

BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi / Balıkesir Theology Journal

Sayı: 19, Haziran 2024

Issue: 19, June 2024

ISSN 2149-9969 | e-ISSN 2717-669X

Balikesir İlahiyat Dergisi
Balikesir Theology Journal

Derginin Eski Adı

Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2015, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2019, Sayı 10)

Sahibi/Owner

Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Yücel Oğurlu

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

Editörler/Editors in Chief

Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakçı
Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Özkan, Balikesir Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Doç. Dr. Abdülkerim BELLİL, Şadli Bin Cedid El-Tarf Üniversitesi, Cezayir
Doç. Dr. Ahmet Ali Çanakçı, Balikesir Üniversitesi
Doç. Dr. Recep Emin Gül, Balikesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. Abdelghany, Balikesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz, Balikesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balikesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Eşer, Balikesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Sulman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar
Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Öksüz, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali İnan, Yalova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nevfel Akyar, Adıyaman Üniversitesi - Dinler Tarihi

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

Yazışma/Correspondence

Balikesir Üniversitesi Çağış Yerleşkesi Bigadiç Yolu 17.km Altieyliü/Balikesir

Telefon: 0 266 249 61 79 & **Faks:** 0 266 239 87 46

E-posta: balikesirilahiyatdergisi@gmail.com

Web: <http://ilahiyatdergisi.balikesir.edu.tr>, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/baid>

Baskı Yeri

Erman Ofset Matbaacılık LTD. ŞTİ. - Fevzi Çakmak Mah. Özlem Cad. No: 33/G Karatay/Konya
Tel: 0332 342 01 55 • Sertifika No: 15409

Yayın Tarihi

30 Haziran 2024

Balıkesir İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayınlanan akademik uluslararası hakemli bir dergidir. BAİD’de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları BAİD’ye ait olup yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasına derginin yayın kurulu karar verir.

Alan Editörleri / Field Editors

- Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır - Arap Dili ve Belagatı
Doç. Dr. Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi - Arap Dili ve Belagatı
Doç. Dr. Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi - İslam Felsefesi
Doç. Dr. Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi - İslam Tarihi
Doç. Dr. Esmâ Sayın, Balıkesir Üniversitesi - Tasavvuf
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi - Dinler Tarihi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Balcı Arvas, Balıkesir Üniversitesi - Din Psikolojisi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Eşer, Balıkesir Üniversitesi - Hadis
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi - İngilizce
Dr. Öğr. Üyesi Ali İnan, Yalova Üniversitesi - Din Sosyolojisi
Dr. Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Bursa Uludağ Üniversitesi - Dinî Musiki
Dr. Öğr. Üyesi. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi - Türk İslam Edebiyatı
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi - Tefsir
Dr. Arş. Gör. Hakan Atalay, Balıkesir Üniversitesi - Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi

Dil Editörleri / Language Editors

- Doç. Dr. Hesham Motava, Balıkesir Üniversitesi - Arapça
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi - İngilizce
Dr. Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi - Türkçe

Sekreteryâ / Secretariat

- Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, F. S. Mehmet Vakfı Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Büyükaşlan, İstanbul Medipol Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Kaya, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Anja Zalta, University of Slovenia, Slovakia
Prof. Dr. Bedrettin Çetiner, Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Çağfer Karadaş, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cemal Tosun, Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır
Prof. Dr. Farid Alatas, Singapur, National University of Singapore
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın, Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamdi Döndüren, Karatay Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hamit Er, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hayati Hökelekli, İstanbul Aydın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüsameddin Affâne, Kudüs Üniversitesi, Filistin
Prof. Dr. Hossein Godazgar, Al Maktoum Higher Education College, Scotland
Prof. Dr. İsmail Sağlam, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. James L. Cox, University of Edinburgh, İngiltere
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur, Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Bayyigit, Balıkesir Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muqtedar Khan, University of Delavare, İran
Prof. Dr. Muhsin Akbaş, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Musa Musai, Tedova State University, Makedonya
Prof. Dr. Mustafa Kara, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nurullah Altaş, Yalova Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Recep Cici, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Saffet Köse, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Seyid Shterin, King's College London, University of London, İngiltere
Prof. Dr. Süleyman Akkuş, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Yaman, NE Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Şükrü Keyifli, Burdur MAKÜ Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Naile Süleymanova, Turizm ve Menecment Üniversitesi, Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Suliman Alomirat, Katar Üniversitesi, Katar

BALIKESİR İLAHİYAT DERGİSİ - İNDEKSLER/VERİ TABANLARI



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

HANEFİ MEZHEBİ FETVA USÛLÜ KONULARININ TARİHSEL GELİŞİMİ
HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE ISSUES OF USÛL AL-FATWA OF HANAFI MADDHAB
Oğuzkağan Demir / 9-27

20. YÜZYILDA SÛFÎ BİYOGRAFİ YAZICILIĞI: SEFÎNE-İ EVLİYÂ ÖRNEĞİ
SUFI BIOGRAPHY WRITING IN THE 20TH CENTURY: THE EXAMPLE OF SEFINE-I EVLİYÂ
Azime Merve Taşdelen / 29-54

HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN ET-TEHZÎB FÎ'T-TEFSÎR ADLI ESERİNİN DİLBİLİMSEL KAYNAKLARI
LINGUISTIC SOURCES AL-HÂKİM AL-JUSHAMÎ'S AL-TAHZÎB FÎ'T-TAFSÎR
Halil Sarı / 55-103

ÖMER B. ABDÛLAZİZ'İN MUHALEFETE KARŞI İZLEDİĞİ SİYASET AHLAKI
POLITICAL ETHICS FOLLOWED BY OMAR B. 'ABD AL-AZIZ'S AGAINST THE OPPOSITION
Soner Akpınar & Şefaettin Severcan / 105-138

MAHMUD SAMİ RAMAZANOĞLU'NUN (1892-1984) TASAVVUF ANLAYIŞINDA ALTI TEMEL
PRENSİP
THE SIX BASIC PRINCIPLES IN MAHMUD SAMI RAMAZANOĞLU'S (1892-1984) UNDERSTANDING
OF SUFISM
Muzaffer Ertuğrul / 139-168

TOKATLI HÛSÂM ÇELEBİ'NİN (Ö. 926/1519) "RİSÂLE FÎ İSTİHLÂFİ'L-HATÎB VE CEVÂZİH" İSİMLİ
ESERİNİN İNCELENMESİ VE TAHKİKİ
EXAMINED AND INVESTIGATION OF TOKATLI HÛSÂM CELEBİ'S (D. 926/1519) "RİSÂLE FÎ
İSTIKHLÂF İ'L-HATİB VE CEVÂZİH"
Hilal Özay / 169-200

Balikesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları / 201

Etik Beyanı / 203-207

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

HANEFİ MEZHEBİ FETVA USÛLÜ KONULARININ TARİHSEL GELİŞİMİ*

Oğuzkağan Demir **

Öz

Resmü'l-müftî literatüründe ele alınan Hanefî fetva usulü muhtevası iki kategoride incelenir. Birincisi âdâbü'l-fetva ismini verebileceğimiz müftünün fetva verirken, müsteftînin fetva sorarken riayet etmeleri beklenen fiillerdir. İkincisi mezhep içerisinde kalınarak fikhî üretim yapabilmek için oluşturulan bir metodolojidir/usuldür. Resmü'l-müftî ilkeleri mezhep teşekkülü sonrasında oluşmaya başlar. Ancak bu ilkeler Hanefî muhitlerinde müstakil bir literatürde ele alınmaz. Bu ilkeler, fetâvâ literatürünün mukaddimleri veya eserin sonunda mesâil-ü şettâ bölümleri, fûru' fikh kitaplarının mukaddimleri veya edebü'l-kâdî bölümleri, usulü fikh eserlerinin icthad bölümleri ve spesifik bir konu hakkında yazılan müstakil risaleler başta olmak üzere fikh literatüründe kimi zaman yarım sayfa kimi zaman birkaç sayfa çoğu zaman ise satır arası bilgiler olmak üzere işlenir. X./XVI. yüzyıl ve sonrasında ise Hanefî muhitlerinde bu ilkeler bir araya getirilerek müstakil risalelerde ele alınmaya başlar. Bu çalışmada bu ilkeler hususunda çokça atf alan eserler takip edilerek bu ilkelerin gelişimi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Resmü'l-müftî, Fetva usulü, Tercih, Taklid, Müftü.

HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE ISSUES OF USÛL AL-FATWA OF HANAFI MADDHAB

Abstract

The fatwa methodology of the Ḥanafî madhhab is examined in two categories in the rasm al-muftî literature. The first one is the principles of adab al-fatwâ that the muftî and mustaftî will follow. The second is a methodology created to benefit from the accumulation of Ḥanafî madhhab. The principles of rasm al-muftî began to emerge after the IIth/VIIIth century. However, these principles are not discussed in a separate literature in Ḥanafî madhhab. These principles are discussed in the introductions or the masâil shattâ (various issues) of the fatâwâ literature, the adâb al-qādî sections of the furû' fiqh books, the ijthad sections of the usul al-fiqh works, and in independent treatises (rasâil) written on a specific subject. In the X/XVIth century and later in regions of Ḥanafî these principles began to be discussed in independent treatises (rasâil). In this study, the development of these principles will be revealed by following the widely cited works.

Keywords: Rasm al-muftî, Methodology of the fatwâ, Tarjih, Taqlid, Muftî.

* Bu makale, “*Hanefî Resmü'l-müftî Literatüründe Fetva Verme Yöntemleri (Tahrîc-Tercih-Taklit)*” isimli doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

** Dr. Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

e-mail: oguzkagan57@outlook.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-3741-3119>

Atf/Citation: Demir, Oğuzkağan. “Hanefî Mezhebi Fetva Usulü Konularının Tarihsel Gelişimi”. *BAiD* 19 (Haziran 2024), 9-27.

GİRİŞ

Şerî hükmü müsteftîye ihbar etmek anlamına gelen fetva, İslam tarihi boyunca İslam toplumlarında var olmuştur. Fetva icihadî bir eylemin neticesinde elde edilen hükmün ihbarı olabileceği gibi, mezhep birikimi arasında yer alan bir kavlin müsteftîye bildirilmesi şeklinde de gerçekleşebilir. Fetvanın konusu olan hükmü elde etme açısından üç tür iftâ faaliyetinden söz edilebilir. Bunların birincisi Kur'an, sünnet, icma ve diğer şerî delillerden hüküm istinbat edilerek verilen fetvadır. İkincisi mezhep birikimi değerlendirilerek tahrîc, tercih ve temyîz faaliyetlerinin sonucunda hükme ulaşarak verilen fetvadır. Üçüncü olarak taklid ederek yani râcih kavlin tahkiyesiyle verilen fetvadır. Resmü'l-müftî literatüründe tahrîc tercih, temyiz ve taklid ile fetva konuları işlenir. Burada da Hanefi mezhebi resmü'l-müftî literatürü kronolojik olarak takip edilerek bu literatürde ele alınan tahrîc, tercih, temyîz ve taklid yoluyla fetva verme esaslarının tarihi gelişimi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Şerî deliller ile fetva bu makalenin konusu değildir.

Hanefi mezhebinde beş müstakil risale resmü'l-müftî literatürü olarak takdim edilir. Bunlar Bedreddin eş-Şühâvî'nin (ö. 984/1576) *et-Tırâzü'l-müzheb fî tercihi's-sahîh mine'l-mezheb*, Destinâî'nin *Risâle fî âdâbi'l-müftîn*, Pîrîzâde İbrahim'in (ö. 1099/1688) *Risâle fî mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe*, Mehmet Fikhî Efendi'nin (ö. 1142/1730) *Risâle fî âdâbi'l-müftî*, İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî* isimli eserleridir. Bununla birlikte Fetvâ literatürünün mukaddimelerinde veya eserin sonunda mesâil-ü şettâ bölümünde,¹ edebü'l-kâdî literatüründe,² fûru' fıkıh kitaplarının mukaddimelerinde³ veya edebü'l-kâdî bölümlerinde,⁴ usulü fıkıh eserlerinin

¹ Örnek olarak bk. İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Ebü'l-Leys Semerkandî, *en-Navâzil* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2021); Ebu Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Enûş el-Buhârî el-Hanefî Hasîrî, *el-Hâvî fî'l-fetâvâ* (Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 549); Ebu Muhammed (Ebü'l-Hasen) Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîdî el-Fergânî Sirâceddin el-Üşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Bestevî (Lenasia: Darü'l-Ulûm Zekeriyâ, 2011); Ebu Nasr (Ebü'l-Kâsım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Buhârî Attâbî, *Câmi'ü'l-fikh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1138); Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân (el-Fetâva'l-Hâniyye)* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009); Ferîdüddin el-Enderpetî Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* (Mektebetü Hanefiyye, 2010); Hayreddîn b. Ahmed b. Alî el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1882).

² Örnek olarak bk. Ebu Hafs Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdat: Vizâretü'l-Evkaf, 1977).

³ Örnek olarak bk. Yusuf b. Ömer Kâdûrî, *Câmi'ü'l-muzmerât ve'l-müşkilât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 1620); Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâli el-Mısırî İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercih alâ Muhtasari'l-Kudûrî* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014); Kâdî Cüken,

ictihad bölümlerinde,⁵ spesifik bir konu hakkında yazılan müstakil risalelerde⁶ resmü'l-müftî kaidelerinin bir kısmı hakkında malumat verilir. Aşağıda resmü'l-müftî kaideleri konusunda çokça atıf alan eserler kronolojik olarak takip edilerek resmü'l-müftî muhtevasının gelişimi aktarılmaya çalışılacaktır.

1. Adâbü'l-fetva Konularının İşlendiği Dönem (IV/X.-VI/XII. Asırlar)

Hicri dördüncü miladi onuncu asırda fetvâ eserlerinde bir bölüm olarak fetvâ usûlü ilkeleri yer almaya başlar. Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) *en-Nevâzil* isimli eserinden Sirâceddin Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *el-Fetâva's-Sirâciyye*'ye kadar ağırlıklı olarak âdâbü'l-müftî konuları bu eserlerde yer alır. Bu dönemde fetva usûlü muhtevasına yer veren ve diğerlerine nispeten daha fazla atıf alan üç eser olduğunu söyleyebiliriz. Bu eserler Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) *en-Nevâzil*, Hasîrî'nin (ö. 500/1107) *el-Hâvî fi'l-fetâvâ* ve Ûşî'nin (ö. 575/1179) *el-Fetâva's-Sirâciyye* isimli eserleridir.

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) *en-Nevâzil*⁷ adlı eseri Hanefi mezhebinde resmü'l-müftî kaideleri hakkında bilgi veren ilk eserdir. Müellif eserinde bâb başlıkları altında konulara yer verir. Kitabın sondan beşinci sırasında yer alan bâbü'l-fetvâ'da fetva usûlü konularını ele alır. Müellif fetva usûlü konularını işlediği bölümde herhangi bir eseri kaynak olarak zikretmez. Konular hakkında salt olarak kendi görüşünü de bildirmez. Muhakkak her bir konu için bir fakihin kavlini aktarır. Bu fakihler Ebu Hanife (ö. 150/767), Ebu Yusuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan (ö. 189/805), Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819), Ebu Cafer el-Hindüvânî (ö. 362/973) Şeddâd b. Hakîm (ö. 220/835)

Hizânetü'r-rivâyât (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 1520); Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *'Umdetü'r-riyâe fî halli Şerhi'l-Vikâye*, nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009); Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *en-Nâfi'u'l-Kebîr Limen Yutâli'u'l-Câmi'a's-Sagîr* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1986).

⁴ Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sâmi (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004); Kemâleddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Darü'l-fikr, ts.); Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed el-Gazmîni Zâhidî, *Kunyetü'l-Münve li-tetmîmi'l-gunye* (Kalkûta, 1830).

⁵ Ebu Saîd Mehmed b. Mustafa Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâ'ik ve'l-kavâ'id ve cevâmi'u'r-revâ'ik ve'l-fevâ'id fî usûli'l-fikh ve'l-kavâidi'l-fikhîyye*, thk. Hâlid Azîzî (Dımaşk: Müessesetü'r-Risale, 2016).

⁶ Şemseddin Ahmed İbn Kemal Paşa, "Risâle fî Duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûfi ale'l-evlâd", *Mecmû' resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Hamza el-Bekrî vd. (İstanbul: Darü'l-Lübâb, 2018); Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî Mercânî, *Nâzûretü'l-hak fî farziyyeti'l-işâ ve in lem yeğibi'ş-şafak*, thk. Orhan b. İdris Ençakar, Abdülkadir b. Selçuk Yılmaz (İstanbul/Amman: Dârü'l-Hikme /Dârü'l-Feth, 2012).

⁷ Eser, Muhammed Hafız Karamustafaoğlu ve Abdullah Demirci tarafında Doktora tez çalışması olarak tahkik edilmiştir. 2004 tarihinde Fetâva'n-nevâzil ismiyle Dâru kütübü'l-İlmiyye tarafından basılan eser ise Semerkandî'ye ait değildir.

Muhammed b. Seleme (ö. 278/891), Ebu Nasr (ö. 305/917) ve Ebu Bekr el-İskâfî (ö. 336/947). Bu fakihler içerisinde özellikle Ebu Bekr el-İskâfî'nin kavillerini o kadar çok aktarır ki, adeta Hanefi mezhebi fetva usulüne dair bilgilerin Ebu Bekr el-İskâfî'ye dayandığı izlenimi verir. Semerkandî konuları kendi içinde bölümlendirme yapmadan girift olarak işler.

Semerkandî eserinde ekseriyetle âdâbü'l-fetva konularına yer verir. Örneğin müftüde aranan nitelikler hakkında Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin kavlini, müftünün fetva verebilmesi için öğrencilik yapmasının elzem olduğunu, yaşadığı bölge örfünü bir hoca vasıtasıyla öğrenebileceğini, müsteftînin farklı fetva veren müftülerden hangisine tabi olacağı vb. âdâbü'l-fetva konularını işler.⁸

Âdâbü'l-fetva konularının yanı sıra mezhep içi tercih konusunda mezhep imamlarının ihtilafında esas alınacak kavil ile nevâdir mesâilini içeren eserlerden fetva verme konusunda bilgi verir.⁹ Mezhep imamlarının ihtilafında ehil olan müftünün tercihte bulunabileceğini eğer ehil değilse Ebu Hanife'nin kavlini esas almasının daha doğru olduğunu ifade eder.¹⁰ Nevâdir konusunda İbrahim b. Rüstem'in (ö. 211/827) kitabı (*en-Nevâdir*), Hassâf'ın (ö. 261/875) *Edebü'l-kâdî*, Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) *el-Mücerred* ve Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî'nin (ö.221/836) *en-Nevâdiri* ile fetva verilip verilemeyeceği sorulur. Burada Hassâf'ın *Edebü'l-kâdî* isimli eseri dışındaki diğer üç eser nevâdir mesâilini içerir.¹¹ Semerkandî bu soruya verdiği cevapta şöyle der:

*Ashabımızdan nakledilen sahih kaviller değerlidir. Ancak kişinin anlamadığı konularda fetva vererek insanların günahını yüklenmesi doğru değildir. Ashabımızdan nakledildiği hususunda şüphe olmayan, meşhur rivayetlere itimad ederek yeni meselelerde fetva verilmesinin ise caiz olduğunu ümit ediyorum.*¹²

Cevapta görüldüğü gibi Semerkandî bu eserlerde zikredilen mesâilin güvenilirliği hususunda tereddüt yaşar. Ancak burada zikredilen kavillerden mezhep imamlarına aidiyeti meşhur olan kaviller var ise bu kavillere itimat edilebileceğini aktarır.

⁸ Semerkandî, *en-Nevâzil*, 2/763-776.

⁹ Semerkandî, *en-Nevâzil*, 2/763-776.

¹⁰ Semerkandî, *en-Nevâzil*, 2/763.

¹¹ Kınalızâde bu üç eseri Nevâdir eserleri arasında zikreder. Orhan Ençakar *el-Mücerred*'in Nevâdir eseri olmasına itiraz eder. Ona göre *el-Mücerred* sadece Ebu Hanifenin kavillerine yer veren, içerisinde hem usûl hem nevâdir mesâilinin bulunduğu bir eserdir. Bk. Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 98.

¹² Semerkandî, *en-Nevâzil*, 2/764.

Ebu Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Enûş el-Hasîrî el-Buhârî el-Hanefî'nin (ö. 500/1107) *el-Hâvî fi'l-fetâvâ (el-Hâvî li'l-fetâvâ)* isimli eseri bir fetâvâ kitabıdır. Eser furû fıkıh konularını içerir. Müellif bu eserin son bölümünde mesâil-ü şettâ (çeşitli meseleler) başlığı altında yedi farklı alt başlık açar.¹³ İkinci başlık olan Emrû'l-ihtiyât fî emri'l-fetvâ kısmında fetva usulü konularından müftü ve müsteftî ile alakalı âdâbü'l-fetva konuları hakkında bilgiler verir, tercih konusuna ise değinmez.¹⁴

Ebu Muhammed Sirâceddin Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179), *el-Fetâva's-Sirâciyye* adlı eserinin sonlarında *kitâbü edebî'l-müftî ve't-tenbîh ala'l-cevâb* başlığı altında âdâbü'l-fetva ve şahıs merkezli tercih ilkelerine değinir. Müellif âdâbü'l-fetva hakkında fetva verme sorumluluğu, müftüde aranan nitelikler, fetva verirken müftünün gözetmesi gereken kurallar, diğer fakîh'in kavli ile fetva verme, müsteftî'nin mesele hakkında Şâfiî mezhebi kavlini sorması, müsteftî'nin iki farklı fakihin iki farklı kavlimden hangisini esas alacağı meselelerini ele alır.¹⁵ Müellif şahıs merkezli tercih konusunda mezhep imamlarından beşinin kavillerinin bir hiyerarşi doğrultusunda esas alınacağını belirtir. Buna göre ilk olarak Ebu Hanife'nin, sonra Sâhibeynin (Ebu Yusuf ve Şeybânî) sonra Ebu Yusuf'un sonra Şeybânî'nin sonra Züfer b. Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd'ın kavli esas alınır. Müellif bu hiyerarşide Sâhibeynin kavlini Ebu Hanife'den sonra zikreder. Ancak sonrasında bunu biraz daha açıklar. Ona göre müctehid olan müftü, Sâhibeyn ile Ebu Hanife ihtilaf ettiğinde muhayyerdir. Eğer müctehid değilse Ebu Hanife'nin kavlini esas alması daha evladır.¹⁶

2. Şahıs ve Mesâil Merkezli Tercih İlkelerinin Ayrıntılı Olarak İşlenmesi (VI/XII. Asır)

Hicri altıncı miladi on ikinci asırda fetavâ eserlerinde fetva usûlü muhtevası farklı başlıklar altında işlenmeye başlanır. İlk dönemde “bâbü'l-fetvâ” “Emrû'l-ihtiyât fî emri'l-fetvâ”, “Edebü'l-müftî ve't-tenbîh ala'l-cevâb” gibi daha çok adâbü'l-müftî mutevasını temsil edecek başlıklar seçilirken şahıs ve mesâil merkezli tercih ilkelerinin bu literatüre dahil edilmesiyle başlıklarda değişiklik görülür. Bu dönemde daha çok “Resmü'l-müftî”, “Men yehillü lehü'l-fetvâ ve men lâ yehillü (Fetva vermesi helal olan ve olmayan kimseler)” ve “Âdâbü'l-müftî ve keyfiyyetü'l-iftâ” gibi şahıs ve mesâil merkezli tercih ilkelerini temsil edecek başlıklar tercih edilir. Ayrıca bu dönemde muhtevanın daha küçüldüğü görülür. İlk dönemde altı yedi sayfa bu bölüme tahsis edilirken âdâbü'l-fetvâ

¹³ Bu başlıklar sırasıyla Beyânü itikâdi's-selefi's-sâlih, Emrû'l-ihtiyât fî emri'l-fetvâ, Şerefü'l-fıkıh ve müktebisühü, Menâkibü Ebî Hanife, et-T'an-ü alâ men yetrükü mezhebehü, Menâkibü Ebî Yusuf, Menâkibü Muhammed b. Hasan, Husnü Muâmelâti'l-fukahâ'dır.

¹⁴ Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ* (Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 549), vr. 281b-283b.

¹⁵ Ûşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, 599-606.

¹⁶ Ûşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, 602.

konularının bu literatürden çıkarılmasıyla artık bir veya en fazla iki sayfada bu bölümün konularının işlendiği görülür.

Bu dönemde fetva usûlü muhtevasına yer veren diğerlerine nispeten daha fazla atıf alan dört eser olduğunu söyleyebiliriz. Bu eserler Sadrüşşehîd İbn Mâze'nin (ö. 536/1141) *Şerhu Edebi'l-kâdî*, Attâbî'nin (ö. 586/1190), *Fetâva (Câmi'u (Cevâmi'u)'l-fıkh)* Kâdîhan'ın (ö. 592/1196) *Fetâva Kâdîhân (el-Fetâva'l-Hâniyye)*, Gaznevî'nin (ö. 593/1197) *el-Hâvi'l-kudsî* isimli eserleridir.

Ebu Hafs es-Sadrüşşehîd İbn Mâze'nin *Şerhu Edebi'l-kâdî* isimli eseri, diğer üç eserin aksine bir fetâvâ eseri değildir. Bu eser edebü'l-kazâ literatürü içerisinde yer alır. Sadrüşşehîd, Hassâf'ın *Edebü'l-kâdî* eserinin şerhinde kâdî'nin ictihadına dair olan bölümde daha çok kâdî üzerinden şahıs merkezli tercih ilkeleri hakkında bilgi verir. Müellif ilk olarak mezhep imamlarının ittifak ettiği noktada kâdî'nin, o kavli terk edemeyeceği üzerinde durur. İkinci olarak eğer mezhep imamları ihtilaf etmişse hangi imamın kavlinin esas alınacağı noktasında bilgi verir. Bu konuda iki farklı kavil aktarır. Abdullah b. Mübarek'ten (ö. 181/797) naklettiği ilk kavle göre her durumda Ebu Hanife'nin kavli esas alınmalıdır. Müteahhir meşayih'ten naklettiği ikinci kavle göre Ebu Yusuf ve Şeybânî'den birisi Ebu Hanife ile aynı görüşte ise o kavil esas alınır. Eğer Ebu Yusuf ve Şeybânî aynı görüşte olup Ebu Hanife'ye muhalifse o zaman kâdî, kendi yetkinliğine göre hareket eder. Eğer ictihad ehlinde ise iki görüş arasında muhayyerdir. İctihada ehil değilse başka bir kâdî, müftü veya bağımsız fakîh'den görüş alarak o görüş doğrultusunda hükmeder.¹⁷ Sadrüşşehîd'in şahıs merkezli tercih ilkeleri hakkında Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Şeybânî ayrımı yaparak kâdî için verdiği bu malumat sonrasında fetâvâ eserlerinde resmü'l-müftî bölümlerinde müftü için nakledilir.

Attâbî Ahmed b. Muhammed (ö. 586/1190), eserin mukaddimesinde şahıs merkezli tercih ilkeleri hakkında bilgi verir. Attâbî mezhep imamlarının kavlini bir hiyerarşi doğrultusunda zikretmez. Onun üzerinde durduğu esas nokta Ebu Hanife'nin kavline muhalefet edilmemesidir. Ona göre fetvada mutlak olarak Ebu Hanife'nin kavli esas alınır. Ancak umûmü'l-belvâ gibi istisnâî durumlarda Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin kavli alınabilir. Attâbî ikinci olarak mezhep imamlarından bir kavil vârid olmadığında meşâyih ihtilafında esas alınacak kavil konusuna değinir. Ona göre meşâyih ihtilaf ettiğinde fıkıh bilgisi, hıfzı, zühdü ve takvası değerlendirilerek tercihte bulunulur. Attâbî meşâyih ihtilafı konusunda zikrettiği bu ilke ile mezhep imamları haricinde meşâyih ihtilafına dikkat çeken ilk isim olarak zikredilebilir.¹⁸

¹⁷ Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, 1/190-192.

¹⁸ Attâbî, *Câmi'u'l-fıkh* (Atıf Efendi, 1138), vr. 1b.

Mâverâünnehir'de Fergana bölgesinde bulunan Özkent (Özcend) şehriden olan Kâdîhan (ö. 592/1196) *Fetâvâ Kâdîhân (el-Fetâva'l-Hâniyye)* isimli eserinin mukaddimesinde resmü'l-müftî başlığı altında bir fasıl açarak yaklaşık bir sayfa kadar fetva usulü hakkında bilgi verir. Kâdîhan bu bir sayfalık bölümde şahıs merkezli tercih ilkeleri konusunu ele alır. Tercih konusu dışında fetva usulünün diğer konularına değinmez. Kâdîhan direkt olarak birinci şahıstan (kendi ağzından) hüküm bildiren cümleler kurarak konuyu izah eder. Abdullah b. Mübarek dışında herhangi bir isme veya bir kitaba atıfta bulunmaz. Kâdîhan'ın fetva usulüne katkısı imamların görüşlerini tercih noktasında diğerlerinden daha fazla detaylandırmasında görülür. Ayrıca Kâdîhân öncesi fetva usulü hakkında bilgi verenler herhangi bir taksim yapmadan mezhep imamlarından gelen kavil üzerinden tercihi izah ederken Kâdîhân zâhiru'r-rivâye tabirini kullanarak zâhiru'r-rivâye mesâilinde tercih ve zâhiru'r-rivâye olmayan mesâilde tercih şeklinde iki kısımda tercih konusunu ele alır. Yine Kâdîhân mezhep imamlarından kavil nakledilmediğinde nasıl fetva verileceği konusuna değinerek müftünün müctehid veya mukallid olmasına göre iki farklı yol haritası resmeder.¹⁹

Cemâleddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Gaznevî'nin (ö. 593/1197) *el-Hâvi'l-kudsî* isimli eseri üç farklı bölümde üç farklı ilim dalını konu edinir. İlk bölüm usûlî'd-dîn, ikinci bölüm usûlu fıkıh, üçüncü bölüm fıkıh konularını ihtiva eder. Bu eserin son kısmında şahıs merkezli tercih ilkeleri noktasında yaklaşık bir sayfa bilgi verilir. Diğer fetva usulü konularına değinmez.

Müellif şahıs merkezli tercih ilkeleri konusunda kendinden öncekilerden farklı olarak meşayih ihtilafına dair getirdiği çoğulculuk ilkesi dikkat çeker. Gaznevî'ye göre mezhep imamlarından bir kavil gelmediğinde meşayih ihtilaf etmişse çoğunluğun kavli esas alınır. Eğer çoğunluk bir görüşte birleşmemişse Ebu Cafer, Ebu Hafs, Ebü'l-Leys ve Tahâvî gibi mezhepte kendisine itimat edilen, bilinen, ileri gelen fakihlerin kavli esas alınır.²⁰

Attâbî ve Gaznevî'nin meşayih ihtilafına dair zikrettikleri bu ilkeler, İbn Kemal Paşa'nın tabakâtü'l-fukahâ tasnifinde zikrettiği ilkelerin öncüleri olarak okunabilir. Yine şahıs merkezli tercih ilkeleri özellikle mezhep imamlarının ihtilafına dair olan ilkelerin VI./XII. asırda Kâdîhân ve Gaznevî ile birlikte son halini aldığını söyleyebiliriz. İbn Âbidîn hatta modern dönem fetva usulü müellifleri Hanefi mezhep imamlarının ihtilafına dair Kâdîhân'ın verdiği bu hiyerarşiyi aktarır.

¹⁹ Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân (el-Fetâva'l-Hâniyye)*, 1/3.

²⁰ Cemâleddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 660), vr. 217b-218a.

3. Eser Merkezli Hiyerarşinin Ortaya Çıkması ve Tashîh İfadelerinin Resmü'l-müftî Literatüründe Yer Alması (VII/XIII.-IX-XV. Asırlar)

Miladi on dördüncü asırda kitaplardan tahkiye ederek fetva verirken bir hiyerarşi doğrultusunda verilmesi gerektiği belirtilir. Tespitimize göre eser merkezli tercih ilkelerini ilk defa hicri VIII. miladi XIV. yüzyılda Dimaşk'da yaşamış olan Tarsûsî (ö. 758/1357) zikreder.²¹ Tarsûsî ilk olarak metin kitaplarına sonra şerh en son fetâvâ kitaplarına itibar edileceğini ifade eder. Tarsûsî sonrası Molla Gürânî (ö. 893/1488), İbn Nüceym (ö. 970/1563), Şühâvî (ö. 984/1576), Timurtâşî (ö. 1006/1598), Şeyhîzâde (ö. 1078/1667), Remlî (ö. 1081/1671), Aynî (ö. 1142/1730), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Leknevî (ö. 1304/1886) ve Mercânî (ö. 1306/1889) gibi Hanefi fakihler bu hiyerarşiyi zikreder.²²

On beşinci asırda ise Yûsuf b. Ömer Kâdûrî (ö. 832/1429) *Câmi'u'l-muzmerât ve'l-müşkilât* isimli eserinde tashîh ifadelerine yer verir. Yûsuf b. Ömer Kâdûrî (ö. 832/1429) eserin mukaddimesinde altı fasıl açar. Bu fasıllar fetva verme için kullanılan ifadeler, fıkıhın fazileti ve fakihler, ehli sünnet ve'l-cemaat, fetva vermesi helal olan kişiler, edebü'l-müftî ve'l-müsteftî, şerî konularda müctehidin başkasını taklit etmesinin cevazı şeklindedir. Bu başlıklardan fetva verme için kullanılan ifadeler, fetva vermesi helal olan kişiler, edebü'l-müftî ve'l-müsteftî fasıllarında fetva usulünün konuları hakkında bilgi verir. Müellif ekseriyeti *Fetâva's-sirâciyye'den* olmak üzere *et-Tehzîb* ve *Mültekat* eserlerinden alıntı yaparak âdâbü'l-fetva hakkında bilgi verir. Tercih konusuna

²¹ Ebu İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed Tarsûsî, *Enfa'u'l-vesâ'il ilâ tahrîri'l-mesâ'il (el-Fetâva't-Tarsûsiyye)* (Kahire: Matbaatü's-şark, 1926), 88.

²² Şihâbeddîn (Şemseddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî Timurtâşî, *Minehu'l-gaffâr şerhu Tenvîri'l-ebâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1003), vr. 411; Muhammed Bedreddin el-Hanefî Şühâvî, *et-Tirâzü'l-müzheb fî tercihi's-sahîh mine'l-mezheb* (Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2013), s. 71-76; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/479; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Darü'l-İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.) (Erişim 10 Ağustos 2021), 2/161; Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, 2/33; Mehmed Fikhî Aynî, *Risâle fî Edebi'l-müftî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 87-88; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî* (İstanbul: Klasik, 2016), 211; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1236), 1/306; 2/115, 127; Leknevî, *en-Nâfi'u'l-Kebîr*, 25-26; Leknevî, *'Umdetü'r-riâye*, 1/45; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *et-Ta'likâtü's-seniyye 'ale'l-Fevâ'idü'l-behiyye* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.) (Erişim 10 Ağustos 2021), 106-107; Mercânî, *Nâzüretü'l-hak*, 166. Molla Gürânî Şemseddin Ahmed b. İsmâil, *er-Risâle fî reddi Risâleti Molla Hüsrev*, "Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı; Tahkikli Neşir" thk. Hasan Özer, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı. 24, (2010), 98.

değınmez. Fetvaya esas olan kavli belirlemek için kullanılan ifade biçimleri ilk olarak bu eserde karşımıza çıkar. Sonraki fukaha bu ifadeleri izah ederken *Câmi'ü'l-muzmerât*'a atıfta bulunur.²³

Bu dönemde Yusuf b. Ahmed es-Sicistânî'nin (ö. 638/1240), *Münyetü'l-Müftî* ve Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* isimli eserlerinden de bahsedebiliriz. Bu iki eser daha çok önceki eserlerden alıntı yapılarak âdâbü'l-fetva, şahıs merkezli ve mesâil merkezli tercih ilkelerinin memzuc olarak aktardığı görülür. Hindistanlı Hanefî fakihlerinden Âlim b. Alâ (ö. 786/1384)²⁴ da *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* isimli eserinin mukaddimesinde kitapta kullandığı kaynaklar hakkında bilgi verdikten sonra "ilim ve ona teşvik (bâb fı'l-ılmı ve'l-hassi aleyh)" adı altında bir başlık açar. Bu başlığı yedi farklı bölüme ayırır. Bu bölümlerin son ikisi müftü ve fetvâ usulü hakkındadır. Müellif herhangi bir konuda kendi görüşünü izhar etmez. Fetva usulü hakkında verdiği bilgilerin çoğunluğunu *Câmi'ü'l-muzmerât*'tan nakleder.²⁵ Yusuf b. Ahmed es-Sicistânî (ö. 638/1240) ise *Münyetü'l-Müftî* adlı eserinde harfi harfine *el-Fetâva's-sirâciyye* kitabını nakleder. Eserinde *el-Fetâva's-sirâciyye* kitabındaki alıntılara ilaveten herhangi bir bilgi vermez.²⁶ Bu eseri burada modern dönem fetva usulü araştırmacıları tarafından çokça kaynak olarak gösterilmesi sebebiyle zikrediyoruz.

4. Sahih ve Râcih Kavil Vurgusu, Tabakâtü'l-mesâil ile Tabakâtü'l-fukahânın Tasnif Edilmesi ve Hadis Tartışmalarının Bu Literatüre Dahil Olması (IX/XV.-X/XVI. Asırlar)

Miladi on beşinci asırla on altıncı asırdaki Mısır, Hindistan ve Osmanlı coğrafyalarında telif edilen dört eser dört farklı konuyu bu literatüre taşır. İlk olarak Kâsım b. Kutluboğa'dan (ö. 879/1474) bahsedebiliriz. Kâsım b. Kutluboğa *et-Tashih ve't-tercih* isimli eserinin mukaddimesinde müftü ve müsteftîyle alakalı daha önce zikredilenlere değınmez. Onun üzerinde durduğu esas konu, tercih yapılmaksızın rastgele herhangi bir kaville fetva verilemeyeceği, mutlak suretle râcih kavili esas almanın gerekliliğidir. Bazı kâdîların mercûh kaville hükmettiklerinden bahseden müellif daha önce gündeme getirilmeyen râcih ve mercûh kavil konusuna dikkat çeker. Rastgele tercih konusunda Maliki mezhebine mensup olan Burhaneddin İbn Ferhûn Yamerî (ö. 799/1397), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) ve Şehâbeddîn el-

²³ Kâdûrî, *Câmi'ü'l-muzmerât ve'l-müşkilât* (Nuruosmaniye Koleksiyonu, 1620), vr. 1b-3a.

²⁴ Modern dönem araştırmacıları Âlim b. Alâ'nın vefat tarihi olarak 786/1384 yılını verirler. Ancak eserinin çoğu yerinde 832/1429 yılında vefat eden Yûsuf b. Ömer Kâdûrî'nin *Câmi'ü'l-muzmerât* isimli eserinden alıntı yapması sebebiyle bu tarih de problemli gözükmektedir. Yapılan bu alıntıyı göz önüne alarak *Câmi'ü'l-muzmerât*'dan sonra bu eseri zikrettim.

²⁵ Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 1/190-195.

²⁶ Yusuf b. Ahmed Sicistânî, *Münyetü'l-müftî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih), vr. 285a-287b.

Karâfî'nin (ö. 684/1285), Şâfiî mezhebine mensup olan İbn Salah (ö. 643/1245) ve Takıyyüddîn es-Sübkî'nin (ö. 756/1355) uyarılarını zikreder.²⁷ Yine özellikle mukallid müftülere yönelik uyarıları dikkat çekicidir. Edebü'l-kâdî bölümlerinde işlenen mukallid kâdî'nin mezhebi aşamayacağına, mezhep kavillerinden râcih kavli esas alması gerektiğine dair fûrû' fıkıh eserlerinden yaptığı alıntılarla mukallid müftülerin mezhebin hilafına fetva veremeyeceğine, bağlı olduğu imamın mezhebine göre bir şeyin haram veya helal olduğuna dair fetva verdikten sonra müftünün başka birini taklit edemeyeceğini belirtir. Mezhep imamlarının kavlini tercih konusunda Kâdîhân'ın ibarelerini olduğu gibi aktararak onu tasdik eder. Telfik konusunda ise sadece caiz olmadığını belirtmekle yetinir.²⁸

İkinci olarak Kâdî Cüken el-Gucerâtî el-Hindî'ye (ö. 920/1514) dikkat çekebiliriz. Kâdî Cüken *Hizânetü'r-rivâyât* isimli eserin baş tarafında "Kitâbü'l-ilm" başlığı altında dört fasla yer verir. Bunlar sırasıyla "Fazlü'l-ilm ve âdâbühü ve sünenühü", "İlmü'l-mahmûd ve'l-mezmûm", "Âdâbü'müftî ve beyânü ehemmi mevâridihî ve mâ lâ büdde minhü" ve "Keyfiyyetü'l-iftâ"dir. Müellif üçüncü ve dördüncü fasıllarda Mâverâünnehir bölgesindeki telif edilen 28 eserden alıntı yaparak fetva usulü konuları hakkında bilgi verir. Mısır coğrafyasında yaşayan İbn Hümâm, Kasım b. Kutluboğa gibi Hanefi fakihlerden alıntı yapmaz. Eser, yekûn olarak kendinden önce fetva usulü hakkında bilgi veren diğer eserlerden çok daha fazladır. Kıssa hikaye ederek müftü ve müstefî hakkında bilgi verir. Daha önce fetva usulü bağlamında temas edilmemiş olan mezhep kavliyle hadis tearuzu ve diğer mezhep kavlinin esas alınması konularına değinir.²⁹ Dikkat çeken diğer bir nokta fetva usulü hakkında birçok malumata yer veren bu esere sonraki dönemlerde atıf yapılmamasıdır.

Üçüncü ve dördüncü olarak İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) ile Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) bu literatüre katkısından bahsedebiliriz. İbn Kemal Paşa'nın (ö. 940/1534) *Risâle fî duhuli veledî'l-bint fî'l-mevkûf alâ evlâdî'l-evlâd* isimli risalesi kendisinden önceki fetva usulü malumatı veren eserler gibi âdâbü'l-fetva veya tercih kriterlerine değinmez. Mezhep içerisinde farklı bir boşluğu doldurmayı amaçlar. Öncesinde fukaha, mezhep imamlarından gelen birikim üzerine yoğunlaşırdı. Ancak zamanla meşayihin ortaya çıkması ve onların mezhebe verdikleri katkıların değerlendirilmesi noktasında yeni kriterler ortaya koyma ihtiyacı hasıl oldu. Bu ihtiyacı göz önüne alan İbn Kemal Paşa risalesinde kendinden önceki genellemelerin yerine sistematik bir şekilde

²⁷ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, 121-134.

²⁸ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, 121-134.

²⁹ Kâdî Cüken, *Hizânetü'r-rivâyât* (Nuruosmaniye Koleksiyonu, 1520), vr. 7a-13b.

fukahayı yedi tabakaya ayırarak bu tabakadaki öncelik sırasına göre fukahanın kavillerini tercih etmenin gerekliliğini savunur.³⁰

Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572) de *Risâle fî Tabakâtî'l-mesâil* isimli risalesinde Hanefi mezhebinde mesâili ilk olarak zâhiri'r-rivâyeye, nevâdir ve nevâzil şeklinde tasnif ederek mesâil hakkında bilgi verir. Kınalızâdenin yaptığı mesâil tasnifi mezhepte kabul görerek fetva usulü eserlerinde yer alır. Fetva usulü eserlerindeki mesail tasnifinin sahibi olması gerekçesiyle Kınalızâde'nin bu risalesi fetva usulü eserleri arasında sayılabilir.³¹

5. Müstakil Risaleler Dönemi (X/XVI.-XII/XVIII. Asırlar)

Miladi on altıncı ve on sekizinci asırlar arasında fetva usulü muhtevasının temel konularından bir çoğunu ihtiva eden müstakil risaleler yazılmaya başlanır. Bu risaleler Bedreddin eş-Şühâvî'nin (ö. 984/1576) *et-Tırâzü'l-müzheb fî tercihi's-sahîh mine'l-mezheb*, Destinâî'nin *Âdâbü'l-Müftîn*, Pîrîzâde İbrahim'in (ö. 1099/1688) *Risâle fî mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* ve Mehmed Fıkhî el-Aynî'nin (ö. 1142/1730), *Risâle fî edebi'l-müftî* isimli eserleridir.

Bedreddin eş-Şühâvî'nin (ö. 984/1576) eserine verilen *et-Tırâzü'l-müzheb fî tercihi's-sahîh mine'l-mezheb* ismini Türkçeye “sahih kavlin tercih edilmesinde mezhepte edinilen metodoloji/usûl” diye çevirebiliriz. Müellif risâlenin mukaddimesinde zâhiru'r-rivâyede yer almayan, müteahhir ulemanın ihtilaf ettiği meselelerde hükmün ne olacağı konusunu Hanefi talebelere izah etmek için bu kitabı telif ettiğini belirtir.³²

Ekseriyetle Sirâceddin el-Ûşî, Kâdîhân, Kasım b. Kutluboğa ve İbn Kemal Paşa'nın eserlerini kaynak olarak kullanır. Kaynakları aktardıktan sonra “ben derim ki” ifadesiyle konuyla alakalı kendi izahını yapar. Zâhiru'r-rivâyeye eserleri hakkında bilgi vererek zâhiru'r-rivâyeye mesâiline dikkat çeker. Mesâil merkezli tercih, şahıs merkezli tercih, fukaha tabakaları, eser merkezli tercih, tasrihi sarîh-tasrihi iltizâmî ve fetvaya esas olan kavli belirlemek için kullanılan ifadeler konularını hakkında bilgi verir. Fetva usulünün çoğu konusunu içermesi sebebiyle bu risale Hanefi mezhebinin ilk fetva usulü eseri olarak takdim edilebilir.

Pîrîzâde İbrahim'in (ö. 1099/1688) *Risâle fî mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* isimli risalesi Şühâvî sonrası fetva usulü konularını genel anlamda içeren ikinci eserdir. Mesâil merkezli, şahıs merkezli ve eser merkezli tercih kriterlerine yer

³⁰ İbn Kemal Paşa, “*Risâle fî Duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûfi ale'l-evlâd*”, 3/118-126.

³¹ Orhan Ençakar, “*Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakâtü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlil*”, İslam Araştırmaları Dergisi 47 (2022), 97-143.

³² Şühâvî, *et-Tırâzü'l-müzheb fî tercihi's-sahîh mine'l-mezheb*.

verir. Meselelerde Ebu Hanife'nin kavlinin esas alınması üzerinde uzunca durur. Fakîh, mütefakkih, mütekaddim, selef, halef, müteahhir, sahih ve esah kavramlarını açıklar. Mezhep imamlarından menkul kavilin tahrîcle elde edilen hükme tearuzu konusunu işler. Yine risalede yer verdiği meselelerden şâz kaville fetva verme, sahih olan iki kavilin ikisiyle birden fetva verme, kâdî'nin hükmünün ardından müftü'nün fetvası meseleleri dikkat çekicidir.³³

Mehmed Fikhî el-Aynî'nin (ö. 1142/1730), *Risâle fî edebî'l-müftî* isimli eseri fetva usulünde müstakil olarak telif edilmiş üçüncü eserdir. Aynî, kendinden önce fetva usûlünde müstakil risale telif eden Şühâvî ve Pîrîzâde'nin eserlerini görmemiş, onlara atıfta bulunmamıştır. Nitekim kendisi risalenin mukaddimesinde Hanefi mezhebinde fetva usûluyle alakalı müstakil eser telif edilmediğinden yakınlıkla şöyle der:

*Hanefi imamlar, telif ettikleri eserlerin muhtelif konularında edebü'l-müftî ile alakalı konulara değinirler. Ancak Hanefi fakihlerden herhangi birisinin konuyla alakalı müstakil bir risale kaleme aldığını görmedim. Bu sebeple muteber fıkıh eserlerinden topladığım bilgilerle edebü'l-müftî konularını bu risalede bir araya getirdim.*³⁴

Aynî, altmış kadar furu' fıkıh ve fetâvâ eserlerinin kadâ bahsi başta olmak üzere müteferrik konularından alıntı yaparak bu risaleyi telif eder.³⁵ Eserin isminden anlaşılacağı gibi daha çok müftülerin istifade etmesi için risaleyi telif eder. Bu durum risalenin muhtevasına yansır. Bu sebeple müftü kâdî ayrımı, müftülerin hakları, müftülerin tavırları, müftülerin azledilmesi ve fetvanın birtakım incelikleri gibi daha çok resmi görev alan müftüleri ilgilendiren konular risalede çokça yer alır. Yine “müftünün bilmesine rağmen maslahat gereği fetva vermemesi gereken meseleler”, “İmam Züfer'in kavliyle fetva verilen meseleler” vb. başlıklar altında özel meseleleri tadad ederek ilgili meseleler hakkında müftüleri bilgilendirir.

³³ Hasan Özer, “Pîrîzâde İbrahim ve ‘Mezhebi'l-İmâmî'l-Azam’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 19 (2012), 327-341.

³⁴ Aynî, *Risâle fî Edebî'l-müftî*, 47.

³⁵ En çok atıf yaptığı eserler Ahmed b. Muhammed el-Hanefî'nin (ö. 522/1128) *Hizânetü'l-fetâvâ*, Tâhir b. Ahmed'nin (ö. 542/1147) *Hulâsatü'l-fetâvâ*, Kirmânî'nin (ö. 543/1148) *Cevâhiru'l-fetâvâ*, Kâdîhân'nın (ö. 592/1196) *el-Fetâva'l-Hâniye*, Cemâleddîn el-Gaznevî'nin (ö. 593/1197) *el-Hâvi'l-Kudsî*, Zâhidî'nin (ö. 658/1260) *Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmî'l-Gunye*, Yusuf Sicistânî'nin (ö. 638/1240) *Münyetü'l-müftî*, Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, Kerderî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, Kuhustânî'nin (ö. 941, 962 veya 969) *Câmiu'r-Rumûz (Şerhu'-Nukâye)*, Zeyneddin İbn Nüceym'in (970/1563) *Bahru'r-râik*, Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Mineḫu'l-gaffâr şerḫu Tenvîri'l-ebşâr*, Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürü'l-muhtâr* isimli eserlerdir.

Destinâî *Âdâbü'l-Müftîn* isimli risalesinin başında bir buçuk sayfa kadar fetva ve iftâ kelimelerinin etimolojik (köken bilim) ve semantik (anlam bilim) tahlilini yaptıktan sonra daha çok Mâverâünnehir bölgesinde telif edilen eserlere atıfta bulunarak âdâbü'l-fetva kaidelerini nakleder. Müellif şahıs, mesail ve eser merkezli tercih ilkelerine değinmez. Kâsım b. Kutluboğ'a'nın râcih mercûh vurgusu ve İbn Kemal Paşa'nın fukaha tabakalarını da zikretmez.³⁶

6. Hadis, Örf, Maslahat, Fesâdü'z-zamân, Zaruret ve Karâinü'l-ahvâl sebebiyle mezhep kavlinin Değıştirilebileceğine Dair İfadelerin Fetva Usûlü Muhtevası İçerisinde Yer Alması (XII/XVIII-XIII/XIX. Asırlar)

Miladi on sekizinci ve on dokuzuncu asırlarda İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) müstakil bir risale yazarak fetva usûlü konularını ele alırken Dihlevî (ö. 1176/1762), Mercânî (ö. 1302/1889) ve Leknevî (ö. 1304/1886) diğerkonularla ilgili eserlerinde uzunca bölümler halinde fetvâ usûlü konularını tartışır. Bu iki asırda mezhep kavlinin değıştirilip değıştirilemeyeceğı, değıştirilirse hangi şartlarda değıştirilebileceğı konuları bu muhteva içerisinde yoğunluklu olarak tartışılan konular arasında yer alır.

Dihlevî (ö. 1176/1762), ictihad ve taklid konusunu ele aldığı *İkdü'l-cîd fi ahkamî'l-ictihâd ve't-taklîd* isimli eserinin son taraflarında fetva usulü konularını ele alır. Özellikle XVIII. asırda yoğun bir şekilde tartışma konusu edilen meseleler üzerinde durur. Örneğın müctehid müftü, müctehid olmayan müftü, fukaha tabakaları, mesâil tabakaları, dört mezhepten birisine tabi olmanın gerekliliğı, mezhep kavlinin hadise muhalif olması, muayyen bir mezhebi tercih etme zorunluluğı, âmmî kişinin bir müctehidin fetvasından sonra başka bir müctehidin fetvasıyla amel etmesi, bir mezhepten diğerkonularla ilgili eserlerinde uzunca bölümler halinde fetvâ usûlü konularını tartışır. Bu iki asırda mezhep kavlinin değıştirilip değıştirilemeyeceğı, değıştirilirse hangi şartlarda değıştirilebileceğı konuları bu muhteva içerisinde yoğunluklu olarak tartışılan konular arasında yer alır.

Tabakâtü'l-mesâil ve tabakâtü'l-fukaha konusunda mevcut taksimleri kabul etmeyip kendisi farklı bir taksime giderek müctehid fakihleri üç tabakada, mesâil dört tabakada değerlendirir. Meseleleri mutlak işlemek yerine müftünün müctehid olup olmamasına göre ele alır. Örneğın hadis ve mezhep kavlinin tearuz meselesini incelerken kendi taksimine göre mütebahhir müctehid olan müftüyü muhatap alarak konuyu işler.³⁷

Yaşadığı çağdaki diğerkonularla ilgili eserlerinde uzunca bölümler halinde fetvâ usûlü konularını tartışır. Bu iki asırda mezhep kavlinin değıştirilip değıştirilemeyeceğı, değıştirilirse hangi şartlarda değıştirilebileceğı konuları bu muhteva içerisinde yoğunluklu olarak tartışılan konular arasında yer alır.

³⁶ Şenol Saylan, "Muhammed Ed-Destinâî'nin Âdâbü'l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme Ve Tahkîk", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 549-574.

³⁷ Ebu Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî Şah Veliyyullah, *İkdü'l-cîd fi ahkamî'l-ictihâd ve't-taklîd* (Kuveyt: Dârü'z-Zıya, 2014), 155-224.

Âbidîn'in (ö. 1252/1836), bu düşüncelere karşı mezhep içerisinde kalmanın gerekliliği ve mezhep içerisinde kalarak nasıl fikhî üretimin yapılacağını, mezhep dairesinden hangi şartlarda çıkılabileceğini gösterme gayreti içerisinde eserini telif ettiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple İbn Âbidîn eserinde âdâbü'l-fetva konularıyla ilgilenmez. Onun hedefi mezhep içerisinde tercih konusunu, râcih kavlin değerini, zayıf kavlin mezhepteki yerini, Ebu Hanife'nin kavlinin mezhepteki önemini, meşâyihin kavlinin mezhepteki konumunu ve tashih edilen kaville alakalı durumları enine boyuna işlemektir. İbn Âbidîn, kendisinden önce fetva usulüyle alakalı müstakil olarak telif edilen üç risaleye atıfta bulunmaz.

Uzun yıllar boyunca Hanefi mezhebi fetva usulünde *Şerhu ukûdü resmî'l-müftî'nin* tek eser olarak anılması, kendinden önceki fetva usulüyle alakalı üç risalenin meşhur olmaması ve İbn Âbidîn'in eksik konu bırakmayıp konuları sistematik bir şekilde derleyerek ve sadece nakille yetinmeyip, konuları yorumlayıp kendi görüşünü izah ederek fetva usulünü bir teori olarak sunma başarısından kaynaklandığı söylenebilir.³⁸

İbn Âbidîn sonrası Mercânî (ö. 1302/1889) şafak³⁹ kaybolmadan güneşin doğduğu bölgelerde yatsı namazı kılınmasının farz olduğunu ortaya koymak için telif ettiği *Nâzûretü'l-hah fi farziyyeti'l-işâ'* ve *in lem yegibi'ş-şafak* isimli eserinde fetva usulü konularını ele alır.⁴⁰

Özellikle mezhep kavline muhalif olsa bile hadisle amel etmenin gerekliliğine,⁴¹ dört mezhebe muhalif olan kaville amel edilebileceğine, mukallidin ruhsatlardan istifade etmek için bile olsa diğer mezhep kavliyle amel edebileceğine, bir fakihin fetvasına ittiba etmenin vacip olmadığına dair olan iddiaları dikkat çeker. Tabakâtü'l-fukaha konusunda üçlü taksim yaparak İbn Kemal Paşa'nın taksimini eleştirir. Eser merkezli tercih ve mesâil merkezli tercih konularını bir arada mütalaa ederek her ikisine şamil olacak şekilde fetvaya esas olan kavlin sırasıyla Zâhiru'r-rivâye eserleri, Muhtasarlar (Tahâvî,

³⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyînî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî*, thk. Şenol Saylan (Ankara, 2021).

³⁹ Güneş battıktan sonra batı ufkunda görülen ve kaybolması akşam namazı vaktinin bitip yatsı namazı vaktinin girmesinin ölçüsü sayılan kızılık ya da bu kızılıktan sonra ortaya çıkan beyazlığa şafak denilir.

⁴⁰ Mercânî, *Nâzûretü'l-hak*, 106-188.

⁴¹ Mercânî, bu bağlamda mezhep imamlarının hadislerin kendi kavillerinden daha üstün olduğuna ve delilleri bilmeden kendi kavilleri ile fetva vermekten insanları sakındırmalarına dair sözlerine işaret eder. Hadise muhalif olarak fetva veren fakihler hakkında hüsnü zan edilerek hadisin kendisine ulaşmadığının düşünülebileceğini belirtir. İsam b. Yusuf gibi mezhep kavlini terk ederek hadisle amel eden fukahayı örnek gösterir. "Mukallidin delili müctehidin kavlidir" sözünü yorumlar. Bk. Mercânî, *Nâzûretü'l-hah fi farziyyeti'l-işâ'* ve *in lem yegibi'ş-şafak*, s. 106-134.

Kerhî, Hâkimü'ş-şehîd ve Kudûrî'nin muhtasarları), Nevâdirlerden sahih olan kaviller ve Fetâvâ/Vâkıât eserlerinden esahh olan kaviller şeklinde ifade eder.

Leknevî (ö. 1304/1886) de Şeybânî'nin *el-Câmi'u's-sagîr*'i üzerine kaleme aldığı *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâlî'u'l-Câmi'a's-sagîr* ve Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine telif ettiği *'Umdetü'r-ri'âye fî halli Şerhi'l-Vikâye* eserlerinin mukaddimelerinde fetva usulü konularını işler. Leknevî'nin Dihlevî, İbn Âbidîn ve Mercânî'nin kavillerini aktarıp mukayese yaptıktan sonra kendi yorumunu ibraz etmesi, konu hakkındaki düşünceleri bir arada görme açısından önem arz eder.

Leknevî; İbn Kemal Paşa, Kefevî (ö. 990/1582), Dihlevî ve Mercânî'nin fukaha tabakaları hakkında bilgi verdikten sonra kendi tabakâtü'l-fukaha hiyerarşisini sıralar. Yine Kefevî ve İbn Âbidîne atıfta bulunarak meşhur üçlü tabakâtü'l-mesâili ile Dihlevî'nin dörtlü taksimini zikrettikten sonra mesâili beş kategoride ele alır. Leknevî'nin mezhepteki hadise muhalif olan hükümlerin mezhep imamlarına ait olmadığına, onların meşayih tahrirleri olduğuna dair yorumu dikkat çeker. Muhtasar ve müellifleri meçhul gerekçesiyle muteber olmayan kaynakları sıraladığı listede Hanefi mezhebindeki birçok önemli kaynak bulunur. Leknevi yukarıdaki konulara ek olarak *'Umdetü'r-ri'âye*'de âdâbü'l-fetva ve Hanefi mezhebindeki bazı ıstılahlar hakkında bilgi verir.

SONUÇ

Resmü'l-müftî literatürünün muhtevası âdâbü'l-fetva ve usûl/metodoloji olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir. Usulün birinci ve en önemli konusu mezhep birikimini değerlendirmeye tabi tutarak bu birikim içerisinde tercihte bulunmaktır. Tercihin mesele ve şahıs merkezli olmak üzere iki temel konusu vardır. Bu iki temel tercih konusu dışında mercûh ve zayıf kavli tercih, diğer mezhep kavillerini tercih, tashîh lafızları, ihtilâfü'l-kavleyn ve ihtilâfü'r-rivâyeteyn gibi tâli konular bu literatürde ele alınır. Fetva usulünün metodoloji bağlamında ikinci konusu mezhep kavlinin hadis, maslahat, örf, zaruret, fesâdü'z-zamân ve karâinü'l-ahvâla muhalif olması, üçüncü konusu ise taklîd ile fetvadır.

Mâverâünnehir'de Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) ile başlayıp Yûsuf b. Ömer Kâdûrî (ö. 832/1429) ile son bulan beş asırlık dönemde âdâbü'l-fetva, şahıs merkezli tercih ve tashîh lafızları hakkında bilgi verilir. Şahıs merkezli tercih konusunda verdiği ayrıntılı bilgilerle Kâdîhân öne çıkarken tashîh lafızlarını ilk olarak bir arada Yûsuf b. Ömer Kâdûrî zikreder. Kâdûrî sonrası fetva usulü konuları Mısır ve Anadolu coğrafyasında ele alınmaya başlar. Bu süreçte fetva usulü konularının muhtevasının genişlediği ve bu günkü

anlamdaki içeriğinin oluşmasına başlandığı görülür. İlk olarak Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) literatürde râcih-mercûh kavile dikkat çeker. Sonrasında İbn Kemal Paşa'nın (ö. 940/1534) tabakâtü'l-fukahâsı ile Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) tabakâtü'l-mesâil tasnifleri literatürdeki yerini alır. Bedreddin eş-Şühâvî'nin (ö. 984/1576) kendinden önceki birikimi et-*Tırâzü'l-müzheb fî tercîhi's-sahîh mine'l-mezheb* isimli risalesinde toplamasıyla ilk Hanefi mezhebi resmî'l-müftî eseri ortaya çıkar. Diğer mezhep kavlini tercih ve mezhep kavlinin hadise muhalefet konularını bu literatürde ilk olarak Hindistanlı Kâdî Cüken (ö. 920/1514) ele alır. Kâdî Cüken sonrası Dihlevî (ö. 1176/1762), Leknevî (ö. 1304/1886), ve Mercânî'nin (ö. 1302/1889) bu literatürde bu konulara ağırlık verdikleri görülür.

KAYNAKÇA

- Âlim b. Alâ, Ferîdüddin el-Enderpetî. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. Mektebetü Hanefiyye, 2010.
- Attâbî, Ebu Nasr (Ebû'l-Kâsım) Zeynüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Buhârî. *Câmi'u'l-fikh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 1138.
- Aynî, Mehmed Fikhî. *Risâle fî Edebi'l-müftî*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.
- Burhâneddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî*. thk. Abdülkerim Sâmi. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Ençakar, Orhan. *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Ençakar, Orhan. "Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakâtü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili". *İslam Araştırmaları Dergisi* 47 (2022), 97-143.
- Gaznevî, Cemâleddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-Hâvî'l-Kudsî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 660.
- Hâdimî, Ebu Saîd Mehmed b. Mustafa. *Mecâmi'u'l-hakâ'ik ve'l-kavâ'id ve cevâmi'u'r-revâ'ik ve'l-fevâ'id fî usûli'l-fikh ve'l-kavâ'id'l-fikhiyye*. thk. Hâlid Azîzî. Dimaşk: Müessesetü'r-Risale, 2016.
- Hasîrî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Enûş el-Buhârî el-Hanefî. *el-Hâvî fî'l-fetâvâ*. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 549.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *el-'Ukûdû'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1236.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*. İstanbul: Klasik, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*. thk. Şenol Saylan. Ankara, 2021.
- İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed. "Risâle fî Duhûli veledi'l-bint fî'l-mevkûfi ale'l-evlâd". *Mecmû' resâili'l-allâme İbn Kemâl Paşa*. thk. Hamza el-Bekrî vd. İstanbul: Darü'l-Lübâb, 2018.

- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâli el-Misrî. *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzî'd-dekâik. thk. Zekerıyya Umeyrât*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. Darü'l-fıkr, ts.
- Kâdî Cüken. *Hizânetü'r-rivâyât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 1520.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhân (el-Fetâva'l-Hâniyye)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Kâdûrî, Yusuf b. Ömer. *Câmi'u'l-muzmerât ve'l-müşkilât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, 1620.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *en-Nâfi'u'l-Kebîr Limen Yutâli'u'l-Câmi'a's-Sagîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *et-Ta'likâtü's-seniyye 'ale'l-Fevâ'idü'l-behiyye*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts. Erişim 10 Ağustos 2021
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *'Umdetü'r-riâye fî halli Şerhi'l-Vikâye*. nşr. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Mercânî, Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî. *Nâzûretü'l-hak fî farziyyeti'l-îşâ ve in lem yeğibi'ş-şafak*. thk. Orhan b. İdris Ençakar, Abdülkadir b. Selçuk Yılmaz. İstanbul/Amman: Dârü'l-Hikme /Dârü'l-Feth, 2012.
- Özer, Hasan. "Pîrîzâde İbrahim ve 'Mezhebi'l-İmâmi'l-Azam' İsimli Risalesinin Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 327-341.
- Remlî, Hayreddîn b. Ahmed b. Alî el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî. *el-Fetâva'l-Hayriyye*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bolak., 1882.
- Sadrüşşehîd, Ebu Hafs Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Şerhu Edebi'l-kâdî*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. Bağdat: Vizâretü'l-Evkaf, 1977.
- Saylan, Şenol. "Muhammed Ed-Destinâî'nin Âdâbü'l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 549-574.
- Semerkindî, İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Ebü'l-Leys. *en-Nevâzil*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2021.
- Sicistânî, Yusuf b. Ahmed. *Münyetü'l-müftî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih.
- Şah Veliyyullah, Ebu Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî. *İkdü'l-cîd fî ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*. Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2014.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Daru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts. Erişim 10 Ağustos 2021
- Şühâvî, Muhammed Bedreddin el-Hanefî. *et-Tirâzü'l-müzheb fî tercîhi's-sahîh mine'l-mezheb*. Kuveyt: Dârü'z-Ziya, 2013.
- Tarsûsî, Ebu İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed. *Enfa'u'l-vesâ'il ilâ tahrîri'l-mesâ'il (el-*

Fetâva't-Tarsûsiyye). Kahire: Matbaatü'ş-şark, 1926.

Timurtâşî, Şihâbeddîn (Şemseddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî. *Minehu'l-gaffâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1003.

Ûşî, Ebu Muhammed (Ebü'l-Hasen) Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîdî el-Fergânî Sirâceddin. *el-Fetâva's-Sirâciyye*. thk. Muhammed Osman el-Bestevî. Lenasia: Darü'l-Ulûm Zekeriyâ, 2011.

Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed el-Gazmînî. *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*. Kalkûta, 1830.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

20. YÜZYILDA SÛFÎ BİYOGRAFİ YAZICILIĞI: *SEFİNE-İ EVLİYÂ* ÖRNEĞİ*

Azime Merve Taşdelen **

Öz

Bu çalışmada Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş dönemi tasavvuf tarihi yazıcılığının mühim bir örneği olan *Sefîne-i Evliyâ*'da biyografi yazım yöntemi incelenmiştir. *Sefîne*, Hüseyin Vassâf'ın (1872-1929) yazımını yirmi üç yılda tamamladığı beş ciltlik sûfî biyografileri kitabıdır. Vassâf, kendinden önceki birikimi dönem şartlarının el verdiği ölçüde telif etmiş veya birtakım gerekçelerle tercihlerde bulunarak muhafaza etmiş, bununla birlikte aynı dönemde yaşadığı sûfîlerin biyografilerini kayıt altına alarak kendinden sonra yapılacak tasavvuf tarihi çalışmaları için temel bir başvuru kaynağı olan bu mühim eseri vücuda getirmiştir. Özellikle müellifle aynı çağda, İstanbul ve çevresinde yaşamış sûfîler hakkında farklı kaynaklarda bulunmayan orijinal bilgiler ihtiva etmesi bakımından kıymetli olan eser, tasavvuf tarihinde modern dönem biyografi yazımının ilk örnekleri arasında değerlendirilmektedir. Makalede eser ve müellifi ana hatlarıyla tanıtılmış, *Sefîne*'nin biyografi yazım yöntemi örnekler üzerinden tahlil edilmiş ve eserde klâsik yöntem ile modern yöntemin ahenkli bir sentezinin kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Literatürde müstakil olarak yer almayan 20. yüzyılda sûfî biyografi yazıcılığı konusunu *Sefîne-i Evliyâ* örneği üzerinden ele alan bu araştırmanın tasavvuf tarihi alanına katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Biyografi Yazıcılığı, Tabakât, Sefîne-i Evliyâ, Hüseyin Vassâf.

SUFI BIOGRAPHY WRITING IN THE 20TH CENTURY: THE EXAMPLE OF *SEFİNE-İ EVLİYÂ*

Abstract

In this study, the biography writing method in *Sefîne-i Evliyâ*, which is an important example of sufi historical writing in the transition period from the Ottoman Empire to the Republic, was examined. *Sefîne* is a five-volume book of sufi biographies that Hüseyin Vassâf (1872-1929) completed in twenty-three years. Vassâf compiled the previous knowledge to the extent that the conditions of the period allowed or preserved it by making choices for some reasons, and by recording the biographies of the sufis he lived in the same period, he created this important work, which is a basic reference source for the studies on the history of sufism to be carried out after him. The work, which is valuable in terms of containing original information that is not found in other sources, especially about the sufis who lived in Istanbul and its surroundings in the same era as the author, is considered among the first examples of modern biography in the history of sufism. In the article, the work and its author are introduced in general terms, *Sefîne*'s biography writing method is analyzed through examples, and it is concluded that a harmonious synthesis of

* Bu çalışma, yazarın "*Hüseyin Vassâf ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri*" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.

e-mail: merve.tasdelen@balikesir.edu.tr, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-8941-0326>

Atıf/Citation: Taşdelen, Azime Merve. "20. Yüzyılda Sûfî Biyografi Yazıcılığı: Sefîne-i Evliyâ Örneği". *BAiD* 19 (Haziran 2024), 29-54.

the classical method and the modern method is used in the work. The subject of sufi biography writing in the 20th century, which is not included separately in the literature, is discussed with the example of *Sefîne-i Evliyâ*. This research aims to contribute to the field of sufism history.

Keywords: Sufism, Biography Writing, Tabaqat, Sefîne-i Evliyâ, Hüseyin Vassâf.

GİRİŞ

19-20. yüzyıllar Osmanlı Devleti'nin dağılıp cumhuriyetin kurulduğu, askerî, siyâsî, toplumsal ve kültürel alanlarda pek çok değişimin/dönüşümün yaşandığı bir dönemdir. Osmanlı modernleşmesi olarak da adlandırılan bu süreçte tarih yazımında köklü değişikliklerin hayata geçirilmeye başlandığı gözlemlenmektedir.¹ Tarihçilik anlayışındaki bu değişimden din bilimleri de etkilenmiş, bu doğrultuda tasavvuf tarihi yazımında modern teşebbüsler görölmeye başlanmıştır.² Bu yıllarda tasavvuf tarihi yazımının bir yönünü oluşturan hâl tercümeleri de modernleşmenin tesiriyle farklılaşmaya başlamıştır. *Sefîne-i Evliyâ* modern biyografi tarzının tasavvuf tarihi yazıcılığına taşındığı eserlerin ilklerinden ve en önemlilerindendir.

Yaklaşık 1300 sûfi biyografisi ihtivâ eden eser, özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul ve çevresinde yaşamış sûfilerin biyografilerini kayıt altına almış olması bakımından mühimdir. Bu sayede Vassâf hem dönemin sûfilerine ve ilişkiler ağına hem de dönemin tartışma konularına yönelik ciddi bir müktesebatı doğrudan tanıklıkla aktarmaktadır. Eser bu yönüyle tasavvuf tarihi çalışmalarına ilaveten kültür tarihi çalışmaları için de mümtaz bir kaynak mesabesinde. Vassâf özellikle Osmanlı toplumunda üretilmiş tasavvuf tarihi birikimini tarihsel bir metodla tasnif ederek günümüz tasavvuf tarihi araştırmacıları için nadide bir kaynak bırakmıştır.

Sefîne hakkında yapılan çalışmalar ya muhtasar tanıtım yazıları³ ya da belli şehir, tarikat, meslek grubu veya bir konu özelinde yapılmış incelemeler⁴

¹ Hasan Gürkan, "Osmanlı Devleti'nde Tarih Yazımı ve Tarih Öğretiminde Modernleşme Çabaları", *Uluslararası Eğitim ve Dil Dergisi* 1 (2018), 37-39.

² Bu konuyu derinlemesine ele alan bir inceleme için bk. Muammer Cengiz, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-1933)* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023).

³ Hür Mahmut Yücer, "Sefîne-i Evliyâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/303; Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, "Terâcim Kitapları ve Sefîne-i Evliyâ", *Sefîne-i Evliyâ*, mlf. Hüseyin Vassâf (İstanbul: Kitabevi, 2015); Mehmet Akkuş, "XX. Asırda Hazırlanmış Bir Sûfiler Biyografisi Sefîne-i Evliyâ ve Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Prof. Dr. Mustafa İsen Adına Uluslararası Klasik Türk Edebiyatında Biyografi Sempozyum Bildirileri*, ed. Filiz Kılıç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2011), 3-14; Bilal Kemikli, "Sefîne-i Evliyâ, Osmânzâde Hüseyin Vassâf", *Usul Dergisi* 4 (2006), 171-174; Mustafa Kara, "Hüseyin Vassaf'ın Sefîne-i Evliya ve Gülzâr-ı Aşk'ı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 17 (2006), 323-327.

⁴ Fatih Çınar, "Hüseyin Vassaf Bey'in 'Sefîne-i Evliyâ' Adlı Eserinde İsmi Geçen Sivas'ta İkâmet Eden ve Sivaslı Olan Sûfler", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1 (ts.), 387-406; Amet Molla

mahiyetindedir. Literatürde *Sefîne-i Evliyâ*'da biyografi yazım yönteminin analitik olarak incelendiği bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmamızın temel iddiası *Sefîne*'de biyografi yazımında klâsik ve modern yöntemi harmanlayan bir sistem takip edildiğidir. Öncelikle Müellifin hayatına kısaca değinilecek, akabinde *Sefîne-i Evliyâ* hakkında teknik bilgilere yer verilecek ve eserde biyografik bilgilerin işleniş biçimi değerlendirilecektir.

1. Hüseyin Vassâf

1.1. Hayatı

8 Mart 1288/10 Muharrem 1289 (20 Mart 1872) tarihinde İstanbul/Aksaray'da doğmuştur. İsmi "Hüseyin", mahlası "Vassâf", künyesi "Osmanzâde" dir. Babası Hacı Osman Efendi (öl. 1308/1890), annesi Fatma Emsâl Hanım'dır (öl. 1297/1880). Sekiz yaşındayken annesi, on dokuz yaşındayken babası vefat etmiştir.⁵

Vassâf'ın eğitim hayatına başlaması Kara Mehmet Paşa Camii yanındaki ibtidâî mektepteki hocası Mehmed Efendi ile olmuştur. İbtidâî eğitimi Ağayokuşu Mekteb-i İbtidâîsi'nde Şükrü Efendi ile tamamlayan Vassâf, ardından sırasıyla Medrese-i Hayriye, Mekteb-i Osmânî, Valide Rüşdiyesi ve Mekteb-i Mülkiye İdâdîsi'nde eğitim almıştır. Mekteb-i Mülkiye İdâdîsi'nde okurken babasının vefat etmesiyle geçim sıkıntısına dûçar olmuş ve üç yıl eğitim aldığı okulunu yarım bırakıp memuriyete devam etmek zorunda kalmıştır.⁶

Vassâf 15 Şaban 1310 (5 Mart 1893) târihinde Harbiye Nezareti katiplerinden ve Sekbanbaşı Camii imamı olan Hâfız Muhammed Emin Efendi'nin kızı Fâika Hanım ile evlenmiştir. Evliliklerinden üçü erkek, biri kız olmak üzere dört çocukları dünyaya gelmiştir. İlk oğlu Osman Talat, Almanya ve İsviçre'de eğitim

Memet, "Hüseyin Vassâf'ın Sefîne-i Evliyâ'sındaki Rumelili Sûfî Şairler", 4. *Uluslararası Öğrenciler Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı-1* (İstanbul: İlem, 2019), 37-64; Öncel Demirdaş, "Sefîne-i Evliyâ'ya Göre Bayramiyye Tarikatı Şemsiyye Şubesi Temsilcileri", *Hacı Bayram-ı Velî / IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu*, ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019), 93-107; Amina Siljak Jesenkovic, "Hakiki ve Beşeri Muhaceret: Memleketlerinden Uzak Boşnak Mutasavvıflar (Vassaf'ın Sefîne'sine Göre Anadolu'da Yaşayan Boşnak Mutasavvıflar)", *Balkan Savaşlarının 100. Yılında Büyük Göç ve Muhaceret Edebiyatı Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Öner Buçukcu (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2013), 187-190; İdris Türk, "Tasavvuf Kültüründe Mizahın Yeri Ve Sefîne-i Evliyâ Örneğinde Sûfîlerin Mizahı Kullanış Biçimleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2016), 397-422; Türkan Uymaz, "Sûfî Tabâkât Kitaplarından 'Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr, Şerh-i Esmâr-ı Esrâr' da İsmi Geçen Müsikişinâslar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018), 328-356.

⁵ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 2309), 5/280; Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı, "Hüseyin Vassâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/18.

⁶ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/281-282.

olarak elektrik mühendisi olmuştur. İkinci oğlu Ahmed Cevdet on sekiz aylıkken vefat etmiştir. Üçüncü oğlu Mehmed Suat Erlen Robert Kolej mezunu millî yüzüdüdür, 1955-1984 yılları arasında Uluslararası Olimpiyat Komitesi Türkiye temsilcisi olarak görev yapmıştır. En küçük çocukları ise Ayşe Mualla Hanım'dır, o da Arnavutköy'deki Amerikan Kız Koleji'nde okumuştur.⁷ Torunları, Süha Erlen, Ergin Sander, Elvin İlyasoğlu, Faika Kalafat ve Harika Ahmet'tir.⁸

Vassâf rüsûmât emanetinde farklı kademelerde otuz iki yıl görev yapmıştır. Kurtuluş Savaşı döneminde ithalat ve ihracatın yalnızca Sirkeci'den yapılabildiği yıllarda Sirkeci rüsûmât müdürü olarak önemli vazifeler ifa ettiğinden İstanbul rüsûmât başmüdürlüğüne terfi etmiştir. Osmanlı Devleti'nin yıkılıp Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından rüsûmâta dâir yeniliklerin uygulanması amacıyla İstanbul'da iki ay görev yapmış, akabinde emekliliğini istemiştir. Hükûmet başta bu isteğini kabul etmemiş, ısrarı üzerine 29 Rebiyülâhir 1341 (19 Aralık 1922) târihinde elli yaşında emekli olmuştur. Vassâf emekli olması hasebiyle duyduğu sevinci şöyle dile getirmektedir: “Lehü'l-hamd ve'l-minne dağdağa-i hayât-ı memuriyetten kurtuldum.”⁹

Tasavvufî hayatın yaşıandığı bir ailede doğan Vassâf, annesinin Nakşibendiyye tarikatından Gümüşhaneli Ahmed Ziyaeddin'in (öl. 1311/1894) müntesiplerinden olduğunu, babasının ise İstanbul Topkapı'da bulunan Pazar Tekkesi Sinânî Dergâhı'nın şeyhi Salih Efendi'nin (öl. 1285/1868) muhiblerinden olup onun vefâtıyla oğlu Şeyh Ahmed Zarîfî'ye muhabbet beslediğini ifâde etmektedir.¹⁰ Vassâf kalbine tasavvuf tohumu eken kişinin Vâlidî Rüşdiyesi'ndeyken Farsça hocası olan ve kendisinin okul dışındaki derslerinden de istifâde ettiği Mesnevîhân Mevlevî Es'ad Dede (öl. 1328/1911) olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Nakşibendiyye tarikatından “Abalı Hafız” olarak bilinen Şeyh Muhammed Haydar Efendi (öl. 1304-1307/1887-1890) ile Sünbül Hankâhî şeyhi Rızâeddin Efendi'nin (öl. 1309/1891) sohbetlerinden de müstefid olduğunu yazmaktadır.¹¹

Vassâf'ın ilk intisâbı 1314 (1896-1897) yılında Şam'dan İstanbul'a gelen, Şabaniyye tarikatının Bekriyye kolundan Şeyh Muhammed Sultan Efendi'ye olmuştur. Onun vefatının ardından Vassâf, okuduğu *İzâhu'l-Merâm fî-*

⁷ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/284-285; Mehmet Akkuş, “Hüseyin Vassâf'ın Hayatı ve Eserleri”, *Hicaz Hâtırası*, mlf. Hüseyin Vassâf (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011), XVI.

⁸ Süha Erlen vd., “Büyükbabamız Hüseyin Vassâf Bey”, *Hicaz Hatırası*, mlf. Hüseyin Vassâf, haz. Mehmet Akkuş (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011), IX.

⁹ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/284.

¹⁰ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/282.

¹¹ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/283.

*Meziyyeti'l-Kelâm*¹² isimli kitaptan çok etkilenecek eserin müellifi Edirne Gülşenî Veli Dede Dergâhı şeyhi Şuayb Şerefeddin Efendi'ye (öl. 1328/1911) intisâb eder.¹³ Şerefeddin Efendi'nin vefatından sonra ise seyr ü sülûkta nihâyet olmadığını düşünerek Kasımpaşa Hüsâmeddin Uşşâkî Dergâhı şeyhi Şeyh Mustafa Hilmi Efendi'ye intisâb eder. Mustafa Sâfî Efendi'nin irtihâlinden sonra şeyhin halîfetü'l-hulefâsı olan İnegöl müftüsü Şeyh Muhammed İzzeddin Safiyullah Efendi 30 Haziran 1342 (18 Zilhicce 1344) târihinde Vassâf'a Uşşâkî icâzeti vermiştir.¹⁴ Vassâf, Uşşâkî müntesiplerince 1926-1929 yılları arasında Uşşâkî Âsitânesi postnişîni kabul edilmektedir.¹⁵ Şeyhliği sırasında Ali Rıza Zühdî Efendi, Muhammed Ömer Rüşdî Efendi, Ali Osman Sıdkî Efendi ve Ahmedî Hamdî-i Tefvikî Efendi'ye icâzet vermiştir. Hanımlardan onun rehberliğinde sülûkunu tamamlayanlar ise İffet Sıdika Hanım, Müzeyyen Hanım, Seher Hanım ve Ferîde Hanım'dır.¹⁶

Vassâf'ın eserleri incelendiğinde onun tasavvufî düşüncesini şekillendiren isimlerin başta İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) olmak üzere, Niyâzî-i Mısırî (öl. 1105/1694), İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725), Mevlânâ (öl. 672/1273) ve Sezâî-yi Gülşenî (öl. 11511-1738) gibi mutasavvıflar olduğu görülmektedir. Vassâf yaşadığı çağın önemli entelektüellerinden İbnülemin Mahmud Kemâl (1871-1957), Tâhirülmevlevî (1877-1951), Ahmed Remzi Akyürek (1872-1944), Ali Behcet Efendi ve Şemseddin Ulusoy (1867-1936) gibi isimlerle yakın dostluk içerisindeydi. Bu münevverler Vassâf'ın tefekkür dünyasının mimarları arasında zikredilebilir.

Seyahat etmeyi çok seven Vassâf, yolculuklarını yeni yerler görme gayesinin dışında daha çok tasavvuf tarihinde önemi hâiz olan mekanları ve şahısları ziyaret ve ibadet maksadıyla gerçekleştirmiştir. Bu seyahatlerinde *Sefîne-i Evliyâ* için bilgi toplama amacıyla ziyaret ve incelemelerde bulunduğunu ifade etmektedir. Hicaz, Suriye, Filistin'in¹⁷ yanısıra Bursa,¹⁸ Edirne, Konya, Tekirdağ,

¹² Bu kitap Sezâî-yi Gülşenî'nin "*Kalem-i sun'-ı ezel her ne ki tahrîr itdi*" mısraıyla başlayan gazelinin bir şerhidir. Kitabın diğer ismi *Şerhu'n-Nokta ve'l-Kalem*'dir. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. (İstanbul: Kitabevi, 2015), 3/260.

¹³ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/284-286.

¹⁴ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/293.

¹⁵ Mustafa Tatcı vd., "Hüseyin Vassâf'ın Hayatı ve Eserleri", *Dîvân*, mlf. Hüseyin Vassâf (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2012), 18, dip. 10.

¹⁶ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/295. Vassâf *Sefîne*'de hayatını anlattığı kısmın zeyl bölümünde halifelerinin terceme-i hâllerine yer vermiş, hanımlardan sülûku tamamlayanların ise yalnızca isimlerini zikretmiştir.

¹⁷ Vassâf Hicaz yolculuğunu *Hâtîrâ-i Hicâziyye*, Suriye ve Filistin seyahatlerini ise *Sûriye'de Bir Cevlân* isimli kitaplarda anlatmaktadır. Bu iki eser Mehmet Akkuş tarafından yayına hazırlanarak *Hicaz Hatırası* adıyla neşredilmiştir. bk. Hüseyin Vassâf, *Hicaz Hâtırası*, haz. Mehmet Akkuş (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011).

Ankara, Bandırma, Gönen, Manyas, Gemlik, İzmit, Yalova, Eskişehir, Afyonkarahisar, Uşak, Manisa, Menemen, İzmir, Siroz, Drama, Selanik, Manastır ve Üsküp Vassâf'ın gittiği yerler arasındadır.¹⁹

Hüseyin Vassâf 21 Teşrinisani 1929 (19 Cemaziyelahir 1348) târihinde Arnavutköy'deki evinde damar sertliğinden vefat etmiştir.²⁰ Vasiyeti üzerine Rumelihisarı Kabristanı'na defnedilmiştir.²¹

Mustafa Kara'nın onun için düşürdüğü tarih şöyledir:

“Vassâfı, tasavvuf târihinin Hû
Rehberi, tarîkat şehrahının Hû
Meşrebine iki melek şahittir:
'HÛ GÛLŞENÎ ŞA'BÂNÎ UŞŞÂKÎ HÛ' 1348”²²

1.2. Eserleri

Biyografi Çalışmaları:

1. *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*
2. *Ravza-i Sâdâtтан Bir Şemme*
3. *Mehmed Tâhir Bey*
4. *Es'adnâme*
5. *Risâle-i Hayriyye*
6. *Risâle-i Şevkiyye*
7. *Risâle-i Müştâkıyye*
8. *Risâle-i Salâhiyye*
9. *Tevfîknâme*
10. *Kemâlü'l-Kemâl*
11. *Remzînâme*
12. *Kemâlnâme-i Şeyh Hakkî*
13. *Gülzâr-ı Şâdî Der-beyân-ı Menâkıb-ı Emîn-i Tokâdî*
14. *Aynü'l-Hayât*

¹⁸ Vassâf'ın 1896 ve 1901 yıllarında Bursa'ya yaptığı seyahatlere dâir izlenim ve duygularını kaydettiği *eseri Bursa Hatırası*, Mustafa Kara ve Bilal Kemikli tarafından yayına hazırlanmıştır. bk. Hüseyin Vassâf, *Bursa Hatırası*, haz. Mustafa Kara, Bilal Kemikli (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011).

¹⁹ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/286-291.

²⁰ Tâhirü'l-Mevlevî, *Şâir Anıtları ve Şâir Ali İffet Merhûm Hakkında Hatıralar*, haz. Mehmet Atalay (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021), 76.

²¹ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 4/1958.

²² Mustafa Kara, *Şemseddin Ulusoy - Saklı Tarihin Muhafızı* (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2016), 9.

Tasavvufî Eserleri:**a) Şerh-Tercüme Çalışmaları:**

1. *Gülzâr-ı Aşk*
2. *Feyzü'l-Kemâl*
3. *Mir'âtü'l-Kemâl*
4. *Lücec-i Asrî Şerh-i Kelâm-ı Mısrî*
5. *İncilâ-yı Mir'at-ı Hakikat*
6. *Esrâr-ı Kur'âniyye'den Bir Nebze*
7. *Güldeste-i Hakikat*
8. *Kitâb-ı Külliyât*

b) Telif Eserleri:

1. *Müntehâbât-ı Ezhâr-ı İrfân*
2. *Dîvân*
3. *Vesîletü'n-Necât*
4. *Mürâselât*
5. *Vâkiât*

Seyahat Yazıları

1. *Hâtıra-i Hicâziyye*
2. *Sûriye'de Bir Covelân*
3. *Bursa Hatırası*

Coğrafya Çalışmaları

1. *Tertîb-i Cedîd Coğrafya-yı Umûmî*
2. *Hülâsa-i Coğrafya-i Umûmî*²³

Vassâf *Sefîne-i Evliyâ'yı* yazdığı yıllarda bir yandan da dönemin önemli dergilerinde yayımlanmak üzere makaleler ve şiirler kaleme almıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Mahfil*, *Cerîde-i Sûfiyye* ve *Sırât-ı Müstakîm*'de neşredilmiş kırk iki makalesi ile on iki manzûmesi bulunmaktadır.²⁴

2. Sefîne-i Evliyâ**2.1. Eser Hakkında Genel Bilgiler**

Eserin tam adı *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*²⁵ olup beş ciltten oluşan müellif hatlı nüshası Süleymâniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar

²³ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/295-298.

²⁴ Bunlardan bir kısmı Sinan Doğan tarafından neşredilmiştir. bk. Hüseyin Vassâf, *Makaleler*, haz. Sinan Doğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

²⁵ Osmanlı ilim geleneğinde biyografi türünde yazılan eserlere "Sefîne" isminin verilmesinin başka örnekleri de mevcuttur. Vassâf'ın eseriyle aynı adı taşıyan, Dârâ Şükûh'un (öl. 1069/1659), *Sefînetü'l-evliyâ* isimli eseri özellikle Hintli sûfiler hakkında ihtiva ettiği bilgiler bakımından mühim bir sûfi biyografileri kitabıdır. Mustafa Sâkîb Dede'nin (öl. 1148/1735) *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân'*ı Mevleviyye tarikatına dâir, Ahmed Resmî Efendi'nin (öl. 1197/1783) *Sefînetü'r-rüesâ* isimli kitabı reisülküttâbların hâl tercümelerine dâir, Hafid Efendi'nin (öl. 1811) *Sefînetü'l-vüzerâ* isimli eseri Osmanlı Devleti'nde kaptan-ı deryalık

bölümünde 2305-2309 numaralarda bulunmaktadır.²⁶ Eser Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz tarafından yayına hazırlanarak neşredilmiştir.

Vassâf eserin Mukaddime bölümünde telif sebebini açıklar. Buna göre Vassâf bir gün Sahaflar Çarşısı'nda gözüne ilişen *Esmâr-ı Esrâr* isimli eseri alır, mütalaa eder ve tüm tarikatların silsilelerini bir araya toplayan bu eseri çok kıymetli bulur. Bu vesileyle küçüklüğünden itibaren büyük bir muhabbet beslediği ehlullâhın tercüme-i hâli ile meşgul olmaya niyetlenir.²⁷ Vassâf başlangıçta iki cilt şeklinde yazmayı hedeflediği eseri 15 Şabân 1318 (9 Aralık 1900) tarihinde yazmaya başlamış,²⁸ ancak birinci cildin yazımını ikmâl ettiğinde eserin iki ciltte tamamlanamayacağını görerek ilâveler tesiriyle genişleyen eserin gerektiği kadar cilde ulaşabileceğini ifade etmiştir.²⁹ Nihayetinde beş cilde ulaşan eserin müsveddesi 25 Safer 1342 (7 Ekim 1923), tebyizi ise 21 Cemaziyelevvel 1343 (18 Aralık 1924) tarihinde tamamlanmıştır.³⁰

Vassâf'ın eserini *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr* olarak adlandırıp bir "şerh" olarak nitelemesi mânidârdır. *Esmâr-ı Esrâr* tarikat silsilelerine derli toplu bir biçimde ulaşılmasında kolaylık sağlaması amacıyla Mehmed Sâmî Sünbülî tarafından kaleme alınmış 54 sayfalık küçük bir eserdir.³¹ Vassâf'ın *Esmâr-ı Esrâr*'dan hem içerik hem de metod bakımından oldukça farklı, ondan mülhem ve fakat onu ziyadesiyle aşmış eserini "*Esmâr-ı Esrâr*'ın şerhi" olarak nitelemesi günümüz araştırmacılarının dikkatini çekmiş ve konu üzerinde farklı değerlendirmeler yapılmıştır.³² Vassâf eserini şerh olarak adlandırarak hem ilhâm aldığı esere olan vefâsını göstermiş hem de bu sâyede tasavvuf tarihi zincirine bir halka olarak eklemeyi hedeflemiştir.

vazifesinde bulunmuş olan kişilerin biyografilerinin bir araya getirildiği çalışmalardır. Ayrıca Vassâf ile çağdaş bir mutasavvıf olan Ahmed Sâfi Bey'in (öl. 1926) de *Sefînetü's-Sâfi* ismini verdiği geniş bir biyografi kitabı bulunmaktadır.

²⁶ Müellif hatlı diğer bir nüsha ise Süleymâniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar bölümünde 2316-2317 numaralarda kayıtlıdır. Ancak bu iki defter müsvedde nüshalardır.

²⁷ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 2305), 1/1.

²⁸ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2305), 1/1.

²⁹ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2305), 1/293.

³⁰ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/299.

³¹ Mehmed Sâmî, *Esmâr-ı Esrâr* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1316), 2-3.

³² İsmail Kara, Vassâf'ın eserini sağlam bir miras üzerine inşa etme gayesiyle bunu yaptığını ve böylelikle eseri ile kadim gelenek arasında bir bağ tesis ederek esasında eserini yücelttiğini düşünmektedir. İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşîye Meselesine Dair Birkaç Not", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (Ocak 2010), 66; Klasik Türk edebiyatındaki şerhleri incelediği makalesinde M. Akif Gözitök *Sefîne*'yi telif mâhiyetindeki şerhler içinde zikretmiş, Vassâf'ın bu yaklaşımını büyük bir mahviyyet ve tevazu olarak yorumlamıştır. Mehmet Akif Gözitök, "Klasik Türk Şerh Edebiyatının Mahiyeti", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/12 (2017), 525.

Osmanlı sahasında yazılmış en kapsamlı sūfî biyografisi olan³³ *Sefîne-i Evliyâ*, Vassâf'ın yirmi yılı aşkın bir süre devam eden gayretinin mahsûlüdür. Eserin en mühim özelliği Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış, özellikle de Vassâf ile aynı dönemde İstanbul'da yaşamış mutasavvıfların biyografilerini unutulmaktan kurtarmış olmasıdır.³⁴ Bir eserin özgün değeri onun telifât arasında doldurduğu boşlukla, "O olmasaydı ne olurdu?"³⁵ sorusuna verilecek cevapla belirlenebilir. Eğer Vassâf *Sefîne*'yi yazmasaydı veya *Sefîne* bize ulaşmamış olsaydı özellikle Osmanlı'nın son döneminde yaşamış pek çok mutasavvıf değişen düzenle birlikte nisyan perdesi altında kalacaktı, gelecek nesiller olarak onlar hakkında bilgi edinebilme imkânı bulamayacaktık. Günümüz tasavvuf târihi araştırmalarında *Sefîne*'nin sıklıkla başvurulan kaynaklar arasında yer alması bu düşüncemizi doğrular mâhiyettedir.

Eserin dili Türkçe olmakla birlikte az da olsa Arapça ve Farsça ifadelere yer verilmektedir. Dili genel olarak yalın ve anlaşılırdır, ancak zaman zaman ağırlaşmaktadır. Bu durum özellikle mebzul miktarda nadir kullanılan Farsça kelimeler ve terkiplerin yer aldığı mektuplarda kendini gösterir.

Vassâf hem yazılı hem de şifâhî birçok kaynaktan istifâde ile eserini vücuda getirmiştir. *Sefîne*'de başka kaynaklarda ya hiç bahsedilmeyen ya da hakkında doyurucu bilgiler verilmeyen kimselerin biyografilerinin yer alması Vassâf'ın sözlü ve yazılı kaynakları ustalıklı mezcetmesinin bir neticesidir. Haddizatında sözlü geleneğin kayıt altına almayı ihmal eden bir yönü vardır. Ancak Vassâf bir yandan sözlü geleneği sohbet meclislerinde yaşatırken diğer taraftan en hurde bilgiyi dahi yazma hassasiyetinden vazgeçmez. Vassâf'ın özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul ve çevresinde yaşamış sūfilere ait biyografilerde şifâhî kaynakları daha yoğun olarak kullandığı dikkat çekmektedir. Müellif yaşadıkları dönemin siyâsî hengamesi içinde son yıllarda yaşamış ve henüz haklarında hiçbir şey yazılmamış sūfilere ait biyografilerin unutulmasını engellemek amacıyla mezkûr biyografilerin yazımına ayrı bir önem atfetmiş gözükmektedir.

³³ Reşat Öngören, "Tabakat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/296.

³⁴ Akkuş - Yılmaz, "Terâcim Kitapları ve Sefîne-i Evliyâ", XXXV. Eserin en orijinal ve dolayısıyla en kıymetli bölümleri olarak niteleyebileceğimiz bu kısımlar aynı zamanda dikkatle istifade edilmesi gereken metinlerdir. Zira kişinin çağdaşları hakkındaki değerlendirmelerinde objektif olması çok kolay değildir. Mezkûr biyografilerin zaman ve mekân bilgileri açısından daha isabetli olmakla beraber yorum ve değerlendirmelerde aşırılık ve tutarsızlıklar ihtiva edebileceği hatırlanmalıdır.

³⁵ Bu soru Ali Birinci'nin "İbnülemin Yazmasaydı" başlıklı yazısından mülhemdir. Ali Birinci yazısında sorularını şu şekilde çoğaltmaktadır: "İbnülemin yazmasaydı ne olurdu? Bu suale bağlı olarak başka sualler de sorulabilir: Onun sayesinde kaç kişi unutulmaktan kurtuldu? Hakkında vesikalar ve kayıtlar bulunan kaç kişinin hâl tercümesi, İbnülemin'in yazdıkları sayesinde kupkuru bir metin olmaktan çıktı?" Ali Birinci, "İbnülemin Yazmasaydı", *Müteferrika* 17 (Yaz 2000), 108.

Dolayısıyla berhayat olan ve henüz âlem-i cemâle irthal etmiş olan sûfilerin biyografilerinin yazımında şifâhî kaynaklar ön plana çıkmaktadır.

Sefine'nin şifâhî kaynakları kendi içinde farklı başlıklar altında değerlendirilebilir. Bunlar içinde müellifin bizzat mülâki olduğu şahıslar hakkında yazdıkları en önemli kısmı oluşturmaktadır. Ancak bu nevi biyografilerin tam sayısını tespit edebilmek ne yazık ki mümkün değildir. Zira Vassâf her zaman bu bilgiyi ilgili başlıkta zikretmez. Vassâf'ın bildirdikleri ve biyografideki anlatım tarzından tespit edebildiğimiz kadarıyla Vassâf'ın kendisiyle aynı dönemlerde yaşayıp İstanbul'da veya seyahatleri vesilesiyle muhtelif şehirlerde bizzat görüşerek biyografilerini oluşturduğu kişi sayısı 300 civarındadır. Bu rakam *Sefine*'nin ihtiva ettiği biyografilerin yaklaşık olarak çeyreğine tekabül etmektedir. Ayrıca Vassâf'ın mezkur biyografileri daha teferruatlı ve diğerlerine kıyasla oldukça uzun kaleme aldığı hesaba katıldığında çağdaş sûfilerin eserde büyük bir hacim kapladığı sonucuna ulaşabiliriz.

Vassâf biyografilerini yazacağı kişi hayattaysa ve görüşme imkânları varsa öncelikle bizzat o kişiyle görüşerek birinci ağızdan kişinin hayatı hakkında bilgi edinme yolunu dener, bazen de hazırladığı soruları o kimseye ulaştırarak cevaplamasını talep eder.³⁶ Eğer bizzat görüşme imkânı yoksa başta çocuklarıyla ve torunlarıyla³⁷ olmak üzere akrabalarıyla veya müridleriyle³⁸ görüşerek bilgi alır. Vassâf'ın şifâhî bilgi aldığı kimselerin sayısı oldukça fazladır. Bunlar içinde İbnülemin, Ali Behcet Efendi, Tâhirülmevlevî, Şeyh Kerâmeddin Efendi ve Hazmî Efendi en çok yararlandığı kişiler olarak göze çarpmaktadır. Vassâf'ın biyografi yazımında en çok istifade ettiği isim ise İbnülemin'dir. Gerek eser temini gerekse şifahi bilgi aktarımı konusunda İbnülemin'in büyük yardımlarını gören Vassâf'ın biyografi yazımında metod itibarıyla da İbnülemin'den istifâde ettiği âşikârdır. *Sefine*'de "Üdebâ-yı asırdan Mahmûd Kemâl Beyefendi ile, müşârünileyh hakkında hem-sohbet olurken..." "... üstâdü'l-üdebâ İbnü'l-Emin Mahmûd Kemâl Bey Efendi'ye sordum. ..."³⁹ gibi ifâdelerin sıklıkla yer alması Vassâf'ın yazacağı kişiler hakkında İbnülemin ile istişare ettiğini göstermektedir.

Vassâf'ın *Sefine*'de kullandığı yazılı kaynaklara gelince kaynak kullanımı günümüzdeki anlayıştan tabii olarak farklı olduğundan yazılı kaynakların net bir resmini çizmek oldukça güçtür. Her ne kadar çağdaş birçok müellife kıyasla titiz bir kaynak kullanımına sahip olsa da Vassâf'ın bazen zamansal veya

³⁶ Örnek olarak bk. Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ* (İstanbul: Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 2307), 3/29.

³⁷ Örnek olarak bk. Vassâf, *Sefine* (Yazma Bağışlar, 2305), 1/159.

³⁸ Örnek olarak bk. Vassâf, *Sefine* (Yazma Bağışlar, 2307), 1/138-139.

³⁹ Vassâf, *Sefine*, 3/195.

mekansal olarak aracısız edinme ihtimali olmayan bilgileri kaynak göstermeden yazdığı vâkidir. Bazen de “bir eserde” ya da “...’nın bir eserinde” veya “... dergâhında gördüğüm bir tomarda/bir eserde” gibi oldukça genel ifâdeler kullanarak faydalandığı kaynağı bilmemize imkân tanımaz. Vassâf *Sefîne*’de istifade ettiği yaklaşık üç yüz yazılı kaynaktan bahsetmektedir. Bunlar içerisinde yalnızca bir kez atıf yapılan kaynaklar olduğu gibi hemen tüm tarîkatlara ait biyografilerde atıf yapılan kaynaklar da bulunmaktadır. Eserde en fazla atıf yapılan kaynaklar şunlardır: *Vefeyatnâme*, *Hadîkatü’l-Cevâmî*, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*, *Osmanlı Müellifleri*, *eş-Şakâikü’n-Nûmâniyye*, *Divân-ı Ali Şerhi*, *Yâdigâr-ı Şemsî*.

Vassâf *Sefîne*’de tarîkatları esas alan bir tasnif yapmaktadır. Ancak hem bir sūfînin birden fazla tarîkate intisabı olabilmesi hem de Vassâf’ın bazı kişisel tercihleri sebebiyle eserin tümüne yansıyan bir intizamdan söz etmek mümkün değildir. Yer yer tutarsızlıklar, tekrarlar bulunmakla birlikte genel itibarıyla eserin sistematik bir yapısı olduğunu söyleyebiliriz. *Sefîne*’de tarîkatlar arasında hacim ve keyfiyet bakımından fark vardır. Bu fark öncelikle Osmanlı coğrafyasında yaygın olan tarîkatlarla doğrudan ilgili olsa da⁴⁰ eserde özellikle Bektâşîlik tarîkatına karşı bilinçli bir tepki olduğu âşikârdır. Kitabın genelinde bu tarîkat ve mensupları hakkında olumsuz ifadeler yer verilmiş;⁴¹ ayrıca Bektâşîlik başlığı altında çok az sayıda sūfî kendine yer bulabilmiştir.⁴² Bu noktada ilk olarak Vassâf’ın olumsuz örnekleri yaymama, gıybetten sakınma konusundaki hassasiyetlerinin etkisi olduğu akla gelmektedir. Ayrıca zamanında yaşayan Bektâşîlere kızgınlığı sebebiyle onları yok saymayı tercih ettiği de düşünülebilir.

Eserin hacminin büyük kısmını biyografiler oluşturmakla birlikte *Sefîne*’nin münderecâtı yalnızca biyografilerden ibaret değildir. Eserde tarîkatlar hakkında genel bilgiler, tekke ve dergâhların güncel durumları, silsileler, icâzetnâmeler, âdetler, gelenek görenekler, sosyal ve bazen politik hayata dair pek çok orijinal bilgi de yer almaktadır. Eserde tarikatlar ve sūfîlerin yanında zikir çeşitleri, taçlar, âyinler, dergâhlar, besteler gibi birbirinden farklı birçok konunun işlenmesi *Sefîne*’nin dağınık bir yapısı olduğu izlenimi oluştursa da bu durum okuyucuyu monotonluktan kurtaran bir üslup doğurarak avantaja dönüşmektedir.

⁴⁰ Bu coğrafyada en yaygın tarîkat olan Halvetîliğe ayrılan kısım yaklaşık olarak eserin yarısına tekabül etmektedir.

⁴¹ Örnek olarak bk. Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2305-2307), 1/210, 371, 375, 384, 385, 2/290, 3/394.

⁴² Bektaşiler başlığı altında yalnızca yedi sūfî biyografisine yer verilmiştir. bk. Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2305), 1/371-392.

2.2. Eserde Biyografik Bilgilerin İşlenişı

19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında biyografi yazıcılığında geleneksel yöntemden modern yönetime geçişler görölmekle beraber tam manasıyla gelenekten kopulmadığı görölmektedir. Dönemin biyografi yazarları batılı usullerden etkilenmiş, fakat geleneksel yöntemi de bazı yönleriyle sürdürerek kendilerine özgü bir tarz oluşturmuşlardır.⁴³ Modern biyografide nesnel anlatım, objektif değerlendirmeler, çeşitli kaynak kullanımı, yazarın sesinin geri planda olması, kronolojik sıraya uygunluk gibi özellikler bulunmalıdır.⁴⁴ Modern biyografinin en önemli unsuru ise tarihsel gerçekliğe uygunluktur.⁴⁵ Geleneksel biyografide menkıbe, efsane, rivayet gibi kaynakların kullanımı yoğunluktayken modern dönemde biyografisi yazılan kişinin kendisinin veya yakın çevresindekilerin eserleri ile hatıralarından yararlanarak biyografiler inşa edilmektedir.⁴⁶ Vassâf'ın biyografi yazımını modern ile geleneksel yöntemin uyumlu bir sentezi olarak değerlendirmek mümkündür. Zaman ve mekân tespitindeki hassasiyet ile kaynak kullanım yöntemleri bakımından modern yönetime yaklaşırken üslup bakımından klasik yöntemi büyük oranda devam ettirdiği görölmektedir. Özellikle eserin orijinal tarafını oluşturan son dönem biyografilerinde modern tarzın etkisi belirgindir.

Vassâf *Sefine-i Evliyâ'yı* yazarken hayatta olan sûfilerle mülâkat yaparak ilk ağızdan elde ettiği bilgilerle biyografileri şekillendirmektedir. Vassâf'ın Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Abdülhakim Arvasî'nin (1865-1943) biyografisini yazmak amacıyla kendisine yönelttiği sorular ile Arvasî'nin verdiği cevapları ihtiva eden *Hâl Tercümesi'nin* yayınlanması müellifin *Sefine'deki* biyografileri oluştururken hangi bilgilere önem verdiğini görmemize imkân sunmuştur.

Vassâf'ın Abdülhakim Arvasî'ye, dolayısıyla eserine almak istediği çağdaş bir sûfiye yönelttiği sualler şunlardır:⁴⁷

⁴³ Tefvik Ergun, *Bursalı Mehmed Tâhir ve Biyografik Çalışmaları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 19; Gül Ayşe Akar, *Tanzimattan II. Meşrutiyete Türk Edebiyatında Biyografi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 437.

⁴⁴ Akar, *Tanzimattan II. Meşrutiyete Türk Edebiyatında Biyografi*, 13.

⁴⁵ Sinem Çelebioğlu, *Türk Edebiyatı'nda Modern Biyografinin Doğuşu* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 8-9.

⁴⁶ Akar, *Tanzimattan II. Meşrutiyete Türk Edebiyatında Biyografi*, 15-16.

⁴⁷ Abdülhakim Arvasî, *Hâl Tercümesi*, haz. Suat Ak (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), 13-61.

1	İsimleri
2	Mahlasları
3	Lakabları
4	Velâdet târihleri
5	Mevlidleri
6	Pederlerinin ismi ve kim olduğu
7	Aile isimleri
8	Mahall-i neş'etleri
9	Nerelerde ve kimlerden tahsil ettikleri
10	Tarîka-i nisbeleri; yani kimlere mensubdurlar?
11	Şeyhleri ve silsileleri
12	Silsile-i nesepleri
13	İstanbul'a ne zaman geldikleri
14	Kaşgarî hankâhının meşîhatine sûret ve zaman-ı tayinleri
15	Daha evvel nerelerde meşihat ettikleri
16	Hangi tarîkatlardan müstahlefdirler?
17	Nerelerde ve ne târihlerde seyahat ettikleri
18	Haremeyn-i muhteremeyni ziyaretleri ve müddet-i ikâmetleri
19	Hangi lisanlarda ne gibi eserleri bulunduğu
20	Her üç lisanında eş'ârının birer numunesi
21	Halifeleri kimlerdir?
22	Kaç mahdumları olduğu ve isimleri

Vassâf'ın sorduğu bu soruları da dikkate alarak onun *Sefîne-i Evliyâ*'da biyografileri nasıl inşâ ettiğini tahlil etmeye çalışalım.

2.2.1.Sûfinin Kimliği

2.2.1.1. İsim, Mahlas, Lakap

Biyografilerde ilk adım, hakkında yazılan kişinin kimliğinin net olarak tespit edilmesidir. *Sefîne*'nin kaleme alındığı dönemde henüz soyadı kullanımı olmadığından mahlas ve lakap gibi ayırt edici diğer unsurlara yer verilmesi kişinin kim olduğunun ortaya konmasında büyük önem taşımaktadır. Vassâf'ın yönelttiği sorulara baktığımızda bu bağlamda isim, mahlas, lakap, baba ismi, aile ismi ve çocuklarının isimleri biyografilerde yer verilmesi amaçlanan önemli

kimlik bilgilerindedir. *Sefîne*'de nadiren anne isimlerinin de zikredildiğine rastlanmaktadır.

Biyografilerde sûfilerin babalarının ve oğullarının tanıtımına özel bir önem verildiği görülmektedir. Zaten büyük çoğunlukla ele alınan sûfîlerin babaları ve oğulları da tarikat intisabı olan kimseler olduğundan böylelikle kısmen onların da biyografisine yer verilerek eser zenginleştirilmiş olur. Vassâf'ın eserinde müstakil bir başlık açmadan akrabalık bağı olan farklı bir kimsenin ismi altında kısaca biyografisine yer verdiği kimselerin sayısı hayli fazladır. Biyografilerde kişilerin ailesi hakkında doyurucu bilgilerin yer alması tanıtılan kişinin geldiği sosyokültürel çevreyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁴⁸

Vassâf Arvâsî'nin oldukça ayrıntılı bir şekilde yaklaşık beş sayfada yanıtladığı konuyla bağlantılı mezkûr başlıkları *Sefîne*'de şöyle özetlemektedir: “Şeyh Seyyid Abdülhakîm Efendi ... Pederleri Seyyid Mustafa Efendi olup Kürdiyyü'l-asl, seyyid-neseb, lakabları 'Manzûr-ı nazar-ı pîrân-ı kirâm'dır. Arvâsîzâdelerdendir.”⁴⁹

Seyyidler Osmanlı bürokrasisinde ve tasavvuf çevrelerinde önemli bir yere ve etki gücüne sahiptir.⁵⁰ *Sefîne*'de de seyyidliğe özel vurgu yapıldığı görülmektedir. Vassâf biyografisini kaleme aldığı sûfînin meşhûr isminde bulunmasa bile madde başlığında isminin önüne “seyyid” sıfatını eklemeyi ihmâl etmez.

2.2.1.2. Zaman

Sefîne'de biyografisi yer alan sûfîlerin yaşadığı dönem 7. Yüzyıldan başlayıp 20. Yüzyıla kadar uzanan yaklaşık on üç asırlık geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere Osmanlı'nın son yüzyılında yaşamış sûfîler ağırlıktadır. Vassâf'ın sorularını incelediğimizde bunlardan “zaman” temalı olanlar doğum tarihi, seyahatlerinin tarihleri, Hameyn'e ziyaret vakitleri ve orada ne kadar kaldıkları ile doğrudan Arvâsî'nin şahsıyla ilgili olarak İstanbul'a geliş ve Kaşgârî hankâhı meşîhatine tayin zamanına dair sorulardır.

Biyografilerde “zaman” ile alakalı zikredilen önemli bilgilerden biri şüphesiz vefât tarihleridir. Ancak biyografi yazıldığı esnada hakkında yazılan şahıs hayattaysa tabii olarak bu bilgiye yer verilemez. Vassâf'ın çağdaşları hakkında yazdığı biyografilerde de Vassâf'ın vefat tarihi olan 1929'dan sonra vefat

⁴⁸ İsmail Alperen Biçer, *Tezkire Geleneğinin Son Temsilcisi: İbnülemin Mahmut Kemal İnal* (İstanbul: Paradigma Akademi, 2021), 119.

⁴⁹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 2306), 2/59.

⁵⁰ Mustafa Sabri Küçükkaşçı, “Seyyid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/42.

edenlerin vefat tarihleri bulunmaz. Esasında *Sefîne*'nin yazımı 1924 yılında tamamlanmış olmakla birlikte Vassâf sonraki yıllarda eser üzerinde güncellemeler yapmaya devam ettiğinden 1924-1929 yılları arasında vefat eden sûfilerin vefat tarihi esere dercedilmiştir. Eserde daha eski dönemlerde yaşamış sûfiler hakkında kaydedilen en mühim veri vefat tarihidir. Pek çok sûfinin yalnızca mezar taşı bilgisinden vefat tarihine ulaşılabildiğinden biyografik bilgi olarak isim dışında yalnız vefat tarihine yer verilebilmiştir.⁵¹ Vassâf biyografisini yazdığı şahısların vefat tarihine dair ulaştığı birbirinden farklı rivayetler karşısında en sahih olanı bulabilmek için gayret sarfetmektedir. Bu durum eserde birçok yerde karşımıza çıkar.⁵²

Sefîne'de "zaman" kavramından söz ederken eserde büyük bir yer tutan tarih beyitlerine değinmemek eksiklik olacaktır. Şiire ve edebiyata merakı olan bir mutasavvıf olan Vassâf, "eslâfa vefa" olarak telakki ettiği tarih beyitlerine büyük bir önem atfetmektedir. *Sefîne*'de bazen bir sûfi hakkında birkaç tarih beytine yer verdiği, bazen de kendi düştüğü tarih beyitlerini biyografilere eklediği görülmektedir.

2.2.1.3. Mekan

Vassâf'ın sorularından mekâna yönelik olanlar sûfilerin doğduğu, yetiştiği, okuduğu, şeyhlik yaptığı, seyahat ettiği yerler ile Haremeyn'i ziyaret edip etmediğidir. Yazdığı biyografilerde çağdaşları hakkında mümkün merteye bu maddelere değinmeye çalışan Vassâf, önceki dönemlerde yaşamış sûfiler hakkında da ulaşabildiği nispette bu bilgileri kaydeder.

Eserde özellikle İstanbul'da yaşamış sûfilerin biyografilerinin daha yoğun ve zengin olduğunu mütalaa etmekteyiz. Yüzyıllarca Osmanlı Devleti'ne başkentlik yapmış İstanbul, önemli bir ilim ve kültür merkezi olmasının yanı sıra tasavvufî hayatın oldukça canlı olduğu, çok sayıda tekkeye ve dervişe ev sahipliği yapan bir şehirdir. Vassâf'ın da İstanbullu⁵³ olması sebebiyle buradaki tasavvufî kültüre daha âşinâ olmasının bu sonucu doğurması tabiidir. Bununla

⁵¹ Örnekler için bk. Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2306, 2309), 2/45, 46, 69, 239, 253, 5/31.

⁵² Örnek olarak bk. Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2305), 1/333.

⁵³ Vassâf doğumundan ölümüne kadar hep içinde yaşadığı, seyahatleri dışında hiç ayrılmadığı bu şehre karşı derin bir muhabbet beslemektedir. Bursa seyahati için İstanbul'dan ayrılırken yazdığı şu satırlar müellifin İstanbul'a olan hislerini göstermesi bakımından manidardır: "Yolculuk için gözlerim envâr-ı meserret saçıyor. Fakat yine gönlüm İstanbul'a akıyor. Nedendir ki, İstanbul'dan infikâki istemiyor? Bursa'nın memalik-i sâire-yi şâhâneye nisbeten pek yakın bir vilâyet olduğunu bildiğim hâlde gönlümde caygır olan şey maskat-ı re'simden infikâkden mütehasıl-ı teessürdür. Seyahatim ve vâki olacak ziyâretim için mesrur ve mütebessim, İstanbul'daki sevdiklerimden ayrıldığım için müteessir idim. Vapurumuzla berâber biz de İstanbul'dan an-be-an tebâüd ediyorduk. Biz tebâüd ettikçe nazarım da İstanbul'a mahsur ve mun'atıf bulunuyordu." Vassâf, *Bursa Hatırası*, 6-7.

birlikte Vassâf'ın *Sefîne* için bilgi toplamak gayesiyle seyahat ettiği Bursa, Ankara, Tekirdağ, Edirne ve Konya'da yaşıyan sûfiler hakkında yazdığı biyografiler de son derece muteber ve orijinal bilgiler ihtiva etmektedir.

Eserde tekke, dergâh, zaviye isimleri ile bu kurumlar hakkında tarihî ve güncel bilgiler, sûfilerin kabirlerinin bulunduğu mahaller de çokça zikredilen yerler arasındadır. Vassâf'ın kimi zaman türbe ve kabirlerin açık adresini yazdığı, kimi zaman ise yakından tanıdığı sûfilerin ikamet ettikleri evlerin ayrıntılı adresine kadar kaydettiği dikkat çekmektedir.⁵⁴

2.2.1.4. Sûfinin Fiziksel Özellikleri

Vassâf'ın biyografilerinde, özellikle de bizzat gördüğu kişiler hakkında yazdıklarında mufassal olarak yer verdiği bir husus sûfilerin fiziksel özellikleridir. Eserlerindeki anlatımlarından, çizdiği portrelerden anladığımızı göre Vassâf oldukça dikkatli, algısı açık, ayrıntılara ehemmiyet veren, yaşadıklarını ya da karşılaştığı kimseleri uzun zaman sonra dahi detaylarıyla hatırlayabilen bir kimsedir. Özellikle bizzat gördüğu şahısların biyografilerini kaleme alırken bu hususiyeti güçlü kalemiyle birleşerek okuyanların zihninde canlı resimler oluşturabilecek mahiyette tasvirler ortaya çıkarmaktadır. *Sefîne*'yi okurken bu anlatımlara denk gelindiğinde çağdaş bir sûfiden bahsedildiği hemen anlaşılacaktır. Şeyh Muhammed Elif Efendi'ye dâir tasvirleri buna güzel bir örnektir:

“Mu'tedilü'l-kâme, kavîyyü'l-bünye, re's-i şerîfleri büyücek, hafifçe humrete mâil buğday renkli ve ak sakallı, sevimli olmakla berâber mehîb, menkibeyni arası geniş kemiklice olup, vücûdunda semen olmadığı halde nahîf ve nârin de değildi.”⁵⁵

Estetik zevke sahip müellif iç güzellik yanında dış güzele de önem atfetmektedir. Öyle ki bir sûfi için “yakışıklı” sıfatını kullanmaktan çekinmez. İlk dönem sûfi tabakalarında pek rastlayamayacağımız bu tarz anlatımlar modern dönem tabakaları için normal olarak değerlendirilebilir. Örneğin: “Orta boylu, beyazlaşmış uzunca ve müdevver sakallı, yakışıklı, uzun saçlı, halûk, fukarâ-

⁵⁴ Ayrıntılı adres anlatımlarına örnek olarak şunları zikredebiliriz: “İstanbul'da Unkapanı civârında Yeşil Tulumba'da “Şeyh İlâhî Sokağı” diye nâmına nisbetle bir sokak vardır. Burada bir hânede oturmuş olmaları melhûzdur. Bir de Zeyrek'de Kilise Câmii ittisâlindeki zâviyede, gerek kendilerinin gerek halîfeleri Emir Buhârî hazretlerinin ikâmet buyurdıkları, orada pencere üstündeki kitâbeden müstebândır.” *Sefîne (Yazma Bağışlar, 2306)*, 2/30; “Son zamânda İhsâniye'de Orta Sokak'ta Köprülü Konağı memerrîsinden az ileride, sağ tarafta ilk gelen sokakta, İmâm Tevfik Efendi'nin hânesinde müste'ciren sâkindir.” *Sefîne (Yazma Bağışlar, 2306)*, 2/74.

⁵⁵ Vassâf, *Sefîne*, 1/458.

perver bir zât-ı âlî-kadrdır.”⁵⁶; “Orta boylu, ak karışmış sarı sakallı, beyaz vücûdlu, çakirelâ gözlü, hafif ve tatlı sözlü, pak özlü, insan güzeliydi.”⁵⁷

Edhem Baba'nın biyografisinde yer verdiği şu betimlemeler de yine Vassâf'ın kendine has üslûbunu yansıtan ifâdeler olarak zikredilmeye değerdir:

“Uzun saçlı, tâcı kırmızı ve siyah müjgânlı idi. Tâcın üstüne yeşil sarık sarar ve taylasanlı gezerdi. Bazan yeşil, bazan kırmızı biniş giyerlerdi. Seksenbeş yaşında olduğu hâlde, beyâzı pek az olmak üzere kara, kıvrıkcık sakallı idi. Çekme burunlu, kara kaşlı, orta boylu, hakikat bakışlı, değirmi çehreli, halîm selîm bir zât-ı âlî-kadr idi.”⁵⁸

2.2.1.5. Sûfînin Kişisel Özellikleri

Vassâf yakından tanıdığı sûfîlerin fiziksel özellikleriyle birtakım kişisel özelliklerine de yer vermektedir. Bu anlatımlar yazar ile ele alınan sûfî arasındaki ilişkiyle doğrudan bağlantılı olduğundan bunları tamamıyla objektif değerlendirmeler olarak telakki etmek güçtür. Ancak Vassâf'ın ifadelerine şahsî hesapları karıştırmamaya gayret ettiği hissedilmektedir.

Müellifin sûfîler hakkındaki değerlendirmeleri çoğunlukla olumludur. Vassâf genel itibarıyla ele aldığı sûfîye hürmetini ifade eder, kişilerin olumlu, iyi, güzel yanlarını ön plana çıkarmaya çalışır. Misal olarak Muhammed Emin Tevfikî hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir:

“Kendilerini zevk-ı tasavvuf istilâ etmiş idi. Mâlâyani söylemez dâimâ hakâyıktan bahs ederler idi. Ümmî idi, fakat ümmî âlim idi. İlm-i ledünne mazhar idi. Zevk-ı ma'nâ yüz göstermiş, kendisi kitâb-ı kâinât olmuş idi. Kur'ân-ı nâtik menzilesinde idi. Zevki, meşrebi, mezhebi dâimâ tevhîd-i şerîf idi. Vahdet-i vücûdu en iyi anlayanlardan ve dâimâ bu vâdî-i zevkte tayy-i mesâfe eyleyenlerden idi.”⁵⁹

Yine olumlu bir değerlendirmesi şu şekildedir:

“Tam tarikat terbiyesi görmüş, ehl-i sülûk idi. Ümmî olduğu hâlde âlim-i tarikat ve vâkıf-ı hakikat idi. Görüştüğüm ehl-i tarikat arasında zamânen onun ka'bında bir zât hatırlayamıyorum; son postası olmuştur. Bi-hakkın mütesennin, müteşerri' âdâb-ı hakikat ile müeddeb idi.”⁶⁰

Hakkında hem müspet hem menfi kanaatlere, duyumlara sahip olduğu kimselerin olumlu yönlerinin altını çizerek hatalarının affedilmesi yönünde dua ve temennilerde bulunmaktadır. Örneğin:

⁵⁶ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2305), 1/129.

⁵⁷ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2306), 2/72.

⁵⁸ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2305), 1/128.

⁵⁹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 2308), 4/283.

⁶⁰ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2309), 5/25.

“Bir zamânlar gerek Pazar Tekkesi’nde, gerek Cuma Tekkesi denilen Hânkâh-ı Sinânî’de herkesle hem-bezm-i sohbet olurken, kırk yaşından sonra mübtelâ-yı işret olup, şâribü’l-leyl ve’n-nehâr bir hâle gelmiştir. Artık yatakta, minderde yatmak, oturmak kendisine harâm olup, avluda, bahçede evkât-güzâr olurdu. Şiirde isti’dâd sâhibi idi. Fârisî eş’ârını Hâfız’a nazîre ve tahmîslerini görünce, âlî bir tahsîli olmadığı hâlde yüksek mertebede hikemiyyâta, garâmiyyâta müteallik söylediği sözlere karşı insân lâl u mebhût olur.... Şiddet-i işretten kanı zehirlenip kangren olmakla sol kolunu kesmişlerdi. Fakat bir fayda hâsıl etmediğinden bir müddet sonra ikinci bir ameliyyat lâzım gelerek etebbâ bi’l-müzâkere bundan ferağat etmişler. Kendisini ölümünün zuhûr-ı tabîisine bırakmışlardır. Fi’l-hakîka bir müddet sonra vefât eyledi. Görülüyor ki Ahmed Bahâeddîn Efendi, feyz-i ma’nâdan, sırr-ı aşktan haber-dâr olmuşlardandır. Âhir vakitte başına gelen felâket her hâlde afv u mağfiret-i ilâhiyyeye mazhar olacağına delîldir.”⁶¹

Bazen biyografisini yazdığı kişi hakkında yazılanları, söylenenleri kaydetmekle yetinir, kendi yorum yapmaktan imtina eder. Ancak ele aldığı kişiler ve olaylar hakkında genelde şahsî yorumlarını da yazma âdeti olan Vassâf’ın bu tarz kayıtları bilinçli olarak tercih ettiği, kendi görüşlerini bu rivayetler üzerinden ihsas ettirdiği düşünülebilir. Misal olarak Şeyh Safvet Efendi hakkında yazdıkları dikkat çekicidir:

“Urfa meb’usu olup, bir zaman Meclis-i Meşâyih Riyaseti’nde bulunmuş idi. Hâlen, Tedkik-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer’iyye Meclisi reisidir. ... Safvet Efendi bir zamanlar *Tasavvuf Risâle-i Usbûiyyesi*’ni çıkarmış, kadr-i ilmiyye ve irfaniyyesini kalemen göstermiş idi. ‘Meclis-i Meşâyih a’zâsı, bana bir tekke meşîhati verdirmediler.’ diye, a’zâ-yı müşârunileyhime izhar-ı buğz ederek, hatta Ankara’ya gidip, tarîkatların ilgâsı ve tekkelerin seddi yolunda teşvikâtta ve terğibâtta bulunduğu rivâyet olunuyor. Hatta, şûara-yi sûfiyyeden iki zât bu hâline işâreten şu rubâiyi yazmışlardır:

Anı yâ Rabbi ateşinde kavur
Külünü âsmân-ı kahra savur
Uyarak en şenîne küfrün
Şeyh Safvet Efendi oldu gavur
Alâ-rivâyetin, işrete de mübtelâ imiş. ‘Yazdığı eserlerinden irfanı nümâyândır. Hâl sâhibi değil, ehl-i kâldir.’ diyen de vardır.”⁶²

Şeyh Hüsâmeddin Dâğıştânî hakkında yazdığı şu satırlar fiziksel ve kişisel özellikleri bir arada bulundurmaktadır:

⁶¹ Vassâf, *Sefîne*, 4/269-273.

⁶² Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2308), 1/106.

“Boyları mu’tedil, omuzlarının arası geniş, başları büyük, renkleri beyâz ise humreti gâlib, gözleri büyücek, sakalı mutavassıt ve beyâz olup kâl ü hâlleriyle herkesi kendilerine müsahhar kılarlar. Hilmi gâlib, tab’ı mülâyim, mükrim ve fukarâ-perverdirler. Mâlâyanî ile iştigâl buyurmazlar, dâimâ mebâhis-i Kur’âniyye’den zevk alırlar. Az şehlâ bakışlı olup, hâfızaları pek kuvvetlidir.”⁶³

2.2.1.6. Sûfilerin Eğitim Durumları

Vassâf’ın biyografisini yazdığı sûfilere yönelttiği sorulardan “nerelerde ve kimlerden tahsil ettiği” ve “tarîkat nisbeleri” soruları eğitimle ilgili olanlardır. Vassâf sûfilerin tasavvufî eğitimlerinin yanı sıra diğer ilimlerdeki tahsillerine de yer vermektedir. Biyografisini yazdığı sûfilerin hangi okullardan mezun oldukları, hangi hocalardan hangi kitapları okuduklarına dair ayrıntılı bilgiler verir.

Vassâf tasavvuf ilmiyle beraber zâhirî ilimlerin de öğrenilmesinin gerekli olduğunu düşünmekte, bu doğrultuda Nakşibendiyye tarîkatının ilme verdiği önemi takdîr etmekte, eserlerinde mükerreren dile getirmektedir:

“Bu tarîkat-ı aliyyede ihdâs olunmuş bid’at olmadığından ve mesleklerine lâubâllik girmediğinden efkâr-ı umûmiyye-i İslâmiyye’de hakkıyla hüsn-i kabûl görmüş ve pek süratle intişâr etmiştir. Bu intişârında âmil-i müessir ise ekseriyyetle ulemâ-i İslâmiyye’nin rağbetkâr olmasıdır. İlm-i zâhir ve ilm-i bâtınla müzeyyen ricâlullâhın emr-i zuhûrunda cilve-ger olmuştur. ... Bu tarîkat ehli arasında hakîkaten eâzım-ı İslâmiyye yetişmiştir. Tarîkat-ı aliyyenin vücûduna muâriz ve münkir olan ulemâ-i zâhirenin, bir zamânlar tahassul eden şiddetlerine karşı onları râm edecek ve bu tarîkatın bir hakîkat olduğuna îmân ettirecek bir meslek-i Muhammedî olduğuna kavî bir müdafî’, tarîkat-ı aliyye-i Nakşîyye olmuş idi. Bu sebeple ulemâ-ı İslâmiyye’nin hemen hemen cümlesi inkârdan ikrâra geçerek intisâb ile kâm-yâb olmuşlardır. El’ân zamânımızda bile böyledir.”⁶⁴

2.2.2. Sûfilerin Eserleri

Vassâf kitabında yer verdiği sûfilerin biyografilerini yazarken kendilerinin kaleme aldığı eserleri önemli bir kaynak olarak kullanır. Bununla birlikte sûfilerin eser listelerine de yer verir. *Sefîne*’de biyografi ile bibliyografi bir aradadır. Vassâf biyografisini kaleme aldığı sûfinin eserlerinden önemli gördüğü, yahut sûfiyi tanımamıza yardımcı olacak iktibaslar yapar; eğer tanıttığı sûfi şairse şiirlerinden örneklere yer verir.

⁶³ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2306), 2/137-138.

⁶⁴ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2306), 2/17-18.

Vassâf'ın ifadelerinden hakkında yazdığı sûfînin eserlerinden ulaşabildiklerini okuma gayreti içinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu okumalar kimi zaman *Sefine* için malzeme toplama maksadıyla daha yüzeysel, kimi zaman da “mükerreren mütalaa” şeklinde derin okumalardır.⁶⁵ Vassâf'ın bazı biyografilerde kendi kanaatlerine fazla yer vermeksizin ele aldığı sûfînin eserlerinden uzunca iktibaslarda bulunmayı tercih ettiği görülmektedir. Bunun olası sebebi kendi tabiriyle “etliye sütlüye karışmama” isteği olabilir.⁶⁶

2.2.3. Biyografilerde Tasavvufî Unsurlar

Tabakât kitaplarında genel olarak ele alınan kimsenin doğum yeri, doğum tarihi, aile hayatı, eğitim hayatı, çalışma hayatı ve eserleri gibi biyografik bilgilere yer verilir. Sûfî tabakâtlarında ise biyografik bilgilere ilâveten sûfîlerin yaşantıları (hâlleri) ve öğretileri de kaydedilir. Yaşantı ve öğretilere dâir bu bilgilerin *hâl ilmi* olarak tanımlanan tasavvufun temelini oluşturması sebebiyle tabakât yazıcılığının tasavvuf ilminde farklı bir ehemmiyeti vardır.⁶⁷ Diğer bir deyişle tabakât kitapları sâir ilimlerde yalnızca kronolojik bilgilerin elde edilebileceği bir kaynak konumundayken tasavvuf ilminde nazariyatın bir parçasını oluşturmaktadır. Tasavvufî tecrübe ile doktrin tamamıyla örtüştüğünden ve sûfîlerin söz, fiil ve yaşantıları tasavvuf öğretisinin bir cüzü olduğundan biyografi eserleri tasavvuf literatürünün ana unsurlarından birini oluşturmaktadır.⁶⁸ Sûfî tabakât kitaplarında ricâlullâhın sözleri, hâl ve yaşantıları, mânevî tecrübeleri ve seyr ü sülûk yöntemlerine vurgu yapılmış, klâsik biyografik bilgiler ikinci planda bırakılmıştır. Gelecek nesillere bu yaşantının bozulmadan aktarılabilmesi gayesiyle kayıt altına alınan mezkûr bilgiler, tasavvuf araştırmacıları için referans kaynağı olmuş, ilk sûfî imamlar ile onların yaşantıları bir bakıma tasavvuf ilminin icmâ delili olarak değerdendirilmiştir.⁶⁹

Son dönem sûfî tabakâtları ise modern biyografi öğelerinin ön plana çıkarılmasıyla klâsik dönemde yazılanlardan farklılaşmış; ancak yine de tasavvuf ilminin olmazsa olması hâl, yaşantı ve ahlâka dâir örnekler ihmâl edilmemiştir. Artık tasavvuf, şer'î ilimler arasında -bir şekilde- kendine yer

⁶⁵ Vassâf, *Sefine* (Yazma Bağışlar, 2307), 3/85.

⁶⁶ Vassâf Şeyh Bedreddin'in kendisini idama götüren düşüncelerine yer verdikten sonra “Bu bâbda bize teveccüh eden şey, mazhar-ı feyz-i tâm olmağa çalışmak, etliye sütlüye karışmamaktır.” der. Vassâf, *Sefine* (Yazma Bağışlar, 2307), 3/80. Ancak Vassâf her ne kadar böyle dese de bitaraf olmayı pek beceremez, kimi zaman yorumsuz olarak yer verdiği alıntılarla da olsa bir şekilde düşüncesini ihvas ettirir.

⁶⁷ Soner Eraslan, *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtı's-Süfiyye'si* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), iv.

⁶⁸ Ali İhsan Kılıç, “Erken Dönem Biyografi Yazarları ve Şârihlere Göre İbnü'l-Arabî: Hatmiyet Kavramı Merkezli Bir İnceleme”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/1 (2023), 3.

⁶⁹ Eraslan, *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtı's-Süfiyye'si*, 1, 24, 25.

bulduğundan bu iki tür bilginin eserlerdeki önem sırası değişmiştir. Modern dönemde kaleme alınan sûfî tabakâtlarında ve bunlar içinde zikrettiğimiz *Sefîne-i Evliyâ*'da genel itibarıyla biyografik bilgiler birincil öneme sahip gözükmektedir.

İlk dönemlerde görülen tasavvufun Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete uygun olduğunu ispatlayarak şer'î ilimler arasında tasavvufa yer açma gayretinin yerini Vassâf'ın yaşadığı çağda, hâlâ sahih tasavvufun var olduğunu doğru örnekler üzerinden ortaya koyma çabası almıştır. *Sefîne*'de Nakşibendiyye tarikatı müntesiblerinin ilim ehli olduğunun sıklıkla altının çizilmesi,⁷⁰ Uşşâkiyye tarikatına getirilen eleştiriler üzerine Vassâf'ın Uşşâkîlik âdâb ve usûlünü tafsîlâtı bir şekilde anlatarak Uşşâkî olduğunu iddia edenler arasında hatalar yapanlar olsa da esas yolun sahih olduğunu ortaya koymaya çalışması, Bektâşilik tarikatında gözlemediği olumsuzlukları bizzat yazarak gerçek tasavvufun bunlardan uzak olduğunu kanıtlamak için uğraşması hep bu amaca matuftur. Vassâf kendi zamanında Bektâşiliğin özünden uzaklaşarak yozlaştığını, diğer tarikatlar içine sızarak onlarda da bozulmalara yol açtığını ve genel anlamda tasavvuf ehli olduğunu söyleyenler arasında görülen bozulmanın da büyük oranda bundan kaynaklandığını düşünmektedir.⁷¹ Bu sebeple eserin muhtelif yerlerinde konuyu Bektaşiliğe getirip müntesiblerine yer yer şiddetli eleştiriler getirdiği görülmektedir. Eserde Bektaşiliğe ayrılan bölümün oldukça dar tutulması da şuurlu bir ihmâl gibi gözükmektedir. Vassâf'ın öncelikli amacı tasavvufun ne olmadığından çok ne olduğunu izhâr etmek olduğundan eserinde menfî örneklerden ziyâde müspet örneklere yer vermektedir.

Vassâf tasavvufun geleneğe bağlı mutasavvıflar tarafından sahih mânâda yaşanmaya devam eden bir din ilimi olduğunu ispatlamak gayesiyle yazar.⁷² *Sefîne*'de apolojik üslup kullandığı bölümlerdeki muhatabı genel itibarıyla tasavvufu eleştiren, gereksiz ya da kimi zaman şeriata aykırı gören zâhir ehli, ilhâdî akımlar ve başta Bektaşilik müntesibleri olmak üzere tasavvufu aslından uzaklaştırıp yanlış tanınmasına sebep olduklarını düşündüğü sûfîlerdir. Vassâf bu üç zümrenin söylemlerine ve yaşantılarına karşı tasavvufu savunur, gücünü hakîkatin tebellür etmesi yolunda harcar. Ehl-i sünnete uygun bir hayat yaşayan tasavvuf büyüklerini terviç ederek müteber sûfî tabloları çizmeye gayret eder.

⁷⁰ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2306), 2/17, 18, 191, 192, 196.

⁷¹ Vassâf, *Sefîne* (Yazma Bağışlar, 2305), 1/384-385.

⁷² Vassâf'ın *Sefîne*'de tarikat silsilelerine bu denli ehemmiyet atfetmesinin bir sebebi de budur.

SONUÇ

Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş dönemi tasavvuf tarihi çalışmalarının mütemâyiz temsilcilerinden olan Vassâf'ın yaklaşık 1300 sûfî biyografisini ihtivâ eden tabakât eseri *Sefîne-i Evliyâ*, Osmanlı coğrafyasında bu alanda yazılmış en geniş eserdir. Müellif eserine *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr* ismini vererek kitabı bir "şerh" olarak nitelese de beş ciltlik *Sefîne*, elli dört sayfalık bir rehber kitapçık mahiyetinde olan *Esmâr-ı Esrâr*'ın tarikatları esas alan metodunun geliştirilip hacminin oldukça genişletilmesiyle oluşmuş son derece mütekâmil bir hâlidir. Ancak Vassâf yine de ilham aldığı bu esere vefâ borcunu ödemek ve eserini kadîm geleneğe bağlamak gayesiyle "*Esmâr-ı Esrâr*'ın şerhi" olarak tavsîf etmiştir. Vassâf'ın ömrünün neredeyse yarısını harcayarak vücuda getirdiği eser, özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul ve çevresinde yaşamış 300 civarında sûfînin hayatı hakkında başka eserlerde bu derinlikte bulma imkânına sahip olmadığımız orijinal bilgiler barındırmaktadır.

Vassâf biyografi yazımında geleneksel yöntem ile modern yöntemi ahenkli bir şekilde sentezlemiştir. Zaman ve mekan tespitindeki hassasiyeti ile kaynak kullanım usûlleri bakımından modern yönetime yaklaşırken üslup bakımından büyük oranda klâsik yöntemi devam ettirdiği müşâhede edilmektedir. Özellikle eserin özgün yönünü teşkil eden Vassâf'ın çağdaşları hakkında yazdığı biyografilerde modern tarzın etkisi belirgindir.

Abdülhakîm Arvâsî'nin *Hâl Tercümesi* isimli eserinde Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ*'ya biyografisini yazmak amacıyla kendisine yönelttiği sorular yer almaktadır. Bu sorular Vassâf'ın özellikle son dönem biyografilerini yazarken dikkat ettiği unsurları göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Gerek bu sorulardan gerekse Vassâf'ın yazdıklarından hareketle onun biyografi yazım metodunu tespit etmeye çalıştık. Vassâf öncelikle sûfînin isim, mahlas, lakap bilgileriyle baba ve oğullarının tanıtımına yer vererek sûfînin kimliğini net olarak vermeye çalışır. Ardından doğum, eğitim, seyahat, meşihat gibi konulardaki kronolojik bilgileri zaman ve mekân ayrıntılarına dikkat ederek zikreder. Sûfînin fiziksel ve kişisel özelliklerini detaylı ve canlı tasvirlerle anlatır. Sûfîlerin eserleri *Sefîne*'de ayrı bir öneme sahiptir. Eserlerin listesini, içlerinden önemli gördüğü iktibaslarla birlikte kaydeden Vassâf, biyografilerin inşâsında da hakkında yazdığı sûfînin eserlerini birincil kaynak olarak kullanmaktadır.

Tasavvufun bir "hâl ilmi" olması hasebiyle sûfî biyografileri tasavvuf doktrininin bir parçası telakkî edilir ve bu yönüyle diğer ilimlerdekine nazaran daha ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Klâsik tasavvuf tabakât eserlerinde sûfînin doğumu, ailesi, eğitimi, seyahatleri gibi biyografik/kronolojik bilgilerden ziyade sûfînin tasavvufî yaşantısı, hâlleri ve sözlerine vurgu yapılmaktadır. *Sefîne*'de

ise modernleşmenin etkisiyle mezkûr biyografik bilgilerin anlatımdaki payı artmış; ancak yine de özellikle Kur'ân'a ve sünnete uygunluk vurgusuyla sûfilerin yaşantıları da biyografilerdeki yerini korumuştur.

KAYNAKÇA

- Akar, Gül Ayşe. *Tanzimattan II. Meşrutiyete Türk Edebiyatında Biyografi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Akkuş, Mehmet. "Hüseyin Vassâf'ın Hayatı ve Eserleri". *Hicaz Hâtırası*. mlf. Hüseyin Vassâf. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.
- Akkuş, Mehmet. "XX. Asırda Hazırlanmış Bir Sûfiler Biyografisi Sefîne-i Evliyâ ve Kültür Tarihimizdeki Yeri". *Prof. Dr. Mustafa İsen Adına Uluslararası Klasik Türk Edebiyatında Biyografi Sempozyum Bildirileri*. ed. Filiz Kılıç. 3-14. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2011.
- Akkuş, Mehmet - Yılmaz, Ali. "Terâcim Kitapları ve Sefîne-i Evliyâ". *Sefîne-i Evliyâ*. mlf. Hüseyin Vassâf. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Arvasî, Abdülhakîm. *Hâl Tercümesi*. haz. Suat Ak. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2. Basım., 2015.
- Biçer, İsmail Alperen. *Tezkire Geleneğinin Son Temsilcisi: İbnülemin Mahmut Kemal İnal*. İstanbul: Paradigma Akademi, 2021.
- Birinci, Ali. "İbnülemin Yazmasaydı". *Müteferrika* 17 (Yaz 2000), 107-109.
- Cengiz, Muammer. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı (1910-1933)*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Çelebioğlu, Sinem. *Türk Edebiyatı'nda Modern Biyografinin Doğuşu*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Çınar, Fatih. "Hüseyin Vassaf Bey'in 'Sefîne-i Evliyâ' Adlı Eserinde İsmi Geçen Sivas'ta İkâmet Eden ve Sivaslı Olan Sûfiler". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1 (ts.), 387-406.
- Demirdaş, Öncel. "Sefîne-i Evliyâ'ya Göre Bayramiyye Tarikatı Şemsiyye Şubesi Temsilcileri". *Hacı Bayram-ı Velî / IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu*. ed. Vahit Göktaş - Harun Alkan. 93-107. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Eraslan, Soner. *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtı's-Sûfiyye'si*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ergun, Tevfik. *Bursalı Mehmed Tâhir ve Biyografik Çalışmaları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Erler, Süha vd. "Büyükbabamız Hüseyin Vassâf Bey". *Hicaz Hatırası*. mlf. Hüseyin Vassâf. haz. Mehmet Akkuş. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.

- Gözitok, Mehmet Akif. "Klasik Türk Şerh Edebiyatının Mahiyeti". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/12 (2017), 521-532.
- Gürkan, Hasan. "Osmanlı Devleti'nde Tarih Yazımı ve Tarih Öğretiminde Modernleşme Çabaları". *Uluslararası Eğitim ve Dil Dergisi* 1 (2018), 28-45.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı., 1988.
- Jesenkovic, Amina Siljak. "Hakiki ve Beşeri Muhaceret: Memleketlerinden Uzak Boşnak Mutasavvıflar (Vassaf'ın Sefîne'sine Göre Anadolu'da Yaşayan Boşnak Mutasavvıflar)". *Balkan Savaşlarının 100. Yılında Büyük Göç ve Muhaceret Edebiyatı Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Öner Buçukcu. 187-190. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2013.
- Kara, İsmail. "'Unuttuklarını Hatırla!' Şerh ve Haşîye Meselesine Dair Birkaç Not". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (Ocak 2010), 1-67.
- Kara, Mustafa. "Hüseyin Vassaf'ın Sefîne-i Evliya ve Gülzâr-ı Aşk'ı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 17 (2006), 323-327.
- Kara, Mustafa. *Şemseddin Ulusoy - Saklı Tarihin Muhafızı*. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2016.
- Kemikli, Bilal. "Sefîne-i Evliyâ, Osmânzâde Hüseyin Vassâf". *Usul Dergisi* 4 (2006), 171--174.
- Kılıç, Ali İhsan. "Erken Dönem Biyografi Yazarları ve Şârihlere Göre İbnü'l-Arabî: Hatmiyet Kavramı Merkezli Bir İnceleme". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/1 (2023), 1-30.
- Kurnaz, Cemâl - Tatcı, Mustafa. "Hüseyin Vassâf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/18-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Seyyid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mehmed Sâmi. *Esmâr-ı Esrâr*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1316.
- Memet, Amet Molla. "Hüseyin Vassâf'ın Sefîne-i Evliyâ'sındaki Rumelili Sûfî Şairler". 4. *Uluslararası Öğrenciler Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı-I*. 37-64. İstanbul: İlem, 2019.
- Öngören, Reşat. "Tabakat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Şâir Anıtları ve Şâir Ali İffet Merhûm Hakkında Hatıralar*. haz. Mehmet Atalay. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.
- Tatcı, Mustafa vd. "Hüseyin Vassâf'ın Hayatı ve Eserleri". *Divân*. mlf. Hüseyin Vassâf. İstanbul: Kırkambar Kıtaplığı, 2012.
- Türk, İdris. "Tasavvuf Kültüründe Mizahın Yeri Ve Sefîne-i Evliyâ Örnekliliğinde Sûflerin Mizahı Kullanış Biçimleri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2016), 397-422.

- Uymaz, Türkan. "Sûfî Tabâkât Kitaplarından 'Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr, Şerh-i Esmâr-ı Esrâr' da İsmi Geçen Mûsikîşinâslar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018), 328-356.
- Vassâf, Hüseyin. *Bursa Hatırası*. haz. Mustafa Kara, Bilal Kemikli. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2. Basım, 2011.
- Vassâf, Hüseyin. *Hicaz Hâtırası*. haz. Mehmet Akkuş. İstanbul: Kubbealtı Neşriyâtı, 1. baskı., 2011.
- Vassâf, Hüseyin. *Makaleler*. haz. Sinan Doğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2015.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. 5 Cilt. İstanbul: Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 2305-2309.
- Yücer, Hür Mahmut. "Sefîne-i Evliyâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/303. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütölmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımlıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN ET-TEHZİB Fİ'T-Tefsîr ADLI ESERİNİN DİLBİLİMSEL KAYNAKLARI*

Halil Sarı**

Öz

Bu makale, Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *et-Tehzib fi't-Tefsîr* adlı eserinde kullanmış olduğu dilbilimsel kaynakları hakkında bir incelemeyi içermektedir. Hâkim el-Cüşemî, kelâmî-itikâdî meselelerde Mu'tezile'nin bilgi nazariyesini benimsemiş bir müfessir ve kelâmcıdır. Cüşemî, dilciliği ile tebarüz etmiş kendinden önceki Mu'tezile âlimleri gibi Kur'an'ı dilsel bir metin olarak okumuş ve bu hususiyeti tefsir metodolojisinde büyük ölçüde kullanmıştır. Cüşemî, kelâmî meselelerde olduğu gibi dilbilimsel tahlillerde de Mu'tezilî hassasiyeti ön planda tutmuş ve bu doğrultuda istidlâllerde bulunmuştur. Bu yönüyle Cüşemî, Mu'tezile'de daha çok dilciliği ile temâyüz etmiş kelâmcı ve müfessirlerin izahlarını referans olarak kullanmıştır. Ayrıca Cüşemî, Basra, Bağdat, Kûfe dil ekolüne mensup filologların görüş ve yorumlarıyla, Arapların ifade-üslûp özelliklerini de birer materyal olarak zikretmiştir. Cüşemî, sadece önemseydiği yerleri sarfî ve nahvî açıdan ele almış, bu açıdan tüm âyetlerin i'râb tahlilini yapmamıştır. *et-Tehzib fi't-efsîr* ile alakalı daha önce birtakım akademik çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu çalışmalarda *et-Tehzib fi't-efsîr*'in dilbilimsel kaynaklarına kısmen temas edilse de detaylarından bahsedilmemiştir. Dolayısıyla, bu konuda ayrıntılı bir araştırma yapılmaması böyle bir çalışmanın ortaya konulmasına dair meşruiyet zemini oluşturmuştur. Bu çalışmada, *et-Tehzib fi't-efsîr*'in baştan sona taranması suretiyle dilbilimsel kaynakları tespit edilmeye çalışılacaktır

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mu'tezile, Hâkim el-Cüşemî, et-Tehzib fi't-Tefsîr, Nahiv, İ'râb, Dilbilimsel.

LINGUISTIC SOURCES AL-HÂKİM AL-JUSHAMÎ'S AL-TAHZÎB Fİ'T-TAFSÎR

Abstract

This article includes an analysis of the linguistic sources used by al-Hâkim al-Jushamî (d. 494/1101) in his work al-Tahzib fi al-Tafsîr. Hâkim al-Jushamî was a commentator and theologian who adopted the Mu'tazilite theory of knowledge in theological-typical issues. Al-Jushamî, like the Mu'tazilite scholars before him, who were distinguished by their linguism, read the Qur'an as a linguistic text and used this feature to a great extent in his tafsîr methodology. Al-Jushamî prioritised the Mu'tazilite sensitivity in linguistic analyses as well as in theological issues and made deductions in this direction. In this respect, al-Jushamî used the explanations of theologians and exegetes who were distinguished in the Mu'tazilites mostly for their linguistics as references. In addition, al-Jushamî mentioned the views and interpretations of philologists

* Bu makale, Doç. Dr. Ferihan ÖZMEN danışmanlığında hazırlanmakta olan , "*Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzib fi't-efsîr Adlı Eserinin Mu'tezilî Kaynakları*" isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Doktora öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

e-mail: kasas_26@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-3887-3504>

Atıf/Citation: Sarı, Halil. "Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzib Fî't-Tefsîr Adlı Eserinin Dilbilimsel Kaynakları". *BAİD 19* (Haziran 2024), 55-103.

belonging to Basra, Baghdad, and Kufa linguistic schools, as well as the expressive and stylistic features of the Arabs as material. Al-Jushamî only dealt with the places he cared about from the point of view of sarf and nahwî, and did not analyse the i'râb of all the verses from this point of view. Some academic studies on al-Tahzîb fi't-tafsîr have been conducted before. Although the linguistic sources of al-Tahzîb fi't-tafsîr were partially mentioned in these studies, the details were not mentioned. Therefore, the lack of a detailed research on this subject has created a legitimate ground for such a study. This study will try to identify the linguistic sources of al-Tahzîb fi't-tafsîr by scanning it from beginning to end.

Keywords: Tafsîr, Mu'tazilah, al-Hâkim al-Jushamî, al-Tahzîb fi al-Tafsîr, Syntax, I'râb, Linguistic.

GİRİŞ

Kur'ân'ın sahih bir şekilde anlaşılabilmesinin esas şartlarından birisi de onun kendine has dil yapısına, özelliklerine ve detaylarına hâkim olmaktır. Dolayısıyla, âyetlerin nâzil olduğu dönemdeki dilin niteliklerine ve inceliklerine vâkîf olmak tefsirin en önemli unsurlarındandır. Erken dönemden itibaren, Kur'ân'ın daha çok dil, ifade ve üslûp özelliklerini ön plana çıkaran tefsir faaliyetleri dikkat çekmektedir. Âyetlerin yorumunda büyük ölçüde akli nakle önceleyen Mu'tezile âlimleri kelâmcı olmalarının yanında dilci olmalarıyla da meşhur olmuşlardır. Mu'tezile'de bilhassa Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Alî b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994) ve Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi müfessirler bu alanda temayüz etmişlerdir. Aynı gelenekten gelen Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinde dilbilimsel tahliller üzerinde büyük bir hassasiyetle durmuş ve birçok dilbilimsel kaynaktan istifade etmiştir. Cüşemî, *Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinde Mu'tezile mezhebine mensup birçok müfessir ve kelâmcının görüşlerini bir araya getirdiği için Kâdî Abdülcebbâr'dan (ö. 415/1025) sonra Cübbâiyye ve Behşemiyye ekolünün en etkili siması hâline gelmiştir. Bu bakımdan Cüşemî, kendisinden önceki Mu'tezile literatürünün sonraki dönemlere ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinde "Sûrelerin faziletleri", "Kıraat", "Lugat", "Nüzûl sebebi", "Nazm", "Ma'nâ", "Ahkâm" şeklinde oluşturulan müstakil başlıkların yanına "el-İ'râb" adında bir başlık ilave edilmiş ve açılan bu bölümde âyetlerin dilbilimsel kurallar çerçevesinde tefsiri yapılmıştır. Ayrıca tefsir, müellifin oldukça kısa bir mukaddimesiyle başlamış, daha sonra onu "Ulûmu'l-Kur'ân" şeklinde açılan bir başlık takip etmiştir. Bunun akabinde, "Kur'ân'ın isimleri" şeklinde bir başlığa yer verilmiş ve "Kur'ân" kelimesinin etimolojisine dair birçok rivâyetten söz edilmiş, daha sonra *istiâzenin* tefsiri yapılmıştır. Tefsir, Fâtiha Sûresiyle başlamış, Nâs Sûresiyle bitirilmiştir. Daha önce tefsiri yapılan kelime ve kavramların zaman zaman tefsirine gerek duyulmamış, bazen de bu kuralın dışına çıkılarak tefsiri yapılan kelime ve kavramın tekrar izahı yapılmıştır. Tefsirin sonunda yine Kur'ân ilimlerine dair bazı mülâhazalarda bulunulmuştur.

Cüsemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'i bütünüyle *İ'râbü'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân* tarzında dilbilimsel bir tefsir kabul edilmese de âyetlerin tefsirinde dilbilimsel tahliller son derece mühim bir yer işgal etmektedir. Bu açıdan, tefsirde kullanılan dilbilimsel referansların tespitinin yapılması ehemmiyet arz etmektedir. Son zamanlarda *et-Tehzîb fi't-tefsîr* üzerine yapılan çalışmalarda Cüsemî'nin tefsir metodolojisi, onun Mu'tezile ve tefsir literatüründeki yeri şeklinde araştırmalar yoğunluk kazanmaktadır. Ancak yapılan çalışmalarda *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'in dilbilimsel yönünün detaylı etüde tabi tutulmadığına şahit olunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, Cüsemî'nin âyetlere dilbilimsel yaklaşımındaki yönteminin nasıllığına dair bir kanaatin oluşmasını, bu minvalde kullanmış olduğu kaynakları teşhis etmeyi, kaynak takdirindeki temayülü ve hangi kaynağa daha fazla rağbet ettiğinin tespitini hedeflemektedir.

Kuşkusuz Cüsemî, lugavî tefsirin önde gelen Basra, Bağdat ve Kûfe dil ekollerine mensup dilbilimcilere ait görüş ve yorumları kendi tefsirine aktarmak suretiyle dilbilimsel literatüre katkı sunmaktadır. Öte yandan Cüsemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'i, muhtelif sebeplerden günümüze intikal edememiş bazı Mu'tezile müfessirlerinin tefsir rivâyetleri hakkında bilgi ve belge sunan zengin bir kaynaktır. Hâl böyle olunca, çalışmanın sonunda Mu'tezile müfessirlerinin dilbilimsel bağlamda yapmış oldukları izahlardan bir nebze olsun haberdar olma imkânı elde edilecektir.

et-Tehzîb fi't-tefsîr, birçok Mu'tezilî rivâyeti ihtiva ettiğinden, kullandığı dilbilimsel kaynaklar da buna paralel olarak yoğunluk kazanmaktadır. Dolayısıyla *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de, âyetlerin i'râb tahlillerinde Mu'tezile'de dilciliği ile tebarüz eden Ebû Müslim el-İsfahânî'ye ait rivâyetlerin fazlalığı daha karakteristik bir mahiyet oluşturmaktadır. Bununla birlikte, dilbilimsel izahlar bağlamında bilhassa Basra ve Kûfe dil ekolünün görüş ve yorumları *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de merkezî bir yer işgal etmektedir. Ayrıca, dilbilimsel meselelerde Arapların ifade ve üslûp özellikleri de *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'de temel kaynak olarak kullanılmaktadır. Bu tespitten hareketle Cüsemî'nin tefsiri, dilbilimsel rivâyetleri geniş ölçüde ihtiva ettiği için üzerinde ciddi bir inceleme yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Daha önce zikredildiği gibi *et-Tehzîb fi't-tefsîr* üzerine bazı akademik çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, Suriyeli âlim Adnân Zerzûr'un 1971 yılında *أَلْحَاكِمُ الْجُسْمِيُّ* (Hâkim el-Cüsemî ve Kur'ân'ı Tefsir Metodolojisi) adında doktora tezi hazırladığının hatırlatılması gerekmektedir. Zerzûr, söz konusu bu çalışmasında, Cüsemî'nin hayatını, eserlerini, Cüsemî öncesi Mu'tezile tefsir faaliyetlerini, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'in kaynaklarını, Mu'tezile müfessirlerinin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* üzerindeki etkilerini, âyetleri tefsir yöntemini, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'in muhtevasını, ulûmu'l-Kur'ân hakkındaki görüşlerini incelemektedir.

Zerzûr, bu çalışmasında Cüşemî'nin dilbilimsel yönüne atıfta bulunsa da detaylı izahlara yer vermemektedir.

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fî't-tefsîr*'i üzerine yapılan akademik çalışmalar bununla sınırlı kalmamıştır. Zira Cemal Sünbül 2019 yılında, “Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve *et-Tehzîb fî't-Tefsîr* Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri” şeklinde yüksek lisans tezi hazırladığı not edilmelidir. Mezkûr çalışmada, Cüşemî'nin yaşadığı sosyo-kültürel durumu, hayatı, Mu'tezile ve Zeydî gelenekteki yeri, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*'in geriye dönük Mu'tezilî bağlantıları incelenmiştir. Bahse konu olan bu çalışma, Fâtîha Sûresi ile Bakara Sûresinin 253. âyetine kadar olan kısım esas alınarak gerçekleştirilmiş olup tefsirin tamamı inceleme konusu yapılmamıştır. Zikredilen bu çalışmada, “el-Luga”, “el-İ'râb” ve “Dilbilimsel İzahlar ve Arap Şiirinden İstifade” şeklinde açılan başlıklarda belli ölçüde Cüşemî'nin başlıca i'râb tahlillerinden ve kullandığı kaynaklardan söz edilmiştir.

2020 yılında Kitap Dünyası Yayınlarından çıkan Süleyman Nuro'l'un “Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematiği Hâkim el-Cüşemî Örneği” şeklinde bir çalışmasının olduğu belirtilmelidir. Söz konusu bu çalışma, *et-Tehzîb fî't-tefsîr* genelinde yapılmış olup giriş bölümünde Cüşemî'nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca malumat verilmiştir. Ayrıca bu bölümde, zâhir-bâtın kavramları ve aralarındaki farka değinilmiştir. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise Cüşemî'nin Kur'ân tasavvuru, zâhire bağlılık problematiği, hakikat ve mecâz telakkisi dikkate alınmış olup *et-Tehzîb fî't-tefsîr*'in dilbilimsel kaynaklarından bahsedilmemiştir.

Bu çalışmalara ilave olarak, Faruk Özdemir 2023 yılında “Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fî't-Tefsîr* Adlı Eserinde Mu'tezilî Görüşlerin Etkisi” adında bir makale yayımlamıştır. Bu çalışmada, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*'de bulunan *sem'ıyyât* bahisleri incelenmiş ancak *et-Tehzîb fî't-tefsîr*'in dilbilimsel yönüne herhangi bir atıfta bulunulmamıştır.

Bundan başka, Recep Kadiroğlu'nun 2023 yılında “Hâkim el-Cüşemî ve Tefsirdeki Metodu” adında makale çalışması yaptığından söz etmek gerekmektedir. Yazar, söz konusu bu çalışmasında kısmen de olsa Cüşemî'nin dilbilimsel izahlarından bahsetmiştir.

Ayrıca, Fatih Pamuk tarafından 2023 yılında, “Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fî't-Tefsîr* Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru” isimli yayımlanmamış doktora tezinin yapıldığının kaydedilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte aynı yazarın 2024 yılında, “Mu'tezile'nin İki Temsilcisi: Cüşemî-Zemahşerî İrtibatı ve el-Keşşâf'ın Orijinalliği” ile “Mu'tezilî Perspektiften Nuh Kıssası: Cüşemî Örneği” şeklinde makale hazırladığının belirtilmesi gerekmektedir. Bahse konu olan bu çalışmalardan özellikle birincisinde cüzi miktarda Cüşemî'nin dilbilimsel izahlarından ve kaynaklarından bahsedilmiştir.

Gelinen bu noktada, bu makalenin mezkûr çalışmalardan farkı, Cüşemî'nin âyetleri dilbilimsel çerçevede izah yöntemini ve bu doğrultuda kullanmış olduğu kaynakların tespitini incelemesidir. Bu itibarla, çalışmada Cüşemî'nin atıfta bulunduğu dilcilerin görüş ve yorumlarıyla ilgilendiği bazı dilbilimsel meseleler müstakil başlıklar altında tahlil edilecektir. Ayrıca bu çalışmada, kısaca Hâkim el-Cüşemî'nin hayatından ve *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinin kısaca tanıtımı yapılacaktır. Daha sonra, Cüşemî'nin kullandığı dilbilimsel kaynakların tespiti ve değerlendirmesi yapılarak izahını ortaya koyduğu dilbilimsel tahlillerle ilgili bazı örnekler sunulacaktır. Bunun dışında Cüşemî'nin, dilcilerin rivâyetlerini nakletmede kullandığı usûl ve yönteminden bahsedilecektir.

Bu çalışmada, Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî'nin tahkiikiyle Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye ve Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyye yayınevlerinin ortaklaşa basımıyla 2019 yılında 10 cilt hâlinde neşredilen baskısı kullanılacaktır. Buna ilave olarak, Cüşemî'nin hayatının anlatıldığı tabakât türü eserlere ve konuyla alakalı diğer bazı kitaplara yer yer atıflarda bulunulacaktır.

1. Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101)

Hayatı hakkında çok fazla bilgi olmayan Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) kaynaklarda tam ismi el-Muhsîn b. Muhammed b. Kerrâme el-Çüşemî el-Beyhâkî el-İmâm el-Hâkim Ebû Said el-Cüşemî'dir.¹ Cüşemî, 413/1022 yılında Horasan'ın "Cüşem" kasabasında dünyaya gelmiştir.² Nisbesinin Kahtânî Arap aşiretine bağlı Benû Çüşem b. el-Hâris b. el-Hazrec olduğu rivâyet edilmiştir.³ Horasan'da bulunan Arap kabilelerinden birine mensup olabileceğine dair rivâyetler de serdedilmiştir.⁴

Cüşemî'nin, "Cüşem" şeklinde anılması bir telakkiye göre, doğduğu yöreye nisbet edilmesinden dolayıdır.⁵ Diğer bir yaklaşıma göre, bağlı bulunduğu

¹ İbn Funduk Ebû'l-Hasen Zâhîrüddîn Ali b. Zeyd el-Beyhâkî, *Târîhu Beyhâkî*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Dimaşk: Dâru İkra, 1424/2004), 390; İbrâhîm b. el-Kâsım b. el-İmâm el-Müeyyed-Billâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdüsselâm b. Abbâsi'l-Vecîhî (Amman: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfî, 2001), 891; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şi'a* (Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1983), 5/122.

² Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 1/538; İbn Funduk, *Târîhu Beyhâkî*, 390.

³ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu kabâilil-arabi'l-kadîme ve'l-hadîse* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/187-188.

⁴ Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 68.

⁵ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muâlimî el-Yemânî (Kahire: el-Fûrûku'l-Hadîseti lit'-tibâati ve'n-nüşûr, 1977), 3/278; İbn Funduk, *Târîhu Beyhâkî*, 390; Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*, 67.

kabilesinden dolayı bu isimle yâd edilmiştir.⁶ “Hâkim” lakabını alması ise ilmî disipliniyle ilişkilendirilmiştir. Nitekim, birçok açıdan rivâyetleri büyük bir hassasiyetle toplamasından dolayı kendisinin bu şekilde zikredildiği kaydedilmiştir.⁷ Ama o, daha çok “Cüşem” ismiyle meşhur olmuştur.⁸ Fıkıhta Hanefî mezhebinin benimseyen Cüşemî,⁹ bazı kaynaklarda Mu'tezile davetçisi, destekçisi, Cübbâiyye ekolünün son temsilcisi şeklinde sıfatlarla tavsif edilmiştir.¹⁰ Diğer taraftan, Cebriyye karşıtı sert söylemleriyle ön planda olan Cüşemî, bir rivâyete göre *Risâletü Şeyh Ebî Mürre*,¹¹ başka bir rivâyete göre, *Risâletü Şeyh İblîs İlä Manâhîs* eseri sebebiyle,¹² diğer bir iddiaya göre, i'tizâlî görüşlerinden dolayı 494/1101 yılında Mekke'de öldürülmüştür.¹³

2. et-Tehzîb fî't-Tefsîr

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fî't-efsîr*inde “Sûrenin Fazileti”, “Kıraat”, “Lugat”, “İ'râb”, “Nüzûl”, “Nazm”, “Mâ'nâ”, “Ahkâm” ve “Kıssa” şeklinde müstakil başlıklar açılmıştır. Cüşemî'deki gibi derli toplu olmasa da Cüşemî'nin tefsirinde takip ettiği usûl ve yöntemin bir benzerinin Cüşemî'den önce İmâmiyye Şîa'sına mensup Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân* adlı eserinde de tatbik edildiğinin hatırlatılması gerekmektedir. Bu da Cüşemî'nin tefsirinde uyguladığı söz konusu usûl ve yöntemin Tûsî'den esinlenerek yaptığını düşündürmektedir.¹⁴ Cüşemî'nin açtığı başlıklardan özellikle “mâ'nâ” rivâyetlerin toplandığı yer olması münasebetiyle tefsirin zübdesini

⁶ İbrâhim. b. el-Kâsım, *Tabakâtü'z-Zeydiyye*, 891; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fî tefsîri'l-Kur'ân*, 67.

⁷ Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fî tefsîri'l-Kur'ân*, 66.

⁸ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmî'l-Malâyîn, 2002), 5/287.

⁹ Abdurrahmân Süleymân Sâlimî, “Mukaddime”, *et-Tehzîb fî't-efsîr*, mlf. Kâdî Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî (Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye-Dâru'l-Kütübî'l-Lübânîyye, 2019); Kâdî Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fî'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (İstanbul: Dâru'l-İhsân, 2018), 27, 29.

¹⁰ Abdüsselâm Abbâs Vecihî, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye* (San'a: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfî, 2018), 2/175; Ebû'l-Hasen Abdullâh b. Miftâh, *el-Müntezau'l-muhtâr mine'l-ğaysi'l-midrâr el-ma'rûf bi şerhi'l-ezhâr* (Beyrut: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 2014), 1/88; Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fî tefsîri'l-Kur'ân*, 93.

¹¹ Ahmed b. Sâlih Ebû'r-Ricâl, *Matliu'l-budûr ve mecmau'l-buhûr*, thk. Abdü'r-Rakîb Muthir Muhammed Hicr (Yemen: Merkezi Ehl-i Beyt'i-Dirâsetü'l-İslâmiyyeti, 2004), 1/405.

¹² Vecihî, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 2/175-176; İbn Funduk, *Târîhu Beyhakî*, 390; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmî'l-kelâm, “Zeydiyye”* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1991), 3/185.

¹³ Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fî tefsîri'l-Kur'ân*, 73.

¹⁴ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî (Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/52, 53, 57, 68, 71, 74, 77, 78, 84; 2/6, 7, 16, 17, 23, 25, 31, 34, 35, 38, 47, 49, 54, 61; 3/290, 291, 298, 300.

oluşturmuştur.¹⁵ Mezkûr başlıklardan “ahkâm” ise Cüşemî'nin kelâmcı kimliğini en tipik şekliyle sergilediği alan olmuştur.¹⁶ Aynı zamanda bu bölümde fikhî meselelere işaret eden âyetlerin delâlet ettiği hükümler ve rivâyetler ortaya konulmuştur.¹⁷

et-Tehzîb fi't-tefsîr'de, sahâbenin, tabiînin, tebeu't-tâbiînin, dilcilerin, diğer bazı müfessirlerin ve Mu'tezilî âlimlerinin rivâyetleri çoğunlukla yorumsuz aktarıldığı için tefsirin rivâyet temelli olduğu düşünülebilir. Buna mukabil, âyetlerin işaret ettiği kelâmî meselelerle ilgili istidlâlerde bulunulması hasebiyle dirâyet temelli bir tefsir olduğu da ileri sürülebilir.

et-Tehzîb fi't-tefsîr'in en temel karakteristiği âyetlerin tefsirinde Mu'tezile tefsir rivâyetlerinin çokça kullanılmış olmasıdır. Bir adım daha ileri gidilirse, tefsirde hemen her sayfada Mu'tezilî bir müfessir veya kelâmcıya atıfta bulunulmuştur. Hâl böyle olunca, tefsirin odak noktasını kelâmî meseleler oluşturmuş, Mu'tezilî paradigma başta Cebriyye olmak üzere diğer fırkalar karşısında kıyasıya savunulmuştur.¹⁸

¹⁵ Bk. Kâdî Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân Süleymân Sâlimî (Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye-Dâru'l-Kütübî'l-Lübnâniyye, 2019), 1/220, 224, 227, 232, 236, 239, 245, 246, 248, 251, 254, 257, 258, 259, 261, 265, 267, 269, 270, 273, 274, 275, 648, 735; 2/1272; 1287, 1296, 1527, 1566; 3/1853, 1884, 1946, 2207; 5/3763, 3781, 3794, 3797, 3798, 3838, 3857; 6/3951, 4158, 4159, 4263, 4399; 7/5335, 5340; 8/5575, 5578, 5951; 9/6455, 6683, 6821, 6837; 10/7018, 7030, 7068.

¹⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/658, 710; 2/1185; 3/1898, 1901, 2047, 2259, 2272; 4/2537, 2714, 2967; 5/3193, 3197, 3202, 3217, 3225, 3231, 3255, 3258, 3324, 3364, 3379, 3383, 3403, 3413, 3415, 3426, 3570, 3739; 6/3945, 3991, 4029, 4061, 4111, 4118, 4175, 4501; 7/5031; 8/5501, 5581, 5590, 5685, 5721, 6100, 6115; 9/6206, 6481, 6585, 6705; 10/6948, 6953, 7169, 7392.

¹⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/218, 352, 358, 359, 463, 467, 526, 530, 564, 584, 641, 668, 715, 716, 724, 738, 739, 740, 758, 762, 763, 769, 770, 783, 803, 805, 809, 811, 812, 813, 814, 825, 832, 882, 894; 2/952, 961, 966, 1059, 1253, 1462, 1483, 1485, 1487, 1500, 1518, 1523, 1570, 1571, 1572, 1573; 3/1695, 1696, 1697, 1699, 1764, 1768, 1769, 1882, 1955, 1959; 4/2836, 2984, 2986, 3087; 6/4123, 4125; 7/5119, 5136, 5137, 5140, 5177, 5178, 5179, 5183, 5184, 5185, 5186, 5189, 5311, 5382; 8/5625, 5629, 5699, 5781, 5782, 5943, 9/6242, 6243, 6813, 6818; 10/6929, 6930, 6931, 6967, 6968, 7098.

¹⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/294, 336, 339, 566, 657, 676, 829, 836; 2/982, 1016, 1023, 1028, 1171, 1196, 1348, 1564, 1583; 3/1774, 1777, 1809, 1829, 1838, 1871, 1890, 1898, 1918, 2023, 2156, 2157, 2158, 2182, 2242, 2260, 2274, 2301, 2280; 4/2474, 2496, 2538, 2567, 2589, 2802, 3036; 5/3240, 3243, 3289, 3343, 3394, 3436, 3510, 3588, 3691, 3744, 3807; 6/3927, 3964, 3989, 3999, 4031, 4112, 4212, 4282, 4343; 7/4875, 4886, 4933, 4934, 4939, 4986, 5015, 5152, 5205, 5224, 5268, 5341, 5369; 8/5465, 5451, 5556, 5575, 5581, 5594, 5604, 5671, 5673, 5681, 5691, 5706, 5791, 5794, 5870, 5909, 5921, 5955, 5989, 6024, 6036, 6059, 6079; 9/6170, 6176, 6424, 6456, 6480, 6499, 6507, 6514, 6544, 6599, 6701, 6702, 6705, 6802, 6854; 10/6981, 7043, 7104, 7105, 7128, 7129, 7205, 7362, 7502, 7609.

3. et-Tehzîb fî't-Tefsîr'in Dilbilimsel Kaynakları

Cüsemî'nin *et-Tehzîb fî't-efsîr*'inde dilbilimsel tahliller *اللُّعَّةُ* ve *الإِعْرَابُ* başlığı altında yapılmış, bazen dilbilimsel meseleler izah edilirken kaynak gösterilmiş, bazen de herhangi bir kaynağa işaret edilmemiştir. *et-Tehzîb fî't-efsîr*'de dilbilimsel meseleler izah edileceği zaman Arapların dilsel örflerindeki çeşitli terim, terkip ve deyimlere sıkça atıflarda bulunulmuştur. Bununla birlikte *et-Tehzîb fî't-efsîr*'de, Basra, Bağdat, Küfe dil ekolüne mensup dilcilerle Mu'tezile'ye bağlı âlimlerin görüş ve yorumlarından da istifade edilmiştir. *et-Tehzîb fî't-efsîr*'in dilbilimsel kaynaklarını şu şekilde detaylandırmak mümkündür:

3.1. Basra Dil Ekolü

Cüsemî, âyetlerin i'râb tahlillerinde Basra dil ekolünün temsilcilerinden İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766),¹⁹ Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 186/796), Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), Ebû Feyd Müerric b. Amr es-Sedûsî (ö. 195/810-811), Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820),²⁰ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824), Kutrub (ö. 210/825), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (ö. 216/831),²¹ Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî (ö. 225/840), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869),²² Müberred (ö. 286/900), Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî ez-Zeccâc (ö. 311/923), İbnû's-Serrâc (ö. 316/929)²³ ve İbn Düreyd (ö. 321/933)²⁴ gibi dilbilimcilerin görüş ve yorumlarını kaynak olarak kullanmaktadır.

Cüsemî'nin tefsirinde Basralı dilcilerden gelen izahlar önemli bir yer işgal etmektedir. Hatta Cüsemî, aralarında Zeccâc'ın da bulunduğu Sîbeveyhi, Ahfeş el-Evsat gibi dilcilerden *أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ* (Arap ehli) şeklinde bahsetmekte ve onların dilbilimsel meselelere olan hakimiyetlerini bu ifadeyle dile getirmektedir.²⁵ Başka bir yerde *أَهْلُ اللُّعَّةِ* (dilciler) tabirini kullanmakta bunların da Ahfeş, Kutrub, Zeccâc ve Müberred olduğunu söylemektedir.²⁶

Cüsemî, Basra dil ekolüne mensup dilcilerin büyük ölçüde isimlerini zikrederek rivâyetlerine yer vermektedir. İsim tasrih etmediği yerlerde ise *أَكْثَرُ النَّحَاةِ* (Nahivcilerin çoğu),²⁷ *قَالَ الْبَصْرِيُّونَ* (Basralılar şöyle dedi),²⁸ *هَذَا قَوْلُ الْبَصْرِيِّينَ* (Bu,

¹⁹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-efsîr*, 4/2730.

²⁰ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-efsîr*, 4/2591; 7/4948.

²¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-efsîr*, 1/332; 4/2869, 3111; 6/4154, 4479; 8/5513, 5528; 10/7253, 7327.

²² Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-efsîr*, 3/1884.

²³ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-efsîr*, 1/211, 339, 406, 458.

²⁴ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-efsîr*, 1/362; 3/1740.

²⁵ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-efsîr*, 1/371; 5/3628.

²⁶ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-efsîr*, 4/2788.

²⁷ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-efsîr*, 1/899.

Basralıların görüşüdür),²⁹ وَ هُوَ قَوْلٌ بَعْضُ الْبَصْرِيِّينَ (O, Basralıların bazısının görüşüdür),³⁰ قَالَ بَعْضُ (Basralıların bazısından rivâyetle),³¹ وَ عَنْ بَعْضِ الْبَصْرِيِّينَ (Basralıların bazısı şöyle dedi),³² عَنْ بَعْضِ نَحَاةِ الْبَصْرَةِ (Basralı nahivcilerin bazısından rivâyetle),³³ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ (Basralılara göre) gibi tabirler kullanmaktadır.³⁴ Ayrıca Cüşemî, وَ هِيَ لُغَةٌ قُرَيْشٍ (O, Kureyş lehçesidir),³⁵ وَ هِيَ لُغَةٌ وَ هِيَ لُغَةٌ تِهَامَةَ (O, Hüzeyl lehçesidir),³⁷ وَ هِيَ لُغَةٌ تِهَامَةَ (O, Tihâme lehçesidir), çölde yaşamaları sebebiyle dillerinin sâfiyetini koruyan Temîm ve Kays kabilelerinden³⁸ وَ هِيَ لُغَةٌ تَمِيمٍ (O, Temîm lehçesidir),³⁹ وَ هِيَ لُغَةٌ قَيْسٍ (O, Kays lehçesidir),⁴⁰ şeklinde rivâyetlerde bulunmaktadır.⁴¹

Cüşemî'nin tefsirinde görüş ve yorumlarına başvuru Basralı dilcilerden başlıcalarını şu şekilde sırlamak mümkündür:

3.1.1. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'inde dilbilimsel meseleler kapsamında görüşlerine atıfta bulunulan dilcilerin başında Halîl b. Ahmed gelmektedir. Cüşemî, onun görüşlerini genel manada kelimelere getirmiş olduğu izahlar çerçevesinde kullanmaktadır.⁴² Örneğin Cüşemî, Halîl b. Ahmed'in Hakkâ Sûresi 69/7. âyetteki حُسُومًا kelimesini الْفَطْعُ (kesmek) şeklinde açıkladığını nakletmektedir.⁴³ Cüşemî, bazen de onun istîshâdda bulunduğu şiirleri zikretmekte⁴⁴ ve onun dilbilimsel izahlarından bahsetmektedir.⁴⁵ Örneğin Cüşemî'nin naklettiğine göre Halîl b. Ahmed, Nûr Sûresi 24/1. âyetteki سُورَةٌ lafzının terkipteki durumuyla alakalı bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Nitekim Halîl b. Ahmed, zâhirde ibtidâ gibi görünen سُورَةٌ kelimesinin esasında haber olduğunu, müptedânın ise mahzûf olduğunu söylemektedir. Hâl böyle

²⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1093.

²⁹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4119.

³⁰ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/2379.

³¹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1454.

³² Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6501.

³³ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2687; 7/5103.

³⁴ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/473; 8/5755; 9/6557; 10/7144.

³⁵ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/640; 6/4547.

³⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/276.

³⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/344.

³⁸ Bk. Sa'îd el-Afgânî, *Min târîhi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 64.

³⁹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/294.

⁴⁰ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1114.

⁴¹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1320.

⁴² Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1157, 1325; 3/1714, 1740, 1855, 1966, 2139; 8/5528, 5639, 5926; 9/6596.

⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/7055.

⁴⁴ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2591.

⁴⁵ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1159; 10/7098.

olunca Araplar, cümleye nekra ile başlamadıkları için âyetin takdiri هَذِهِ سُورَةٌ şeklinde⁴⁶.

Cüsemî, Halîl b. Ahmed'in rivâyetlerini عَنْ خَلِيلٍ (Halîl'den rivâyetle),⁴⁷ حَكَاهُمَا (ikisini Halîl hikâye etti),⁴⁸ هَذَا مَذْهَبُ خَلِيلٍ (Onu Halîl hikâye etti),⁴⁹ قَالَ خَلِيلٌ (Halîl şöyle dedi) tarzında ifade kalıplarıyla aktarmaktadır.⁵¹ Arada onun eserine işaret ederek صَاحِبُ الْعَيْنِ (Ayn'ın sahibi),⁵² وَ فِي كِتَابِ الْخَلِيلِ (Halîl'in kitabında) gibi ifadeler kullanmaktadır.⁵³ Cüsemî, bazı âyetlerin tefsirinde Halîl b. Ahmed'in görüşlerini kendi yaklaşımlarına destek bâbında zikretmektedir.⁵⁴

3.1.2. Sîbeveyhi (ö. 186/796)

Sîbeveyhi, Cüsemî'nin nahvî meselelerde görüşlerini muteber kabul ettiği dilbilimcilerdendir. O, tefsirinde Sîbeveyhi ile ilgili rivâyetleri عَنْ سَيْبَوَيْهِ (Sîbeveyhi'den rivâyetle),⁵⁵ قَالَ سَيْبَوَيْهِ (Sîbeveyhi şöyle dedi),⁵⁶ هَذَا مَذْهَبُ سَيْبَوَيْهِ (Bu, Sîbeveyhi'nin görüşüdür),⁵⁷ هَذَا قَوْلُ سَيْبَوَيْهِ (Bu, Sîbeveyhi'nin görüşüdür),⁵⁸ أَجَازَ سَيْبَوَيْهِ (Sîbeveyhi cevaz verdi),⁵⁹ حَكَى سَيْبَوَيْهِ (Sîbeveyhi hikâye etti) şeklinde nakletmektedir.⁶⁰ Cüsemî, Sîbeveyhi'nin görüşlerini diğer bazı dilcilerle birlikte, bilhassa Halîl b. Ahmed ve Ahfeş el-Evsat'la aynı bağlamda zikretmektedir. Örneğin عِنْدَ الْخَلِيلِ وَ سَيْبَوَيْهِ وَ الْأَخْفَشِ (Halîl, Sîbeveyhi ve Ahfeş'e göre),⁶¹ عَنْ سَيْبَوَيْهِ وَ الْأَخْفَشِ (ikisini, Sîbeveyhi ve Ahfeş zikretti),⁶² عَنْ سَيْبَوَيْهِ وَ الْبَصْرِيِّ (Sîbeveyhi ve Ahfeş'ten rivâyetle),⁶³

⁴⁶ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 7/5108.

⁴⁷ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/322, 899.

⁴⁸ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3576.

⁴⁹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 7/4710.

⁵⁰ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/201; 6/4590.

⁵¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/211, 291; 2/1037, 1026, 1131, 1401, 1590, 1647; 4/2534; 5/3532, 3576, 3615; 6/4063, 4085; 9/6648; 10/7141, 7431.

⁵² Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3538.

⁵³ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1408.

⁵⁴ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/455; 9/6648.

⁵⁵ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/513; 2/955; 4/2561; 6/3988.

⁵⁶ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/429; 2/1151; 3/1711; 4/2706.

⁵⁷ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/201; 6/4590.

⁵⁸ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1073; 6/4024.

⁵⁹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4591.

⁶⁰ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/303, 323.

⁶¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/355.

⁶² Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/297.

⁶³ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/1953.

3.1.4. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824)

Cüsemî, kelimelerin aslî anlamlarını tespit etmeye çalışırken Ebû Ubeyde'den birçok görüş aktarmıştır. Örneğin Cüsemî, Ebû Ubeyde'yi delil getirerek Kalem Sûresi 68/52. âyetteki *وَعَدُوا عَلَىٰ حَزْدٍ قَادِرِينَ* ifadesindeki *حَزْدٌ* kelimesini *الْمَنْعُ* (engellemek) şeklinde açıklamıştır.⁷² Cüsemî, nadir de olsa onun kiraatlerle alakalı izahlarını zikretmiş,⁷³ bazen de istihsâdda bulunduğu şiirleri kullanmıştır.⁷⁴ Cüsemî, Ebû Ubeyde'ye ait dilbilimsel izahları salt nakletmekle iktifa etmemiş, dolayısıyla iştirak etmediği hususlarda ona muhalefet etmekten geri durmamıştır. Örneğin Ebû Ubeyde, *إِذْ قَالَ رَبُّكَ* ifadesinde *إِذْ* edatının zâid olduğunu söylemiş, Cüsemî de Ebû Ubeyde'nin bu rivâyetini, *قَالَ* şeklinde nakletmiştir. Cüsemî'nin Kur'ân tasavvuruna göre, Kur'ân'da zâidlik ve noksanlık mümkün olmadığından⁷⁵ bu meselede ona katılmamış, itirazını Zeccâc ve Alî b. Îsâ er-Rummânî'nin (ö.384/994) yaklaşımları üzerinden dile getirmiştir.⁷⁶

Cüsemî, Ebû Ubeyde'nin dilbilimsel açıklamalarının bir bölümünü Halîl b. Ahmed,⁷⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822),⁷⁸ Ahfeş el-Evsat,⁷⁹ İbn Kuteybe (ö. 276/889),⁸⁰ Ebû'l-Abbâs es-Sa'leb,⁸¹ Ebû Alî el-Cübbâî (303/916)⁸² ile birlikte zikretmiş ve ona ait izahların bazılarını temrîz sıygası olan *وَهُوَ كُلُّ مُتَمَرِّدٍ الشَّيْطَانِ* (Şeytan, insanlardan ve cinlerden her âsi, küstah olan varlıktır) şeklinde tarif etmiştir.⁸³ Cüsemî'nin meçhul kalıpta naklettiği bu tarifin hemen hemen aynısı Ebû Ubeyde yapmıştır.⁸⁴

⁷² Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7032.

⁷³ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/976; 6/4084; 10/7072.

⁷⁴ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4463; 9/6611.

⁷⁵ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/194; 10/7609.

⁷⁶ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/310; 2/1174.

⁷⁷ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/2591.

⁷⁸ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1160, 1178.

⁷⁹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/2969; 5/3838; 9/6429; 10/7118, 7264.

⁸⁰ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1648; 6/4171, 4258, 4259, 4291; 7/4682, 4873; 10/7032, 7034.

⁸¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7083.

⁸² Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/1904; 6/4265.

⁸³ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 7/5293.

⁸⁴ Bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzül-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 25. Ebû Ubeyde'nin diğer bazı rivâyetleri için, bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/282, 310, 327, 643; 2/1105, 1125, 1250, 1254, 1157, 1177, 1278, 1345, 1455, 1563, 1641; 3/1858, 1859, 1953; 4/2525, 2655, 2784, 2769, 2770, 2953, 3081, 3143; 5/3277, 3308, 3309, 3368, 3544, 3546, 3634, 3647, 3754, 3768, 3780, 3791, 3844; 6/3931, 3998, 4003, 4011, 4064, 4069, 4100, 4158, 4171, 4177, 4258, 4259, 4280, 4349, 4425, 4426, 4434, 4445, 4448, 4465, 4488, 4496, 4500; 7/4691, 4692, 5301, 5103, 5155, 5181, 5304, 5324; 5328, 5343; 8/5501, 5607, 5608, 5694, 5787, 5797, 5929, 5996,

Cüsemî, nahivle ilgili ihtilafli meseleleri işlerken, Basra dil ekolüne mensup filologların görüşlerine sıkça atıfta bulunmuştur. Bu görüşlerden bazılarını iştirak etmekle birlikte, çoğunlukla rivâyeti zikretmekle iktifa etmiş ve tartışılan mesele hakkında herhangi bir fikir belirtmemiştir. Aynı kanaati paylaştığı durumlarda *يَذُلُّ عَلَيَّ مَا قُلْنَا مَا رَوَى أَبُو عُبَيْدَةَ* (Bizim söylediklerimiz Ebû Ubeyde'nin rivâyet ettiğine delildir) şeklinde ifade etmiştir.⁸⁵

3.1.5. Kutrub (ö. 210/825)

Cüsemî'nin, Basra dil ekolünden zaman zaman görüşlerine atıfta bulunduğu dilbilimci Kutrub'dur. Cüsemî, Kutrub'un görüşlerine büyük ölçüde âyetleri Arapların dilsel örfleri kapsamında izah edeceği durumlarda başvurmuştur.⁸⁶ Örneğin Cüsemî, Ashâb-ı Kehf hakkında sarfedilen *ضَرَبْنَا عَلَيَّ آذَانِهِمْ* "Onların kulaklarını kapattık."⁸⁷ ifadesinin kelâm-ı fasihten olduğunu söylemiş ve bundan kastedilen mananın "onları uyuttuk" şeklinde bir anlama karşılık geldiğini vurgulamıştır. Daha sonra Cüsemî, Kutrub'un "Araplar, hükümdarın bir kişiyi abes bir işten ve fesaddan engellediği zaman *ضَرَبَ الْأَمِيرُ عَلَيَّ يَدِ فُلَانٍ*" dediğini nakletmiştir.⁸⁸

Cüsemî, Kutrub'u zakkûm ağacının bahsedildiği ifadeler⁸⁹ bağlamında da kaynak olarak zikretmiştir. Nitekim Kutrub, zakkûmun acı bir ağaç olduğunu, dolayısıyla onun (Arabistan'ın batısındaki) Tihâme'de yetişen bir bitki olduğunu söylemiştir.⁹⁰ Ayrıca zakkumun, şeytanın başlarına benzetildiği beyanlar hakkında⁹¹ Kutrub, "Araplar görüntüsü çirkin, dikenli, acı olan bitkileri şeytanın başlarına benzetirlerdi." ifadelerini kullanmıştır.⁹²

Cüsemî, Kalem Sûresi 68/51. âyetteki *زَلَقَ* lafzının tefsiri çerçevesinde Kutrub'un *حَكَى قُطْرُبٌ عَن يُونُسَ* (Kutrub, Yûnus'tan nakletti) diyerek kaynaklarına atıfta bulunmuştur. Buna göre Kutrub, Yûnus b. Habîb'den *لَمْ أَسْمَعْ الزَّلَقَ وَ الْإِزْلَاقَ* (Araplardan *zelaga* ve *izlâg* lafızlarıyla ilgili bir şey işitmedim. Dolayısıyla biz, bunu sadece Kur'ân'da işittik) dediğini aktarmıştır.⁹³

6006, 6019, 6073; 9/6408, 6626, 6648, 6676, 6680, 6683, 6733, 6735; 10/7190, 7287, 7302, 7318, 7321, 7346, 7480, 7508, 7515.

⁸⁵ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3625.

⁸⁶ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4780.

⁸⁷ *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Kehf 18/11.

⁸⁸ Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4347, 4348.

⁸⁹ es-Sâffât 37/62.

⁹⁰ Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5926.

⁹¹ es-Saffât 37/65.

⁹² Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5927.

⁹³ Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/7045.

Cüsemî'nin bildirdiğine göre Kutrub, bazen de Yûnus b. Habîb'in istişâdda bulunduğuna şiiirleri kullanmıştır.⁹⁴

Kutrub, Cüsemî'nin dilbilimsel bağlantıları arasında bulunmuş ve nahivle ilgili meselelerde onun izahlarına atıfta bulunmuştur. Örneğin Cüsemî, Kasas Sûresi 28/24. âyetteki *لِمَا أَنْزَلْتِ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ* ifadesindeki *لِمَا* edatındaki *ل* harfinin *إلى* anlamında olduğunu Kutrub'a isnadda bulunarak açıklamıştır.⁹⁵ Cüsemî, edatlara getirmiş olduğu izahlar çerçevesinde de onun rivâyetlerini zikretmiştir. Örneğin Kutrub, birçok âyette bahsedilen *وَيُكَلِّمُ* ifadesindeki *وَيُ* lafzını *تَفَجِّعُ* (sızlanmak, yakınmak) şeklinde açıklamış, Cüsemî de onun bu izahını zikre değer görmüştür.⁹⁶

3.1.6. Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830)

Cüsemî'nin tefsirinin birçok yerinde görüş ve yorumlarından istifade edilen dilcilerden biri Ahfeş el-Evsat'tır. Ahfeş, Cüsemî'nin güvendiği kaynaklar arasında yer almış, soru-cevap yöntemini tatbik ettiği yerlerde Ahfeş'in yorumunu kendisine kıstas belirlemiştir.⁹⁷ Cüsemî, onun görüşlerini Kisâî,⁹⁸ Sa'leb,⁹⁹ Cübbâî,¹⁰⁰ Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ile birlikte zikrettiği zamanlar olmuştur.¹⁰¹ Cüsemî, Ahfeş'le ilgili rivâyetleri *قَالَ الْأَخْفَشُ* (Ahfeş şöyle dedi),¹⁰² çoğu zaman da *عَنِ الْأَخْفَشِ* (Ahfeş'ten rivâyetle) şeklinde nakletmiş, umumiyetle kelime ve kavramların izahında onun görüşlerinden istifade etmiştir.¹⁰³ Örneğin, Cüsemî'nin aktardığına göre Ahfeş, "teheccüd" kelimesinin zıt anlamlı bir kelime olduğunu belirtmiş, dolayısıyla onun hem *النَّيْظُ* (uyanıklık) hem de *الْهُجُودُ* (uyku) anlamlarını ihtiva eden bir lafza tekabül ettiğini söylemiş, ayrıca Arapların *هَجَدَ* sözcüğüyle *نَامَ* (uyku) anlamını kastettiklerini, ayrıca *تَهَجَّدَ* kelimesiyle de *سَهَرَ* (uykusuz kalmak) manasını murad

⁹⁴ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5917.

⁹⁵ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5485. Cüsemî'nin Kutrub'un izahlarına işaret ederek âyetleri tefsir ettiği diğer yerler için, bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/221, 279, 306, 348, 410; 2/1054, 1105, 1240; 3/1954, 2144; 4/2485, 2494, 2530, 2541, 2713, 2763, 3039, 3043, 3099, 3112, 3129, 3175; 5/3310, 3394, 3418, 3532, 3611; 6/4404, 4632, 4646; 8/5469; 9/6547, 6613, 6735; 10/7023, 7266, 7319.

⁹⁶ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5528, 5529. Kutrub'un bu konudaki diğer örnekleri için, bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5501, 5533.

⁹⁷ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/425; 7/5053.

⁹⁸ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7551.

⁹⁹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/463; 2/1084.

¹⁰⁰ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/2953; 10/7265.

¹⁰¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1207.

¹⁰² Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/557, 586.

¹⁰³ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/211, 221, 224, 273, 279, 304, 320, 348, 363; 2/1105; 4/2532, 2593, 2687, 2689, 2881; 5/3326, 3384, 3418, 3434, 3473, 3479, 3688, 3846, 3878; 6/3988, 4064, 4069, 4067, 4092, 4138, 4425; 7/5110, 5155; 8/5916; 9/6608, 6612, 6636; 10/7111, 7244, 7321, 7480, 7531.

ettiklerini kaydetmiştir.¹⁰⁴ Cüşemî, İnsân Sûresi 76/10. âyetteki قَمَطْرِيرًا kelimesini, “günlerin en şiddetli ve zor olanı” şeklinde tefsir etmiş, yaptığı bu izahı Ahfeş’e dayandırmıştır.¹⁰⁵

Cüşemî, bazen nahivle ilgili hususlarda ona atıfta bulunmuştur.¹⁰⁶ Bazen de bağlama göre edatların farklı anlamlar kazanabileceğini Ahfeş’in izahları çerçevesinde ortaya koymuştur.¹⁰⁷ Örneğin, Cüşemî’nin bildirdiğine göre Ahfeş, A’râf Sûresi 7/11. âyetteki وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ “And olsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklerle şöyle dedik...” ifadelerindeki ثُمَّ edatının الواو anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸ Cüşemî, bazen de onun istişhâdda bulunduğu şiirleri kullanmıştır.¹⁰⁹

3.1.7. Müberred (ö. 286/900)

Cüşemî’nin, Basra dil ekolünün temsilcilerinden görüşlerine atıfta bulunduğu âlimler arasında Müberred de yer almaktadır. Cüşemî, Müberred’i ekseriyetle dilbilimsel meselelerle ilgili hususlarda kaynak olarak kullanmaktadır. Örneğin, birçok âyette zikredilen اذْ edatıyla ilgili Cüşemî, Müberred’den iktibaslarla bulunmaktadır. Nitekim Müberred’e göre, “Şayet اذْ gelecek zaman kipinde bir fiille kullanılırsa mâzi manası anlaşılmaktadır ki اذْ يَمَكُرُ و اذْ ifadesi bu konuda örnek gösterilebilir. Buna mukabil, اذْ edatı mâzi kalıbında istimal edildiği takdirde müstakbel manası kastedilmektedir. Bu hususta فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ âyeti misal olarak getirilebilir.”¹¹⁰

Cüşemî, kelimelerin kökenine dair yaptığı izahlarda Müberred’in açıklamalarını referans olarak kullanmaktadır. Örneğin Cüşemî, “ilâh” kelimesinin etimolojisine ilişkin yaptığı izahlarda Müberred’den “ilâh” lafzının اِلِهْ kelimesinden müştak olduğunu ve Arapların, اِلِهْ اِلَيْهِ dediklerinde اِلَيْهِ (Onda sükûnet buldum) anlamını murâd ettiklerini nakletmektedir.¹¹¹ Cüşemî, bazen de Müberred’in kaynaklarına atıfta bulunmaktadır. Cüşemî’nin naklettiğine göre Müberred, hocası Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî’ye atıfta bulunarak “sihir” kelimesini, “aldatmak, hile yapmak” şeklinde izah etmektedir.¹¹² Cüşemî, bazı âyetlerin izahında ise Cermî’nin ismine doğrudan

¹⁰⁴ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 6/4278.

¹⁰⁵ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 10/7209.

¹⁰⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 1/425; 2/942, 977, 1054, 1120, 1151, 1226, 1278, 1333; 3/1849, 1954; 4/2625, 2899, 3032; 5/3900; 6/4534, 4591; 7/5108; 8/5858; 9/6279, 6408, 6546, 6551, 6743; 10/6950.

¹⁰⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 1/633.

¹⁰⁸ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 4/2506.

¹⁰⁹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 1/907; 4/2549, 2591; 7/5343.

¹¹⁰ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 1/311.

¹¹¹ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 1/201.

¹¹² Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 6/3928.

isnadda bulunmaktadır.¹¹³ Cüşemî, Müberred'in dilbilimsel bir meselede yapılan yorumlara katılmadığına *ذَلِكَ الْمُرْدُ* gibi ifadeler kullanmaktadır.¹¹⁴

Cüşemî, dilbilimsel izahlar çerçevesinde şiirle istişhâda önem vermekte, bu açıdan Müberred'in delil olarak kullandığı şiirlerle istişhâda bulunmaktadır. Örneğin Cüşemî, En'âm Sûresi 6/158. âyetteki *يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا* "Rabbinin âyetlerinden bazıları geldiği gün, imanı kendisine fayda etmemiş..."¹¹⁵ ifadesindeki *يَنْفَعُ* lafzını cumhurun *يَنْفَعُ* şeklinde okuduğunu söylemekte, Müberred'in ise mezkûr fiili *تَنْفَعُ* şeklinde telaffuz ettiğini belirtmektedir. Müberred'e göre, *الْإِيمَانُ* kelimesi müennes bir zamire muzâf olmasından dolayı *تَنْفَعُ* şeklinde müennes yapıda gelmektedir. Müberred, görüşünü temellendirmek için şu şiiri delil getirmektedir:

لَمَّا أَتَى حَبْرُ الرَّبِيرِ تَوَاضَعَتْ سُورُ الْمَدِينَةِ وَالْجِبَالُ الْخُشَعَتْ

(Zübeyr'in haberi geldiğinde Medine suru ve Allah'tan haşyet duyan dağlar alçak gönüllülükle boyun eğdi) Müberred, bu şiirde *سُورُ* kelimesinin fiilinin *تَوَاضَعَتْ* kalıbında müennes geldiğini, esasında onun *تَوَاضَعُ* şeklinde müzekker olduğunu, fakat *سُورُ الْمَدِينَةِ* cümlesine bağlandığı için *تَوَاضَعَتْ* olarak son hâlini aldığını söylemektedir.¹¹⁶

3.1.8. Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî ez-Zeccâc (ö. 311/923)

Cüşemî'nin, Basra dil ekolünden görüşlerine en fazla yer verdiği dilbilimsel kuşkusuz Zeccâc'tır. Zeccâc, Cüşemî'nin dilbilimsel meselelerde kullandığı en gözde kaynak olmakta ve Zeccâc'ın görüşlerini büyük çapta *عَنِ الرَّجَّاحِ* (Zeccâc'dan rivâyetle) şeklinde aktarmakta, bazen de *قَالَ الرَّجَّاحُ* (Zeccâc şöyle dedi),¹¹⁷ *حِكَاةُ الرَّجَّاحِ* (Onu Zeccâc hikâye etti),¹¹⁸ *قَوْلُ الرَّجَّاحِ* (Zeccâc'ın görüşü),¹¹⁹ *اخْتَارَهُ الرَّجَّاحُ* (Onu Zeccâc tercih etti) gibi tabirler kullanmaktadır.¹²⁰ Cüşemî, Zeccâc'ın dilbilimsel izahlarına büyük bir hassasiyet göstermekte ve farz-ı muhâl sorduğu soruları bazen Zeccâc'ın görüşlerini delil getirerek cevaplandırmaktadır.¹²¹ Cüşemî, onun izahlarını arada İbn Abbâs,¹²² Hasan-ı

¹¹³ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4019. Cüşemî'nin, Müberred'e dayandırdığı diğer izahları için, bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/202, 221, 224, 332, 352; 2/1349; 3/1844; 5/3624; 6/3948; 9/6685; 10/7012, 7246, 7338.

¹¹⁴ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1038, 1092; 9/6542.

¹¹⁵ el-En'âm 6/158.

¹¹⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2477.

¹¹⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/474, 487, 488, 588, 612; 2/1602, 1647; 4/2480, 2493, 2506; 5/3904.

¹¹⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/492; 6/4424.

¹¹⁹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/721; 2/1577; 4/3092.

¹²⁰ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6607.

¹²¹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/879.

¹²² Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/221; 2/1129; 5/3887.

Basrî (ö. 175/791),¹²³ Halîl b. Ahmed,¹²⁴ Sîbeveyhi,¹²⁵ Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816),¹²⁶ Ferrâ,¹²⁷ Ebû Ubeyde,¹²⁸ Ahfeş el-Evsat,¹²⁹ Müberred,¹³⁰ Sa'leb,¹³¹ Ebû Alî el-Cübbâi,¹³² Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923),¹³³ Ebû Müslim el-İsfahânî¹³⁴ ve Rummânî¹³⁵ ile birlikte aynı bağlamda yer vermektedir. Ancak, çoğu zaman onun görüşlerini müstakil olarak zikretmektedir.¹³⁶ Bazen de onun izahlarını عَنِ الرَّجَّاجِ وَ جَمَاعَةٍ مِنَ النَّحَاةِ (Zeccâc ve bir grup nahivciden rivâyetle) şeklinde ortaya koymakta,¹³⁷ أَنَسَدَهُ أَبُو الْعَبَّاسِ: قَالَ الرَّجَّاجُ: (Zeccâc şöyle dedi: Ebû'l-Abbâs şu şiiiri nakletti) diyerek Zeccâc'ın kaynaklarına atıfta bulunmaktadır.¹³⁸

Cüşemî, Zeccâc'ın büyük ölçüde dilbilimsel izahlarını kaynak olarak kullanmakta,¹³⁹ ayrıca kelimelerin anlamları,¹⁴⁰ etimolojileri¹⁴¹ ve telaffuzlarıyla

¹²³ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3754, 3813.

¹²⁴ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/919; 6/3948.

¹²⁵ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3806; 6/3948.

¹²⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/338, 353; 2/1113, 1612; 4/3118; 5/3540, 3602, 3907; 6/3946.

¹²⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/581, 648; 2/1052, 1092, 1349; 4/2482, 2494, 2651, 2990; 5/3454, 3582, 3674; 6/3928; 9/6689; 10/7122. Cüşemî, bazı yerlerde Zeccâc'ın Ferrâ'ya itirazlarından söz etmiş, ancak kendisi bu konuda herhangi bir görüş bildirmemiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/943, 1110; 5/3853; 10/7215. Bazen de aralarındaki ihtilaflardan bahsetmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2497, 2591; 7/4931; 8/6034.

¹²⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/311; 2/1654; 5/3658.

¹²⁹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/484; 5/3684.

¹³⁰ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1228.

¹³¹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/296; 2/1577, 1646.

¹³² Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/1936; 5/3309, 3351, 3613, 3847; 6/4221, 4280.

¹³³ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3899.

¹³⁴ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2763; 6/3946.

¹³⁵ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3628.

¹³⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/317, 326, 399, 407; 2/942, 948, 977, 1050, 1093, 1117, 1119, 1134, 1163, 1181, 1212, 1240, 1297, 1393, 1455, 1574, 1575, 1630, 1648, 1651; 3/1723, 1734, 1740, 1460, 1762, 1784, 1788, 1793, 1813, 1814, 1824, 1827, 1827, 1848, 1914, 1923, 1938, 1941, 1963, 2128, 2130, 2418; 4/2447, 2454, 2462, 2471, 2475, 2485, 2532, 2536, 2541, 2543, 2726, 2763, 2833, 2856, 2890, 2978, 2996, 3122, 3139, 3151; 5/3232, 3401, 3487, 3489, 3495, 3504, 3506, 3587, 3590, 3594, 3612, 3625, 3642, 3644, 3660, 3665, 3672, 3673, 3704, 3743, 3791, 3882, 3898; 6/3918, 3928, 3929, 3931, 3933, 3937, 3940, 3948, 3950, 3957, 3960, 3962, 3965, 3967, 3971, 3974, 3991, 4060, 4087, 4205, 4261, 4280, 4293, 4318, 4349, 4472, 4508, 4562, 4596; 7/4688, 4873, 4909, 5056, 5297; 8/5412, 5420, 5687, 5756, 5824, 5885; 9/6167, 6198, 6315, 6316, 6388, 6392, 6401, 6483, 6616; 6771, 6837, 6907; 10/7029, 7072, 7075, 7092, 7128, 7181, 7219, 7357, 7545, 7552, 7554.

¹³⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/327.

¹³⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5966.

¹³⁹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1365, 1465; 4/2747, 2866, 3089; 5/3741, 3745, 3875, 3827; 10/7269.

ilgili görüşlerine de yer vermektedir.¹⁴² Bununla birlikte, esbâb-ı nüzûlle ilgili rivâyetlerini zikretmektedir.¹⁴³ Diğer taraftan Cüşemî, âyetleri Arapların ifade ve üslûp özellikleri kapsamında izah edeceği zaman Zeccâc'ı referans olarak getirmektedir. Örneğin Cüşemî, حَكَى عَنْ الْعَرَبِ (Zeccâc, Araplardan nakletti) diyerek مَلَكُوتِ kelimesindeki و ve ت harflerini Arapların mübalağa için kullandıklarını Zeccâc'a atıfta bulunarak açıklamaktadır.¹⁴⁴

3.2. Bağdat Dil Ekolü

Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*'inde Bağdat dil ekolünden İbnû's-Sikkît (ö. 244/858),¹⁴⁵ İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn Keysân (ö. 320/932), İbrâhîm b. Muhammed Niftaveyh (ö. 323/935)¹⁴⁶ ve Ebû Bekir İbnû'l-Enbârî (ö. 328/940)¹⁴⁷ zikrettiği dilcilerdendir. Cüşemî'nin bu ekolden referansta bulunduğu dilbilimciler şu şekildedir:

3.2.1. İbn Kuteybe (ö. 276/889)

Cüşemî, dilbilimsel izahlar bağlamında Bağdat dil ekolünden daha çok İbn Kuteybe'nin izahlarına ağırlık vermiştir. Cüşemî, tefsirinde kendisinden dedesinin adına nisbetle “Kuteybi”¹⁴⁸ veya “Kutebi”¹⁴⁹ bazen de “İbn Kuteybe” olarak bahsetmiştir.¹⁵⁰ Cüşemî, kıraat,¹⁵¹ kelime ve kavramların izahları gibi hususlarda onun görüşlerine başvurmuştur.¹⁵² Ayrıca, Arapların dilsel örflerine atıfta bulunacağı zaman ondan nakillerde bulunmuştur. Örneğin, inkârcıların Hz. Şuayb'e söyledikleri لَأَنْتَ الْخَلِيمُ الرَّشِيدُ “*Sen gerçekten yumuşak huylu ve akli başında bir adamsın.*”¹⁵³ âyetinin tefsirinde İbn Kuteybe'nin أَلْعَرَبُ تَصِفُ الشَّيْءَ بِضِدِّهِ قَالُوا لِلدَّبِغِ سَلِيمٌ وَ لِلْفَلَاةِ مَفَارَةٌ ederlerdi. Sözelimi yılan sokan bir kişiye sağlam, güvende, esenlikte; çölü de kurtuluşu olan bir yer şeklinde nitelendirirlerdi) şeklinde açıklamasına atıfta

¹⁴⁰ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/406; 2/1282, 1325, 1413, 1449, 1641, 1652, 1653; 4/2623, 2662, 2835, 2912, 2969, 3154; 5/3777, 3844, 3904; 7/4961; 8/5596, 5737, 5797, 6061; 9/6743, 6750, 6762, 6769; 10/7086, 7121, 7344.

¹⁴¹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1259; 4/2629.

¹⁴² Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1210; 9/6646; 10/7072.

¹⁴³ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3866.

¹⁴⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/2291; 5/3312, 3358.

¹⁴⁵ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1050; 6/4114; 7/4705.

¹⁴⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/3098.

¹⁴⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/463; 4/3099; 7/5173; 8/5450, 5452, 5698.

¹⁴⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1641, 1654; 3/1715, 1854; 4/3093; 5/3515, 3783, 3768; 6/4158, 4258, 4402, 4465, 4497, 4605; 7/4873, 4874; 8/6016; 9/6723, 6735; 10/7101, 7339.

¹⁴⁹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/2893.

¹⁵⁰ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/594; 5/3761; 8/5996; 10/7575.

¹⁵¹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4057.

¹⁵² Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4155; 9/6744; 10/7032.

¹⁵³ Hûd 11/87.

bulunmuştur. Dolayısıyla İbn Kuteybe'ye göre inkârcılar, “*Sen gerçekten yumuşak huylu ve akli başında bir adamsın.*” derken tıpkı Arapların dedikleri gibi tam tersi bir anlam kastetmişlerdir. Cüşemî'nin bildirdiğine göre Cübbâî, İbn Kuteybe'nin bu yorumunu kabul etmemiştir.¹⁵⁴

Öte yandan Cüşemî, Bağdat dil ekolüne mensup bazı dilcilerin görüşlerini onların birbirleriyle girdikleri polemik üslûbunu anımsatır nitelikte nakletmiştir. Örneğin, Ra'd Sûresi 13/13. âyetinin tefsirinde İbn Kuteybe'den **الْحَوْلُ** kelimesindeki **ح** harfinin zâid olduğunu, dolayısıyla kelimenin aslının **الْحَوْلُ** şeklinde geldiğini aktarmıştır. Cüşemî, Bağdat dil ekolü hocalarından dersler alması münasebetiyle Bağdat dil mektebinden sayılan ve aynı zamanda *Tehzîbü'l-lüğ'a*'nın sahibi Ezherî'nin **عَلَطَ ابْنُ قُتَيْبَةَ** (İbn Kuteybe hata etti) dediğini rivâyet etmiştir. Zira Ezherî'ye göre, bir kelime sözgelimi **مِثَال** gibi **فِعَال** vezni üzerine gelir ve evvelinde meksûr bir **ح** bulunursa **مِهَادٌ** ve **مِرَاسٌ** lafızlarındaki gibi kelimenin aslî harflerinden olmaktadır.¹⁵⁵

3.2.2. İbn Keysân (ö. 320/932)

Cüşemî, Bağdat dil ekolünden İbn Keysân'ın rivâyetlerine tefsirinin muhtelif yerlerinde atıfta bulunmuştur. Cüşemî, onun görüşlerini bazen âyetlerin rivâyet temelli ele alındığı “*ma'nâ*” bölümünde zikretmiştir.¹⁵⁶ Buna ilave olarak sebep-i nüzûller,¹⁵⁷ kelimelere getirmiş olduğu izahlar¹⁵⁸ ve kelimelerin terkipteki konumuyla alakalı İbn Keysân'a isnadlarda bulunmuştur.¹⁵⁹

3.2.3. Ebû Mansûr Muhammed b. Ezher el-Ezherî (ö. 370/980)

Cüşemî'nin, Bağdat dil ekolünden kaynak olarak kullandığı isimler arasında Ezherî de bulunmaktadır. Cüşemî, Ezherî'nin görüşlerini ekseriyetle kelime ve kavramlara getirmiş olduğu izahlar bağlamında zikretmektedir. Örneğin, Cüşemî'nin naklettiğine göre Ezherî **الْمَكْرُ** kelimesini, “gizlice tedbir almak” şeklinde açıklamakta, söz konusu bu kelime insana izafe edildiğinde “habîs, aldaticı” şeklinde anlamlara gelmektedir. Allah'a izafe edildiğinde ise “Allah'ın cezalandırması ve hesaba katmadıkları yerden adım adım felâkete götürmesi” gibi bir manaya karşılık gelmektedir.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3553.

¹⁵⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3761.

¹⁵⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4832, 5008; 9/6226, 6454, 6511, 6713, 6723, 6730, 6739, 6761; 10/7023, 7111, 7118, 7137, 7171, 7181, 7264, 7387, 7413, 7516, 7530.

¹⁵⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/7136.

¹⁵⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5501, 6019; 9/6612.

¹⁵⁹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6546.

¹⁶⁰ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4019. Cüşemî'nin, Ezherî'yi kaynak olarak zikrettiği diğer yerler için, bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/2397; 4/2446, 2534, 2729, 2907; 6/4062, 4154, 4488; 7/4948, 5173; 8/5659.

3.3. Kûfe Dil Ekolü

Cüsemî, Kûfe dil ekolünden Ebân b. Tağlib (ö. 141/758), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ es-Sa'leb ve İbn Fâris'in (ö. 395/1004) görüşlerine yer vermiş,¹⁶¹ bazı yerlerde İbn Fâris'ten *صَاحِبُ الْمُجْمَلِ* (*Mücmel*'in sahibi) şeklinde bahsetmiştir.¹⁶² Cüsemî, dilbilimsel izahlarda Kûfe dil ekolüne mensup filologlara da ayrı bir iltifat göstermiş ve onlardan birçok filolojik malzeme temin etmiştir. Hatta, kimi yerlerde Basra dil ekolü ile Kûfe dil ekolünün görüşlerini yan yana sıralamış ve Basralı âlimlerin isimlerini zikretmemiş, onlar hakkında *عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ* (Basralılara göre) ifadesini kullanmış, Kûfe dil ekolüne mensup âlimlerin isimlerini bizzat *أَجَازُهُ الْكِسَائِيُّ وَالْفَرَّاءُ وَتَغْلَبُ* (Kisâî, Ferrâ, Sa'leb ona cevaz verdi) şeklinde isimlerini tasrih etmiştir.¹⁶³ Bazen de *هَذَا مَذْهَبُ الْفَرَّاءِ وَالْكَسَائِيِّ* (Bu, Ferrâ ve Kisâî'nin görüşüdür) tarzında ifadeler kullanmıştır.¹⁶⁴ Cüsemî, dilbilimsel meselelerin tahlilinde isim belirtmemişse *هَذَا قَوْلُ الْكُوفِيِّينَ* (Bu, Kûfeliler'in görüşüdür), *عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ* (Kûfelilere göre),¹⁶⁵ *وَ هُوَ إِحْتِيَاظٌ نَحْوَةَ الْكُوفَةِ* (O, Kûfeli nahivcilerin tercihidir) şeklinde cümleler zikretmiştir.¹⁶⁶

Cüsemî'nin, bu ekolden referans olarak kullandığı belli başlı dилciler şu şekildedir:

3.3.1. Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805)

Cüsemî'nin dilbilimsel tahlillerde istifade ettiği âlimler arasında Ferrâ'nın hocası Alî b. Hamza el-Kisâî gelmektedir. Cüsemî, Kisâî'nin özellikle kıraatlerle ilgili izahlarına atıfta bulunmakta,¹⁶⁷ ayrıca dilbilimsel analizlerde bazen onu münferit¹⁶⁸ bazen de öğrencisi Ferrâ ile birlikte *هَذَا مَذْهَبُ الْفَرَّاءِ وَالْكَسَائِيِّ* (Bu, Ferrâ ve Kisâî'nin görüşüdür)¹⁶⁹ şeklinde zikretmektedir.¹⁷⁰ Kelimelerin aslî anlamlarının tespiti konusunda da onun görüşlerini nakletmektedir.¹⁷¹ Cüsemî,

¹⁶¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/2826.

¹⁶² Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 9/6553.

¹⁶³ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/296.

¹⁶⁴ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5966.

¹⁶⁵ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7144.

¹⁶⁶ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5831.

¹⁶⁷ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/213, 222, 291, 320, 371; 2/1055; 3/1700; 4/2465; 6/3922, 3923, 3931, 3933, 3947, 3962, 3965, 3987, 3994, 4057, 4062, 4063, 4080, 4113, 4187, 4198, 4203, 4207, 4214, 4260, 4273, 4286, 4287, 4321, 4338; 7/4676, 4684, 4839; 8/5406, 5418, 5426, 5435; 9/6237; 10/6936, 6965, 6974, 6984, 7005, 7007, 7052, 7057, 7072, 7077, 7094, 7100, 7108, 7120, 7150, 7180, 7200, 7232.

¹⁶⁸ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/1849; 6/4064; 10/6976.

¹⁶⁹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5966.

¹⁷⁰ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/520; 2/943, 1525, 1654; 8/5437, 6061; 9/6676.

¹⁷¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/1795, 1859; 6/4100, 4164; 7/4845; 8/5431, 5513; 10/6918, 7097, 7206.

Arapların ifade ve üslûp özellikleri temelinde âyetleri izah edeceği zamanlarda Kisâî'ye atıfta bulunarak *حَكَى الْكِسَائِيَّ عَنِ الْعَرَبِ* (Kisâî Araplardan nakletti) gibi tabirler kullanmaktadır.¹⁷² Örneğin Cüşemî, Kisâî'ye isnadda bulunarak Arapların müfredi, tesniye ve cemî kullandıklarını rivâyet etmektedir.¹⁷³

3.3.2. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822)

Cüşemî'nin kaynak olarak kullandığı Kûfe dil ekolü âlimlerinden Ferrâ'nın izahları daha çok temayüz etmiştir. Cüşemî, Ferrâ'nın dilbilimsel tahlillerini çoğunlukla müstakil olarak,¹⁷⁴ muhtelif bölümlerde İbn Abbâs,¹⁷⁵ Halîl b. Ahmed,¹⁷⁶ Esamm,¹⁷⁷ Ebû Ubeyde,¹⁷⁸ Ahfeş el-Evsat,¹⁷⁹ Cübbâî,¹⁸⁰ İbn Keysân¹⁸¹ ve Ebû Müslim'in açıklamalarıyla birlikte zikretmiştir.¹⁸² Bazen Ferrâ'nın kitabına atıfta bulunarak *“Ferrâ, kitabı (Me'âni'l-Kur'ân'da) zikretti.”* şeklinde rivâyetlerinden bahsetmiştir.¹⁸³ Cüşemî, *أَنْشَدَ الْفَرَّاءَ عَنَّا* (Ferrâ, Kisâî'den nakletti),¹⁸⁴ *حَكَى الْفَرَّاءَ عَنِ الْكِسَائِيَّ* (Ferrâ, Antare'den şu şiiiri nakletti),¹⁸⁵ Ferrâ'nın dilinden aktardığı *ذَكَرَهُ الْخَلِيلُ* (Onu Halîl zikretti) şeklinde Ferrâ'nın kaynaklarından söz etmiştir.¹⁸⁶

Cüşemî, kelimelerin terkipteki durumu,¹⁸⁷ özellikle harflerin ve edatların cümle içerisinde ne tür bir anlam ifade ettiklerini tespit edebilmek için Ferrâ'dan nakillerde bulunmuştur.¹⁸⁸ Örneğin Cüşemî, *وَأَنْ اسْتَعْفَرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوَبُوا إِلَيْهِ* ifadesindeki¹⁸⁹ *ثُمَّ* lafzının atıf harfi olan *و* anlamında olduğunu Ferrâ'ya izafe

¹⁷² Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/487.

¹⁷³ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5946.

¹⁷⁴ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/273, 691; 2/943, 1037, 1073, 1109, 1111, 1132, 1656; 4/2497, 2529; 5/3278, 3417, 3477, 3515, 3583, 3584, 3612, 3647, 3662; 6/3922, 4019, 4033, 4045, 4051, 4064, 4086, 4304, 4305, 4341; 7/4682, 4780, 5011, 5046, 5056; 8/5513, 5569, 5607, 5636, 5919; 10/7074, 7136, 7137, 7150, 7183, 7203.

¹⁷⁵ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/7178.

¹⁷⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/934.

¹⁷⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2472; 5/3797; 6/3985, 4060, 4325.

¹⁷⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4324; 9/6750.

¹⁷⁹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/725, 907; 6/4011, 4279.

¹⁸⁰ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/224, 286; 6/4281; 9/6680.

¹⁸¹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/7122, 7499.

¹⁸² Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3360, 3435.

¹⁸³ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/323.

¹⁸⁴ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5419.

¹⁸⁵ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2664, 3089, 3099; 5/3853.

¹⁸⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1132.

¹⁸⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1359, 1435, 1465, 1577, 1665; 4/2485, 2591, 2861, 3027, 3089; 5/3736, 3830, 3900; 8/5977, 6034; 9/6597, 6744.

¹⁸⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/643; 2/1120; 4/2543, 2552; 5/3796; 7/5215, 5343, 5364; 8/5450, 5529, 5533, 5550, 5558, 5730; 9/6904; 10/7219, 7249, 7407, 7545.

¹⁸⁹ Hûd 11/3.

ederek açıklamıştır.¹⁹⁰ Bununla birlikte Cüsemî, âyetlerin tefsiri,¹⁹¹ esbâb-ı nüzûl,¹⁹² kelimelerin hangi kabileye ait olduğu, okunuşları, manaları gibi hususlarda Ferrâ'nın izahlarına başvurmuştur.¹⁹³ Örneğin Cüsemî, اِسْتَعْفَارِ lafzının¹⁹⁴ esasında اَلتَّوْبَةُ anlamında olduğunu,¹⁹⁵ جَانُّ kelimesinin¹⁹⁶ “küçük ve büyük arasında bir yılan” manasına geldiğini,¹⁹⁷ يَذْكُرُونَ şeklinde muhaffef olan bir lafız ile يَذْكُرُونَ gibi müşedded telaffuz edilen kelimelerin mana bakımından aralarında fark olmadığını Ferrâ'ya isnad ederek açıklamıştır.¹⁹⁸

Cüsemî, Ferrâ'nın dilbilimsel tahlillerini çoğunlukla değerlendirmeye tâbi tutmadan onaylamıştır. Hatta, soru-cevap yöntemini uyguladığı muhtelif yerlerde Ferrâ'nın cevabını kendi cevabı kabul etmiş,¹⁹⁹ Ferrâ'nın yanında bazen de Kisâ'î²⁰⁰ ve Zeccâc'ı da zikretmiştir.²⁰¹

Ferrâ, Arapların dilsel tatbikatları üzerinden kelime ve kavramları tahlil etmeye özen göstermiş, Cüsemî de Ferrâ'dan alıntılarda bulunmuştur. Bu yönüyle Cüsemî, Ferrâ'dan nakilde bulunurken اَلْفَرَاءُ عَنِ الْعَرَبِ (Ferrâ Araplardan hikâye etti) cümlesini istimal etmiştir.²⁰² Bazen de اَلْفَرَاءُ الْعَرَبُ يَقُولُ (Ferrâ şöyle dedi: Araplar şöyle derler) ifadesini zikrederek Ferrâ'nın rivâyetlerini kullanmıştır.²⁰³ Kimi zaman da اَلْفَرَاءُ سَمِعْتُ بَعْضَ الْعَرَبِ (Ferrâ şöyle dedi: Arapların bazısından işittim) gibi cümleler serdetmiştir.²⁰⁴ Örneğin Ferrâ, Arapların اَمْرُكَ لِنَدْهَبِ وَ اَنْ تَدْهَبِ بِمَعْنَى وَاِحِدٍ cümlelerinde olduğu gibi master manasına sahip اَنْ harfiyle لام harfini aynı anlamda kullandıklarını söylemiştir.²⁰⁵ Ayrıca Cüsemî, اَلْبِرْكَةُ lafzının kökeninin اَلْبُرْكُ olduğunu söylemiş

¹⁹⁰ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3451; 6/3938, 4050.

¹⁹¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1249, 1325; 4/2589, 2631, 2908; 6/4473; 7/5333; 8/5952; 9/6298, 6355, 6553, 6572, 6584, 6612, 6730, 6745, 6751; 10/7287, 7443, 7516.

¹⁹² Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7317.

¹⁹³ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1399; 3/1855, 1859, 1902; 4/2447, 2560, 2578, 2600, 2623, 2687, 2865; 5/3880; 6/4548, 4598; 7/4704, 4737, 5226; 8/5431, 5449, 5650, 5759, 5800, 5932, 5968, 6015, 6022, 6028, 6073; 9/6178, 6342, 6419, 6466, 6555, 6628, 6654, 6738; 10/7188, 7237, 7318, 7403, 7465, 7497.

¹⁹⁴ Hûd 11/52.

¹⁹⁵ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3512.

¹⁹⁶ en-Neml 27/10.

¹⁹⁷ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5409; Cüsemî'nin, bu konuda Ferrâ'yı delil getirerek izah ettiği diğer yerler için, bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3532; 6/3937, 3986, 3987, 4000, 4085; 10/6918.

¹⁹⁸ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7016.

¹⁹⁹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/352, 354, 488; 8/5731.

²⁰⁰ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/935.

²⁰¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/947; 7/4764.

²⁰² Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 9/6171.

²⁰³ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5409.

²⁰⁴ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7342.

²⁰⁵ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/2288.

ve Ferrâ'yı kaynak göstererek Arapların bu kelimeyi **بَارَكَ فِيكَ** ve **بَارَكَ اللهُ** (Allah seni mübarek kılsın) şeklinde dua anlamında kullandıklarını belirtmiştir.²⁰⁶

3.3.3. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ es-Sa'leb (ö. 291/904)

Kûfe dil mektebinin meşhur temsilcilerinden Sa'leb'in görüş ve yorumlarına Cüşemî'nin tefsirinde atıflarda bulunulmuştur. Cüşemî, Sa'leb ile ilgili rivâyetleri ekseriyetle **عَنْ تُعَلَّبٍ** (Sa'leb'den rivâyetle),²⁰⁷ **قَالَ تُعَلَّبٌ** (Sa'leb şöyle dedi),²⁰⁸ **حَكَى تُعَلَّبٌ** (Sa'leb hikaye etti) şeklinde nakletmiştir.²⁰⁹ Farklı bölümlerde Sa'leb'in, "Ebû'l-Abbâs" olarak künyesini zikretmiş,²¹⁰ bazı âyetlerin tefsirinde ona ait rivâyetleri "Ebû'l-Abbâs es-Sa'leb"²¹¹ veya "Ahmed b. Yahyâ" gibi isim ve künyesiyle birlikte ortaya koymuştur.²¹²

Cüşemî'nin, bazı âyetlerin izahında aynı bağlam içerisinde her iki ismi kullandığına şahit olunmuştur. Nitekim, Cüşemî'nin rivâyet ettiğine göre **فَطَفِقَ مَسْنَعًا** âyetlerinde ifadesini bulan Hz. Süleyman'ın, atların bacıklarını sıvazladığı veya kestiğine dair hitapların yer aldığı pasajlarda²¹³ **مَسْنَعًا** kelimesinin "Sıvazlamak mı yoksa kesmek mi olduğu?" Sa'leb'e sorulmuş. O da Kutrub'a işaret ederek **مَسْنَعًا** kelimesinin "mübarek kılmak" anlamına geldiğini söylemiş fakat Ebû'l-Abbâs (Sa'leb), Ferrâ'nın **مَسْنَعًا** kelimesini "Boynuna ve bacıklarına vurmak" tarzında tefsir ettiğini hatırlatmış ve **مَسْنَعًا** kelimesine "sıvazlamak, mübarek kılmak" gibi anlamlar verilmesinin doğru olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla Cüşemî, aktardığı bu rivâyette "Sa'leb" ve "Ebû'l-Abbâs" kelimelerini aynı bağlamda kullanmıştır.²¹⁴

Cüşemî, Sa'leb'in dilbilimsel bir yorumu kabul etmediği zaman **أَنْكَرَ ذَلِكَ أَبُو الْعَبَّاسِ** (Bunu, Ebû'l-Abbâs kabul etmedi) ifadesini zikretmiştir.²¹⁵ Cüşemî'nin, Sa'leb'in görüşlerine Kisât,²¹⁶ Müberred²¹⁷ ve Zeccâc'la girdiği polemikler çerçevesinde referansta bulunduğu zamanlar olmuştur.²¹⁸ Bazı âyetlerin tefsirinde onun,

²⁰⁶ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/5409. Ferrâ'nın bu konudaki diğer rivâyetleri için, bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/1210, 1456; 4/2585, 2655, 2733; 6/3941, 4306; 9/6682, 6699; 10/6933, 7342.

²⁰⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 1/221; 10/7080, 7114.

²⁰⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/4277, 4405; 8/5919; 9/6577, 6586, 6744; 10/7132, 7508.

²⁰⁹ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 9/6533.

²¹⁰ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 1/196, 643, 764, 804; 2/942, 1012, 1028, 1092, 1131, 1151, 1654; 5/3445; 8/5966.

²¹¹ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 3/1906; 7/4915.

²¹² Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/3893.

²¹³ Sâd 38/33.

²¹⁴ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/5998.

²¹⁵ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/1038, 1092, 1577.

²¹⁶ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/1098.

²¹⁷ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/1092.

²¹⁸ Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/1505.

dilbilimsel izahlarının yanında kelimelerin anlamları,²¹⁹ okunuşlarıyla ilgili değerlendirmelerini nakletmiş²²⁰ ve kullandığı şiirleri delil olarak zikretmiştir.²²¹ Cüsemî, رُوِيَ عَنِ زُويِّ عَنِ ذَكَرَ ثَعْلَبٍ عَنِ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ (Sa'leb, İbnû'l-Arabî'den nakletti),²²² ثَعْلَبٍ عَنِ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ (Sa'leb'den rivâyet olundu. O da İbnû'l-Arabî'den rivâyet etti) diyerek Sa'leb'in, lugat âlimi ve şiir râvisi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd el-Kûffî'ye (ö. 231/846) atıfta bulunduğunu bildirmiştir.²²³

3.4. Arapların İfade ve Üslûp Özellikleri

Cüsemî'nin tefsir yönteminde tebarüz eden en önemli hususiyetlerden birisi, âyetlerin tefsiri yapılırken Arapların dilsel örflerindeki kullanımlarıyla irtibatlandırılmaya çalışılmasıdır. Cüsemî, bu gibi yerlerde اَلْعَرَبُ تُضْرِبُ اَلْمَثَلَّ (Araplar örnek verir),²²⁴ اَلْعَرَبُ نَقُولُ اَلْعَرَبُ (Araplar bu hususta şöyle der),²²⁵ اَلْعَرَبُ تُسَمِّي (Araplar isimlendirir),²²⁶ اَلْعَرَبُ تَسْتَعْمِلُ (Araplar kullanır),²²⁷ عِنْدَ اَلْعَرَبِ (Araplara göre),²²⁸ مِثْلَ ذَلِكَ كَثِيرٌ فِي كَلَامِ اَلْعَرَبِ (Böylesi kullanımlar Arapların cümlelerinde çoktur),²³⁰ اَلْعَرَبُ تَذَكُرُ (Araplar zikreder),²³¹ تَأْكِيذُ اَلْكَلَامِ بِالْقَسَمِ (Arapların konuşma âdetleri üzerine),²³² اَلْعَرَبُ عَلَى عَادَةِ اَلْعَرَبِ فِي مُحَاوَلَاتِهِمْ (Kelâmı, kase ile te'kîd etmek Arapların âdetlerindedir) gibi ifade kalıplarıyla dile getirmiştir.²³³

Cüsemî'ye göre, ateşin İbrâhim'e karşı serin olmasının emredildiği hitaplardaki اَلنَّارُ اَلْيَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا²³⁴ (ateş) kelimesi manevi müennes olup fiil de كُونِي şeklinde müennes kalıpta gelmiştir. Cüsemî بَرْدًا lafzının müennes olmamasına rağmen manevi müennes olan اَلنَّارُ ile vasıflanmasını Arapların bu noktadaki kullanımlarıyla ilişkilendirmiştir. Nitekim Araplar bir kadına müzekker kalıbıyla اَنْتَ اَسَدٌ (Sen bir aslansın) derlerdi fakat onlar اَسَدٌ kelimesini müennes olarak اَنْتِ اَسَدَةٌ şeklinde kullanmazlardı. Buna ilave olarak Cüsemî,

²¹⁹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1325; 3/1879.

²²⁰ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1154.

²²¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/6052-6053.

²²² Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3741.

²²³ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/6073.

²²⁴ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7121.

²²⁵ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1072, 1561; 3/2376; 4/2739; 6/4597; 7/4814, 4827, 4844, 4874, 4921, 5019, 5187; 8/5550, 5903; 9/6225, 6573, 6647, 6754, 6783, 6785; 10/7080, 7143, 7153, 7233, 7336, 7416, 7419, 7426, 7450, 7457.

²²⁶ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/999; 3/2338; 4/2448; 7/5270.

²²⁷ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 7/4924.

²²⁸ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5710.

²²⁹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/543; 8/5524.

²³⁰ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/2507; 9/6173, 6174; 10/5463.

²³¹ Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7193.

²³² Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5702; 9/6253.

²³³ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7531.

²³⁴ el-Enbiyâ 21/69.

Arapların هَذِهِ امْرَأَةٌ حَائِضٌ (Bu, hayızlı bir kadındır), رَجُلٌ نَكَحَتْ (Çok evlenen bir adam) gibi müennes için müzekker kalıplarını kullandıklarını söylemiştir. Dolayısıyla Cüşemî, bu misallerde olduğu gibi Arapların müzekker bir kelimeyi müennes, müennes bir kelimeyi de müzekker olarak nitelendirdiklerine dair detaylı açıklamalarda bulunmuştur.²³⁵

Cüşemî, kelime ve kavramları açıklarken ilk etapta Arapların zihinlerinde karşılık bulan anlama dikkat çekmiş, daha sonra da söz konusu kelimeleri Allah'ın kendi bünyesine çekerek dinî alanda kullandığını farklı tonlarda dile getirmiştir. Örneğin Cüşemî, مَجِيدٌ kelimesini Arapların tecrübe ettiği olgularla ilişkilendirerek izah etmeye çalışmıştır. Nitekim Cüşemî'nin aktardığına göre Araplar, çayırı ve otu bol olan geniş bir meraya geldiklerinde مَجْدَتِ الْإِبِلِ tabirini kullanırlardı. Dolayısıyla Araplar, deve tıka basa doyduğunda مَجْدَتِ lafzını telaffuz ederlerdi. İslâm geldikten sonra مَجِيدٌ kelimesi Kur'ân'ın bünyesine girerek Allah'ın ismi olarak kullanılmaya başlanmıştır.²³⁶

Bu kapsamda Cüşemî, Allah'ın yarattığı her şeyi güzel yaptığını bildirdiği الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ hitaplarını²³⁷ benzer yöntemle izah etmiştir. Buna göre Cüşemî مَنْ قَوْلِهِمْ فَلَانٌ يَحْسُنُ كَذَا أَي يَعْلَمُ diyerek Arapların “Falanca şunu güzel yapar” cümlelerindeki يَحْسُنُ (güzel olmak) lafzını يَعْلَمُ (bilir) anlamında kullandıklarını söylemiştir.²³⁸

²³⁵ Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4849.

²³⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6545, 6546.

²³⁷ es-Secde 32/7.

²³⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5676. Cüşemî'nin Arapların ifade ve üslup özelliklerine göre yorumladığı örneklerden bazıları şu şekildedir: Cüşemî, Mü'minûn Sûresi 23/1. âyetteki مُفْلِحٌ kelimesini, “Arapların hayır isabet eden her bir kimse için istimal ettiklerini söylemiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/5019. Ayrıca, Mü'minûn Sûresi 23/13. âyetteki اَللُّطْفَةُ kelimesini, Arapların az olan bir suyu nitelemek için kullandıklarını belirtmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/5027. Öte yandan o, Fussilet Sûresi 41/11. âyetteki Allah'ın yere ve göklere isteyerek veya istemeyerek gelin, şeklinde cansız varlıklarla girdiği diyalogun bir benzerini Arapların da kullandığının altını çizmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6173. Diğer bir misal de Tevbe Sûresi 9/80. âyetdeki yetmiş defa istiğfar etme meselesinde ifadesini bulan anlatımlarda Cüşemî, Arapların yedi, yetmiş gibi sayıları mübalağa yapmak için kullandıklarını rivâyet etmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3211. Cüşemî أُوْجِي gibi meçhul kalıpların kullanıldığı ifadeleri de Arapların dilsel örfleri çerçevesinde izah etmiştir. Nitekim Araplar, fâili yüceltmek istediklerinde isim belirtmeden meçhul ifadeler kullanırlardı. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/7110. Diğer taraftan, Hûd Sûresi 11/14. âyetdeki müşriklere hitaben on sûre getirmelerinin istenildiği ifadeler de bu açıdan örnek olarak gösterilebilir. Cüşemî, söz konusu bu âyetlerin hemen ardından “Şayet size karşılık veremezlerse.” hitabındaki لَكُمْ zamirinin esasında Hz. Peygamber'e hitaben söylendiğini fakat Arapların muhatabı tâ'zîm etmek için çoğul ifadeleri kullandıklarını kaydetmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3467. Cüşemî'nin, Arapların dilsel örflerini hesaba katarak yorumladığı âyetler arasında Tevbe Sûresi 9/62. âyetdeki “Allah'ı ve peygamberini memnun etmek daha evladır.” ifadeleri bulunmaktadır. Şöyle ki Cüşemî يَرْضُوهُ lafzındaki هُ zamirinin Allah'a

döndüğünü söylemiş ve peygamberin razı olmasının, Allah'ın razı olması anlamına geldiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Cüsemî يُرْضُوهُ kelimesinin tekil kullanılmasını Allah'ı tâ'zîm anlamı taşıdığını söylemiş ve bunu da Arapların dilsel âdetleriyle temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim iki şeyin zikredilmesinden sonra tek bir fiilin kullanılması kinaye olup, Arapların dilsel tatbikatları arasında yer almaktadır. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/3172. Cüsemî'nin bu noktada göze çarpan izahlarından bir başkası da İsrâ Sûresi 17/13. âyetteki "Her insanın amelini boynuna yükledik." ifadelerinde görmek mümkündür. Araplar, bir iş yapmak istediklerinde o işin kendilerini iyiliğe mi yoksa kötülüğe mi sevk edeceğini anlamak için kuşun davranışını dikkate alırlardı. Dolayısıyla âyet, bu verili duruma işaret etmektedir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4170. Cüsemî, İsrâ Sûresi 17/44. âyetteki "Her şey onu hamd ile tesbih eder." ifadelerindeki "Hamd ile tesbih etmek." ifadesini Arapların ifade kalıplarına işaret ederek izah etmiştir. İlk nazarda Cüsemî'ye göre, canlıların Allah'a hamd etmesi onları rızıklandırması anlamına gelmektedir. Hâl böyle olunca بِحَمْدِهِ lafzıyla kast edilen anlam mecâzî bir ifade olup Allah'ın yaratıcı ve nimetlendirici vasfına işaret etmektedir. Cüsemî, bu gibi örneklerin Arap kelâmında sıkça kullanıldığını belirtmiş ve Arapların bu ifadelerinin Ku'rân'ın söylemine etki ettiğini vurgulamıştır. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4218. Cüsemî'nin, Arapların dilsel örflerine izafe ederek izah ettiği ifadelerden biri Nahl Sûresi 16/61. âyetteki وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ مِنْ دَابَّةٍ يَؤُودُونَ "Eğer Allah, insanları zulümleri yüzünden hemen cezalandırırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı." hitaplarıdır. Cüsemî, bu âyetteki عَلَيْهَا lafzını Arapların zikredilmeyen şeyleri kinaye yolla ifade etmek istediklerinde kullandıklarını söylemiştir. Ayrıca Cüsemî, Arapların bu lafızla genellikle muhatabın bilgisinde var olan şeyleri belirtmek için telaffuz ettiklerini beyan etmiştir. Bu minvalde Cüsemî, Arapların مَا عَلَيْهَا أَكْرَمٌ مِنْ فُلَانٍ (Falancadan daha cömert kimse yoktur), وَ لَا عَلَى ظَهْرهَا أَغْلَمٌ مِنْ فُلَانٍ (Falancadan daha âlim kimse yoktur) dediklerini nakletmiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4058. Cüsemî, Nahl Sûresi 16/94. âyetteki فَتَرَلْ قَدَمٌ terkibini helak olduktan sonraki durumu ifade etmek için kullanılan bir tabir olduğunu söylemiş ve Arapların bu tabiri afiyetten sonra belaya uğramış veya selametten sonra felakete sürüklenmiş kişiler için kullandıklarını söylemiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4100. Cüsemî, Meryem Sûresi 19/50. âyetteki "Onların güzel bir söz ile anılmalarını sağladık." hitabındaki ifadelerini Arapların birisine bir kişinin medhi, övgüsü geldiği zaman جَاءَنِي لِلسَّائِلِ dediğini kaydetmiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4571. Cüsemî, Tâhâ Sûresi 20/18. âyetteki Hz. Mûsâ'nın esasının işlevlerini anlatırken kullandığı أَهْشُ kelimesini Arapların koyunlarını bir şeyden sakındırmak için söyledikleri bir lafız olduğunu belirtmiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4571. Bununla birlikte Cüsemî, Nebe Sûresi 78/24. âyetteki "Orada ne bir serinlik ne de içecek bir şey tadacaklardır." ifadesindeki بَرْدًا lafzını Arapların, uyuyan kişinin bedeni soğuduğu için "uyku" anlamında kullandıklarını rivâyet etmiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7251. Diğer taraftan Cüsemî, En'âm Sûresi 6/1. âyetteki "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur." ifadelerinin tefsirinde Arapların yüksek olan her şeye "semâ", aşağıda olan her şeye "yer" dediklerini söylemiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/2152. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5676. Yûnus Sûresi 10/61. âyetteki, "Ne yerde ne gökte zerre ağırlığınca hiçbir şey Rabbinden uzak olmaz. Bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun hepsi muhakkak apaçık bir kitapta yazılıdır." ifadeleri de bu açıdan örnek olarak gösterilebilir. Cüsemî, bu âyetteki مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ ifadesini Arapların dilsel kullanımlarıyla irtibatlandırmıştır. Nitekim Cüsemî Arapların, bir şeyin küçüklüğünü anlatmak için مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ ifadesini kullandıklarını söylemiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3389. Kimi durumlarda da قَيْلٌ (Rivâyet olundu) şeklinde temrîz sıygasıyla Arapların ifade ve üslûp özelliklerine atıfta bulunmuş ve böylece âyetleri izah yoluna gitmiştir. Örneğin Rahmân Sûresinde birçok kez tekrar edilen قَيْلِ آلَاءِ رَبِّكَمَا تَكْتَبِينَ "Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?" ifadeleri hakkında قَيْلِ أَرَادَ

onun dilbilimsel izahlarına da kayıtsız kalmamıştır. Cüşemî, Cübbâî'nin dilbilimsel izahlarını tasvîrî olarak rivâyet etmiş, dolayısıyla onun dilbilimsel yaklaşımlarına yönelik herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Cüşemî'nin, Cübbâî'yi esas alarak izah ettiği dilbilimsel meseleler şu şekildedir:

a) Harf-i Cerler

Cüşemî, âyetlerin gramatik yönünü incelerken özellikle harf-i cerlerin cümleye kattıkları anlam ve harf-i cerlerin muhtelif anlamlarda kullanılmasına ehemmiyet vermiştir. Dolayısıyla Cüşemî, siyâk ve sibâka göre harf-i cerlerin farklı anlamlar kazanabileceğini belirtmiştir. Örneğin Cüşemî *صَدَقَةٌ* *حُدَّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ* ifadesindeki *مِنْ* harfiyle ilgili yaptığı izahları bu açıdan örnek olarak göstermiştir. Cüşemî, mezkûr âyetteki *مِنْ* harfinin *تَبْعِيضٌ* yani “bir kısmı” anlamı taşıdığını söylemiş, dolayısıyla *مِنْ* harfinin âyette “Onların mallarının hepsinden değil, bir kısmından, bazısından sadaka al.” şeklinde bir anlama karşılık geldiğini belirtmiştir.²⁴²

Cüşemî'nin, harf-i cerlerle ilgili öne çıkan açıklamalarından diğeri harf-i cerlerin birbirlerinin yerlerine kullanılabilmesidir. Cüşemî, bu konuda Kûfe dil ekolüyle benzer düşünceyi benimsemiştir. Nitekim Kûfe dil ekolü temsilcileri, harf-i cerlerin birbirlerinin yerlerine nâib olabileceği şeklinde bir görüşü savunmuşlardır.²⁴³ Bu anlayıştan hareketle Cüşemî'ye göre, herhangi bir edat *على* anlamında kullanılabileceği gibi sözgelimi *ب* edatı da *عن* anlamında istimal edilebilir. Örneğin En'âm Sûresi 6/1. âyetteki *بِرَبِّهِمْ يُغْدَلُونَ* ifadesindeki *ب* harfi *عن* anlamına gelebilir ve âyetin takdiri *عَنْ رَبِّهِمْ يُغْدَلُونَ* şeklinde olabilir. Bununla birlikte *لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ* ifadesindeki *إِلَى* harfi de *في* lafzının yerine kullanılabilir.²⁴⁴ Ayrıca Cüşemî'ye göre, *سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ* “*Soran birisi gerçekleşecek olan azabı sordu.*”²⁴⁵ âyetindeki *بِعَذَابٍ* ifadesindeki *ب* harfiyle *عن* anlamı kast edilmiş olabilir veya *sıla* manasına gelebilir.²⁴⁶

Cüşemî, harf-i cerlerden *في* edatının “zarf”, *عَلَى* harfinin “isti'lâ” anlamında olduğunu söylemiş ve bu harflerin kendisinden sonra gelen kelimeleri cer ettiğinden bahsetmiştir.²⁴⁷ Ayrıca o, bazı edatların bağlama göre cümleye birtakım anlamlar kazandırabileceğini ifade etmiştir. Örneğin Cüşemî, *بِ* harfinin cümlelerin konumuna göre “sebebe”,²⁴⁸ “ilsâk”,²⁴⁹ *مِنْ* harfinin “zâid”,²⁵⁰

²⁴¹ et-Tevbe 9/103.

²⁴² Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3253.

²⁴³ Fâdil Sâlih es-Semerrâi, *Ma'nî'n-Nahv* (Amman: Dâru'l-Fikr, 2000), 3/6.

²⁴⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/2155, 2170; 7/4700.

²⁴⁵ el-Meâric 30/17.

²⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7074.

²⁴⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 7/4700.

²⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/282.

²⁴⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/2630.

“ibtidâu’l-gâye”,²⁵¹ “ba’ziyet” ve “cins” anlamlarına gelebileceğini belirtmiştir.²⁵²

Cüşemî, kimi yerlerde harf-i cerlerin manaya doğrudan etki ettiğini Cübbâî üzerinden dile getirmiştir. Örneğin Cüşemî, Cübbâî’ye isnadda bulunarak فَاصْبِرْ مِنْ أُولَى الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ “O hâlde, yüksek azim sahibi peygamberlerin sabretmesi gibi sabret.”²⁵³ hitabındaki مِنَ الرُّسُلِ ifadesindeki مِنْ harfinin “te’kîd” veya “beyan” olduğunu fakat “ba’ziyet” bildirmedeğini, çünkü peygamberlerin bir kısmının değil, hepsinin “ulû’l-azm” olduğunu nakletmiştir.²⁵⁴

Cüşemî, Cübbâî’nin izahlarına atıfta bulunarak harf-i cerlerin âyetin anlaşılmasına katkı sunduğunu bazı âyetler üzerinden göstermeye çalışmıştır. Bu konuda verilebilecek bir örnek beyanlarındaki taşların Allah korkusundan yuvarlandığının bildirildiği ifadelerdir.²⁵⁵ Nitekim Cübbâî, âyetin مِنْ مِّنْهَا لَمَّا يَهْبِطُ بِخَشْيَةِ اللَّهِ (Allah’ın korkusuyla kimi taşlar yuvarlanır) takdirinde olduğunu belirtmiştir. Çünkü Cübbâî’ye göre, âyetteki مِنْ harfi *ilsâk* manası kazandıran ب anlamındadır. Cüşemî bu rivâyetin ardından, Cübbâî’nin söz konusu âyetteki أَلْحَجَارَةُ (taş) kelimesini أَلْبَرْدُ (dolu) şeklinde izah ettiğini nakletmiştir. Dolayısıyla Cübbâî, Allah korkusundan yuvarlanan nesnenin taş olmadığını, bilakis buluttan inen dolu olduğunu savunmuştur.²⁵⁶ Öte yandan Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450/1058) أَنَّهَا أَلْبَرْدُ (O, buluttan inen doludur. Bu görüş yalnızca bazı kelâmcılara özgüdür) diyerek zımnen bu olguya dikkat çekmiştir.²⁵⁷

b) Lâm (اللام) Harfiyle İlgili Tahlilleri

Cüşemî’nin dilbilimsel tahliller kapsamında en fazla ilgilendiği meselelerin başında لَام harfinin cümle içindeki konumu ve anlamı tayin etmesi olmuş, bu husustaki başlıca açıklamalarını Cübbâî’ye dayandırmıştır. Örneğin Cüşemî’nin bu konuda Cübbâî’ye izafe ettiği yerlerden biri فَمَا تَنْفَعْتَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَتَسَدُّ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ “Savaşta onları yakalarsan, arkalarındakilere ibret olacak şekilde darmadağın et.”²⁵⁸ ifadelerindeki يَذْكُرُونَ lafzıyla ilgili değerlendirmeleridir. Cübbâî يَذْكُرُونَ ifadesinin başında zımnen لَام olduğunu

²⁵⁰ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 1/292.

²⁵¹ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 1/300.

²⁵² Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 1/285.

²⁵³ el-Ahkâf 46/35.

²⁵⁴ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 9/6431, 6432.

²⁵⁵ el-Bakara 2/74.

²⁵⁶ Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsir*, 1/441.

²⁵⁷ Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-uyûn*, thk. Seyyid Abdûl’l-Mansûr b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts), 1/146.

²⁵⁸ el-Enfâl 8/57.

düşünmüş ve mezkûr ifadenin لِيَذْكُرُوا (ibret almaları için) tarzında bir anlam takdirine sahip olduğunu belirtmiştir.²⁵⁹

Cüşemî, bazen de لام harfinin farklı bir edata karşılık geldiğini Cübbâî'ye isnadda bulunarak açıklamıştır. Örneğin Bakara Sûresi 2/21. âyetteki لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ifadesinde لام harfi Cübbâî'ye göre كي anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Cübbâî, söz konusu ifadelerden kastın لِنَتَّقُوا (korkmanız için) şeklinde olduğunu kaydetmiştir.²⁶⁰ Bununla birlikte Cüşemî, İnşikâk Sûresi 84/16. âyetteki فَلَا أُسْمِمْ فَلَا أُسْمِمْ ifadeleri kapsamında da değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim Cüşemî, Cübbâî'yi referans göstererek فَلَا ifadesindeki لام harfinin zâid olduğunu söylemiştir.²⁶¹

Cüşemî, Mu'tezile'nin düşünce sistemini benimsemiş bir müfessir olduğu için bu durum onun büyük ölçüde dilbilimsel söylemlerinde karşılık bulmuş ve bu gibi yerlerde Cübbâî'nin görüşlerini mesned olarak kullanmıştır. Örneğin أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ "Allah'ın âyetlerini yalanladılar."²⁶² ifadeleri bu açıdan zikredilebilir. Cübbâî, esasında âyetin başında lâmu'l-akibe olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla Cübbâî'ye göre âyet, لَأَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ takdirinde olup cümleye kazandırdığı anlam "Allah'ın âyetlerini yalanlamaları sonucunda." şeklindedir.²⁶³

Cüşemî'nin bu minvalde dikkat çektiği beyanlardan diğeri Yûnus Sûresi 10/88. âyetteki رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ "Rabbimiz! Senin yolundan saptırmaları için mi onlara mallar ve zinetler verdin?" ifadeleridir. Cüşemî'nin rivâyet ettiğine göre Cübbâî, âyetteki لِيُضِلُّوا lafzıyla ilgili üç görüş ileri sürmüştür: Cübbâî'nin birinci yaklaşımına göre söz konusu ifadedeki لام harfi lâmu'l-akibe'dir. Cübbâî, görüşünü temellendirmek için Abbâsi dönemi şairlerinden Ebû'l-Atahiyye'nin (ö. 210/825) şu şiirini istişhâd olarak getirmiştir:

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْتُوا لِلْخَرَابِ

(Ölüm için doğurun, yıkılması için bina edin!) Buna göre anlam, "Rabbimiz! Onlara mallar ve zinetler verdin. Bunun sonucunda onlar yoldan çıktılar." şeklindedir. Cübbâî'nin bu konudaki ikinci görüşü ise âyetteki لِيُضِلُّوا ifadesi gizli bir AN takdiriyle لِيُضِلُّوا (sapmasınlar diye) anlamındadır. Bu da tıpkı A'râf Sûresi 7/172. âyetteki بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا (dememeniz için) tarzında bir anlam içeriğine sahiptir. Cübbâî'nin naklettiği üçüncü görüşe göre, burada istifhâm üslûbu kullanılmış olup inkâr murâd edilmiştir. Bu münasebetle anlam, "Rabbimiz! İnkâr etmeleri için mi

²⁵⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/2975.

²⁶⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/279.

²⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7344.

²⁶² er-Rûm 30/10.

²⁶³ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5604.

onlara bunca mal-mülk verdin?” şeklindedir. Cübbâî, bu noktada Emevî devri Hıristiyan Arap şairlerinden Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal’ın (ö. 92/710-11) şu şiirini kullanmıştır:

كَدَّبْتِكَ عَيْنِكَ أَمْ رَأَيْتَ بِوَأَسِطِ غَلَسَ الظَّلَامِ مِنَ الرَّبَابِ خَيَالًا

(Gözlerin sana yalan mı söyledi? Yoksa alacakaranlıkta Vâsıt denilen yerde Rabâb isimli kadını gördüğünü mü zannettin?) Cübbâî, şiirdeki كَدَّبْتِكَ ifadesinin esasında istifhâmli olarak أَكَدَّبْتِكَ şeklinde olduğunu söylemiştir.²⁶⁴

c) Hel (هَلْ) Edatıyla İlgili Tahlilleri

Cüsemî, tefsirinin muhtelif yerlerinde edatların birtakım manalara tekabül ettiğini Cübbâî’nin izahları çerçevesinde dile getirmeye çalışmıştır. Nitekim Cüsemî, Cübbâî’ye atıfta bulunarak insan Sûresi birinci âyetteki هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا “İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?” ifadelerinde kullanılan istifhâmın bilindik anlamda soru olmayıp, bilakis tahkîk bildirdiğini söylemiştir.²⁶⁵

d) İ'lâl Tahlilleri

Cüsemî, âyetlerde telaffuz edilen lafızların aslî anlamlarını söyleyerek onların bazı aşamalardan geçtiğini vurgulamıştır. Örneğin تَدْعُونَ kelimesinin aslının اِدْتَعَاءٌ olduğunu, dolayısıyla د harfinin د harfine çevrildiğini böylece kelimenin اِدْعَاءٌ şeklini aldığını, daha sonra her iki د harfinin idgam edildiğini ve son olarak kelimenin اِدْعَى hâline dönüştüğünü kaydetmiştir.²⁶⁶

Cüsemî, i'lâl tahlilleriyle alakalı Cübbâî’nin izahlarından destek almaya çalışmıştır. Örneğin Cüsemî, İsrâ Sûresi 17/85. âyetteki الرُّوحُ kelimesi üzerinde detaylıca durmuş ve rûh lafzının geçirdiği i'lâl kaideleriyle ilgili Cübbâî’nin görüşlerine atıfta bulunmuştur. Buna göre Cübbâî الرُّوحُ kelimesinin الرِّيحُ lafzıyla yakın ilişkisinden söz etmiştir. Dolayısıyla الرُّوحُ kelimesindeki و harfi يَاءٌ harfine dönüşerek الرِّيحُ olmuştur. Bu sebeple, rûh kelimesinin çoğulu الرُّوحُ şeklinde telaffuz edildiği gibi الرُّوحُ olarak da zikredilmiştir.²⁶⁷

e) Fiillerin Yapısı

Cüsemî, âyetlerde kullanılan fiillerin yapısıyla yakından ilgilenmiş ve bu doğrultuda izahlar ortaya koymuştur. Sözelimi Cüsemî, âyetlerde kullanılan bazı ifadelerin telmih yoluyla emir bildirdiğini vurgulamıştır. Örneğin Cüsemî, “Akşama girdiğinizde, sabaha kavuştuğunuzda, Allah’ı tesbih edin.”²⁶⁸

²⁶⁴ Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 5/3417, 3418.

²⁶⁵ Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 10/7201.

²⁶⁶ Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 9/6192.

²⁶⁷ Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/4292.

²⁶⁸ er-Rûm 30/17.

beyanlarındaki “Tesbih edin!” ifadesinin emir olduğunu söylemiştir.²⁶⁹ Buna ilave olarak Cüşemî, *وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ* “Doğru yolu göstermek Allah’a aittir.”²⁷⁰ hitabındaki *عَلَى* harfinin vücûb ifade ettiği kanaatini taşımıştır.²⁷¹

Cüşemî, bazı emir sıygalarının vücûbtan ziyade tehdit bildirdiğini kaydetmiştir. Örneğin, Tebük seferine çıkmak istemeyen münafıklara hitaben söylenen *أَفْعُدُوا فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ* “Geride kalanlarla birlikte oturun.”²⁷² ifadesindeki *أَفْعُدُوا* emrinin vücûb olmadığını, bilakis bahis konusu olan ifadenin açıkça tehdit olduğuna dikkat çekmiştir.²⁷³

Bu çerçevede verilebilecek başka bir örnek münafıkların ima edildiği, “Yapacağınızı yapın. Zira Allah, ileride hesabınızı görecektir.”²⁷⁴ ifadeleridir. Söz konusu âyetteki *اعْمَلُوا* (yapın, işleyin!) fiili²⁷⁵ ile müşriklere hitaben söylenen “Yiyin ve yararlanın.”²⁷⁶ beyanları hakkında Cüşemî, tehdit ifadesini kullanmıştır.²⁷⁷ Cüşemî'nin, bu hususta üzerinde durduğu âyetlerden diğeri müşriklere meydan okuma sadedinde zikredilen on sûre getirmeleri gerektiğine dair ifadelerdir.²⁷⁸ Cüşemî, *فَأْتُوا بِعَشْرٍ سُوْرٍ مِثْلِهِ* ifadesindeki *فَأْتُوا* lafzını *هَذَا تَحَدٍّ وَ لَيْسَ بِأَمْرٍ* (Bu bir meydan okumadır. Dolayısıyla emir değildir) şeklinde açıklamıştır.²⁷⁹ Cüşemî, zâhirî itibariyle emir olmayan bazı lafızların esasında emir bildirdiğini belirtmiştir. Örneğin, hamdin Allah’a ait olduğunun beyan edildiği *اللَّحْمُ لِلَّهِ* ifadesinin *إِحْمَدُوا اللَّهَ* (Allah’a hamd edin) şeklinde emir ifade ettiğini söylemiştir.²⁸⁰

Diğer taraftan Cüşemî, mâzi fiil yapısında gelen bazı fiillerin gelecek zaman anlamı taşıdığını kaydetmiştir. Bu anlamda Cüşemî, İbrâhîm Sûresi 14/21. âyetteki kıyâmet gününde insanların Allah’ın huzuruna çıkacağını ifade eden ve aynı zamanda mâzi kalıpta kullanılan *بَرَزُوا* fiilinin istikbâl manasına geldiğini belirtmiştir.²⁸¹ Bu vesileyle, Cüşemî'nin *أَتَى أَمْرُ اللَّهِ* “Allah’ın emri geldi.”²⁸² ifadesindeki *أَتَى* fiiliyle ilgili yaptığı izahlar da örnek olarak

²⁶⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5610.

²⁷⁰ en-Nahl 16/9.

²⁷¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4006.

²⁷² et-Tevbe 9/83.

²⁷³ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3216.

²⁷⁴ et-Tevbe 9/105.

²⁷⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3257.

²⁷⁶ el-Mürselât 77/46.

²⁷⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 10/7242.

²⁷⁸ Hûd 11/13.

²⁷⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3466.

²⁸⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/206.

²⁸¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3855.

²⁸² en-Nahl 16/1.

gösterilebilir. Nitekim o, mezkûr fiilin mâzi biçiminde olmasına rağmen istikbâl anlamına geldiğini vurgulamıştır.²⁸³

Cüşemî, Allah'ın *إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا* ve meleklerin Hz. Peygamber'e salât ettiğinin bildirildiği ifadelerdeki²⁸⁴ *يُصَلُّونَ* fiiliyle ilgili Cübbâî'ye isnad ederek bazı açıklamalarda bulunmuştur. Cüşemî, *يُصَلُّونَ* fiilinin hem Allah'a hem de meleklerle isnad edildiğini belirtmiş daha sonra da Cübbâî'nin konuyla ilgili görüşlerine atıfta bulunmuştur. Buna göre *يُصَلُّونَ* fiilindeki zamir ilk planda meleklerle taalluk etmektedir. Allah'ın ismi ise bunun dışındadır. *كَانَ اللَّهُ يُصَلِّي عَلَيْهِ* (Allah ona salât eder) takdirindedir. Zira Allah lafzının kendisinin dışındaki başka bir lafızla aynı fiile bağlı olarak bir araya gelmesi câiz değildir. Bilakis söz konusu fiil Allah için müfred olarak istimal edilir ve Allah'ın salât etmesi tâ'zîm ifade etmektedir.²⁸⁵

Cüşemî, bu kapsamda Cübbâî'nin dilcilere yönelttiği itirazlardan bahsetmiştir. Örneğin Cüşemî, Allah'ın yaratmaya ilk başladığı daha sonra onu tekrar ettiği ve bunun Allah'a daha kolay geldiğinin bahsedildiği ifadelerle ilgili²⁸⁶ Ahfeş el-Evsat'ın söz konusu ibarelerdeki *أَهْوَنُ* (daha kolay) kelimesinin *أَفْعَلُ* kalıbına hamledilmesinin doğru olmadığı, dolayısıyla ilk yaratmanın ikinci yaratmaya göre daha basit olmadığı şeklindeki görüşünü nakletmiştir. Daha sonra Cüşemî, Ahfeş el-Evsat'ın bu açıklamasına karşı Cübbâî'nin *هَذَا الْقَوْلُ* (Ebû Alî bu görüşü geçersiz buldu) diyerek Ahfeş'in bu izahının Cübbâî tarafından kabul görmediğini dile getirmiştir.²⁸⁷

f) Etimoloji

Cüşemî, kelime ve kavramların etimolojileriyle yakından ilgilenmiş ve hemen her fırsatta bunu değişik vesilelerle ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin o, "Mûsâ" kelimesinin İbrânîce olduğunu söylemiş, bunun da aslının *مُوشَا Mûşâ* şeklinde geldiğini ve Kıptî dilinde bunun "ağaç" anlamında olduğunu, daha sonra bu kelimenin, "Sudaki sandıktan çıkartılan" şeklinde isimlendirildiği bilgisini aktarmıştır.²⁸⁸

²⁸³ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/3995.

²⁸⁴ el-Ahzâb 33/56.

²⁸⁵ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/5764.

²⁸⁶ er-Rûm 30/27.

²⁸⁷ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/5618; Cübbâî'nin diğer dilbilimsel izahları için, bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 1/503; 4/2518, 2615, 3133; 5/3238, 3309, 3346, 3688; 6/4106, 4292, 4379, 4383, 4387, 4399; 8/5786; 9/ 6761; 10/7177, 7263, 7417, 7525.

²⁸⁸ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 1/381. Cüşemî'nin bu konudaki izahlarını detaylandırmak mümkündür: Örneğin o, *صَلَاةٌ* kelimesiyle ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: Salâtın aslı duadır. Daha sonra bu kelime şerîatte belirli eylemleri ve rükünleri ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 5/3214; 8/5573, 5744. "İmân" lafzıyla ilgili

Cüsemî, lafızların etimolojilerine yönelik izahlarında zaman zaman Cübbâî'den destek almıştır. Örneğin Cüsemî, “Allah” kelimesinin herhangi bir lafızdan türememiş olduğunu, dolayısıyla *zâtü'l-bârî*'ye özel bir isim olarak konulduğunu, ayrıca “Allah” lafzının anlamının, “ibadeti hak eden” manasına geldiğini Cübbâî'ye nisbet ederek açıklamıştır.²⁸⁹

g) İltifât

Cüsemî, Kur'ân'daki anlatım sanatlarına kısmen değinmiş ve bu konudaki yorumlarının bazılarını Cübbâî'ye atfetmiştir. Örneğin Yûnus Sûresi 10/22. âyetteki *هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجَرَيْنَ بِهِمْ* hitabındaki *يُسَيِّرُكُمْ* lafzıyla *جَرَيْنَ بِهِمْ* tarzı ifadelerde muhataptan gâib sıygasına geçiş söz konusu olduğu için iltifat sanatına yorumlanmıştır.²⁹⁰ Cüsemî, bu yaklaşımdan farklı olarak *يُسَيِّرُكُمْ* ifadesinin şu anki durumda olan muhataplara hitaben söylenildiğini *جَرَيْنَ بِهِمْ* beyanının da onların dışındaki bazı insanlardan haber vermek için kullanıldığını belirtmiştir. Cüsemî, bu açıklamasından sonra Cübbâî'nin bu konudaki görüşlerine atıfta bulunmuştur. Nitekim Cübbâî, cümle içerisindeki kelimelerin bazen gâib kimi zaman da muhatap kalıbında gelmesinin câiz olduğunu söylemiştir.²⁹¹

birtakım açıklamalarda bulunan Cüsemî, îmânın “taşdik” anlamına geldiğini belirtmiş ancak mezkûr kelimenin îslâm'ın gelmesiyle birlikte *إِسْمٌ مَدْحٌ لِجَمِيعِ الطَّاعَاتِ* diyerek şeriatte bütün tâatleri içine alan, övgüye değer bir isim olarak kullanılmaya başlandığını söylemiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3231; 7/4699; 8/5583, 5763, 5945. Cüsemî'nin bu açıdan dikkat çektiği kavramlardan diğeri “fıkıh” kelimesidir. Nitekim Cüsemî, fıkıh lafzının da ilk planda Araçlar tarafından “Kelâmın manasının anlaşılması” şeklinde istimal edildiği söylemiş, daha sonraları ise söz konusu lafzın, şeriatte ve gelenekte kullanılan bir isim hâline dönüştüğünün altını çizmiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3555; 6/4215. Cüsemî'nin bu anlamda ilgilendiği kelimeler arasında *الضَّلَالُ* kelimesi de bulunmaktadır. Zira o, *الذَّهَابُ عَنِ جِهَةِ الصُّوَابِ* (Doğru yönden sapmak) anlamına geldiğini söylemiş, Kur'ân'ın indirilmeye başlanmasıyla birlikte söz konusu lafzın din diline, “Yanlış inanç, haktan sapma” şeklinde geçtiğini ifade etmiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3714. Öte yandan, Cüsemî *التَّسْبِيحُ* kelimesinin etimolojisiyle de ilgilenmiş ve bu konuda birtakım izahlarda bulunmuştur. Buna göre Cüsemî, Araçların bir şeyi bir şeyden uzak tutmak istediklerinde *مَنْ كَذَّابٌ* dediklerini söylemiş, daha sonra ise bu kelimenin Allah'ı şirkten uzak tutmak ve namaz anlamlarında kullanıldığını belirtmiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 7/4814. Cüsemî'nin bu konudaki diğer değerlendirmeleri için, bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/209, 228, 331, 356, 357, 420, 665, 785; 2/992, 1118, 1566, 1248; 7/4947; 8/5489, 5528, 5623, 5748, 5749; 9/6364, 6370, 6471, 6482; 10/6922, 6925, 6958, 7042, 7248, 7357.

²⁸⁹ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/203.

²⁹⁰ Ebû'l-Me'âli Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abderrâhmân el-Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh* (Karaçi: Mektebetü'l-Büsrâ, 2010), 31.

²⁹¹ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3345.

3.5.2. Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931)

Cüsemî'nin filolojik izahlar bağlamında görüşlerine başvurduğu Mu'tezile âlimlerinden biri de Kâ'bî'dir. Cüsemî, Kâ'bî'nin özellikle kelâmî yorumlarının yanı sıra dilbilimsel meselelerle alakalı yaptığı tahlillerden müteessir olmuş ve onun yaptığı izahları büyük ölçüde tasvip etmiştir. Örneğin Kâ'bî, "Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar."²⁹² ifadesindeki كَامِلَةً (tam) lafzının kapalılığı gidermek için zikredildiğini, bununla birlikte aynı âyetteki إِذَا رَجَعْتُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ ifadesindeki و harfinin de أُ anlamına geldiğini, dolayısıyla التَّخْيِيرُ (seçmek) anlamında olduğunu söylemiştir.²⁹³

Cüsemî, bazı âyetlerde geçen بَعْضُ kelimesinin كُل anlamına geldiğini Kâ'bî'yi delil getirerek açıklamıştır. Nitekim Kâ'bî الَّذِي نَعِدُهُمْ بَعْضُ الَّذِي نَعِدُهُمْ "Onlara vaad ettiğimiz şeylerin bir kısmını sana gösterirsek."²⁹⁴ ifadesindeki بَعْضُ lafzının كُل anlamında olduğunu söylemiştir.²⁹⁵

Bununla birlikte Kâ'bî, İbrâhîm Sûresi 14/10. âyetteki مِنْ دُونِكُمْ ifadesindeki مِنْ harfini Arapların bir şeyi fazlaştırmak, artırmak istediklerinde kullandıklarını söylemiş ve فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ "Hiçbiriniz buna engel olamazdınız."²⁹⁶ ifadelerini örnek olarak getirmiştir. Dolayısıyla Kâ'bî'ye göre, söz konusu âyetteki مِنْ harfi gerek burada gerekse bir önceki âyette zâidlik anlamı taşımaktadır.²⁹⁷ Ayrıca Kâ'bî'ye göre, مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمَ "Onun arkasında cehennem vardır."²⁹⁸ ifadesi سَيِّئَاتِي عَلَيْهِ (ona gelecektir) anlamına gelmektedir. Kâ'bî görüşlerini desteklemek için Arapların مِنْ وَرَائِكَ (bu iş senin arkadadır) derken سَيِّئَاتِكَ (sana gelecektir) anlamını kast ettiklerini belirtmiştir.²⁹⁹

Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'inde kelimeleri birçok açıdan incelemiş ve onları dilci edasıyla ele almış ve bu açıdan Kâ'bî'den bazı rivâyetler nakletmiştir. Örneğin Kâ'bî, Ra'd Sûresi 13/12. âyetteki السَّحَابُ kelimesinin سَحَابَةٌ lafzının çoğulu olduğunu, aynı şekilde النَّقَالُ kelimesini النَّقِيلُ şeklinde okunmasının câiz olduğunu,³⁰⁰ Hicr Sûresi 15/91. âyetteki عَصِيْبٌ kelimesinin müfredinin عِصَّةٌ olduğunu, kelimenin aslının ise عَصَهَةٌ şeklinde geldiğini ها harfi hafzedilince عِصَّةٌ şeklinde kaldığını belirtmiş ve bu durumun tıpkı سَعَةٌ ve الشَّأَةُ lafızlarına

²⁹² el-Bakara 2/196.

²⁹³ Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/810.

²⁹⁴ er-Râ'd 13/40.

²⁹⁵ Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3818.

²⁹⁶ el-Hâkka 69/47.

²⁹⁷ Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3840.

²⁹⁸ İbrâhîm 14/16.

²⁹⁹ Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3847.

³⁰⁰ Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3762.

benzediğini ifade etmiştir. Buna göre Kâ'bî, اَلسَّفَهُ ile اَلسَّأَهُ kelimelerinin aslının سَفَهَةٌ ve سَاهَةٌ şeklinde olduğunu belirtmiştir. Söz konusu lafızlardan هـ harfleri hafzedilince kelimeler اَلسَّفَهُ ve اَلسَّأَهُ olarak kalmıştır. Kâ'bî, kelimelerin ismi-tasğirlerinin de سَفِيهَةٌ ve سَوِيهَةٌ tarzında kullanıldığını söylemiştir.³⁰¹ Diğer taraftan Kâ'bî, اَلَّذِيْنَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ اَلْحُسْنٰى “Rablerine karşılık verenler için en güzeli vardır.”³⁰² ifadesinin istinaf cümlesi olduğunu, dolayısıyla müptedâ olmakla mahallen merfû olduğunu söylemiştir.³⁰³

Cüsemî, âyetlerde kullanılan kelime, kavram ve hatta harflerin hangi kabile tarafından ne tür bir anlamda istimal edildiğine dair detaylı bilgileri bazen Kâ'bî'yi işaret ederek izah etmiştir. Örneğin Cüsemî, Kâ'bî'ye atıfta bulunarak اَلَّذِيْنَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ اَلْحُسْنٰى “Ellerini peygamberlerinin ağızlarına bastılar.”³⁰⁴ ifadesindeki فِي اَلْحُسْنٰى harf-i cerrinin Tay kabilesinde ب harfine karşılık geldiğini rivâyet etmiştir.³⁰⁵ Cüsemî, furûk müelliflerinin yaptığı gibi kelimeler arasındaki nüansa da tefsirinde işaret etmiş, bu konuda zaman zaman Kâ'bî'yi referans göstermiştir. Örneğin Kâ'bî, Hicr Sûresi 15/14. âyetteki اَلْعُرُوْج kelimesinin “Derece olarak yükselmek” anlamına geldiğini söylemiş, Cüsemî de onun bu görüşünü tasdik etmiştir.³⁰⁶

3.5.3. Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934)

Cüsemî, Mu'tezile tefsir geleneğinin önde gelen isimlerinden Ebû Müslim'in birçok dilbilimsel izahlarından müstefid olmuştur. Cüsemî'nin, Ebû Müslim'i kaynak göstererek izah ettiği dilbilimsel meseleler şu şekildedir:

a) Kelimelerin Tasrifini Yapması

Cüsemî, i'râb tahlillerine geçmeden önce üzerinde durduğu lafız şayet fiil ise bazen onun tasrifini Ebû Müslim'i delil getirerek yapmaktadır. Örneğin Cüsemî, Ebû Müslim'e dayandırdığı bir izaha göre, Nahl Sûresi 16/25. âyetteki وَرَرَ وَرَرَ kelimesi وَرَرَ - وَرَرَ - وَرَرَ şeklinde çekimi yapılmaktadır. Nitekim Ebû Müslim'e göre, mezkûr lafız isim olarak اَلْوَرُّ biçiminde gelmektedir. Ebû Müslim söz konusu bu lafız, اَلْحَمْلُ - اَلْحَمْلُ - اَلْحَمْلُ fiillerinin çekimine benzetmekte ve ismi اَلْحَمْلُ gelmektedir.³⁰⁷

³⁰¹ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/3984.

³⁰² er-Ra'd 13/18.

³⁰³ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3776.

³⁰⁴ İbrâhîm 13/9.

³⁰⁵ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3835.

³⁰⁶ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/3928. Kâ'bî'nin daha fazla dilbilimsel izahları için, bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/589; 5/3776; 6/3923.

³⁰⁷ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4017.

b) عَسَى

Cüşemî, bazı kelime ve kavramları izah ederken Mu'tezile'nin temel prensipleriyle bağdaşmasına son derece dikkat etmiş ve bu duyarlılıkla Ebû Müslim'in başlıca görüşlerini kendi argümanlarını destekleme bâbında kullanmıştır. Örneğin عَسَى kelimesi lügatte "Güçlü bir şekilde istek ve arzu duyma" ve "Ümit etme, umma" anlamına gelmektedir.³⁰⁸ Ayrıca عَسَى sözcüğünün Allah için kullanıldığında vücûb ifade ettiği söylenmiştir.³⁰⁹ Sîbeveyhi, hem عَسَى hem de لَعَلَّ kelimesi Allah için kullanıldığında gereklilik, zorunluluk anlamına geldiğini belirtmiştir. Başka bir deyişle her iki kelime Allah için kullanıldığı durumda اَللَّزَجِي (ummak, beklenti) şeklinde bir anlamın takdir edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Bu itibarla mezkûr kelimeler, "Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar." ifadelerinde olduğu gibi insan için kullanılır.³¹⁰

Cüşemî de söz konusu kelimeyi bu yaklaşımla ele almış ve "Onların, doğru yolu bulanlardan olmaları umulur."³¹¹ hitabıyla ilgili olarak Ebû Müslim'in görüşlerine atıfta bulunmuştur. Nitekim Ebû Müslim'e göre عَسَى kelimesine Allah'a izafe edilerek (ummak) anlamının verilmesi Allah'ın ulûhiyetiyle bağdaşmamaktadır. Bu açıdan bakıldığına Ebû Müslim, ilgili lafzı tenzih ilkesi çerçevesinde açıklamış ve anlamın اَلْمُهْتَدِيْنَ مِنْ اَلْمُهْتَدِيْنَ (Onu, hidâyete erenlerden olmak ümidiyle yaptılar) şeklinde insanın eylemlerine atıfta bulunarak açıklamıştır.³¹²

³⁰⁸ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 566.

³⁰⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *l'râbü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009), 183.

³¹⁰ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 3/75.

³¹¹ et-Tevbe 9/18.

³¹² Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 4/3055. Cüşemî'nin bu konuyla alakalı dikkat çektiği lafızlardan diğeri Hûd Sûresi 11/12. âyetteki اَللَّعَلَّ اَلَّذِي تَرَكْتَ بَعْضَ مَا يُوْحٰى اِلَيْكَ ifadesindeki لَعَلَّ kelimesidir. Söz konusu bu lafız büyük ölçüde, "Belki de sana vahyolunanın bir kısmını terk edecek olursun." şeklinde anlaşılmıştır. Cüşemî, Ebû Müslim'e isnadda bulunarak âyette kullanılan mezkûr lafzın olasılık veya teracci (temenni) anlamı taşımadığını Arapların dilsel örflerine işaret ederek şu şekilde açıklamıştır: Buradaki لَعَلَّ sözcüğü الزَّجْرُ (engel olmak, mâni olmak) anlamına gelmektedir. Nitekim Araplar, bir kimseyi bir işten uzaklaştırmak istediklerinde اَللَّعَلَّ اَلَّذِي تَرَكْتَ بَعْضَ مَا يُوْحٰى اِلَيْكَ ifadesini kullanırlardı. Böylece Araplar bu cümleyle muhataba yapacağı işten sakındırmaya çalışırlardı. Aynı şekilde Araplar çocuklarına bir işi emrettiklerinde o işte kusur ve gevşeklik göstermemeleri için لا تَتْرِكْ بَعْضَ مَا اُوْحٰى اِلَيْكَ (Sana vahyettiğim şeylerin bazısını terk etme!) ya da لا تَتْرِكْ اِلَّا بِلَاغٍ (Tebliğî sakın bırakma!) şeklinde bir anlam takdirine sahiptir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 5/3465.

c) Lâm (اللام) Harfiyle İlgili Tahlilleri

Daha önce de belirtildiği gibi Cüsemî, Mu'tezile'nin ilkelerini benimsemesi hasebiyle bu durum onun büyük ölçüde dilbilimsel söylemlerine etki etmiştir. Bunun en bariz örneğini birçok âyette zikredilen لَام harfini izah ederken sergilemiştir. Nitekim Cüsemî, Mu'tezile'nin "adâlet" ilkesine paralellik arz etmesi için mezkûr harfe buna göre bir mana tayin etmiştir. Örneğin Cüsemî, وَ لَقَدْ دَرَأْنَا لِحَٰثِمٍ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ "Andolsun biz, cinler ve insanlardan birçoklarını cehennem için var ettik."³¹³ ifadelerini bu yaklaşımla tefsir etmiştir. Cüsemî, âyetteki لِحَٰثِمٍ sözcüğündeki لَام harfinin lâmu'l-âkıbe olduğunu söyleyerek âyetin şu şekilde bir mana ve mesaj içerdiğini belirtmiştir: "Biz, pek çok cin ve insanı mükâfat ve rahmet için yarattık. Fakat onlar Allah'ın emrine karşı geldiler ve böylece âkıbetleri cehenneme girmek oldu." Bu bağlamda Cüsemî, dilbilimsel izahlarını bir temele dayandırmak için şiirle istiḥâda fazlaca önem vermiştir. Dolayısıyla لِحَٰثِمٍ lafzındaki لَام harfinin lâmu'l-âkıbe olduğunu ispatlamak için Hz. Alî'ye nisbet edilen şu ifadeleri delil olarak getirmiştir:

أَمْوَالُنَا لِذَوِي الْمِيرَاثِ نَجْمَعُهَا وَ نُوْرُنَا لِخَرَابِ الدَّهْرِ نَبْنِيْهَا

(Mallarımızı mirasçılar için biriktiriyoruz, Zaman harabeye çevirsin diye evlerimizi bina ediyoruz) Cüsemî bu şiirdeki لِحَرَابِ lafzındaki لَام harfinin lâmu'l-âkıbe olduğunu söylemiş ve şiirde murâd edilen mananın zimnen, "Mallarımızı mirasçılar için biriktiriyoruz. Nihayet zaman, bina ettiğimiz evlerimizin sonunu getirdi." şeklinde olduğunu belirtmiştir.³¹⁴ Hatta Cüsemî, bu hususta bazı dilcileri eleştirmiştir. Örneğin Cüsemî, az önce zikri geçen لِحَٰثِمٍ lafzındaki لَام harfine lâmu'l-âkıbe anlamını vermeyen Kutrub, Ahfeş el-Evsat, Müberred ve Zeccâc gibi dilcileri tenkit etmiştir.³¹⁵

Öte yandan Cüsemî, birçok âyette kullanılan لَام harfinin "irade" anlamı taşıdığını belirtmiştir. Bu münasebetle o, "Hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan etmek için..."³¹⁶ hitabındaki لِيَبْلُوَكُمْ ifadesinde yer alan لَام harfinin cümleye الْإِرَادَةَ (irade) anlamı kattığını söylemiştir. Dolayısıyla Cüsemî'ye göre anlam أَرَادَ بِذَلِكَ إِبْتِلَاءَكُمْ (Sizi bununla imtihan etmeyi diledi) şeklindedir.³¹⁷ Cüsemî, "Bu Kur'ân, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır."³¹⁸ ifadelerini de buna

³¹³ el-A'râf 7/179.

³¹⁴ Cüsemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 4/2788.

³¹⁵ Cüsemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 4/2788.

³¹⁶ Hûd 11/7.

³¹⁷ Cüsemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr, 5/3458.

³¹⁸ Sâd 38/29.

benzer tarzda izah etmiştir. Dolayısıyla o, mezkûr âyetteki لِيَدَّبَرُوا ifadesindeki لام harfinin lâmu'î-irade olduğunu sözlerine eklemiştir.³¹⁹

Cüsemî, لام harfiyle ilgili kendi görüşlerine mesned teşkil etmesi açısından bazen de Ebû Müslim'i delil olarak kullanmıştır. Örneğin Ebû Müslim, وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيُفْوَلُوا أَهْوَاءَ مَنْ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا "Böylece insanların bazısını bazısı ile denedik ki, 'Allah, aramızdan şu adamları mı iman nimetine lâyık gördü?' desinler. Allah, şükreden kullarını daha iyi bilen değil mi?"³²⁰ hitabındaki لِيُفْوَلُوا ifadesinde yer alan لام harfinin lâmu'î-âkıbe olduğunu, dolayısıyla cümleye, "Allah, aramızdan şu adamları mı iman nimetine lâyık gördü?" demeleri oldu." tarzında bir anlam kattığını söylemiştir.³²¹ Cüsemî, Nahl Sûresi 16/55. âyetteki لِيُكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ ifadesindeki لام harfinin lâmu'î-âkıbe olduğunu ve cümleye, "Onlara bahsettiğimiz nimetlerin sonucunda nankörlük ettiler." şeklinde bir anlam kazandırdığını Ebû Müslim'e atıfta bulunarak açıklamıştır.³²²

d) İ'râb Tahlilleri

Cüsemî, i'râb tahlilleriyle ilgili Ebû Müslim üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin, Sebe Sûresi 34/10. âyetteki "Ey dağlar ve kuşlar! Onunla beraber tesbih edin." hitabındaki الطَّيْرُ kelimesinin nasb mı yoksa merfû mu okunacağına dair dilciler tarafından birçok görüş ileri sürülmüştür. Dilcilerden kimileri الطَّيْرُ lafzının الْجِبَالُ kelimesine matuf olduğunu söylemiş ve buna bağlı olarak الطَّيْرُ şeklinde merfû okunacağını belirtmiştir. Ebû Müslim ise الطَّيْرُ kelimesinin nasb okunacağını şu ifadelerle açıklamıştır: "Kuşlar onu tesbih etmekle emrolunmuşlardır. Dolayısıyla الطَّيْرُ kelimesi الْجِبَالُ üzerine atfedilmiştir. Esasında âyet, أَمَرْنَا الْجِبَالَ وَالطَّيْرَ (Biz dağlara ve kuşlara emrettik) takdirinde olup الطَّيْرُ şeklinde nasb olarak okunmalıdır".³²³

e) Kelimeleri Müfredlik-Cemîlik Açısından Tahlil Etmesi

Cüsemî, kelimelerin müfred ve cemîleri hakkında Ebû Müslim'den iktibaslarla bulunarak bilgi vermiştir. Örneğin Ebû Müslim, Kehf Sûresi 18/31. âyetteki كَسَاوَرِ kelimesinin müfredinin سَوَارٍ olduğunu cemîsinin ise أَسْوَرَةٌ şeklinde geldiğini, كَسَاوَرِ lafzının ise cemînin cemîsi olduğunu söylemiştir.³²⁴ Diğer taraftan Cüsemî, Ebû Müslim'e atıfta bulunarak Meryem Sûresi 19/58. âyetteki كُفِّيَّا kelimesinin müfredinin كَفَى çoğulunun ise كَفَى olduğunu belirtmiş ve söz konusu lafzın فَاعِلٌ kalıbından geldiğini ifade etmiştir.³²⁵

³¹⁹ Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/5994.

³²⁰ el-En'âm Sûresi 6/53.

³²¹ Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 3/2245, 2246.

³²² Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/4050.

³²³ Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/5786.

³²⁴ Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/4404.

³²⁵ Cüsemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/4576.

Cüsemî'nin, Ebû Müslim'le ilgili bazı rivâyetleri dikkate alındığında Ebû Müslim'in kelime ve kavramları izah ederken bazen cedelci bir tavır takındığı anlaşılmaktadır. Örneğin Ebû Müslim, Neml Sûresi 27/87. âyetteki الصُّورُ kelimesinin cemîsinin صورَةٌ olduğuna ilişkin yoruma هَذَا بَعِيدٌ (Bu, doğru değildir) diyerek karşı çıkmıştır. Zira Ebû Müslim'e göre الصُّورُ kelimesinin çoğulu صَوْرٌ şeklindedir.³²⁶

f) Kelimeleri Vezin Açısından İncelemesi

Cüsemî, kelimelerin bağlı oldukları vezinleri zaman zaman Ebû Müslim'e isnad ederek açıklamıştır. Nitekim Ebû Müslim, Kehf Sûresi 18/85. âyetteki الْإِتِّبَاعُ kelimesinin إِفْتِعَالٌ bâbından olduğunu söylemiş ve söz konusu kelimenin “talep etmek, bir yola koyulmak” anlamına geldiğini dile getirmiştir.³²⁷ Cüsemî'nin bu konuda Ebû Müslim'e atıfta bulunarak izah ettiği yerlerden birisi de الأوسطى lafzıdır. Ebû Müslim söz konusu kelimenin العُظْمَى ve الكُبْرَى sözcüklerinde olduğu gibi فَعْلَى kalıbından geldiğini belirtmiştir.³²⁸

Cüsemî, kelimelerin bağlı olduğu vezinleri söylemekle kalmamış, vezinlerin kelimelere bazı anlamlar kazandırdığını Ebû Müslim'e izafe ederek temellendirmeye çalışmıştır. Örneğin Ebû Müslim شُكُورٌ ile صَبُورٌ kelimelerinin فَعُولٌ kalıbından geldiğini söylemiş ve söz konusu veznin kelimelere kattığı anlamın, “Şükürü ve sabrı alışkanlık haline getirmek.” şeklinde olduğunu kaydetmiştir.³²⁹ Bununla birlikte Ebû Müslim شَهْدَاءٌ kelimesinin شَهِيدٌ kelimesinin çoğulu olduğunu söylemiş, onun da فَعِيلٌ kalıbından geldiğini ifade etmiş fakat kelimeye عَالِمٌ/فَاعِلٌ vezinlerine tekabül eden bir mana kazandırdığını tavzih etmiştir.³³⁰

g) Muhtelif Edatlar

Cüsemî, âyetlerde zikri geçen pek çok edatı bazen kaynak göstermeden izah etmiştir. Örneğin Cüsemî، لَوْلَا kelimesinin mâzi fiile dahil olduğunda tevbih (azarlama), gelecek zamana dahil olduğunda ise tahsis anlamı kazandığını söylemiş ve bu konuda kaynak zikretmemiştir.³³¹ Cüsemî, kimi durumlarda da Ebû Müslim'in bu yönde yaptığı açıklamaları kendine ölçü belirlemiştir. Nitekim Cüsemî'nin bildirdiğine göre Ebû Müslim فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَيْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ “Haydi, içinde ebedî kalacağınız cehennemden kapılardan girin. Büyüklük taslayanların yeri ne kötüdür!”³³² ifadesindeki فَلَيْسَ lafzındaki

³²⁶ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 8/5461.

³²⁷ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4479.

³²⁸ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/959.

³²⁹ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 9/6258.

³³⁰ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/1778.

³³¹ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/2073.

³³² en-Nahl 16/29.

ف harfinin yemin olduğunu ve bu harften sonra gelen لام harfinin ise te'kid bildirdiğini söylemiştir.³³³ Ayrıca Ebû Müslim, *قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ*,³³⁴ "Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar." hitabındaki "مِنْ أَبْصَارِهِمْ" ifadesindeki مِّنْ harfinin التَّبْعِيضُ yani ba'ziyet anlamında olduğunu belirtmiştir. Buna göre anlam, "Gözleri sakınmak bazı durumlarda farzdır. Buna karşılık bazı hallerde ise zorunlu değildir." biçimindedir.³³⁵

Cüşemî, Ebû Müslim'in yaptığı diğer pek çok dilbilimsel izahlarından müteessir olmuş ve tefsirinin muhtelif yerlerinde ondan nakillerde bulunmuştur. Örneğin İsrâ Sûresi 17/36. âyetteki *وَلَا تَتَّبِعُوا* ifadesindeki *تَتَّبِعُوا* lafzının *تَتَّبِعُوا* (takip etmek, tabi olmak) anlamına geldiğini söylemiş ve *تَتَّبِعُوا* kelimesindeki cezmin nehiy ifade ettiğine işaret etmiştir.³³⁶ Yine İsrâ Sûresi 17/45. âyetteki *حَجَابًا مَّشْثُورًا* ifadesindeki *مَّشْثُورًا* lafzının *حَجَابًا* kelimesinden bedel olduğunu,³³⁷ aynı sûrenin 105. âyetindeki *وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ* hitabındaki *وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ* ifadesinin hâl olmakla mahallen nasb olduğunu,³³⁸ Nûh Sûresi 71/5. âyetteki *وَدَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا* ve *وَنَهَارًا* (Gece-gündüz kavmimi davet ettim) hitabındaki *لَيْلًا* ve *وَنَهَارًا* kelimelerinde bulunan nekrelerin *مَرَّةً لَيْلًا* ve *مَرَّةً نَهَارًا* (Tekrar tekrar gece-gündüz) anlamı kattığını söylemiştir.³³⁹

Cüşemî, dilbilimsel meselelerde genel hatlarıyla Ebû Müslim'in görüşlerine muvafakat etmiş, onun bu yönde yaptığı yorumları not düşmeden aktarmaya gayret göstermiştir. Ancak bunun istisna teşkil ettiği zamanlar da olmuştur. Örneğin Cüşemî'nin bildirdiğine göre *وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ* *أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ* "Firavun, kavmine seslenerek dedi ki: "Ey kavmim! Mısır hükümdarlığı benim değil mi? Şu nehirler de benim altımdan akıyor (değil mi?) Hâlâ görmüyor musunuz? Yoksa ben, şu zavallı, nerede ise maksadını anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha hayırlı değil miyim?"³⁴⁰ ifadelerindeki *أَمْ* edatı bazılarının göre istifhâm anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, çoğu dilciye göre söz konusu edat atif harfi olmayıp *بَل* anlamındadır. Cüşemî evlâ olan görüşün bu olduğunu söylemiş fakat Ebû Müslim'in şu görüşünü de nakletmeyi ihmal etmemiştir: Buradaki *أَمْ* atif manasına gelmektedir. Hâl böyle olunca, âyete şöyle bir anlam katmaktadır: "Mısır'ın mülkü ve akan şu nehirler

³³³ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/4020.

³³⁴ en-Nûr 24/30.

³³⁵ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 7/5174.

³³⁶ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/3203.

³³⁷ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/3220.

³³⁸ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 6/4327.

³³⁹ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 10/7095.

³⁴⁰ ez-Zuhruf 43/51-52.

benimdir. Dolayısıyla, benim üstün olduğumun farkındasınız. Ve ben ondan daha hayırlıyım.”³⁴¹

Cüsemî, diğer pek çok edatta olduğu gibi *إن* ve *أن* edatlarıyla ilgili mülahazalarda bulunmuştur. Örneğin Cüsemî *بِهَذَا* âyetinin³⁴² başındaki *إِنْ* harfinin *istifhâm* anlamındaki *هَلْ* manasında olduğunu söylemiş fakat kast edilen anlamın “*inkârî*” olduğunun altını çizmiştir. Cüsemî, daha sonra âyetteki *لَنْ* ile *مِنْ* edatlarının cümleye kattığı anlamlarla ilgili isim belirtmeden şu rivâyetleri zikretmiştir: Bir değerlendirmeye göre *مِنْ* *عِنْدَكُمْ* *مِنْ* *بِهَذَا* âyetindeki *مِنْ* *سُلْطَانٍ* *بِهَذَا* bildiren bir edattır. Başka bir telakkiye göre buradaki *إِنْ* edatı *هَلْ* anlamındadır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, mana *هَلْ* *عِنْدَكُمْ* *مِنْ* *سُلْطَانٍ* (Bu konuda yanınızda herhangi bir delil mi var?) şeklindedir. Diğer yoruma göre *مِنْ* edatı *ba'ziyet* içindir. Bu görüşten hareketle âyet, *هَلْ حُجَّةٌ* *مِنْ* *عِنْدَكُمْ* *مِنْ* *سُلْطَانٍ* (Meselelerin-iddialarınızın- doğru olduğuna dair hüccetlerin bazısı hakkında bir kanıtınız mı var?) takdirindedir.³⁴³

Öte yandan Cüsemî, filolojik izahlar bağlamında *elif-nûn* maddesinin fetha ve kesra okunmasıyla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin Yûnus Sûresi 10/54-55. âyetlerdeki *أَنْ* *وَلَوْ* *أَنْ* ifadesindeki *أَنْ* kelimesinin fetha okunmasıyla *إِنَّ* *أَلَا* ifadesindeki *إِنَّ* lafzının kesre okunmasının sebepleri üzerinde durmuştur. Nitekim Cüsemî'ye göre *أَلَا* lafzından sonra gelen cümle tenbih (uyarma), emir ve dua bildirdiği için *elif-nûn* maddesi *إِنَّ* şeklinde kesre telaffuz

³⁴¹ Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 9/6314. Cüsemî'nin Ebû Müslim'e atıfta bulunarak edatlara anlam takdir ettiği yerlerden birisi de Neml Sûresi 27/11. âyetteki *إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حَسُنًا بَعْدَ سُوءٍ* ifadesindeki *إِلَّا* lafzıdır. Ebû Müslim mezkûr lafzın *أَلَا* anlamında olduğunu söylemiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 8/5410. Cüsemî'nin bu konuda Ebû Müslim'e izafe ederek açıkladığı yerlerden birisi Tevbe Sûresi 9/13. âyetteki *يَمِينِهِمْ بَوَّابًا* ifadesindeki *بَوَّابًا* kelimesinin kesre okunmasıyla ilgili değerlendirmelerdir. Nitekim Ebû Müslim, *istifhâm* edatı olan *أَلَا* edatının *الْإِسْتِفْهَامُ التَّقْرِيرُ* *istifhâmu't-takrîri* olduğunu, diğer bir ifadeyle emir anlamına geldiğini söylemiş ve anlamın *قَاتِلُوا* (savaşın) şeklinde olduğunu belirtmiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/3047. Ayrıca Ebû Müslim mevzu bahis konusu olan lafzı Arapların ifade ve üslûp kalıplarına dikkat çekerek açıklamıştır. Buna göre Ebû Müslim, *أَلَا* şeklinde *istifhâm*li soru üslûbunun Arapların konuşmalarında meşhur bir âdet olduğunu vurgulamış ve onların gündelik konuşmalarındaki *أَلَا تَرَحَّلَ* (Yolculuğa çıkmıyor musun?), *أَلَا تَتَّقِي اللَّهَ* (Allah'tan korkmuyor musun?) gibi ifadelerine dikkat çekerek izah etmiştir. Dolayısıyla Arapların bu kullanımları birer emirden ibarettir. Diğer bir ifadeyle “Yolculuğa çıkmıyor musun?” sorusunu Araplar *istifhâm* hemzesiyle sorduklarında “Yolculuğa çık” olarak emre taalluk etmektedir. Benzer hususlar “utanmıyor musun?”, “Allah'tan korkmuyor musun?” cümleleri için de geçerlidir. Bu anlamda söz konusu iki cümle de “Allah'tan kork!” ve “Utan!” gibi emir ifade etmektedir. Benzer şekilde Ebû Müslim, *أَتَى* *يُؤْفَكُونَ* (Nasıl döndürülüyorsunuz!) gibi ifadelerinde *istifhâm* olmayıp azarlama olduğunu söylemiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 10/6940.

³⁴² Yûnus 10/68.

³⁴³ Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3398.

edilmelidir. Bu bağlamda, *وَ لَوْ أَنَّ لِكُلِّ* ifadesiyle,³⁴⁴ *ظَلَمُوا* ifadelerindeki³⁴⁵ *لَوْ* lafzından sonra gelen *elif-nun* maddesi fetha okunmalıdır.³⁴⁶

Cüşemî, bazen de âyetlerdeki ت harfine dikkat çekmiş ve bu konudaki başlıca görüşlerini Ebû Müslim'e isnadda bulunarak tasrih etmiştir. Örneğin Ebû Müslim, Sebe Sûresi 34/28. âyetteki كَافَّةً lafzındaki ؤ harfini Arapların mübalağa için kullandıklarını söylemiştir.³⁴⁷

Cüşemî, Ebû Müslim'in dilbilimsel konularda farklı yorumlarına da temas etmiştir. Örneğin *إِنَّ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَصُرُوا لِلَّهِ شَيْئًا* "İman karşılığında küfrü satın alanlar Allah'a hiçbir zarar veremeyeceklerdir."³⁴⁸ ifadesindeki لَنْ edatını Arap dili âlimi İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) bildirdiğine göre, dilbilimciler ittifakla gelecek zamanda "nefilik" ve "ebedîlik" manasında kullanmışlardır. Fakat Zemahşerî لَنْ edatının "ebedîlik" anlamına gelmediğini söylemiştir. Nitekim Zemahşerî'ye göre لَنْ edatı "te'kid" anlamına gelmektedir.³⁴⁹ Zemahşerî'den çok önceleri Ebû Müslim de لَنْ edatının "ebedîlik" anlamına gelmediğini, bilakis onun "te'kid" anlamını ifade ettiğini bu âyet bağlamında dile getirmiştir.³⁵⁰

h) Arapların Kelimeye Yükledikleri Anlam

Cüşemî, kelimelerin ıstılâhî manasını açıkladıktan sonra Ebû Müslim'in, Arapların dilsel örflerine yaptığı atıfları zikretmiştir. Örneğin Cüşemî فَطَرَ kelimesinin الْشَّقِّ (yarmak) anlamına geldiğini söylemiş ve ardından Ebû Müslim'in bu doğrultuda yaptığı izahları referans olarak kullanmıştır. Buna göre Ebû Müslim, devenin dışının eti yararak çıkması durumunu Arapların فَطَرَ فَطْرٍ şeklinde ifade ettiklerini söylemiştir.³⁵¹ Ebû Müslim'in bu çerçevede izah ettiği âyetlerden birisi de Âl-i İmrân Sûresi 3/96. âyetteki بَكَّةً kelimesidir. Ebû Müslim, bu kelimenin esasında مَكَّةً olduğunu söylemiştir. Nitekim Araplar

³⁴⁴ Yûnus 10/54.

³⁴⁵ ez-Zümer 39/47.

³⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 5/3380, 3381.

³⁴⁷ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/5807.

³⁴⁸ Âli İmrân 3/177.

³⁴⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Hişâm en-Nahvî İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Dimeşk: Dâru'l-Fecr, 2015), 117.

³⁵⁰ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/1398. Cüşemî'nin Ebû Müslim'e isnad ederek izah ettiği diğer dilbilimsel tahliller için, bk. Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 1/414, 464, 519, 720; 2/1140, 1249, 1251, 1259, 1419, 1515, 1529, 1577; 3/1950, 1987, 2008, 2238, 2245-2246, 2282; 4/2466, 2482, 2486, 2565, 2579, 2582, 2585, 2747, 2751, 3027; 5/3238, 3250, 3368, 3404, 3511, 3514, 3573; 6/4146, 4156, 4327, 4387, 4478; 7/4853; 4932, 4941, 5034, 5056, 5057, 5155, 5156, 5157, 5291, 5343, 5374; 8/5410, 5431, 5562, 5650, 5682, 5786, 5858, 5933, 5938, 5983; 9/6001, 6228, 6289, 6342, 6415; 10/6937, 7082, 7074, 7166, 7212, 7390, 7445, 7516, 7550, 7557.

³⁵¹ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/5826.

bazen م harfini ب harfine tebdîl ederek telaffuz ettiklerinden بَكَّة kelimesi بَكَّة şeklinde gelmiştir.³⁵²

3.5.4. Alî b. Îsâ er-Rummânî (ö. 384/994)

Cüsemî'nin, dilbilimsel izahlarda kaynak olarak kullandığı başka bir Mu'tezile âlimi Alî b. Îsâ er-Rummânî'dir. Cüsemî, Rummânî'nin dilbilimsel çerçevede yaptığı yorumları değerlendirmeye tabi tutmadan tasdik etmiştir. Örneğin, birçok âyette bahsedilen كُنْ فَيَكُونُ hitabı Rummânî'ye göre, emir kalıbında bir ifade olabilir ancak bu emretmek anlamında değildir. Bilakis, burada o şeyin vuku bulacağı, meydana geleceği kast edilmektedir. Diğer bir deyişle Rummânî كُنْ فَيَكُونُ beyanının إِنْتَبِي فَأَكْرِمَكَ (Bana gel! Sana ikram edeyim!) ifadesi gibi değildir. Zira burada "ikram etmek" "gelme" fiiline mütealliktir.³⁵³

Cüsemî, kelimelerin etimolojileriyle alakalı hususlarda Rummânî'ye bazı atıflarda bulunmuştur. Örneğin Rummânî, Hûd Sûresi 11/106. âyetteki cehennemliklerin cehennemde çıkaracağı sesin tasvirinin yapıldığı شَيْقُ لَفْزِي صَوْتٌ فَطَبِيعٌ يَخْرُجُ مِنَ الْجَوْفِ (Karın boşluğundan çıkan korkunç bir ses) şeklinde tarif etmiştir.³⁵⁴ Rummânî, Mâide Sûresi 5/42. âyette zikri geçen السُّخْتُ kelimesinin dört farklı türevinin olduğunu söylemiş fakat Cüsemî detayları hakkında bilgi vermemiştir.³⁵⁵

Cüsemî, Rummânî'ye atıfta bulunarak kelimelerin anlam ve kullanım arasındaki farklara değindiği zamanlar olmuştur. Örneğin Rummânî, Nisâ Sûresi 4/82. âyetteki تَذَبُّرٌ ile تَفَكُّرٌ arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymuştur: "İşlerin sonuna bakarak düşüncenin eyleme geçmesi", تَفَكُّرٌ ise "Deliller üzerinde düşünerek kalbin tasarruf etmesi anlamına gelmektedir."³⁵⁶ Bununla birlikte, Rummânî'ye göre اِنْتَبَسَّتْ ile اِنْفَجَرَتْ arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim اِنْتَبَسَّتْ az bir şekilde suyun çıkmasını ifade ederken اِنْفَجَرَتْ suyun çokça çıkması anlamına gelmektedir.³⁵⁷

³⁵² Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1250.

³⁵³ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 6/4034.

³⁵⁴ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 5/3567.

³⁵⁵ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 3/1966.

³⁵⁶ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 2/1649.

³⁵⁷ Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/2747. Cüsemî'nin bu konuda örneklerini çoğaltmak mümkündür: Örneğin o, Tevbe Sûresi 9/24. âyetteki "Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin." hitabındaki "beklemek" kelimesini ifade eden تَرَبَّصْ lafzının eş anlamlısının اِنْتَبَرْ olduğu söylemiş fakat تَرَبَّصْ fiilinin, "Büyük bir korkuyla korkutmak, şiddetli bir şekilde azarlamak" gibi anlamlara karşılık geldiğini, bu yönüyle müteradifi olan اِنْتَبَرْ fiilinden ayrıldığını belirtmiştir. Bk. Cüsemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 4/3064. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009) *el-Furûku'l-luğaviyye* adlı eserinden hareketle, Cüsemî'nin bu açıklamalarına ayrıca şu şekilde de katkı sunulabilir: تَرَبَّصْ kelimesini اِنْتَبَرْ lafzından ayıran en önemli etmen اِنْتَبَرْ kelimesinin اِنْتَبَرْ lafzına göre uzunluğudur. Bu sebeple Araplar, daha fazla kazanç beklentisiyle bir şeyi depolayan diğer bir tabirle stoklayan birine مَتَرَبَّصْ ifadesini

Cüşemî, Arapların ifade ve üslûp özellikleri çerçevesinde Rummânî'den rivâyetler nakletmiştir. Örneğin Rummânî, Nahl Sûresi 16/127. âyetteki *صَبِقُ فِي صَدْرِي مِنْ هَذَا الْأَمْرِ صَبِقُ* kelimesini Arapların, bir konuda sıkıntı duyduklarında dediklerini söylemiş fakat söz konusu kelimenin *صَبِقُ* şeklinde kesreli olarak geldiğini ifade etmiştir.³⁵⁸ Cüşemî, Rummânî'nin Kehf Sûresi 18/21. âyetteki Ashâb-ı Kehf'in sayılarıyla ilgili ortaya çıkan birtakım tartışmalar bâbında zikredilen, “*Kimileri de onlar yedi kişidir, diyecekler.*” ifadeleri hakkında başlıca izahlarından söz etmiştir. Nitekim Rummânî'ye göre, âyette zikredilen yedi rakamını Araplar mübalağa anlamında kullanmaktadırlar.³⁵⁹

Bu mesele bir tarafa Cüşemî, Rummânî'yi referans göstererek bazı tefsir rivâyetlerine itiraz ettiği olmuştur. Örneğin Cüşemî, Rummânî'nin izahlarını delil getirerek Bakara Sûresi 2/273. âyetteki *لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا فِي الْأَرْضِ* “*Sadakalar, kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir.*” ifadelerinin kâfirlerin engellemeleri neticesinde ortaya çıkan bir sonuç olduğu görüşünü kabul etmemiştir. Zira Rummânî'ye göre âyet, “Allah yoluna kendilerini adayanları kâfirlerin men etmeleri” şeklinde bir anlam takdirine sahip olsaydı bu durumda *أَحْصَرُوا* yerine *حَصَرُوا* buyrulurdu.³⁶⁰

Cüşemî, Rummânî'nin Ebû Ubeyde ile arasındaki görüş ayrılıklarından da söz etmiştir. Örneğin Rummânî, Ebû Ubeyde'nin Kur'ân'da bazı harflerin zâid olabileceğini söylemesi üzerine hata ettiğini kaydetmiştir. Cüşemî, bu gibi

kullanırlardı. Bununla birlikte *تَرَبُّصٌ* “Bir yerde uzun süre bekleme, kalma, oyalanma” gibi anlamlara da gelmektedir. Bu yüzden Araplar, uzunca bir beklentide kaldıktan sonra, “Bu işte benim bir beklentim yok” anlamında *هَذَا الْأَمْرُ رُبُصَةٌ* cümlesini kullanırlardı. Bk. Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilâl el-Askerî, *Furûku'l-lüğaviyye*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 89. Bununla ilgili olarak Cüşemî, Tevbe Sûresi 60. âyetteki *فَقِيرٌ* ve *مُسْكِينٌ* kelimeleri arasındaki farkı tespit etmek için gerek dilcilerden gerekse fıkıh mezhebi imamlarının görüşleri çerçevesinde detaylı izahları zikretmiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/3161, 3162. Ayrıca Cüşemî, Fâtiha Sûresinde yer alan *الْحَمْدُ* kelimesiyle *الشُّكْرُ* kelimesi arasındaki fark üzerinde durmuş ve bu noktada ayrıntılı açıklamalara yer vermiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/205, 206. Cüşemî, *أَلْبَاسٌ*, *أَلْبَاسٌ*, *أَلْبَاسٌ* kelimeleri arasındaki farklara da temas etmiştir. Dolayısıyla o, *أَلْبَاسٌ* kelimesini “şiddetli azap”, *أَلْبَاسٌ* kelimesini “şiddetli fakirlik”, *أَلْبَاسٌ* lafzının ise “şiddetli fesad” anlamına geldiğini söylemiştir. Bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 4/2497; 10/7556, 7606.

³⁵⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4138.

³⁵⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 6/4387. Rummânî'nin birtakım i'râb değerlendirmeleri için, bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 1/ 317, 464, 472, 503; 2/1073, 1274, 1281, 1505 1590; 3/1842; 4/2465, 3133; 5/3485; 6/4063, 4387; 8/5554, 5785, 6049; 9/6216, 6370.

³⁶⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/1051.

yerlerde herhangi bir kanaat ortaya koymamış, rivâyetleri nakletmekle iktifa etmiştir.³⁶¹

Sonuç

Cüşemî'nin, *et-Tehzîb fî't-tefsîr* adlı eserinde dilbilimsel tahlillere büyük bir önem atfedilmiştir. Nitekim o, tefsirinde “el-î'râb” şeklinde bir başlık açmış, açtığı bu başlık altında gerek duyduğu âyetleri dilbilimsel açıdan incelemiştir. Cüşemî, dilbilimsel meselelerin izahında, bazen kullandığı görüşleri sahiplerine izafe etmiş, bazen de buna gerek duymamıştır. Cüşemî, Mu'tezile'nin görüş ve sistematîğini benimsemiş bir müfessir olduğundan bu durum, yaptığı bazı dilbilimsel açıklamalara yansımıştır.

Cüşemî'nin dilbilimsel yorum yönteminde en dikkat çekici husus bu alanda kullanmış olduğu kaynaklarıdır. Cüşemî, başta Mu'tezile âlimleri olmak üzere Basra, Bağdat ve Kûfe dil ekolüne mensup dilcilerin görüş ve yorumlarından istifade etmiş ve tefsiri bu alanda geniş bir birikime sahip olmuştur. Bunlar arasında, özellikle Basra ve Kûfe dil ekolünün yapmış olduğu tahliller Cüşemî tarafından rağbet görmüştür. Basra dil ekolünden Zeccâc'ın, Kûfe dil ekolünden ise Ferrâ'nın izahları, Cüşemî'nin en fazla kullandığı dilbilimsel kaynaklar olmuştur.

Cüşemî, Kûfe ve Basra dil ekolüne kıyasla Bağdat dil ekolüne mensup dilbilimcilerin görüş ve yorumlarına daha az müracaat etmiştir. Bağdat dil mektebinden İbn Kuteybe, Cüşemî'nin dilbilimsel izahlar noktasında en fazla kullandığı kaynak olmuştur.

Cüşemî'nin dilbilimsel meseleleri vuzuha kavuşturmasında kuşkusuz Mu'tezilî geleneğin önemli bir yeri olmuştur. Bu itibarla Cüşemî'nin, Ebû Müslim ile münasebeti daha ayrıcalıklı konumda olmuş, böylece dilbilimsel tahlillerde en gözde kaynak hâline gelmiştir. Bunun yanı sıra, Cübbâî, Kâ'bî ve Rummânî de Cüşemî'nin yer yer atıfta bulunduğu dilbilimsel kaynakları arasında yer almıştır. Cüşemî, Mu'tezile âlimlerinin dilbilimsel çerçevede yapmış olduğu izahları çoğunlukla değerlendirmeye tabi tutmadan nakletmekle yetinmiştir.

Cüşemî, dilbilimsel konularda Arapların dilsel örflerine ayrı bir kıymet bina etmiştir. Bu açıdan Cüşemî, Arapların dilsel tatbikatlarındaki muhtelif ıstılah, terim, terkip ve deyişlere pek çok atıflarda bulunmuştur. Cüşemî, Arapların

³⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/310. Rummânî'nin dilciler ve kıraatçilerle girdiği polemikler için, bk. Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/516, 653, 667; 2/935, 1051, 1275, 1280, 1298; 3/1740, 1775, 2035, 2207, 2420; 4/2484, 2493; 5/3331, 3728, 6/4494; 7/4873, 5197; 8/5967; 9/6420.

ifade ve üslûp özelliklerine isnadda bulunurken, bazen kaynak göstermiş kimi zaman da herhangi bir isim tasrih etmemiştir.

Kaynakça

- Afgânî, Sa'îd. *Min târîhi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-lüğaviyye*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1432/2010.
- Cüşemî, Kâdî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *U'yûnu'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. İstanbul: Dâru'l-İhsân, 1439/2018.
- Cüşemî, Kâdî Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye-Dâru'l-Kütübî'l-Lübânîyye, 1440/2019.
- Ebû'r-Ricâl, Ahmed b. Sâlih. *Matliu'l-budûr ve mecmau'l-buhûr*. thk. Abdü'r-Rakîb Muthir Muhammed Hicr. 4 Cilt. Yemen: Merkezi Ehl-i Beyt'i-Dirâseti'l-İslâmîyyeti, 1424/2004.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsenâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2006.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1977.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Hişâm en-Nahvî. *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Dimeşk: Dâru'l-Fecr. 5. Basım, 1436/2015.
- İbn Miftâh, Ebû'l-Hasen Abdullâh. *el-Muntazau'l-muhtâr mine'l-gaysi'l-midrâr el-ma'rûf bi şerhi'l-ehzâr*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.
- Kazvîni, Ebû'l-Me'âli Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrâhmân. *Telhisü'l-miftâh* Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1431/2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu kabâilil-arabi'l-kadîme ve'l-hadîse*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Kur'ân'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 1432/2011.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid Abdül'l-Mansûr b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müeyyed-Billâh, İbrâhîm b. el-Kâsım el-İmâm. *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdüsselâm b. Abbâsi'l-Vecihî. Ammân: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfî, 1421/2001.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1430/2009.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 6. Basım, 1435/2014.

- Sâlimî, Abdurrahmân Süleymân. "Mukaddime". *et-Tehzîb fî't-tefsîr*. mlf. Kâdî Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî. 1/41. Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye-Dâru'l-Kütübî'l-Lübnâniyye, 1440/2019.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muâlimî el-Yemânî. 13 Cilt. Kahire: el-Fûrûku'l-Hadîseti lit'-tibâati ve'n-nüşûr, 1397/1977.
- Semerrâî, Fâdil Sâlih, *Ma'nî'n-Nahv*. 4 Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî ilmi'l-keîâm, "Zeydiyye"*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 3. Basım, 1411/1991.
- Tahrânî, Âgâ Büzürg-i. *ez-Zeri'a ilâ tesânîfi'ş-Şi'a*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1403/1983.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî. 9 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Vecihî, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmu'l-müellifine'z-Zeydiyye*. 2 Cilt. San'a: Müessesetü'l-İmâmü Zeyd b. Alî es-Sekâfî, 2. Basım, 1439/2018.
- Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1398/1971.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-'A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Malâyîn, 15. Basım, 1422/2002.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.
The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

ÖMER B. ABDÜLAZİZ'İN MUHALEFETE KARŞI İZLEDİĞİ SİYASET AHLAKI*

Soner Akpınar*

Şefaettin Severcan*

Öz

Bu çalışma kapsamında siyaset ve siyaset ahlakı çerçevesinde Ömer b. Abdülaziz'in siyaset anlayışı ve muhalefete karşı izlemiş olduğu siyaset ahlakı ele alınmıştır. Çalışmanın amacı (661-750) yılları arasında yaklaşık bir asra yakın hüküm sürmüş Emevî Devletinde, kısa süren hilâfetine İslam dininin kılıç kuvvetiyle yayılmadığını, bilakis bu hususta en etkili rolün İslam'ı yaşamak olduğu kanaatini ortaya koyarak farkındalık yaratan Ömer b. Abdülaziz'in yönetimi sırasında muhalefete karşı nasıl bir siyaset izlediğini tespit etmektir. Bu bağlamda Ömer b. Abdülaziz'in izlediği siyasette hangi yöntemlere başvurduğunu, bu başvuru sonrasında ne gibi sonuçlar elde ettiğini ortaya koymaktır. Bu çalışmada literatür taraması yapılmış; çalışma kapsamında öncelikle siyaset ve ahlak kavramları çerçevesinde siyaset-ahlak ilişkisine ve bu doğrultuda İslam siyaset ahlakına kısaca değinilmiş; ardından Ömer b. Abdülaziz'in bu kavramlara bakış açısı ile bunları nasıl ve ne şekilde uyguladığı irdelenmiştir. Bu çalışma Emevîler döneminin, özellikle Ömer b. Abdülaziz'in siyaset ahlakı potasında siyasi anlayışının değerlendirilmesi bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Emevîler, Ömer b. Abdülaziz, Muhalefet, Siyaset, Ahlak.

POLITICAL ETHICS FOLLOWED BY OMAR B. 'ABD AL-AZIZ'S AGAINST THE OPPOSITION

Abstract

Within the scope of this study, Omar b. Abd al-Aziz's understanding of politics and the political ethics. he followed against the opposition were discussed within the framework of politics and political ethics. The aim of the study is Omar b. Abd al-Aziz who created awareness by revealing that the religion of Islam did not spread by the force of the sword in the Umayyad State, which ruled for nearly a century between the years 661-750, during its short caliphate, and that on the contrary, the most effective role in this regard was

* Bu makale, Kayseri Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalında "Emevîler Döneminde İktidar ve Muhalefet Ahlakı" adıyla hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi, Kayseri Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı.

e-mail: soner.akpinar78@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-6157-1630>

* Prof. Dr., Nevşehir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı.

e-mail: severcan56@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-5433-344X>

Atıf/Citation: Akpınar, Soner – Severcan, Şefaettin. "Ömer b. Abdülaziz'in Muhalefete Karşı İzlediği Siyaset Ahlakı". *BAiD* 19 (Haziran 2024), 105-138.

to live Islam. The aim is to determine what kind of policy Omar b. Abd al-Aziz followed against the opposition during his rule. In this context, it is to reveal what methods Omar b. Abd al-Aziz used in his politics and what results he achieved after this application. Within the scope of this study, which included a literature review, first of all, the relationship between politics and morality within the framework of political morality and concepts and, accordingly, Islamic political ethics were briefly mentioned. Then Omar b. Abd al-Aziz's perspective on these concepts and how and in what way he applied them were examined. This study focuses on the period of the Umayyads, especially Omar b. Abd al-Aziz's. It's important to evaluate Omar b. Abd al-Aziz's political understanding in the crucible of political morality

Keywords: Islam History, Umayyads, Omar b. Abd al-Aziz, Opposition, Politics, Morality.

GİRİŞ

Râşid halifeler döneminden (632-661) hemen sonra Suriye'de Şam merkezli olarak kurulan Emevî Devleti, yeni bir devlet olmasına karşın Medine'de Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından kurulan ve Râşid halifeler tarafından kurumsallaştırılarak sürdürülen İslam devletinin devamıdır. Ancak bu devletin yönetim şekli ve yönetenlerinin siyaset etme anlayışı çoğu zaman Peygamber ve Râşid Halifeler dönemlerinden farklı olmuştur. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle başlayan fitne döneminde, Hz. Ali'nin halife olmasıyla birlikte Hâşimîlerin iktidara gelmesi, Osman döneminde başlayarak giderek artan Emevî-Hâşimî gerilimini fiili çatışmaya dönüştürmüştür. Bu fiili çatışma, her iki tarafı temsilen bir valinin devlet başkanına karşı isyan ederek iktidarı ele geçirmek çabası olmuştur. Tarihte halife Ali-vali Muâviye çatışması olarak adlandırılan bu iç savaş, siyasi hayatına önce bir asker olarak başlayan, ardından bir kumandan, daha sonra bir vali olarak devam eden Muâviye'nin iktidar mücadelesinden başarıyla çıkmasıyla sona ermiştir. Bu aşamadan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanından beri süregelen siyaset ve yönetim anlayışı tamamıyla değişerek yeni ve tartışmalı bir boyut kazanmıştır. Dolayısıyla başta Muâviye olmak üzere diğer Emevî halifelerine karşı muhalif olan tüm gruplar, onları yönetimde izledikleri siyasetleri nedeniyle Hz. Peygamber ve Râşid halifelerin siyasi sünnetinden uzaklaşmakla, İslam'ın yönetim ilkelerini yok sayarak siyaset ahlakıyla bağdaşmadıklarını düşündükleri meşru olmayan bir takım uygulamalarda bulunmakla suçlanmışlardır. Emevî tarihinde bu durumun tek istinası, diğer Emevî halifelerinin izlediği siyaset anlayışına muhalif tavrıyla öne çıkan Ömer b. Abdülazîz'in yönetim anlayışı olmuştur. Bu kapsamda, Ömer b. Abdülazîz'in izlediği siyaseti ve muhalefete karşı tavrını siyaset ahlakı çerçevesinde ele almadan evvel temel kavramlar olan; siyaset, ahlak, siyaset ahlakı kavramlarını açıklanması gerekmektedir.

1. Siyaset, Ahlak, Siyaset Ahlakı

Siyaset, bir yönetim sanatıdır. Genel olarak bakıldığında siyaset, yönetenin yönetileni eğiterek isteği doğrultusunda yönlendirebileceği uygun bir duruma getirmesi; özelde insanı yönetmeye dayalı bir süreçtir. Sözlüklerdeki karşılığı ise başa geçmek, idare etmek, insanlara bir şeyi emretmek ve yasaklamak, terbiye etmek, hükmetmek, düzene koymaktır. Bir topluluğun çıkarı adına yapılan fiil ve hareketler anlamında kullanılan “siyaset” kelimesinin Batı dillerindeki kavramsal karşılığı Yunanca “politica” kelimesine dayanmaktadır. Yunancadaki bir diğer anlamı ise siyasal şeyler, vatandaşlık hakkına ilişkin olan konular, ayrıca hükümet faaliyetlerinin yapı ve içeriğini etkili hale getirmek amacıyla gücün kullanılmasını sağlayan araçlardır.¹

Siyasetin Osmanlı literatüründeki karşılığı; hükümet, ülke yönetimi, cezaya layık olanların cezasının verilmesi sırasında şiddet göstermek, ceza, toplumdaki işlerin düzenlenmesi için hikmet-i hükûmetin gereklerinden dolayı oluşan icraat, devletlerarasındaki ilişkilerin ilmi ve diplomasi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Siyaset kavramının diğer anlamsal boyutları devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatı, bir amaca ulaşmak için düşündüğünden farklı konuşup davranarak işini yürütmek, ülke, devlet ve insan idaresidir. İslam düşünürlerinin siyaseti yorumlayışları, sosyal yaşam için yararlı ve vazgeçilmez bir uğraş olduğu şeklindedir. Hüccetü'l-İslam olarak da tanınan Gazzâlî (ö. 505/1111) siyaseti, bütün sanatların en önemlisi olarak görmüştür.² Siyaset, dinlerin ve dünyanın gelişmesi ve düzeni için gereklidir. Dini düzen, dünya düzeniyle bağlantılıdır. Dünyanın düzeni insanların çalışmasına bağlıdır. Diğer bir İslam âlimi olan İbn Haldûn (ö. 808/1406), siyaset kavramını her ne kadar birçok yönden ele alıyor olsa da genel anlamda siyaset kavramı onun bakış açısına göre “devlet idaresinde izlenen yol, yöntem” şeklinde tanımlamıştır.³ Bu tarz bir siyaset kavramında esas olan toplumu meydana getiren bireylerin

¹ Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), “Siyaset”, III/230; Bilal Eryılmaz, “Siyaset”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), III: 423; Ali Seyyar, *Sosyal Güvenlik Terimleri* (İstanbul: Papatya Yayınları, 2005), 83; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), “Siyaset”, 417; Nevzat Yalçıntaş - Orhan Tuna, *Sosyal Siyaset* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991), 21.

² Mehmet Şenol, *İslam Siyaset Felsefesinde Riyaset İmamet Düşüncesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 49.

³ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808/1406), *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), I: 571-572.

hangi din ve inanca mensup oldukları değil tam tersine onları yönlendirme ve yönetimidir. Gerek konuşma gerek yazı dilinde bu kelime genel olarak “amme teşekkülü veya müessesini sevk ve idare sanatı” anlamında kullanılmaktadır. Bu sevk ve idare sanatı aslında devletin asıl karakterini oluştursa bile örgütlenmiş bir toplum ve toplum grubu içinde yaşayan insanın yaşayışını, devlet yardımı ve desteği ile düzenleyerek aynı toplumsal canlı bütünlüğün üyesi olan bu insanları gerçek birer vatandaş oldukları düşüncesi kapsamında ele aldığı zaman sosyal siyasetin ya da diğer bir söylemle sosyal politikanın faaliyet alanı ve kavramını meydana getirmektedir.⁴

Ahlak, insanların arasındaki ilişkilerde “iyi” yahut “doğru” veya “kötü” yahut “yanlış” şeklinde adlandırılan değer yargılarını anlatan kavramdır. Ahlak kelimesi kökeni itibarıyla etimolojik açıdan Arapçada “huy” anlamına gelen “hulk”, Yunanca “ethos” ve Latincedeki “mos” kelimelerine dayanmaktadır. İyi ahlak, Arapçada “ahlak-ı hamide” ve ahlak-ı hasene”, kötü ahlak ise “ahlak-ı zemime” ve “ahlak-ı seyyie” şeklinde tanımlanmaktadır. Toplumsal bir bilim dalı ve ahlak kuralları ele alan bir disiplin olan ahlak, toplumun bünyesinde oluşmuş gelenek ve göreneklerin, değer yargılarının, norm ve kuralların meydana getirdiği sistemin tamamını incelemektedir. Bu bütünlük arz eden sistem; bir kimsenin, grubun yahut toplumun tümünün doğru ve yanlış olan davranışlarını belirleyip yönlendirmektedir.⁵

Ahlak, hukuk, din ve felsefenin yanında devlet yönetimini ifade eden siyasetle yakın ilişki içerisinde. Siyaset biliminin araştırma konusu ise insan topluluklarının idaresine ilişkin ilke ve kuralları araştırmaktır. Devlet yönetimi sırasında hiç kuşkusuz uyulması gerekli olan bazı kanuni ve etik kaideler söz konusudur. Siyaset ve ahlak, bu kurallardan ötürü birbirleriyle yakından ilgili olan iki alan durumundadır. Siyasette ya da devlet idaresinde olması gerekli veya uyulması beklenen değer yargıları ve kurallar, aynı zamanda devlet ahlakı (Government Ethics) olarak da bilinen siyasi ahlakı ifade etmektedir. Siyasal ahlakı daha geniş biçimde ifade etmek gerekirse siyasal karar alma sürecinde geçerli olan ya da olması beklenen değer yargılarının, gelenek ve göreneklerin, normların ve kuralların meydana getirdiği sistem bütünüdür. Kamusal mal ve

⁴ Ali Çubuk, *Sosyal Politika ve Sosyal Güvenlik* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1983), 6; Halil Seyitoğlu, *Ekonomik Terimler Sözlüğü* (Ankara: Güzem Yayınları,1992), 777.

⁵ Coşkun Can Aktan, “Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009), 39.

hizmetlerin arz edildiği siyasal karar alma süreci, devletin siyasi ve ekonomik kararlarının alındığı düzenek ve bu düzenğin işleyişidir. Kamusal mal ve hizmetler iktidar partisi (hükümet) ve bürokrasi tarafından sunulurken onlara istekte bulunanlar seçmenlerdir. Siyasal süreç içinde seçmenler, isteklerini ya da arzularını ya doğrudan doğruya oylamaya katılarak yahut birlikler oluşturmak suretiyle açıklar. Siyaset iktidar partisi/hükümet ve seçmenler arasındaki ilişkilerin neticesinde biçimlenmektedir. Aslında siyasal ahlaki ortaya çıkaran da bu kesimlerin ahlaki değer yargıları olmaktadır.⁶

Emanet kavramı İslam'da siyasetin tanım karşılığı olmaktadır. Emanet, geçici olmak koşuluyla belli şartlar altında bazı amaçlar dâhilinde bir kişinin sorumluluğu altına verilmiş olan bir mal ya da o kişiye emanet edilmiş bir sorumluluktur. İslamiyet için siyaset ve ahlak ne birbirleriyle aynı ne de bütünüyle birbirlerinden bağımsızdır. Var olma amacı bakımından ahlak, kişinin iradesi ile direkt ilişkili olsa bile yine de sosyal zeminde meydana gelen bir olgudur. Bu bakımdan toplumsal yapının ahlaki ilkelerden bağımsız olduğu düşüncesinin hâkim olması tüm insanların yaşamı açısından bazı tehlikeli durumları içerdiği için İslamiyet, siyasi etkinlikler için birtakım ahlaka dayalı prensipler ortaya koymuştur. Çünkü yöneten her kim olursa olsun iyiliği emretme, kötülüğe engel olma, hak ve hukuk ile güven ve adaleti sağlama gibi görevlerin var olması söz konusudur. Bu yüzden İslam dininde siyaset alanı vazedilen yönetsel ilkelerle sınırlandırılmıştır.

İslam'da siyaset, iki yönlüdür, iç ve dış siyaset şeklinde iki bölümde yürütülür. Yöneticiler insanların işlerini düzenler ve yönetim işini üstlenirler. Halk ise yönetimi denetleme ve muhasebe sorumluluğunu yüklenir. Kur'an-ı Kerim'e göre iç siyasette Müslümanlardan istenilen, yönetime yönelik Allah'ın belirlediği ilkeler doğrultusunda insanları yönetmek ve yönetilmeaktır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de yönetim ile ilgili ayetlerde "Onların aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet (yönet). Haktan sana gelenden sapıp da onların arzularına uyma"⁷ ve "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler işte onlar kâfirlerdir"⁸ buyrulmaktadır.

İyilikleri emredip kötülükleri yasaklayan Allah, bunu inananların bir sıfatı ve vazifesi olarak telakki etmektedir. Siyasi olan bir işte de iyiliği emretmek ve

⁶ Aktan, "Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş", 54.

⁷ el-Mâide, 5/48.

⁸ el-Mâide, 5/44.

kötülükten sakındırmak gerekir. O toplumun yönetimi hem iyiliğe hem de kötülüğe neden olabilir. Yönetim bozulduğu takdirde toplumun yapısı da bozulmuş ve kirlenmiş olacaktır. Çünkü yönetim, toplumun yapısını teşkil ederken aynı zamanda siyasi ve sosyal ilişkileri de düzenler. Bu düzenlemelerde oluşacak herhangi bir aksaklığın beraberinde getireceği toplumdaki kötü, çarpık ve dengesiz ilişkiler olacaktır. Zulüm ve yolsuzluk gibi pek çok kötü davranış, birey ve toplum hayatında ortaya çıkar ve siyaset ahlakı da bundan payını alır. Bu nedenle Allah bu mühim siyasi talebi, Müslümanların niteliği olarak bildirmekte ve onlardan kesin bir biçimde bu emrine uymalarını beklemektedir. Buna ilişkin ayette “Mümin erkek ve kadınlar birbirlerine karşı sorumludurlar. İyiliği buyururlar ve kötülükten sakındırırlar”⁹ denilmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v.) de “Nefsimi elinde bulunduran Allah'a yemin ederim ki siz ya iyiliği emreder kötülükten sakındırırsınız ya da Allah katından hemen size bir azap gönderir sonra da siz dua ederseniz de duanız hiç kabul edilmez”¹⁰ hadisi ile bu konuya dikkat çekmiştir. Bütün bu açıklamalar göstermektedir ki İslam'a göre Müslümanların yaşamlarına önem vermek, onların menfaatlerini ve haklarını müdafaa etmek, bu işlerin takipçisi olmak dinin olduğu kadar siyasetin de konusudur.

İslam siyaset düşüncesinde, siyasi yönetimin işleyişine yönelik yöneten ve yönetilenlerin uymaları gerekli ilkelere dikkat çekilir. Bu nedenle öncelik verilenler de yönetim biçiminden çok alanında yetkin ve güvenilir bir kişinin seçim ile yönetimin başına getirilmesi, devlet başkanının mutlak değil, sınırlı bir iktidara sahip olması hasebiyle Allah katında hesap vereceği bilinci içinde danışma esasına göre iş görüp adaletle hükmetmesi olmuştur. İslam'da siyasetin temel amacı, insanların hem dünya hem ahiret için mutluluklarını kazanacakları koşulların hazırlanması ve sürdürülmesidir. Söz konusu olan ise dinin korunarak dünyevi işlerin idare edilmesidir. Bu nedenden ötürü esas olan, bu amaca hizmet edecek bir yöneticinin iş başına getirilmesidir.

2. Ömer b. Abdülazîz'in Hayatı, Şahsiyeti

Söz konusu dinin koruma altına alınması ve dünya işlerinin idare edilmesi temeline dayandırıldığında bu gayeye hizmet verecek bir yönetici arama

⁹ et-Tevbe, 9/71.

¹⁰ et-Tirmizî, Ebû İlsâ Muhammed b. İlsâ b. Sevre (Yezîd) (ö. 279/892), *Sünnetü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğr. (Mısır: Şerîketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1395), “Fiten”, 9.

gerekliliği de doğal olarak ortaya çıkmaktadır. İslam'ın aradığı bu niteliklere haiz olan ender yöneticilerden biri de Ömer b. Abdülazîz'dir. İslam Tarihi ve Tabakât kitapları ondan ikinci Ömer veya beşinci adil halife olarak söz etmektedir. Ömer'in adil bir yönetici olduğu konusu herkes tarafından kabul görmüştür.

Ömer b. Abdülazîz b. Mervân b. Hâkem, Hz. Hüseyin'in öldürüldüğü sene olan hicri 61/680'de Mısır'da doğmuştur.¹¹ Babası Abdülazîz b. Mervân vali olarak Mısır'a atanınca Ömer'in isteği üzere onu Medine'de bırakmıştır.¹² Ömer, Medine'de önde gelen fakihlerden ilim tahsil etmiş, Enes b. Mâlik, Sâib b. Yezîd, Yusuf b. Abdullah b. Selâm'dan hadis rivayet etmiştir. Babası vefat edince onu yanına alan Abdülmelik b. Mervân kızı Fâtıma ile evlendirmiştir. Kayınpederinin vefatı sonrasında kuzeni olan I. Velîd, hilâfete geçtiği zaman hicri 87'de Ömer b. Abdülazîz'i valilik göreviyle Medine'ye tayin etmiştir.¹³ Ömer b. Abdülazîz bu görevi üstlendiğinde yirmi beş yaşındadır. Kısa sürede ne denli kabiliyetli ve adaletli bir yönetici olduğunu yaptığı çalışmalarla çabucak ortaya koymuştur.¹⁴ Valiliği döneminde, I. Velîd'in emriyle Mescid-i Nebevî'yi genişletmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kabrini mescidin kapsamına almıştır.¹⁵

Ömer, Medine şehrine vali olarak tayin edildiğinde burada yönetimi denetlemek amacıyla Kur'an-ı ve sünneti iyi bilen, Medine'nin önemli konumdaki fakih on âliminden oluşan, yetkilerle donatılmış bir şûra meclisi kurmuş ve işlerini bu meclise danışarak yürütmüştür.¹⁶ Ayrıca devleti yönettiği sırada kendisinin yanlış yaptığı takdirde bu şûra tarafından uyarılmasını da diğerlerinden ayrı bir vazife olarak vermiştir. Bu heyet müşterek bir görüşte birleşmedikçe devlet işlerinde kararlar alınamamıştır.¹⁷ Fakat Haccâc b.

¹¹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbüddin Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1998), IX: 311.

¹² Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93), *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Ziriklî (Mısır: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), VIII: 127.

¹³ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (ö. 310/923), *Târihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl (Kahire: Daru'l-Maarif, 1967), VI: 427.

¹⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201), *Sîretü ve Menâkıbu Ömer İbni Abdülazizi'l-Halîfeti'z-Zâhid*, thk. Seyyid Cemilî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 41.

¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX: 126-127.

¹⁶ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI:427.

¹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981), I: 703.

Yûsuf'un kötü yönetimini eleştirdiği için Velîd ile arası açılmış ve görevinden alınmıştır. Süleyman'ın hilâfetinde onun danışmanlığını yapmıştır.¹⁸ Ölmeden önce kendisini birinci veliaht olarak atayan halife Süleyman'ın vefatı ardından halife olarak halktan biat almıştır.¹⁹ Halife olunca İstanbul kuşatmasını kaldırarak Mesleme b. Abdülmelik komutasındaki İslam ordusunu geri çağırıştır. Sınır hatlarını güçlendirmiş ve valilerine yeni fetihlere girişilmemesini, sınırların korunmasını emretmiştir.²⁰ Sonrasında yönünü iç siyasete çevirmiştir.

Ömer'in izlediği siyasetin temel felsefesi, insanlar arasında adaleti ve eşitliği sağlamaktır. Ömer, halifeliliği süresince istikrarlı ve barışın egemen olduğu bir toplum düzeni oluşturmayı kendisine hedef olarak belirlemiş; bu bağlamda devlet ile halkı kaynaştırmaya, saltanatın yönetiminde ve halkta bıraktığı hasarı onarmaya gayret eden icraatlara girişmiştir.²¹ Fakat izlediği politikalar en çok Emevîlerden tepki almış; ancak tehditlere rağmen yönetim anlayışından vazgeçmemiştir. Tüm bunların yanı sıra onun döneminde dini korumak amacıyla dönemin hadis âlimi İbn Şihâb ez-Zührî, onun emriyle hadisleri derlemiş ve derlenen bu hadisler çoğaltılarak çeşitli bölgelere gönderilmiş, dinde uç görüşleriyle öne çıkan kaderci anlayışın faaliyetleri Ömer'in de içinde bulunduğu bilimsel tartışmalarla çürütülmeye çalışılmıştır.²² Hatta Ömer, ekolün öncüsü Gaylân ed-Dımaşkî'yi ikna etmeyi başarmıştır.²³ Görüşlerini savunmakta ısrar edenleri Şam dışına sürgün etmiştir. Halkın büyük sevgisini kazanan Ömer b. Abdülazîz 720'de Deyrsemân'da, verem hastalığından²⁴ veya izlediği politikaları çıkarlarına dokunan bazı Emevîlerin hazırladığı bir suikast sonucu kölesine zehirlenilerek öldürülmüştür.²⁵ Ömer'in ölümü ülkede derin üzüntü yaratmış dönemin sevilen âlimi Hasan-ı Basrî onun hakkında "İnsanların en hayırlısı vefat etti" demiştir.²⁶

¹⁸ İsmail Yiğit, "Ömer B. Abdülazîz", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007),53.

¹⁹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 550.

²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX: 299.

²¹ Şefaettin Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 248.

²² Murtaza Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer B. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010), 94.

²³ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 99.

²⁴ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 565.

²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX: 342-3249.

²⁶ İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve Menâkibu Ömer İbni Abdülaziz*, 35.

3. Ömer b. Abdülazîz Döneminde Siyasetin Durumu

İslam tarihinin önemli kırılma noktalarından birini Emevî Devleti'nin kurulması oluşturmuştur. Birçok özelliğe sahip olan bu devletin dikkati çeken bir özelliği de dünya nimetlerine daha çok meyleden bir anlayışın temelleri üzerine inşa edilmiş olduğudur. Emevîlerin ülkelerini ve yönetimlerini koruma yöntemleri, mühim ve güçlü etkisi olan kişilere politik veya maddî çıkar sağlama esasına dayalıdır. Onların dağıttıkları hibe ve ihsanların kaynağının mühim bir bölümünü de yönetimleri altındaki halkın alın terleri oluşturmuştur. Emevî iktidarı dönemi, İslam tarihinde ilk kez uygulanmış olan birtakım politik ve ekonomik uygulamalarla dünyevileşme anlayışının ve buna istinaden menfaate dayalı ilişkiler ağının gün yüzüne çıkmasına ortam teşkil etmiştir. Muâviye; makam, mal ve para üçlüsünden oluşan politik hibe ve ihsanlar sayesinde gerek Hâşimîler gerekse başka kabileler tarafından kendilerine itiraz etmeye gelebilme ihtimali olanları, ayaklanma ihtimali güçlü kişileri; hatta mevâlîlerin ileri gelenlerini mühim ölçüde susturmayı başarmıştır. Aynı zamanda halifeliğin Muâviye ile birlikte Emevîler'e geçmesi, karşıt grup olarak görünen Hz. Ali ve yakınları ile taraftarlarına karşı bir karalama, yıldırma ve baskı politikasının gündemin başköşesine oturmasına neden olmuştur. Farklı şekillerde ortaya çıkan bu karşı duruş, gerek işin başında olan halifenin gerekse merkezi otoritenin bu konu karşısındaki tutumunu aksettiren taşra görevlilerinin söylemlerinde ve uygulamalarında olduğu gibi yer almıştır.

Hz. Osman dönemi türlü hile ve desiselerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Bunlardan bir tanesi de Mısırlıların, Hz. Ali'den onların Medine'ye gelmesini ve Hz. Osman'ın cezalandırması gerektiğini dile getiren mektuplar almış olduklarını söylemeleridir. Hz. Ali'nin ise olaydan haberi yoktur. "Allah'a yemin olsun ki ben size hiçbir mektup yazmadım" diyerek bunu açıklamaya çalışmıştır.²⁷ Bunun yapılmasında güdülen hedef bellidir. Halkı öfkelen dirip galeyana getirmek, Hz. Osman'ın aleyhine olmak maksadıyla Müslümanların siyasi ve sosyal yapısını bozmak suretiyle Hz. Ali ve Hz. Âişe gibi mümtaz ve güzide Müslümanların dili üzerinden düzmece mektuplar yazıp birçok Müslümanın inanç ve düşüncesini sarsarak kargaşalık çıkartmak suretiyle mevcut düzene karşı isyana sevk etmektir. Hedefteki yönetici Hz. Osman'dır. Öldürülmesi gerekmektedir. Bu ölümü tasarlayanlar, durumu kılıfına

²⁷ Seyf b. Ömer, et Temîmî (ö. 180/796), *el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel*, thk. Ahmet Râtip Armûş (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1972), 48-56.

uydurmak için Mushafların yakılması ve resmi nüshanın oluşturulma sorunu, bazı arazilerin kamulaştırılması, devlet adamlarının atamaları, ashaba muamele, yapılan birçok yenilik, yeni elbiseler ve yeni binalar yaptırmaları, Resulullah'tan kendisine intikal eden mührü düşürmesi gibi bazı olayları sebep olarak göstermişlerdir.²⁸

Hz. Osman'ın hilâfedinin son altı yıllık döneminin bazı zamanlarında karışıklıklar meydana gelmiş, toplumsal hareketliliğin yoğunlaştığı zamanlar olmuştur. Ümeye oğulları, toplumsal anlaşmazlık ve karışıklığın çıkmasının arka planında etken olmuş, belki de sorumlusu oldukları Hz. Osman'ın öldürülmesi olayında hiçbir günah ve kusurları yokmuş gibi Hz. Osman'ın mirasçıları olarak suçluların bulunması konusunda Hz. Ali'ye baskı yapmışlardır. Hicretin 35. yılı, 18 Zilhicce'de (17 Haziran 656) hacca gelme bahanesini öne sürerek Mısır, Kûfe ve Basra'dan yola çıkıp Mekke yerine Medine'ye gelen isyancılar, Hz. Osman'ı katlederek ümmetin, belki de kıyamete dek sürecek olan ardı arkası gelmeyen olaylar, karışıklıklar, savaşlar yaşamasına ve firkalara bölünmesine sebep olmuşlardır.

Esasen Hz. Osman'ı öldürmeye gelenler, onun yerine halifelğe geçecek Talha, Zübeyr, Ali gibi isimleri de alttan alta fısıldamaktaydılar. O zamandaki yönetimin karşısında olanlar toplumu çok ustaca etkileri altına almış ve bu propagandalarında başarılı olmuşlardı. Hz. Osman'ın öldürüleceği kesin biçimde ortadayken Medine halkı sessizliğe gömülerek olaya adeta seyirci kalmışlardır. Neticede Hz. Osman'ın öldürülmesi acımasız kelimesinin dahi yanında anlamsız kaldığı bir katletme olayıdır ve "el-Fitnetü'l-kübrâ" olarak adlandırılmıştır. Bundan sonra bitmek tükenmek bilmeyen fitne ve olayların süregeldiği bir dönem başlamıştır.²⁹

Hz. Ali başa geçince Hz. Osman'ın kanını isteyen gruplar ile mücadele etmiştir.³⁰ Hz. Ali, öncelikle liderliğini Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın yaptığı grup ile nihayetinde kendi zaferiyle neticelenen Cemal

²⁸ Masume Kanat, "Emevî Dönemi Siyasi Gelişmelerin Kelâmî Konu ve Oluşumlara Etkisi" (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ts.), 2-3.

²⁹ Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869), "Emevî İdaresi Üstüne", çev. Macit Yüksel, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2008), 225.

³⁰ Taberî, *Târihu't-Taberî*, IV: 434.

Savaşını yapmak mecburiyetinde kalmıştır.³¹ Bu savaşta Müslümanların kılıcıyla binlerce Müslüman can vermiştir. Bu savaş sonrasında Hz. Ali, liderliğini Muâviye'nin yaptığı karşıt grupları denetim altına almak amacıyla harekete geçmiş, taraflar arasındaki müzakerelerden bir netice elde edilemeyince taraflar Sıffin'de karşı karşıya gelmiştir. Hz. Ali tam Sıffin Savaşını kazanmak üzereyken düşman tarafından konunun Kur'an ve Sünnete götürülme düşüncesi ortaya koyulmuştur. Hz. Ali'nin tarafındakilerden bazıları da onu hakemliğe uyması için zorlayınca Hz. Ali de bu duruma razı olmak mecburiyetinde kalmıştır.³² Ancak bu defa da Hz. Ali'nin ordusunda bulunanlardan bazıları hakemliği kabul ettiğinden dolayı onu kâfirlikle suçlamışlardır. Kendisine bağlanma koşulunu hakemlikten vazgeçmesine bağlayan bu kimseler, istedikleri sonucu elde edemeyince Hz. Ali'den ayrılmış ve İslam dünyasında Hâricîler adıyla isimlendirilen topluluğu oluşturmuşlardır.³³ Hz. Ali, yarattıkları güvenlik sorunu nedeniyle bu defa da Hâricîler ile savaşmak zorunda kalmış; ancak ordusundaki askerlerden bir kısmının Hâricîlerin akrabası olması yüzünden bu savaş onun adeta sonunu hazırlamıştır. Hz. Ali'nin ordusundaki bu aykırı grupta yer alan askerler, Hâricîler ile yapılan savaş sonrasında Ali safında Muâviye'ye karşı savaşma konusunda pek de istekli davranmamıştır. Bunun üzerine Hz. Ali, rakibine karşı yeniden ordu toplama çabası içine girse de bunu gerçekleştirme imkânı bulamamıştır. Hâricîler, meydana gelen olayların sorumlusu olarak üç kişiyi, Hz. Ali, Muâviye ve Amr b. el-Âs'ı görmüş ve bunların ortadan kaldırılması gerektiğini düşünerek³⁴ sözü edilen bu üç kişiye suikast düzenlemişlerdir. Bu girişimden yalnızca Hz. Ali canını kurtaramamıştır.³⁵ Hz. Ali'nin vefatı sonrasında oğlu Hz. Hasan'a biat edilmiştir. Fakat Hasan'ın savaş yanlısı olmayan barışçı tavrı ve avantajın Muâviye'de olması, Hasan'ın hem savaştan

³¹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, IV: 539; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. eş-Şeybânî el-Cezerî (ö.630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Hajar Yayın Dağıtım ve Medya Evi, İslam Araştırmaları Merkezi, trs), III: 140.

³² Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 48; İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Hâşimî (230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1421), VI: 25.

³³ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Muâviye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/172.

³⁴ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 144.

³⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, V: 148.

hem de Muâviye lehine hilâfetten vazgeçmesiyle sonuçlanmıştır.³⁶ Böylece Muâviye, Irak ordusuna güvenmeyen ve de diğer bazı nedenlerden dolayı mücadele etmeyi bırakan Hasan’ın kendisine biat etmesiyle 41 yılı Rebiyülevvel ayının sonlarına doğru (Temmuz 661) İslâm devletinin ve Müslüman toplumun tümünün egemenliği altına almış ve yaklaşık olarak doksan yıl boyunca Müslümanları yönetecek olan Emevî Devleti’ni kurmuştur. “Halîfetullah” (Allah’ın halifesi) unvanını kullanan Muâviye’nin hilâfet makamına geçmesi sonucunda İslâm tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Râşid Halifelerin seçimleri sırasında ilk zamanlar dikkate alınanlar Müslümanlardan ve Peygamber’in yakın arkadaşlarından biri olma ve istişare yöntemi ile seçilme ilkeleri olmuşken Muâviye’nin, siyasî mücadele vermesi neticesinde hilâfet makamını işgal etmiş olması hilâfet sisteminin özünde büyük değişikliklere yol açmıştır. Muâviye’nin bu hareketi ileriki zamanlarda Ehl-i sünnetçe bir “içtihat hatası” olarak yorumlanmıştır. Bu değişikliklerin ve Hz. Osman’ın kanını dava etmenin hilâfet sorunuyla hiçbir alakası yoktur. Ancak durumu fırsat olarak değerlendiren ve sadece bu temayı kullanmak suretiyle halifelik makamına oturan Muâviye, bir de oğlu Yezîd’i veliâh olarak tayin edince halifeliğin el değiştirmesinde veraset sisteminin ortaya çıkması sonucu olay yepyeni bir boyut kazanmıştır. Bu süreç zarfında halkın idare edilmesinde Kitap ve Sünnet’in tatbikini temin eden, Hz. Peygamber’in vekili olması sıfatıyla görev yapan ve her türlü kişisel çıkarlarıyla devletin çıkarlarını birbirinden ayıran ideal Râşid halifelerin yerine farklı yapı ve düşünüşe sahip başka halifeler geçmiştir. Bu halifeler, siyaseti dine önceleyen, güce dayanmak suretiyle saltanatla hilâfeti sentezleyen ve meşruiyetin kaynağı olarak ilahi otoriteye dayalı kalıtımsal bir monarşi ile devleti yönetmeye girişen “Yezîd, II. Muâviye, Mervân, Abdülmelik, Velîd, Süleyman”dır. Bu halifeler içinde Süleyman, sefahate çok düşkün bir halife olmuştur. Ülkeye büyük hizmetlerde bulunmuş vali ve kumandanları kişisel gerekçelerle cezalandırma hatasına düşmüş ve bu yüzden kabile mücadelelerinin artmasına yol açmıştır. Halife olarak üç yıl tahtta kaldığı bu süreç, Emevîler için duraklama döneminin başladığı bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. Babası Abdülmelik zamanında Kabîsa b. Züeyb ve Recâ b. Hayve ile başlayan din âlimlerinin halifeler üzerindeki nüfuzlarının Süleyman zamanında bilhassa Recâ b. Hayve

³⁶ Makdîsî Mutahhar b. Tâhir (ö. 355/966), *el-Bed’u ve’t-Târîh*, nşr. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Mektebetü’s- Sekâfeti’-d-Dîniyye, 1997), 234; Halife b. Hayyât, Ebî Hübeyre el-Leysî el-Ufurî (ö. 240 h.), *Tarih-i Halife Ibn Hayyât* (Riyad: Daru’t-Tayyibe, 1985), 203.

ile yüksek bir noktaya ulaşması ise yine bu dönemde dikkatleri üzerine çeken bir başka durum olmuştur. Nitekim Süleyman ölüm döşegindeyken veziri Recâ'nın telkinleriyle yerine tayin edebileceği oğlu ve kardeşleri varken veliaht olarak amcazâdesi Ömer b. Abdülazîz gibi dindar birini işaret etmiştir.³⁷ Süleyman'ın ölümü üzerine Ömer b. Abdülazîz 99 (717) yılında halife ilan edilmiştir.

3. 1. Ömer b. Abdülazîz'in Yönetim Anlayışı

Toplumsal bir varlık olan insan, kendisini gerçek anlamda yönetebilecek idareciler bulmak isteğindedir. Yaradılışı gereği hak, adalet, huzur, güven, istikrar ve refah gibi kavramları ve bunların pratik yansımalarını her alanda bulmak istemektedir. Bu isteği tüm yönleriyle karşılayan İslam, bütün bunların gerçekleşebilmesi için gereken hukuki, ahlaki, sosyal siyasal ve ekonomik temel ilkeleri tüm gerçekliğiyle ifade eden evrensel düzendir. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu düzenin kâmil anlamda en önemli tebliğcisi ve temsilcisidir. Kaynaklardan anlaşıldığı üzere İslam âlimleri onun yaşadığı çağı "Asr-ı Saâdet" olarak adlandırmışlardır. Hz. Peygamber tarafından ifade edilip pratiğe konulan bu sistem, kaynağını vahiyden alır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sözlerinin ve davranışlarının tümü doğrudan veya dolaylı olarak bir şekilde vahiyle bağlantılıdır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) yaşadığı müddetçe kendisinin de bir ferdi olduğu toplumun bireylerini inançsız olmaktan ve toplumsal haksızlıktan kurtarmaya gayret etmiş, onları gerçek anlamda insan olmanın onuruna yaraşır bir yaşam düzeyine çıkarmak çabası içinde olmuştur. Peygamberlik vasfının yanına devlet başkanı olma sıfatı da eklenince bu unvanların şahsına yüklediği sorumluluk, toplumsal yaşam çerçevesinde Allah'a ve insanlara karşı ideal bir toplumsal devlet başkanı olma sorumluluğunu da en üst düzeye yükseltmiştir. Bu temel siyaset, kendisinden sonraki dönemlerde de başta Râşid halifeler olmak üzere uygulanmaya devam etmiş; ancak Hulefâ-i Râşidîn sonrasında iktidara gelen Emevîler ve Emevî halifeleri, bu çizginin dışında bir uygulamaya yönelmişlerdir. Halkın yönetime karşı olan itaat ve sadakat duygularını zaafa uğratan keyfi uygulamalar ve çeşitli siyasi çekişmeler çizgi dışı yönetimin temel uygulamaları olmuştur. Her ne kadar Ömer b. Abdülazîz ve birkaç yönetici bu olumsuz

³⁷ İsmail Yiğit, "Emevîler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 11/95.

gidişatı sekteye uğratmış olsa da kaynaklara bakıldığında görülmüştür ki bunların dışında Emevîler döneminde adaletli bir yönetimi aksettirecek bir görünüm ve idari yönetimin olduğunu söylemek oldukça güçtür.

Halifelik yapmış olduğu dönem çok kısa sürse de Ömer b. Abdülazîz, o dönemde en adil yöneticilik yapanlardan biridir. Bir devlet adamı olarak üstün bir ahlak anlayışına ve sosyal sorumluluk bilincine sahip olmuştur. Yöneticiliğinin yaşamına olan etkisi iki ayrı safhada ele alınabilir. Bu bağlamda Ömer yönetimde görev almadığı hayatının ilk aşamasında, dindar birisi olmakla birlikte iktidar ailesinin bir mensubu olarak yönetimin diğerlerine sunduğu devletin imkânlarından onlar gibi faydalanmış, bir bakıma içinde bulunduğu ortamın kendisine sunduğu lüks bir hayat sürmüştür.³⁸ Valiliği ve hilâfetiyle yönetime girdiği hayatının ikinci aşamasında ise Ömer'in zühd temelli bir yaşamı tercih ettiği görülmektedir. Ömer, bu görevlerin üzerine yüklediği dini ve siyasi sorumluluk duygusu ile hareket etmiş,³⁹ dini ve ahlaki yaşantısını siyasi liderliğiyle sentezleyerek Müslüman bir devlet başkanın halkına ne şekilde örneklik edeceğinin modelliğini en güzel şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Belki de Ömer önceki hayatındaki rahatlığı düşünerek halife olduktan sonra nefisini körelten tutumuyla önceki yaşantısını affettirmek istemiştir.

Ömer b. Abdülazîz'in Emevî yönetimine yapmış olduğu etkiye gelince onun yönetim anlayışı, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın belirlediği ve sonraki halifelerin de benimsediği yönetim anlayışına muhalif bir yönetimdir. Bu sebeple o, Emevî yönetiminde yasal görmediği ve İslâmî geleneklerle çatışan çoğu uygulamayı ortadan kaldırmış, düzene yönelik ıslahatlara girişmiştir. Ömer, halife olmasının ardından halka yaptığı konuşmasında, “Ey İnsanlar! Kuşkusuz ki Kur’an’dan sonra kitap yoktur, Muhammed'den (s.a.v.) sonra da peygamber yoktur. Ben bir hâkim değil hizmetçiyim. Aynı şekilde bir bid'atçı değil tâbiyim. Zâlim yöneticiden kaçan adam zâlim değildir, asıl günahkâr olan ise o zâlim yöneticidir. Ben sizin birinizden daha hayırlı değilim, fakat yükü en ağır olanıyım. İyi dinleyin! Yaratana isyan olan konuda yaratılana itaat yoktur,

³⁸ İbn Abdilhakem, Abdurrahman b. Abdullah el-Kureşî (ö. 257/ 870), *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*, thk. Abdulmun'im Âmir (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l- Mısriyye, 1961), 8.

³⁹ Süheyl Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, çev. Mücahit Yüksel (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 158.

duyurdum değil mi?"⁴⁰ sözleriyle yönetimde izleyeceği siyaset anlayışını ortaya koymuştur.

Ömer b. Abdülazîz, ait olduğu toplumda yer alan tüm kesimlerin sosyal sorunlarının çözümü için Râşid halifeler döneminde, bilhassa dedesi Hz. Ömer'in on yıldan fazla sürdürdüğü yönetimi sırasındaki devlet yönetimi siyasetini çok iyi çözümlenerek Kur'an-ı ve Sünneti de esas almak suretiyle sözü edilen sorunlara uygun sosyal siyasetler uygulamıştır. Modern sosyal devletlerce hedeflenen sosyal barış, dayanışma, sosyal refah ve adaleti İslam'ın sosyal ahlak ilkelerini devlet siyasetine aktarmak suretiyle sağlama başarısı göstermiştir. Tüm bunları hayata geçirebilmesi ise kendi kişiliği yönünde yapmış olduğu büyük fedakârlıklar ve İslami esaslara uygun sosyal siyasetler aracılığı ile mümkün olmuştur. Hz. Peygamber sonrasında giderek hantallaşan bir görünüm arz eden devlet yapısını tekrardan gözden geçirmiş ve reform düzeyinde sayılabilecek uygulamalar başlatmıştır. Dolayısıyla Ömer b. Abdülazîz'in kendi çağında İslam'da ilk yenilik ve değişim hareketlerini başlattığını, bununla birlikte Emevî devletinin siyasi tarihinde ilk kez modern anlamda sosyal yapıya sahip bir devletin temellerini attığını söylemek mümkündür.

Ömer, sosyal devlet ve dolayısıyla siyaset üzerine çalışmalarını gerçekleştirmek için Medine'ye vali olarak atandığında fakih on âlimi alarak kurduğu, yetkilerle donattığı ve devlet icraatlarını denetlettireceği bir danışma kurulu oluşturmuştur.⁴¹ İşlerin tümünü bu heyetle istişâre edip karara bağlamış; meclisin göstermelik bir uygulamadan ibâret olmadığını göstermek için de onları bazı yetkilerle donatmıştır. Ömer'in heyete verdiği ikinci bir önemli görev ise devlet yönetiminde kendisi yanlış yaptığı takdirde hiç çekinmeksizin onlar tarafından ikaz edilmesi olmuştur. Bu heyetin ortak görüşü olmadığı zaman devletin işlerinde hiçbir karar alınamamıştır.⁴² Ömer b. Abdülazîz halife olunca, aynı şekilde âlimlerden kurulu bir danışma heyetiyle devlet işlerini yürütmüştür. O, heyet üyelerine, "Ben, sevap kazanacağınız ve hakka yardımcı olacağınız bir iş için sizi buraya çağırdım, ben görüşünüzü veya sizden yanımda

⁴⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 334; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir (ö. 911/1505), *Târihu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1952), 262.

⁴¹ Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmet b. Osman (748/1347) *Siyerü A'âlemi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavud (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1986), V: 118.

⁴² İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 324; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, I: 703.

hazır bulunanlarınızın görüşünü almadan bir iş hususunda kesin karar vermek istemiyorum"⁴³ diyerek istişâreye verdiği önemi göstermiştir. Bu kurulun aracılığıyla müşterek akıl, takım çalışması ve istişâre tekniğiyle yönetsel sorumluluğu yerine getirirken büyük ölçüde hassasiyetle davranmış, verdiği tüm kararlarda en az hatayla kendi sosyal siyaset anlayışını uygulamıştır.

Ömer'in dindarlığı siyasetine yansımış, yönetiminde İslam'ın emrettiği ilkeleri kendisine rehber edinmiştir. Hz. Peygamber'i ve Râşid halifeleri, özellikle Hz. Ömer'i kendisine örnek alan bir yönetim anlayışı benimsemiştir. Bu nedenle dönemi, İslam tarihinde Râşid halifeler döneminin devamı olarak görülmüş,⁴⁴ insanlar özlem duyulan geçmiş güzel yönetimlerin mutluluğunu onunla yeniden yaşamışlardır. Ömer bunu başarmak için halife olmanın sorumluluğuyla dinin emirlerine, öncekilerin yönetim örneğine sarılmış, birtakım ilkeler benimsemiştir. Bu çerçevede Ömer, halkına takvalı olmayı, ahiret için hazırlanmayı önermiş, bunu yaparken de kendi hayatını düzenleyerek örnek olmuştur. Bu bağlamda Ömer b. Abdülazîz'in devlet başkanı olarak ilk yaptığı uygulamalardan biri kendi hizmetine sunulan binekleri sattırarak onların satışından elde edilen gelirleri devlet hazinesine aktarması olmuştur.⁴⁵ O, devlet ait işleri yerine getirirken bile kendi şahsına ait binek hayvanını kullanmıştır. Bununla birlikte o, ailesindeki insanlardan sade ve gösterişsiz biçimde yaşamalarını, aynı şekilde giyim kuşamlarında da sade giysileri yeğlemelerini talep etmiştir.⁴⁶ Ömer, ibadet hayatını; zühd, takva ve halkıyla olan ilişkilerinde tam bir alçak gönüllük içerisinde yaşamıştır. Mescide bir koruma ordusuyla gitmemiş, halktan biri gibi davranmış, kendi evinde oturmaya devam etmiş, görkemli ve ihtişamlı gördüğü saray hayatının lüks yaşamına son vererek değerli eşyaları devlet hazinesine koydurmuştur.⁴⁷ Daha sonra eşi Fâtıma bint Abdülmelik'e kendisiyle kalmak istiyorsa sahip olduğu malları, mücevherleri Müslümanların beytülmaline geri vermesini söylemiştir. Bu malların Müslümanlara ait olduğu görüşünde olduğu için bu üçlünün, (Kendisi, hanımı ve malları) bir evde bulunmasını istememiş, hanımı da eşinin

⁴³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 328.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd (ö: 225/889), *Kitabü's-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 7; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, V: 130-131.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve Menâkıbu Ömer İbni Abdülazîz'l-Halîfeti'z-Zâhid*, 41.

⁴⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), II/94.

⁴⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VI: 92-98; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve Menâkıbu Ömer İbni Abdülazîz*, 178.

istediği bütün bu malları hazineye vermiştir.⁴⁸ Köle ve cariyeleri azat etmiş,⁴⁹ Cuma hutbelerinde halifenin sağlığı için yapılan duaları, bütün Müslümanların esenliği için yapılan duaya çevirmiştir.⁵⁰

Ömer b. Abdülazîz, yönetimde istikrarı, adalet ve eşitliği sağlamaya çalışan politikasıyla dikkat çekmiştir. İşlerini yürütürken malı, zamanı, emeği korumaya, hızlı hareket ederek yerinden yönetimle sorunları çözmeye, kadı, vali ve memur gibi devlet görevlilerini belirlerken bilgiyi, ehliyet ve liyakati esas almaya, bu konuda dikkatli olmaya ve insanlar arasındaki dengeyi gözetmeye dikkat etmiştir. Kamuda tasarrufa dikkat etmiş, özel mal ile kamu malı ayrımı konusunda dikkatli ve özenli bir tutum sergilemiştir. Bu bağlamda Ömer gerek valiliğinde gerek devlet başkanlığı döneminde İslam'ın insan ve toplum yaşamından kaldırmayı temel ilke durumuna getirdiği haksızlık ve yolsuzluklarla olan mücadeleyi yaşamının temel hedefleri arasında saymıştır. Bu hususta kimseye hiçbir ödün vermeksizin kendi yakın çevresinden başlayarak en uzak illerdeki valilerden diğer devlet memurlarına varıncaya kadar bu konudaki uygulamalarını yürürlüğe koymaya çalışmıştır. Görevden aldığı idarecilerin yerine ilmi yeterlilikleri belli düzeyde olan, verilecek görev için yeterli, dini inancı güçlü, sosyal duyarlılığa sahip ve hakka azami derecede uymaya çalışanlar arasından başta valileri olmak üzere diğer kamu görevlilerini atamıştır. Örneğin yönetimi sırasında işinde usta olmadığını fark ettiği Irak Valisi Yezîd b. Mühelleb'i bu görevinden azlederek hapsedirmiş, yerine Adî b. Ertât'ı atamıştır. Mısır Emiri Abdülmelik b. Ebî Vedâ'yı azlederek yerine Eyyûb b. Şurahbil'i atamıştır.⁵¹ Halifeliğinin ilk zamanlarında Horasan'a tayin ettiği genel vali Ebû Ukbe Cerrâh b. Abdillâh el-Hakemî'ye yazarak daha önce vali olup görevi sırasında yolsuzluk yapanların yakalanarak hapse konulmasını emretmiş; o da bu emri aynıyla yerine getirmiştir.⁵² Ömer, haksız kazanç elde edenler kendi akrabalarından bile olsa ayırım yapmayıp ellerinde mevcut olan tüm mallarına el koymuş ve bu kararlara riayet etmeyenleri tevkif ettirmiştir.

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV: 314.

⁴⁹ İbn Abdilhakem, Ebû Muhammed Abdullah (ö. 214 h.), *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, thk. Ahmed Ubeyd (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1954), 65.

⁵⁰ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 552-553.

⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX: 185.

⁵² Belâzurî, A hmed b. Yahya b. Ca'fer (ö. 297), *Fütûhu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l- Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 600.

Toplum yaşantısı içinde yer alan bireyler arasında nitelik, ihtiyaç ve kıdem gibi ayrımların olması kaçınılmaz bir durumdur. Bu durumun toplumdaki bireyler lehine bir dengesi olmak zorundadır. Kamuda yöneticilik yapanların öncelikli olarak yerine getirmek zorunda oldukları görevlerinden biri de toplumdaki sosyal ve ekonomik dengesizliklerin en düşük düzeye indirgenmesidir. Sosyal yapıyı oluşturan bireylerin daha yüksek bir refah düzeyine ulaştırılmasının topluma yönelik siyasetin hedefleri arasında yer almasının yanı sıra herhangi bir geliri olmayan dar gelirli ve yoksul vatandaşların da insanlık onuruna yaraşır biçimde devletin sağladığı desteklerden yararlandırılması önem teşkil eden bir amaçtır. Ömer b. Abdülazîz’in gerek valiliği gerekse halifeliği dönemlerinde sosyal ve ekonomik bakımdan zayıf durumda olan bireylerin bu durumlarını devamlı olarak iyileştirip onları kalkındırmak devletin en çok önem verdiği yönetim uygulamaları arasında yer almıştır. O, idaresi altında görev yapmakta olan valilere gerektiğinde mektup yazarak gerektiğinde de talimatlar vermek suretiyle halkın içinde mevcut olan ihtiyaç sahiplerinin belirlenmesini, bu insanlara gereken maddi yardımların yapılarak devletin olanaklarından yararlandırılmalarının önemi bir görev olarak kabul edilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır.⁵³ Tüm bunların yanı sıra yoksullukla mücadele uygulaması dâhilinde halkın maddi durumunu belirlemek için titizlikle araştırılma yapılması ve vatan sınırları kapsamında hiçbir ihtiyaç sahibi bırakılmaması hususunda birçok talimat vermiştir. Yine aynı uygulama çerçevesinde yetim, dul, engelli, yaşlı ve benzeri durumlarda olanlar ile bu kimselerin aile bireylerine yardım programları aracılığıyla çeşitli eşya ve maddi destek temin edilmesini sağlamıştır. Bunun en güzel örneklerinden biri de Ömer b. Abdülazîz’in Irak Valisi Abdülhamit b. Abdurrahman’a yazmış olduğu bir mektuptur. O, bu mektupta sefahat ve israf durumlarının hariç tutulması kaydıyla borçlu olan kim varsa onların bu borçlarının ödenmesi, mehir imkânı olmadığından dolayı evlenemeyen bekarların evlendirilmesi, zimmet ehlinde (Ehl-i zimme) olmasından dolayı ekonomik yönden zayıf duruma düşmüş ne kadar kişi varsa onlara arazilerini işleyecek kadar ödünç para verilmesi gibi çok çeşitli yardım yapılmasının yerine getirilmesini buyurmuştur.⁵⁴

⁵³ Ebû Yusuf, Ya’kûb b. İbrahim b. Habîb (ö. 182/798), *Kitâbu’l-Harac* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1979), 16.

⁵⁴ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitâbu’l-Emvâl* (Kahire: Şeriketü Mektebe, 1975), 357.

Ömer b. Abdülazîz, bu yapılanlarla da yetinmeyerek devletle halkı kaynaştıracak sosyal ve ekonomik politikalara yönelmiş, bireysel ve kamusal hakları koruyan sosyal bir devleti inşa etmek için birtakım uygulamalara girişmiştir. Bu kapsamda Müslüman mevâlîden haksız yere alınan haraç ve cizye vergisini kaldırmıştır.⁵⁵ Arap olanla mevâlî maaşta ve diğer devlet imkânlarından faydalanmada eşitlenmiş, bu kapsamda divan kayıtları incelenerek yeniden düzenlenmiş, haksızlık edilerek kesilen maaşları sahiplerine yeniden bağlanmış, ölmüşse kalanlarına bağlanmıştır. Üstelik bu uygulamada Müslim, gayrimüslim ayrımı gözetilmemiştir. Bununla birlikte Ömer, pay dağıtımında tüccarları bundan hariç tutmuştur.⁵⁶ Gayrimüslimlerin haklarını korumaları ve ihtiyaç sahiplerinin gözetilmesi hususunda valilerini uyararak⁵⁷ onlardan aciz düşmüş, cizyesini ödeyemeyecek durumda olanlardan cizyeyi kaldırmış ve hatta onlara hazineден yardım yapmıştır.⁵⁸ Fethedilen yerlerin yerli halkından Mihrican, Nevruz gibi bayramlarda ve evliliklerinde alınan vergileri kaldırmış,⁵⁹ bunun üzerine yerli halk da ödedikleri normal vergilerin kendilerinden alınan hediyelerden ve diğer vergilerden daha az olduğunu görünce vergilerini düzenli ödemiş ve uygulamadan memnun olmuştur.⁶⁰ Toplanan vergilerin toplandığı yerde ihtiyaç sahiplerine dağıtılması, fazlasının diğer yerlere gönderilmesi halkı mutlu etmiştir.⁶¹ Halkın ihtiyaçları için değişen zamana ve ticari faaliyetlere göre yeni vergiler koymuş, bazen de önce koyduklarını sonradan kaldırmıştır. Örneğin madenlerden zekât alması ilk uygulama olmuştur.⁶² Döneminde borçluların borçlarını ödemelerine yardımcı olmak için hazineден pay ayrılmıştır.⁶³ Ömer fethedilen toprakların Müslümanların ortak mülkü olduğunu savunarak gayrimüslimlerden ele geçirilen toprakların satışını veya zorla elde edilmesini yasaklamıştır. Bu topraklardan hem haraç vergisi hem de oşür vergisi almıştır.⁶⁴ Bu icraatlar neticesinde Emevî devletinde önemli bir kalkınma gerçekleşmiş, ülkede

⁵⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 65 vdğr.

⁵⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 366.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 370.

⁵⁸ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 204.

⁵⁹ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, 146.

⁶⁰ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 559.

⁶¹ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 341.

⁶² Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitabu'l-Emvâl*, çev. Cemalettin Saylık (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981), 310.

⁶³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 343.

⁶⁴ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 158 vdğr.

yoksulluk düzeyi gerilemiştir.⁶⁵ Böylece Ömer'in kısa süren halifeliğinde ülkede refah seviyesi en yüksek seviyeye ulaşmış ve çağdaş ifadesiyle devlet, tam bir sosyal devlet hüviyeti kazanmıştır.⁶⁶

Bu noktada Ömer b. Abdülazîz'in gayrimüslimlere olan tavrı dikkat çekicidir. İslam kaynakları bu konuda Ömer'den övgüyle söz etmekte, oryantalistler ise onun dönemini gayrimüslimler için "kara dönem" olarak nitelendirmektedir.⁶⁷ Oryantalistlerin, Ömer dönemini bu şekilde nitelendirmeleri, gayrimüslimlere yönelik kılık kıyafetlerinin düzenlenmesi, binek hayvanlarını nasıl kullanacakları, devlet dairelerindeki görevlerinden uzaklaştırmaları ve benzeri gibi düzenlemeleri içeren bazı uygulamalar nedeniyledir.⁶⁸ Onlara göre Ömer, bu uygulamalarıyla gayrimüslim toplum konusunda eşitlik ve adalet ilkesini çiğneyerek, insan haklarına yakışmayacak bir siyaset izlemiştir.⁶⁹ Dikkatli bir analiz Ömer'in onlara kötü davranmadığını aksine hayatlarını iyileştirecek düzenlemeler yaptığını göstermektedir. Örneğin; Mısır'da bulunan kiliselerin birtakım vergilerden muaf tutulması, İslamiyet'i kabul edenlerden cizye vergisinin kaldırılması; hatta din adamlarından ve cizyesini ödeyemeyecek durumda yardıma muhtaç kimselerden cizye alınmaması, onun döneminde gerçekleşmiştir.⁷⁰ Ömer'in onlara yönelik düzenlemeleri işlerini güçleştirmekten ziyade devletle ve de Müslümanlarla ilişkilerini düzenlemeye yöneliktir.⁷¹ Bu kapsamda Ömer, devlet idaresinde gayrimüslimlere eskisi gibi görev vermemiş, aynı işi yapabilecek Müslüman biri bulunduğu anda gayrimüslimlerin görevlerine son vermiştir. Müslümanların bu konudaki şikâyetlerini dikkate alan Ömer, Müslümanların egemen ve güçlü kalmasını istediğinden onları kamu hizmetinde görevlendirmemiştir.⁷² Fakat bir Zimmî, Müslüman olursa onu görevlendirmiştir. Dolayısıyla Ömer'in onları kamuda görevlendirmemesi haksızlık olarak görülmemelidir. Çünkü İslam fetihleri sırasında Zimmîlerle yapılan antlaşmalarda devlet dairelerinde çalıştırılıp

⁶⁵ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 65.

⁶⁶ Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, 246.

⁶⁷ Nuh Arslantaş, *Emevîler Döneminde İslam Dünyasında Yahudiler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 70.

⁶⁸ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII:151.

⁶⁹ İrfan Aycan, "Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler", *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (1999), 72.

⁷⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 370; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 204.

⁷¹ Aycan, "Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler", 74-75.

⁷² Necdet Hammaş, "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmilerin İdaredeki Rolü", çev. İrfan Aycan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 187.

çalıştırılmamalarına ilişkin bir hükme yer verilmemiştir.⁷³ Ömer b. Abdülaziz valilerine yazdığı mektupta Allah'ın İslam ile Müslümanlara ikramda bulunduğunu, onları şerefendirip üstün kıldığını söylemiştir. Allah'ın, zillet ve küçüklüğü Müslümanlara muhalefet edenlerin başına geçirdiğini, Müslümanları insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet yaptığını ekleyerek Müslümanların işlerinin zimmet ve haraç ehline (gayrimüslimlere) verilmemesini emretmiştir.⁷⁴ Böyle yapmakla da Zimmîler için verdiği emri ustaca bir yaklaşımla açıklamıştır.

Ömer b. Abdülaziz sosyal devlet olmanın yolunun eğitimden geçtiğini çok iyi bilen bir devlet adamı olarak bu konuda oldukça önemli adımlar atmış, son derece akıllı uygulamalar yapmıştır. İlk olarak ülkesindeki insanların eğitilip cahil bırakılmaması için önemli bir halk hizmeti gerçekleştirerek irşâd ekipleri kurmuştur. Bu hizmet ile birlikte devlet tarafından erişilmesi çok zor olan ücra yerlerdeki vatandaşlara doğru yolun gösterilmesi amacıyla önemli gayeleri hedeflemiş ve bunları uygulama imkânı bulmuştur. Bu siyasetle Ömer, tek bir kişi bile olsa o kişinin eğitim ve öğretim hakkından mahrum bırakılamayacağını ortaya koymuştur. Bu hedef doğrultusunda merkezden uzakta, kırsal kesimde yaşamakta olan bedevî insanları eğitmek ve onları bilgilendirmek amacıyla Yezîd b. Ebî Mâlik ve Hâris b. Yemced'i görevlendirmiştir. Vatandaşların eğitimi için görevlendirilen öğretmenlerin geçimlerini sağlayabilmeleri amacıyla onlara devletin bütçesinden maaş bağlatmıştır. Bu hususta Humus valisine bir mektup yazmış ve âlimlere ilim ile uğraştıklarından dolayı sıkıntıya düşmeleri mevzubahis olduğu takdirde her birine yüz dirhem maaş bağlanmasını emretmiştir.⁷⁵ Maaşın yanı sıra zaman zaman hazineden yönlendirilmek suretiyle erzak tahsisatı yapılmasını da emretmiştir.⁷⁶ Mısır'a baş kadı olarak atamasını yaptığı Yezîd b. Ebî Habîb'in burada hâkimlikle birlikte öğretmenlik de yapmasını emretmiştir.⁷⁷ Ömer b. Abdülazîz alt yapı hizmetlerine de önem vermiş; valilerine talimatlar vererek halkın en önemli ihtiyacı olan içme suyunun teminini, arazilerin sulanması amacıyla yerleşim yerleri ile tarımsal arazilere kanallar yapılmasını halkın bu hususta sıkıntıya düşmemesi ve

⁷³ İrfan Aycan, *Ömer b. Abdülaziz ve Gayrimüslimler* (Ankara: Öncü Yayınevi, 2005), 73.

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V: 64.

⁷⁵ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, 16-17.

⁷⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 372.

⁷⁷ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (Konya: Kombassan Yayınevi, 1994), II: 577-578.

hayatın daha kolay yaşanır duruma getirilmesi için gayret etmelerini emretmiştir.⁷⁸ Ömer, İslam'ın temel ibadet esaslarından olan hac vecibesinin yorgun düşürücü ve uğraştırıcı bir ibadet olması yanında belli maddi imkânların da tedarik edilmesi gerektiği kanaatindedir. Dolayısıyla Müslümanların ibadetlerini rahat ve kolaylıkla yapabilmeleri adına hacıların barınma sorunlarını çözmek için hac döneminde Mekke'deki evlerin kiraya verilmesinin câiz olmadığını ve bunun helal olmayacağını Mekkelilere duyurmuştur.⁷⁹ O, bu uygulamasını Hz. Ömer'in uygulamasını temel alarak yapmış ve aynı zamanda bunu bir sahabe uygulaması olarak duyurmuştur.⁸⁰

3. 2. Ömer b. Abdülazîz'in Muhalefete Karşı Tavrı

Ömer b. Abdülaziz, ilk etapta kişisel özellikleri ve icraatları ile ayrışmakta olan İslam toplumunu toparlamıştır. Dindar kişiliğini icraatları ile bütünleştirmiş ve bu sayede devlet ile millet kaynaşmasını oluşturarak toplumu tekrardan yapılandırma sürecine girmiştir. O, yönetimde izlediği politikayla geleneksel Emevî siyasetinden ayrılan ilk Emevî halifesidir. Onun yönetim anlayışı sadelik ve tek adam olmamak üzerine kuruludur. Muhalefete karşı takındığı tutum, toplumun farklı yönlerini dikkate alan, değişik muhalif grupları bir şekilde devlet yönetimine dâhil etmeyi amaçlayan, kapsayıcı ve katılımcı bir politika izlemek şeklinde olmuştur. Emevîlere karşı sürüp gitmekte olan geleneksel düşmanlıkları hafifletmek için Şîa ve Hâricîler gibi muhalif gruplara açılmıştır. Gayrimüslimlere karşı müsamahalı davranmış ve onları İslâm'a davet etmiştir.⁸¹ Ömer b. Abdülaziz, bu açılım siyasetiyle Emevî devletine küs ve öfkeli muhalefeti devletin en üst yöneticisi sıfatıyla muhatap almış, onlarla uzlaşma yoluna giderek ikna yöntemini uygulamış ve bunda başarılı olmuştur. İzlediği politika sayesinde aktif muhalefetin pasif muhalefete dönüşmesini, zaman içinde bütünüyle ortadan kaldırılmasını sağlamıştır. Fakat Ömer'in bu siyasetinin bir bedeli olmuştur.

Ömer'in yönetimine en çok muhalefet edenler Emevîler olmuştur. Ona karşı olan Emevîlerin muhalefeti iki yönlü olmuştur. Önce Mervânî kolundan ve de veraset sistemiyle hilâfete gelen diğer halifeler kadar hak sahibi olmasına karşın halifeliliğine sıcak bakılmamıştır. Bunun nedeni Süleyman b.

⁷⁸ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 515.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Sîretü ve Menâkibu Ömer İbni Abdülaziz*, 62, 114.

⁸⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 94.

⁸¹ Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 161.

Abdülmelik'in onu normal veliaht belirleme sisteminin dışına çıkararak veliaht olarak belirlemiş olmasıdır. Halife olması gereken Yezîd b. Abdülmelik yerine Ömer halife olmuş, bu yüzden Hişâm b. Abdülmelik ona muhalefet etmiş,⁸² fakat Süleyman'ın emri gereği biat etme zorunluluğu, aksi durumda öldürüleceği gerçeği onu daha ileri gitmekten alıkoymuştur. Onu muhalefetten alıkoyan diğer neden Yezîd'in, Ömer sonrası hilâfete geçeceğini öğrenmesidir.⁸³ Bu nedenle Hişâm b. Abdülmelik halifeliği döneminde, vezir Recâ'yı, Süleyman ile bir olup Ömer'i halife yapmak suretiyle Yezîd ve kendisinin önüne geçirmekle suçlayacaktır.⁸⁴ Ömer b. Abdülazîz'e muhalif olan bir diğer Emevî lideri de Abdülazîz b. Velîd olmuştur. Abdülazîz, halife olmak istemiş ve bu konuda Süleyman'a muhalefet etmiştir. Aynı şekilde Süleyman ölünce topladığı birlikle hilâfete geçmek için Şam'a yürümüştü; fakat halkın Ömer'e biat etmesi ve Ömer'in onu ikna etmesi, muhalefeti öteleyerek biat etmesiyle sonuçlanmıştır.⁸⁵ Emevîlerin Ömer'e karşı muhalefetine diğer yönü, idari uygulamalarının Emevîlerin hoşuna gitmeyecek şekilde genişlemesidir. Çıkar ve nüfuz alanları daralan Emevîler, önceki yönetimlerde gördükleri ayrıcalığı onun yönetiminde görememişlerdir. Onların muhalefeti, haksız yere edindikleri malların ve arazilerin araştırma sonucunda müsadere yoluyla ellerinden alınıp hazineye nakledilmesidir.⁸⁶ Ayrıca devlet görevlilerinin ehliyet ve liyakate göre seçilmesi, valilik dâhil birçok kamu kurumunda yer bulamayışları onların muhalefetine artırmıştır. Çünkü bu görevler nemalandıkları arpalıklardır ve sahip oldukları makamlardan uzaklaştırılmaları onların devlettaki etkinliklerini azaltmıştır. Bu nedenle Ömer'i önceki halifelerin aksine kendilerine az verip gözetmemekle suçlamışlardır. Emevîler'den önde gelenler, haksız malların müsadere edilmesi uygulamasından vazgeçmesi için eşrafı ve Ömer'e yakın olanları aracı koyarak bu uygulamanın önüne geçmeye çalıştılsa da Ömer dirençli çıkmıştır. Bu nedenle muhalefetleri halifeyi ölümle tehdit edecek seviyeye ulaşmıştır. Halası Fâtıma'nın Mervânîlerin isyanından korkması tehdidine devletin merkezini Medine'ye taşımak, halifelik sistemini şûra sistemine çevirmekle karşılık

⁸² Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 550.

⁸³ Mes'ûdî, E bu'l-Hasan Ali b. Hasan b. Ali (ö. 345/956), *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1983), III: 183.

⁸⁴ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 168.

⁸⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 553.

⁸⁶ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VIII: 130.

vermiştir.⁸⁷ Ömer, tehditler karşısında “Kıyamet gününden başka bir günün şerrinden korkmuyorum” diyerek cesaret ve kararlılığını ortaya koymuştur.⁸⁸ Ömer b Velîd, Emevîler ondan şikâyet ettikleri zaman “Ömer b. Hattâb’ın çocuklarından bir adamı getirip emir yaptınız. O da size bu şekilde davrandı”⁸⁹ demiştir. Fakat halifenin belirlenmesinde şûraya gitme tehdidi karşısında onun yönetiminde iktidar değil de adeta muhalif konumuna düşen Emevîler, hilâfetin ellerinden çıkmaması ve sürekli aynı pozisyonda kalmamak için harekete geçmiştir.⁹⁰ Ömer’i düzenledikleri bir suikastla zehirleterek öldürmüşlerdir.⁹¹ Görüldüğü üzere ona karşı en tehlikeli muhalefet kendi soyundan gelmiştir. Ömer, halifenin belirlenmesini iç dinamikler gereği şûraya götürmese bile hilâfeti şûraya taşımak tehdidi ile onları can alıcı noktadan vurarak kendisi ile onlar arasında siyasi bir denge kurmuş, adeta onları sıtmaya razı etmiştir. Mervânilerin yazdığı tehdit dolu mektuplar hoşuna gitmemiş olmalı ki “Mervân oğullarında Allah’ın bir kurban hakkı vardır. Allah’a yemin ederim ki bu kurban benim ellerimle olabilir!” diyerek tehditlere boyun eğmemiştir.⁹² Ömer’in kafasına koyduğunu yapacak bir yapıda olduğunu bildikleri için ondan çekinmişlerdir. Ömer’in hilâfeti şûraya götürme tehdidi araştırmacılarca Emevîlere rağmen veraset sistemini değiştirmek arzusu ile açıklanmıştır.⁹³ Bu bağlamda öncelikle Ömer’in hilâfete gelmesini anlatan farklı bir bilgiyi burada ifade etmek gerekmektedir. Tarihi kabul, halife olduğundan haber olmaksızın bu makama getirildiği yönündedir.⁹⁴ Buna göre Recâ b. Hayve, Ömer’i halife olarak Süleyman’a önermiş, o da ilk veliaht onu belirlemiştir.⁹⁵ Fakat bu tarihi kabulden farklı olarak Ömer’in halifeliği arzuladığı da nakledilmiştir. Bu nakle göre Ömer, Süleyman’ın son anlarında Recâ’dan kendisini halef bırakması için Süleyman’a telinde bulunmasını istemiş; fakat Recâ, hırsı nedeniyle acele ettiği için onu azarlamış ama yine de

⁸⁷ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, VII: 338.

⁸⁸ Dineverî, Ebu Hanife Ahmed b. Davud b. Venend (ö.282/895), *Ahbârü’t-Tivâl*, çev. Zekeriya Akman - Siyabend Aytemür (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 302.

⁸⁹ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, VII: 335.

⁹⁰ İsmail Hakkı Atçeken, “Emevîlerin Siyasî Tarihi”, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mahfuz Söylemez (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), III: 45.

⁹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX: 340.

⁹² İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, VII: 338.

⁹³ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991), III: 123.

⁹⁴ Belâzurî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, VIII: 168.

⁹⁵ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, VI: 550.

Ömer'i halef bırakması konusunda halifeye telkinde bulunmuştur.⁹⁶ Bu bilgi Ömer'in halife olmayı beklediğini göstermektedir. Çünkü Ömer daha önce valilik ve danışmanlık yapmıştır. Eğer Ömer istemese bu görevleri kabul etmeyebilirdi. Dahası Ömer aile içi muhalefete maruz kalmasına rağmen zoru seçerek halifelğe devam etmiştir. İktidar olmak arzusu siyasilerin hemen hepsinde mevcut fitri bir arzudur. Ömer'in halifeliği arzulanması bu nedenle doğaldır. Fakat bundan dolayı erdemli karaktere sahip Ömer b. Abdülazîz iktidar hırsının esiri olmuş bir kimse olarak görülmemelidir. Çünkü Ömer'in dindarlığı iktidar hırsının önüne geçmiştir ve bu durum Ömer'in halifeliği bakışı ile bağlantılıdır. O, makamı bir amaç olarak görmemiş; uygulamalarıyla bu makamı dine hizmet eden bir araca dönüştürmüştür. Bu bakımdan Ömer'in "Ben hilâfeti istemiyordum"⁹⁷ sözüyle neyi kastettiği iyi analiz edilmelidir. Ömer veraset yoluyla iktidara gelmiş de olsa böyle bir halifeliği istememiştir. Ömer, selefleri Râşid halifelerin daha önce örnekliğini bıraktığı şûra yoluyla iktidara gelmiş bir devlet başkanlığını talep etmiştir. Ömer'in Emevîlerin şantajına boyun eğmeyerek onlara devlet başkanlığını şûraya götürmekle karşılık vermesinin bu anlamda değerlendirilmesi mümkündür.⁹⁸ Zira onun izlediği siyaset, veraset sisteminden farklıdır. Fiiyattaki bu durum onun geleneksel hilâfet sistemine dönmeyi hedefleyen eylemlere giriştiğini ortaya koymaktadır. Ne var ki Ömer işleri şûra ile halletmesine rağmen, veraset sistemini devam ettirmek zorunda kalmıştır. Bu husus onun eleştirildiği konulardan birisi olmuştur. Ömer, Hâricî elçilerin hilâfeti neden şûra ile belirlemeye götürmediği sorusuna cevap verememiştir. Esasen Ömer bu niyetini gerçekleştirmek istemiş, o dönem birtakım iç dinamikler nedeniyle mevcut siyasi şartlar buna engel olmuştur. Zira hilâfetin tekrar şûra ile belirlenecek bir nitelik kazanması, Emevîlerin ve taraftarı Şamlıların izin vermeyeceği bir karardır. Bununla birlikte muhalefet eden Haricîler ile Şîîlerin de hilâfete bakışı ve kendi görüşleri doğrultusunda halife beklentileri, tüm ümmeti kollayıp kuşatacak bir halife profilini ortaya koymamıştır. Dahası bu kararın kan dökülmeden gerçekleşmesi imkânsızdır. Ayrıca Süleyman b. Abdülmelik onu halife belirlerken kendisinden sonra Yezîd'i halef bırakması ve yazdığı vasiyetnâme ile taahhüt altına alması, halife olmasına rağmen onu sınırlayan bir durumdur. Süleyman, Mervânîlerin Ömer'in hilâfetine karşı

⁹⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 333.

⁹⁷ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII: 168.

⁹⁸ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 556; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, II: 136.

olacaklarını bildiğinden Ömer'e biat edip itaat altında kalmaları için ondan sonra Yezîd'in getirilmesini hem bir sus payı olarak sunmuş, hem de Ömer'i bu koşul altında adeta elleri kolları bağlı halde bırakarak iktidarın Mervânîler elinden çıkmasını engellemiştir. Neticede Ömer'in halefini değiştirme imkânına sahip olmasına rağmen bu işi gerçekleştirme o şartlarda mümkün değildir. Rivayete göre Ömer b. Abdülazîz, gerçekleştirebilseydi halifeliği Kasım b. Muhammed b. Ebûbekir'e veya İsmâîl b. Amr b. Saîd'e yaşantılarının güzel olması nedeniyle vasiyet etmeyi düşünmüştür.⁹⁹ Fakat Ömer, teklifinin Emevîler ve Şamlı taraftarları tarafından kabul görmeyeceğini görmüş, ümmetin fitneye düşmesinden çekinmiştir.

Ömer, Hz. Peygamber'in yönetim anlayışını tüm kesimlere karşı izlemekte kararlıdır. Bu anlayış çerçevesinde devlete muhalif bütün kesimleri siyaset arenasında bir araya getirmeye çalışmıştır. Ancak Ömer, uzlaşma arayışında dinin emir ve yasaklarının belirlediği alanın dışına asla çıkmamıştır. İslâm'la çatışan hiçbir uzlaşma önerisini kabul etmemiştir. Bu bağlamda Ömer'in siyaseten muhatap aldığı devlete muhalif kesimlerden biri özel önem verdiği Ehl-i beyt mensupları ve onlarla bağı olan Ali taraftarlarıdır. Ömer'in onlara karşı tavrı ılıman ve müsamahakâr bir siyasi anlayışa dayanmaktadır. Bu kapsamda Ömer, valilerine gönderdiği talimatla Hz. Ali'ye camilerde lanet okunması uygulamasını kaldırmıştır.¹⁰⁰ Ehl-i beyt ile Ali taraftarlarının hoşuna giden bu uygulama onların Ömer'e bakışını olumlu yönde değiştirmiştir. Ömer b. Abdülazîz'in babası ile arasında geçen bir anısı, Emevîlerin Cuma hutbelerinde Hz. Ali'yi neden kötilediklerinin, siyasi çıkarları uğruna siyaset ahlakını nasıl terk ettiklerinin açık bir itirafıdır. Ömer, babası Abdülazîz b. Mervân'a hutbe verdiği sırada akıcı konuşmasının Hz. Ali ile ilgili kısmına gelince neden bozulduğunu sorduğunda, Abdülazîz bu durumun farkına varan oğlu Ömer'e, Ali'nin güzel vasıflarını bildiğini ama insanlar kendilerini bırakıp da Ehl-i beyt'e yönelmesinler diye onu kötülemeye devam ettiğini söylemiştir.¹⁰¹ Nitekim Ömer, bu kötü uygulamayı kaldırmakla kalmamış, onun uygulanmasının takipçisi de olmuştur.

⁹⁹ Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih (ö. 284/897), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. el-Mu'temid Alellah el-Abbâsî (Necf: Murtedaviyya Kütüphanesi, 1358), II: 302.

¹⁰⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 382.

¹⁰¹ Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ (ö. 709/1309'dan sonra) İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî fi'l-Adâbi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye* (Mısır: el-Mektebeti't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1927), 129.

Ömer'in iç siyasette barış ve istikrarı sağlamak için muhatap aldığı gruplardan biri de öteden beri devlete muhalif olan Hâricîlerdir. Ömer onlara yumuşak davranmış, yeryüzünde bozgunculuk yapıp kan dökmedikçe baskı ve şiddet yoluna başvurmaktan kaçınmıştır.¹⁰² Ömer, siyasi problemin çözümünde öncelikle anlaşma yanlısı bir politika izlediğini göstermek için döneminde isyan eden Hâricî Bistâm'a bir mektup göndererek, "Bana bildirildiğine göre sen, Allah ve Peygamber'i için kızarak ayaklanmışsın. Bu konuda sen benden daha önde değilsin. Gel seninle tartışalım; eğer biz haklıysak sen de diğer insanlar gibi bize uyarısın, yok eğer sen haklıysan o zaman biz de durumumuzu tekrar gözden geçiririz"¹⁰³ sözleriyle onu uzlaşmaya çağırmıştır. Ömer, huzuruna gelen Hâricî elçileri iyi ağırlamış ve sorularına Kur'an ve Sünnetten, Râşid halifelerin uygulamalarından deliller getirerek cevap vermiş, böylece onların İslam'la ters düşen yönlerini açıklayarak onları ikna etmiştir. Fakat onların "Yezîd'i kendinden sonra bu ümmete emin bir kişi olarak kabul edebilir misin" sorusu karşısında onu veliaht belirleyenin kendisi olmadığını söylemiştir.¹⁰⁴ Nitekim Ömer'in güzel bir üslup ile onları ikna etme metodu, Hâricîlerden karşılık görmüştür. Ömer'in Müslümanların isyan etmemesi çağrısına Bistâm, "Vallahi Emîrül-mü'minîn senden başkası bana hükmedemezdi" diyerek ona biat etmiştir.¹⁰⁵ Hâricîler, Ömer zamanında isyanlarını durdurmuş ve ülkenin bütününde bir huzur iklimi oluşmuştur.¹⁰⁶ Ömer zamanında şiddeti terk eden, zayıfları ve baskı altında olanları himaye ettikleri gözlenen Hâricîler, Ömer'in vefatı ardından diğer halifelerin baskı ve şiddeti benimseyen siyasete geri dönmeleri nedeniyle isyan etmişlerdir.¹⁰⁷

Ömer b. Abdülazîz'in barış ve istikrar siyasetinin muhataplarından biri de çoğunluğu teşkil eden Müslüman mevâlîdir. Kaynaklarda genel olarak Arap asabiyetinin baskın olduğu bilinçli ve yanlı politikalar yüzünden mevâlînin Emevî devletinin kuruluşundan itibaren toplumsal yapıda; siyasi, dini, askeri, ekonomik, sosyal alanlarda ayrımcılığa maruz bırakılarak ikinci sınıf vatandaş olarak kabul edildiği bilgisi ön plana çıkarılmaktadır. Bu siyaset, onların devlete muhalif olmalarına neden olmuştur. Bu yüzden mevâlîye karşı Ömer, onları

¹⁰² Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 555.

¹⁰³ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 99-100.

¹⁰⁴ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII:214-216.

¹⁰⁵ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VIII:218.

¹⁰⁶ Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, 247.

¹⁰⁷ İbrahim Beydûn, *Melâmihu't-Teyyârâti'-Siyasiyye fi'l Karni'l-Evvel'i-Hicriyyi* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1979), 386.

devletle barıştıran ve güven aşılayan bir siyasi iklimin oluşmasına yönelik politikalar izlemiş, adalet ve eşitlik ilkesini esas alan, insan hak ve onurunu gözetken bir dizi uygulamalara imza atmıştır. Bu uygulamalardan ilki mevâlîlere yönelik baskı ve şiddet içeren uygulamadan kaçınmalarını valilerine emretmesidir. Ömer, Horasan valisi Cerrâh b. Abdillâh el-Hakemî'nin onları yola getirmek amacıyla kılıç ve kamçıyı kullanmak istemesi karşısında valisini asabiyete dayalı sertlik yanlısı siyaseti nedeniyle eleştirmiştir. Ömer, insanları fitneye düşüren uygulamalardan kaçınmasını, Müslüman oldukları ve ahitlerine bağlı kaldığı sürece cezadan uzak durmasını, aksi durumda bu yola başvurmasını valisine emretmiştir.¹⁰⁸ Ömer'in diğer uygulaması, şikâyet konusu olan vergi politikalarında değişikliğe gitmesidir.¹⁰⁹ Ömer, Müslüman oldukları halde haksız yere alınmaya devam eden haraç ve cizye vergilerini onlardan kaldırmıştır.¹¹⁰ Ömer'in valilerine yazdığı, "Yahudi ve Hristiyanlardan, Müslüman olup da şu an cizye ödeyen, daha önceden yaşadıkları yerlerden ayrılarak Müslümanlarla birlikte yaşayan herkes, Müslümanların yararlandığı bütün haklardan yararlanacak, yüklendiği bütün görevleri yerine getirecektir. Müslümanların onlarla aralarını hoş tutmaları, onlara kendilerinden birisi gibi davranmaları gerekmektedir"¹¹¹ emri bunu doğrulamaktadır. Dikkat edilirse bu emrinde Ömer, mevâlî sözcüğünü kullanmaktan kaçınmaktadır. Bunun sebebi Müslüman olmanın İslam toplumunun bir üyesi ve ümmetin diğer fertleri gibi eşit olmada yeterli olduğunu herkese göstermek içindir. Ayrıca Müslüman savaşçılara verilen maaşın, Arap olmayanlar dâhil herkese ayırım yapılmaksızın verilmesi, Müslüman mevâlînin, Müslüman Arap gibi vergi ödemesi gerektiği vurgulanmıştır.¹¹² Ömer'in bu politikası kolayca kaçmaktansa zoru göğüsleyen; şiddet yerine tolerans göstererek insanları kazanmak siyasetidir. Ömer'in mevâlî politikasının hedefi; ayırım ve ırkçılık yapmadan Müslümanlar arasında eşitliği sağlamaktır. Böylece Ömer, İslâm'ın yayılmasını sağlayarak toplumsal münasebetlerde kavmiyetçilikten uzaklaşmış bir toplum oluşturmak istemiştir.¹¹³ Buna rağmen Ömer'in mevâlî siyaseti bazı yazarlar tarafından eleştirilmektedir. Onlar bu konuda bazı uygulamaları nedeniyle Ömer'i selefi

¹⁰⁸ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 559.

¹⁰⁹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VI: 560.

¹¹⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 339; Ziyaüddin Rayyis, *el-Harac ve'n-Nuzumü'l-Mâliyye fî'd-Devleti'l-İslâmiyye* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969), 285.

¹¹¹ İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*, 94-95.

¹¹² Takkuş, *Emevi Devleti Tarihi*, 165.

¹¹³ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 69.

olmakla, hazinenin çıkarlarını gözetmemekle suçlamaktadır.¹¹⁴ Onlara göre Ömer'in izlediği siyasetle mevâlî topluca İslâm'a girmiş, dolayısıyla hazinenin gelirlerinde azalma olmuştur. Bunu fark eden valiler durumdan Ömer'i haberdar etmişler; fakat Ömer, Zimmîlerin durumunu, İslâm'a girişlerini ve cizye vermeyi bıraktıklarını açıklayan Mısır valisi Hayyân b. Şureyh'e yazdığı mektupta, "Allah, Muhammed'i vergi toplayıcısı olarak değil; davetçi olarak göndermiştir" diyerek uygulamasının arkasında durmuştur.¹¹⁵ Ömer'in mevâlî politikasına muhalefet edenler genelde alışılmış siyasetin dışına çıkmak istemeyen hanedan üyeleri, üst düzey saray mensupları, valilerden bir grup ve eşrafın ileri gelenleri olmuştur. Çünkü Arapların yöneten kesimi olarak öne çıkan bu gruplar asabiyetleri gereği İslamiyet'in eşitlik ve adalet ilkesine muhalefet ederek mevâlînin sosyal hayatın her alanında özellikle siyaset ve ekonomi alanlarında kendileriyle eşitlenmesini hoş görmemiştir. Efendileri olarak mevâlî üzerinden nemalandıkları, haksız kazançla elde edilen servetin bu şekilde ortadan kaldırılması çıkarlarına dokunduğu için Ömer b. Abdülazîz'e tepki göstermişlerdir. Nitekim onun vefatından hemen sonra bu çıkar grupları eski düzene hemen geri dönmüşlerdir.

Ömer b. Abdülazîz hilâfetinde izlediği iyi siyasetiyle yönetimde üst düzey bir duyarlılığa ve bunu kararlılıkla uygulama iradesine sahip bir yönetici olduğunu ortaya koymuştur. Bu nedenle onun yönetim anlayışı, yönetimleri zulümle eş görülen diğer Emevî halifelerin yönetim anlayışından farklı olmuştur. Oldukça mütevazı bir hayat süren Ömer b. Abdülazîz inandığı gibi yaşayan, inancı hayatını, hayatı inancını tanımlayan ve tamamlayan bir halife olmuştur.¹¹⁶ Ömer'in hilâfeti zulmün ayyuka çıktığı bir dönemde adeta karanlığı aydınlatan bir ışık olmuş; adaleti ile ün yapıp hayırla anılan bir halife olarak tarihteki yerini almıştır.

Sonuç

Devletin birliğini sağlayarak halkla kaynaşmanın tarihteki en güzel örneklerden birini sunan Ömer b. Abdülazîz'in gerek valiliği gerekse devlet başkanlığı, Râşid halifeler dönemi sonrasında yeniden bir canlanma ve değişim dönemi olmuştur. Bu dönemde yeniden dirilen İslâmî yaşamın siyasal düzende

¹¹⁴ Van Vloten Gerlof, *es-Saytaratü'l-Arabiyye ve't-Teşeyyu' ve'l-Mu'tekadâtü'l-Mehdiyye* (Mısır: Matbâatu's-Siyâde, 1944), 114, 127.

¹¹⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, VII: 384, 386.

¹¹⁶ Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*, 246.

uygulamaya konulmuş olması, bu sistemin her daim uygulanabilir olacağını da ortaya koymuştur. Ömer için sosyal adalet ve eşitlik ilkesi devlet yönetiminde azami derecede dikkat edilmesi gereken bir husus olmuştur. Bir devlet adamı olarak Ömer, halkın idarecileriyle olan karşılıklı iletişimde son derece hassas bir tutum sergilemiştir. O, halkın hoşnut olması ve sükûnet içinde yaşamını sürdürebilirliğini, valiler ile diğer kamu yöneticilerinin halk ile aralarında oluşturdukları ilişkilerinde aramıştır. Özellikle idarecilere körü körüne itaat edilmemesi gerektiği konusunu sürekli vurgulamış, sırası geldikçe onların yaptığı yanlış uygulamaların eleştirilmesi gerektiğini; hatta bu yanlış uygulamalarda ısrar ettikleri müddetçe onlara itaat edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Böyle bir gerekçeyi temel alarak insanların ve bilhassa mazlum olanların kendilerine yapılan haksızlıkları şikâyet edebilecekleri bir sosyal hukuk sistemi kurmuştur. Bu kapsam dâhilinde halkın, sosyal adalet ve hukuk kurallarına uymamakta ısrarcı olan valilere karşı sivil itaatsizlik yapabilmeleri hususunu devletin garanti kapsamı altına almıştır. İnsanlara bu konuyu “Allah’a isyan olan yerde mahlûka itaat yoktur” özlü sözüyle ilan etmiştir. Çok kısa bir süre de olsa Ömer b. Abdülazîz dönemi, uygulamaya koyulan sosyal siyaset sayesinde toplumda insanca yaşamının ortamının hazırlandığı, sağlıklı bir toplum oluşturulması adına gerekli düzenlemelerin yapıldığı bir dönemdir. Müslim-gayrimüslim ayrımı yapılmaksızın tüm ülke halkı ortak bir payda altında toplanmış, toplumu oluşturan tüm bireylerin mutlu olması adına engeller, önce devlet aracılığıyla daha sonra ise devlete destekte bulunan bireylerin yardımlarıyla ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bu şekilde bir atılımla sosyal adalet temelli sosyal dayanışma anlayışını hâkim kılan gelişmiş bir toplumun doğuşuna olanak hazırlanmıştır. Hazırlanan tüm olanaklar, yüksek özveri ve gayret içinde bulunan, kendisini Hakk’ın ve halkın hizmetine adanmış, samimi ve azami sorumluluk duygusuna sahibi bir devlet başkanı olan Ömer b. Abdülazîz’in imzasını taşımaktadır. Nitekim yönetimi zamanında devlet, tüm olanaklarıyla halka hizmete odaklanmış; devlet, halkın refahı için var olmuştur.

Neticede bu çalışma Ömer b. Abdülazîz’in İslam siyaset ahlakı çerçevesinde yönetimde muhalefete karşı nasıl bir siyaset izlediğini ortaya koymaktadır. Fakat siyaset-ahlâk ilişkisinden söz edildiğinde aklımıza hep siyasetçinin ahlâkı gelmektedir. Oysa siyasetçinin ahlâkı konuşulduğu veya sorgulandığı zaman siyaset ahlâkı sorgulanmış veya konuşulmuş olmamaktadır. Çünkü siyasetçinin

ahlâkı ele alındığında, siyasetçinin içinde yer aldığı siyaset ortamı değil, siyasetçinin siyasi davranışı ele alınmış olmaktadır. Oysa siyasetçilerin ahlâkî zaafı, sadece onların genel ahlâkî kusurlara sahip olmalarından ibaret değildir. Meselenin bir yönü de siyasetçinin kamu hizmetini yerine getirirken kamu ahlakıyla bağdaşmayan tutum ve davranışlarıyla ilgilidir. Örneğin yalancı, sahtekâr, ikiyüzlü bir politikacı kadar; kamu yararını gözetmeyerek sahip olduğu siyasi gücünü ve hukuki yetkisini muhaliflerini susturmak, makamının sağladığı saygınlık ve avantajı kamuoyu tepkisini ve eleştirilerini savmak için kullanmak da birer ahlaki zaftır. Bu minvalde yönetiminde Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Râşid halifeler dönemini aratmayan bir yönetim sergileyen Ömer b. Abdülazîz'in siyaset ahlakı her açıdan araştırılmaya değerdir. Bu bağlamda Ömer'in bireysel ahlakının konu edinen çalışmalar kadar onun siyasetinde nasıl bir kamu ahlakı izlediğini ortaya koyan farklı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle bu çalışmanın Ömer b. Abdülazîz'in siyaset ahlakını konu edinecek benzer çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981.
- Aktan, Coşkun Can. "Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş". *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009), 38-59.
- Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991.
- Arslantaş, Nuh. *Emevîler Döneminde İslam Dünyasında Yahudiler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Emevîlerin Siyasî Tarihi". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. ed. Mahfuz Söylemez. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Aycan, İrfan. "Ömer b. Abdülaziz ve Gayri Müslimler". *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (1999).
- Aycan, İrfan. *Ömer b. Abdülaziz ve Gayrimüslimler*. Ankara: Öncü Yayınevi, 9. Baskı., 2005.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93). *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l- Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93). *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyad Zirikî. Mısır: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Beydûn, İbrahim. *Melâmihu't-Teyyârâti'-Siyasiyye fi'l Karni'l-Evvel'i-Hicriyyi*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1979.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz el-Kinânî (ö. 255/869). "Emevî İdresi Üstüne". çev. Macit Yüksel. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2008).
- Dineverî, Ebu Hanife Ahmed b. Dâvûd b. Venend (ö.282/895). *Ahbârü't-Tivâl*. çev. Zekeriya Akman - Siyabend Aytemür. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd (ö: 225/889). *Kitabü's-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838). *Kitâbu'l-Emvâl*. Kahire: Şerîketü Mektebe, 1975.

- Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb (ö. 182/798). *Kitâbu'l-Harac*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Eryılmaz, Bilal. "Siyaset". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Muâviye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 1/118-119. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415). *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Gerlof, Van Vloten. *es-Saytaratü'l-Arabiyye ve't-Teşeyyu' ve'l-Mu'tekadâtü'l-Mehdiyye*. Mısır: Matbâatu's-Siyâde, 1944.
- Halîfe b. Hayyât, Ebî Hübeire el-Leysî el-Ufurî (ö. 240 h.). *Tarih-i Halife İbn Hayyât*. Riyad: Daru't-Tayyibe, 1985.
- Hammaş, Necdet. "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmilerin İdaredeki Rolü". çev. İrfan Aycan. *Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 175-190.
- İbn Abdilhakem, Abdurrahman b. Abdullah el-Kureşî (ö. 257/870). *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*. thk. Abdulmun'im Âmir. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1961.
- İbn Abdilhakem, Ebû Muhammed Abdullah (ö. 214 h.). *Sîretü Ömer b. Abdülaziz*. thk. Ahmed Ubeyd. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1984.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808/1406). *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbüddin Ömer (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah B. Müslim (ö. 276/889). *el-İmâme ve's-Siyâse*. I-II Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Hâşimî (230/845). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, I. Baskı., 1421.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201). *Sîretü ve Menâkibu Ömer İbni Abdülazizi'l-Halîfeti'z-Zâhid*. thk. Seyyid Cemîlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233). *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. Beyrut: Hajar Yayın Dağıtım ve Medya Evi, İslam Araştırmaları Merkezi, trs.
- İbnü't-Tiktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ (ö. 709/1309'dan sonra). *el-Fahrî fi'l-Adâbi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1927.
- Kanat, Masume. "Emevî Dönemi Siyasî Gelişmelerin Kelâmî Konu ve Oluşumlara Etkisi". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ts. (www.academia.edu.tr.)
- Köse, Murtaza. "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer B. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010), 75-98.
- Makdîsî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed'u ve't-Târih*. nşr. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1997.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan b. Ali. *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1983.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Rayyis, Ziyaüddin. *el-Harac ve'n-Nuzumü'l-Mâlîyye fi'd-Devleti'l-İslâmiyye*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969.
- Severcan, Şefaettin. *Din-Siyaset İlişkisi-Emevîler Dönemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

- Seyf b. Ömer, et Temîmî (ö. 180/796). *el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel*. thk. Ahmet Râtîp Armûş. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1972.
- Seyyar, Ali. *Sosyal Güvenlik Terimleri*. İstanbul: Papatya Yayınları, 2005.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir (ö. 911/1505). *Târihu'l-Hulefâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 2. Basım, 1952.
- Şenol, Mehmet. *İslam Siyaset Felsefesinde Riyaset İmamet Düşüncesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (ö. 310/923). *Târihu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl. I-XV Cilt. Kahire: Daru'l-Maarif, 1967.
- Takkuş, Süheyl. *Emevî Devleti Tarihi*. çev. Mücahit Yüksel. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) (ö. 279/892). *Sünnetü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğr. I-V Cilt. Mısır: Şerîketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 2. Baskı. 1395.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih (ö. 284/897). *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. el-Mu'temid Alellah el-Abbâsî. I-II Cilt. Necef: Murtedaviyya Kütüphanesi, 1358.
- Yalçıntaş, Nevzat - Tuna, Orhan. *Sosyal Siyaset*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. Konya: Kombassan Yayınevi, 1994.
- Yiğit, İsmail. "Emevîler". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Yiğit, İsmail. "Ömer B. Abdülazîz". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 34/53-55. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347). *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Soner Akpınar (%50) – Şefaettin Severcan (%50)

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

MAHMUD SAMİ RAMAZANOĞLU'NUN (1892-1984) TASAVVUF ANLAYIŞINDA ALTI TEMEL PRENSİP

Muzaffer Ertuğrul*

Öz

Mahmud Sami Ramazanoğlu (1892-1984) son devrin önemli müşşitlerinden biridir. Kelâmî Dergâhı şeyhi Muhammed Esad Erbilî'nin (1847-1931) gözetiminde tasavvufi terbiyesini tamamlamıştır. Genç yaşında başladığı manevi eğitimini kısa bir sürede tamamlamış ve müşşidinin verdiği icazetle memleketi Adana'da irşat vazifesine başlamıştır. Müşşidi Erbilî'nin vefatından yaklaşık on bir yıl kadar sonra da diğer halifelerin kendisine tabi olmasıyla müşşidinden boşalan irşat makamına geçmiştir. Tasavvufi bir kimliğe sahip olan Sami Efendi, aynı zamanda bir İslam hukukçusu ve fıkıh âlimidir. Ama ilmi çalışmadan ziyade insan yetiştirmeye önem verdiği için onun müşşit kimliği âlim kimliğinin önüne geçmiştir. Sami Efendi, Menemen Hadisesi'nden sonra dağılmış ve zayıflamış olan Erbilî'nin tasavvuf ekolünü toparlamış, güçlendirmiş ve ihya etmiştir. Bunu yaparken de şeriat ve sünnete bağlılıktan asla taviz vermemiş, ilmi önemsemiş, şöhretten ve taassuptan uzak durmuş, keramete değil istikamete önem vermiştir. Bu makalede Sami Efendi'nin tasavvuf anlayışının temelini oluşturan altı prensip üzerinde durulmuş ve Sami Efendi örneği üzerinden İslami değerlere uygun bir tasavvuf anlayışının sınırlarının çizilmesi amaçlanmıştır. Sami Efendi'nin üzerinde durduğu bu prensipler tasavvufi hayatın İslâmî çizgiden çıkmadan devam edebilmesi için önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mahmud Sami Ramazanoğlu, Şeriat, Sünnet, İlim, Şöhret, Taassup, Keramet.

THE SIX BASIC PRINCIPLES IN MAHMUD SAMİ RAMAZANOĞLU'S (1892-1984) UNDERSTANDING OF SUFISM

Abstract

Mahmud Sami Ramazanoğlu (1892-1984) is one of the most important murshid of the last period. He completed his sufi education under the supervision of Muhammad Esad Erbili (1847-1931), the shaykh of the Kalamî Dergah. He completed his spiritual education, which he started at a young age, in a short time and with the permission of his shaykh, he started his mission in his hometown Adana. About eleven years after the death of his shaykh Esad Erbili, he succeeded his shaykh and became a murshid. Sami Efendi gathered the dervishes of Esad Erbili, who had dispersed after the Menemen Incident and strengthened his order. In doing so, he created an understanding of sufism based on sharia and sunnah. Sami Efendi cared about science but not about miracle. He shunned fame and bigotry. This article focuses on the six principles that form the basis of Sami Efendi's understanding of sufism and Through the example of Sami Efendi, it is

* Dr., Gönen Anadolu İmam Hatip Lisesi, Balıkesir.

e-mail: muzaffertugrul@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-0177-9776>

Atıf/Citation: Ertuğrul, Muzaffer. "Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun (1892-1984) Tasavvuf Anlayışında Altı Temel Prensip". *BAİD* 19 (Haziran 2024), 139-168.

aimed to draw the boundaries of a sufi understanding in accordance with Islamic values. These principles emphasised by Sami Efendi are important for the continuation of sufi life without deviating from the Islamic line.

Keywords: Sufism, Mahmud Sami Ramazanoğlu, Sharia, Sunnah, Science, Fame, Bigotry, Miracle.

GİRİŞ

Her ilmi disiplinin kendine göre temel prensipleri olduğu gibi tasavvuf ilminin de temel prensipleri vardır. Bu prensipler tasavvufi oluşumların sırat-ı müstakim çizgisinde seyretmesini sağlayan ve tasavvufu Uzak Doğu mistisizmlerinden ayıran temel esaslardır. Bu prensiplere uyulmadığı takdirde tasavvufun başka din ve inançlara ait herhangi bir mistik yoldan farkı kalmamaktadır. Bu meyanda özellikle Kur'an-ı Kerim şeriatına bağlılık ve Hz. Muhammed'in sünnetine ittiba tasavvufi hayatın en farik vasfıdır. Kendisini tasavvufi hayatın içinde konumlandırın bir kimsenin bu prensiplerden taviz vermemesi beklenir.

Günümüzde tasavvufi bir hayat yaşama iddiasında olanlara bakıldığında bunların bir kısmının şeriat ve sünnetten taviz vererek prensipsizce hareket ettiği görülmektedir. Kur'an'ın emrettiği tesettüre uymadığı halde kendisini mürşit olarak lanse eden kadınlardan tutun da mahremi olmayan kadınlara elini öptürmekten çekinmeyen erkeklere kadar; Konya'daki Mevlana Türbesi'nin önünde kadın erkek karışık sema edenlerden tutun da tasavvufu ney, bendir ve güzel sese indirgeyen gruplara kadar pek çok oluşum tasavvufi bir hayat yaşadığını iddia etmektedir. Yine tasavvufi bir hayat yaşadığı iddiasında olanların bir kısmının ilmi önemsemediği ve âlimlere değer vermediği; bir kısmının şöhret peşinde koştuğu ve keramet veya istidrac türünden metafizik hadiseleri kullanarak etrafına bir sürü insan toplama derdinde olduğu; bir kısmının tasavvufi her konuda şekle takılıp taassuptan kurtulamadığı görülmektedir. İşin ilginç tarafı bu oluşumların hepsi de kendilerini tasavvuf dairesinin içinde bir yerlerde konumlandırmaktadır.

Tasavvufun içinde olduğunu iddia eden bütün bu oluşumların temel özelliği, dışarıdan bakanların nazarındaki tasavvuf algısına verdikleri zarar ve insanların zihninde oluşturdukları bulanıklıktır. Zihinlerde tasavvufa karşı oluşan bu bulanıklığı gidermenin en etkili yolu, Kur'an ve sünneti esas alarak belli prensipler çerçevesinde bir tasavvuf anlayışı ortaya koyan mürşitlerin hayatlarının ön plana çıkarılması ve arayış içindekilere bir numune olarak sunulmasıdır.

Prensipli bir tasavvufi hayat yaşayan son devrin mühim tasavvufi şahsiyetlerinden biri Mahmud Sami Ramazanoğlu'dur. Sami Efendi, 1930 yılında mürşidi Esad Erbilî'nin (ö. 1931) haksız yere bir hadise ile

irtibatlandırılıp¹ evladı ve hulefâsından bazıları ile birlikte tevkif edilip Menemen'e götürülmesinden ve akabinde hastanede vefat etmesinden sonra Anadolu'da sönmeye yüz tutan tarikatini ihyâ etmiş, Kur'ân ve sünnet eksenli bir tasavvuf anlayışına göre cemaatini oluşturmuştur. Bu bakımdan Sami Efendi, mensubu olduğu Nakşibendî-Hâlidî yolu Kelâmî Dergâhı kolu için bir köşe taşı mahiyetindedir.

Sami Efendi'nin hayatı ile alakalı eserler kaleme alınmıştır: Sâdık Dâna müstear ismiyle yazan Musa Topbaş'ın *Sultânü'l-Ârifin eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu*², Osman Nuri Topbaş'ın *Altın Silsile*³, Hasan Kamil Yılmaz'ın *Altın Silsile*,⁴ Necdet Tosun'un müstakil kitabı⁵ ve İslam Ansiklopedisi için yazdığı "Mahmud Sami Ramazanoğlu"⁶ maddesi, Vahit Göktaş'ın *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*⁷, Mustafa Eriş'in *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar 1-4*⁸ gibi çalışmaları bu eserlerin önemlilerindedir. Ayrıca Selim İç, Sami Efendi ile alakalı yüksek lisans tezi hazırlamış⁹, Abdullah Sami Avcı da hakemli bir dergide, Sami Efendi'nin hayatını sünnet ekseninde ele alan bir makale yayınlamıştır.¹⁰

Bu makalede Sami Efendi'nin tasavvuf anlayışını oluşturan altı temel prensip üzerinde durulmuş ve modern çağda tebliğ mesuliyeti taşıyanlara somut bir misal gösterilmesi amaçlanmıştır. Sami Efendi'nin hayatına kısaca değinilmiş, akabinde onun müritlerine davranış şekilleri, sohbetlerindeki nasihatleri ve yayımlanan eserleri üzerinden "şeriat, sünnet, ilim, şöhret, taassup, keramet"

¹ "Emniyet Umum Müdürü Rifat Amca, babama bir adam yolluyor: 'Hacı Cemal bana gelsin!' diyor. Babam bavulunu hazırladı, Ankara'ya gitti. Rifat Bey babama 'Bak birader, Şeyh Esat Efendi'yi ortadan kaldırmak istiyorlar. Bana tazyik yapıyorlar. Cemiyetlerine adam yolluyorum, memurlarım bakıyorlar siyasi hiçbir mevzu yok! Hiçbir suçu olmayan bu adamcağız için ne yapacağımı bilemiyorum! Zaten beni buradan alıp bu işi halledecekler. Sen bu aralar Dergâha gitme!' diyor." Bk. Hikmet Öğüt, "Hacı Cemal Öğüt'ün Kerimeleri Hikmet Hanımefendi ile" (Görüşmecî: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mayıs 1996).

² Sâdık Dâna, *Sultânü'l-Ârifin eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1991).

³ Osman Nuri Topbaş, *Altın Silsile* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012).

⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Altın Silsile* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2003).

⁵ Necdet Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu* (Köln: Plural Publications, 2018).

⁶ Necdet Tosun, "Ramazanoğlu, Mahmut Sami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/442.

⁷ Vahit Göktaş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2021).

⁸ Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar 1-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010-2018).

⁹ Selim İç, *Mahmud Sâmî Ramazanoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁰ Abdullah Sami Avcı, "Çağdaş Tasavvuf Çevrelerinde Hz. Peygamber Algısı: Mahmud Sami Ramazanoğlu Örneği", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 96-124.

kavramlarına bakış tarzı ortaya konmaya çalışılmıştır. Onun eserleri incelenmiş, müritlerinin anlattığı hatıralara bakılmış ve onunla birebir görüşmüş ve halen hayatta olan bazı müritlerinden bilgi alınmıştır. Böylece Mahmud Sami Ramazanoğlu örneği üzerinden, olması gereken prensipli bir tasavvuf anlayışının çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır.

1. Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun (1892-1984) Hayatı

Çevresindekilerin “takva imamı, hizmet öncüsü ve emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker öncüsü”¹¹ olarak tarif ettiği Mahmud Sami Ramazanoğlu Çukurova bölgesinde hüküm süren Ramazanoğulları Beyliği¹² ailesine mensuptur. 1892'de Adana'nın Tepebağ mahallesinde doğmuştur. Nesebi sahabeden Halid b. Velid'e dayanır.¹³ Rüştüye ve idâdî tahsilini Adana'da tamamlar. Akabinde İstanbul'a giderek Dârülfünun Hukuk Fakültesine kaydolar.¹⁴ Dört mezhep fıkhının öğretildiği fakülteyi birincilikle bitirir.¹⁵ İlmî tahsilini Dârülfünunda başarılı bir şekilde tamamlayan Sami Efendi, manevî tahsili için önce Gümüşhânevî Dergâhına intisap eder. Burada bir müddet erbaîn ve riyâzatla meşgul olduktan sonra, belki de aradığını bulamadığı için Kelâmî Dergâhına intisap eder. Koca Mustafa Paşa'daki Kelâmî Dergâhının post-nişîni Muhammed Esad Erbîlî, hem Nakşebendî hem de Kâdirî tarikatından irşada icazetlidir.

23 yaşında Kelâmî Dergâhına giden¹⁶ Sami Efendi, kısa zamanda seyr u sülûkünü ikmal eyler ve icazet alarak hilafetle irşada mezun olur. Erbîlî, henüz daha genç sayılacak bir yaşta olan Sami Efendi'ye kısa bir süre zarfında, 1922 yılında az önce (yani otuzlu yaşlarının başında) irşat icazeti vermiştir.¹⁷ Bu icazet Erbîlî'nin mektuplarından oluşan *Mektûbât* isimi eserde “134. Mektup” başlığıyla kayıt altına alınmıştır.¹⁸ Sami Efendi, bir müddet daha tekkede kaldıktan sonra memleketi Adana'ya irşât vazifesini ifaya gönderilir.

Sami Efendi, askerliğini İstanbul'da yedek subay levazım olarak yaptıktan sonra¹⁹ askerlik dönüşü Rabia Hanım'la evlenerek²⁰ Adana'ya pederi Mücteba

¹¹ Abdullah Sert, *İrfan Sohbetleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2022), 367.

¹² Faruk Sümer, “Ramazanoğulları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/445-447.

¹³ Topbaş, *Altın Silsile*, 508.

¹⁴ Tosun, “Ramazanoğlu, Mahmut Sami”, 34/442.

¹⁵ Topbaş, *Altın Silsile*, 509.

¹⁶ Gökteş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri*, 33.

¹⁷ İbrahim Ethem Bilgin, “Bir Yağmur Damlası Gibi”, *Altınoluk* (20 Kasım 2023).

¹⁸ Muhammed Esad Erbîlî, *Mektûbât* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 358.

¹⁹ Ahmet Ertaş, “Allah İçin İki Kişi Bir Araya Gelse, Üçüncülerini Mevlâ Gönderir” (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2019).

²⁰ Melahat Akça - Şeyma Yalçıntaş, “Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu” (Görüşmecî: Halime Demireşik, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2010).

Efendi'nin yanına yerleşir. Bu evlilikten bir kızları olmuş ve o da Kayserili Ömer Kirazoğlu ile evlenmiştir.

1930 yılında Menemen'de vuku bulan meşum hadise sebebiyle Erbîlî ve önde gelen müritleri tutuklanır. Onların içinde oğlu Mehmet Ali Efendi de vardır. Yapılan yargılamalar neticesinde tutuklananların çoğu idam edilir. Bunların içinde evladı da dâhil 26 tanesi halife makamındadır.²¹ Bu sıralarda seksen yaşını geçmiş olan Erbîlî, yaşına binaen idam edilmediği için hapis hayatına mahkûm edilir. Hapis hayatı çok uzun sürmez ve 1931'de vefat eder. Lakabı "Pir Efendi" olan Erbîlî'nin vefatından sonra, müritleri için yaklaşık on bir senelik fetret dönemi başlar.

Sami Efendi, vefat etmiş olan mürşidi Erbîlî'nin halifesi olarak irşadına Adana'da yerel olarak devam ederken 1942 yılında Erbîlî'nin Karaman halifesi Osman Güleriyüz, Adana'ya gelip Sami Efendi'ye biat eder ve onun Erbîlî'nin yerine irşat makamına geçmesini ister.²² Bu talebi geri çevirmeyen²³ Sami Efendi'nin irşat hayatında böylece yeni ve mühim bir sayfa açılır. İrşat alanı bölge çapından ülke çapına yayılır ve manevi rütbesi –zahiri tasdik bakımından- halifelikten mürşitliğe yükselir. Bu olay duyulunca Ali Yekta Efendi²⁴ ve Hacı Nuri Efendi²⁵ gibi Erbîlî'nin hulefasının çoğu Sami Efendi'ye biat eder.

Sami Efendi, elli iki yaşına kadar yaklaşık yirmi sene Adana'dadır. 1951 yılında İstanbul'a hicret eder.²⁶ İki yıl sonra 1953'te manevi bir işaretle Şam'a hicret eder. Şam hicretinde damadı Ömer Kirazoğlu, Konyalı Mehmet Rastgeldi ve İzmirli Tayfur Koyuncuoğlu da yanındadır.²⁷ Sami Efendi, Şam'da öyle sevilmiştir ki Suriye'de en çok hürmet gören Şeyh Bedrettin kastedilerek "Şeyh Bedrettin'den sonra Şam'ı bu kadar manevi tesiri altına alan hiç kimse olmamıştır!" diye halk arasında konuşulur olmuştur.²⁸

Sami Efendi'nin Şam'daki ikametini dokuz ay sürmüştür.²⁹ 1954 yılın bahar mevsiminde İstanbul'a döner.³⁰ İstanbul'a bu ikinci hicretinde önce Beyazıt-

²¹ Mustafa Kamer, "Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2016).

²² Kamer, "Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır" (Görüşme Nisan 2016).

²³ İbrahim Es, "Denge Ümmeti Örneği Olarak Sami Efendi", *Altınoluk* (Erişim 11 Aralık 2023).

²⁴ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 107.

²⁵ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 110.

²⁶ Kalendar, "Güzel Ahlâk", *Yenidünya* (Erişim 22 Ocak 2024).

²⁷ Ethem Cebecioğlu, *Allah Dostları-11: Dr. Dursun Aksoy* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2019), 51.

²⁸ Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-2* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 115.

²⁹ Göktaş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri*, 42.

³⁰ Osman Şevket Yardımedici, "Şam Günleri" (Görüşmecisi: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Şubat 2003).

Lâleli'ye,³¹ daha sonra Erenköy'e yerleşir.³² Adana'da olduğu gibi İstanbul'da da bir taraftan Erenköy'deki Zihnipaşa Cami'nde vaazları ve özel sohbetleriyle halkı irşat ederken diğer taraftan da Tahtakale'de bir ticarethanenin muhasebe işlerini uhdesinde alarak maişetini temin etmiştir.³³

Sami Efendi'nin evi ve vaaz ettiği Zihni Paşa Camii, Erenköy semtinde olduğu için onun yolu halk arasında "Erenköy Cemaati" olarak da isimlendirilmiştir.³⁴ Bu isimlendirmede, selevi Erbîlî'nin tekkeler kapatıldıktan sonra Şehremini Odabaşı semtindeki Kelâmî Dergâhından ayrılıp Erenköy'e yerleşmesinin de etkili olduğu düşünülebilir.

Sami Efendi'nin İstanbul hicretinin en mühim semeresi onun Topbaş ailesi ile tanışmasıdır. Konyalı büyük bir tüccar aile olan Topbaşlardan Sami Efendi'ye ilk tabi olan Musa Topbaş'tır. Musa Efendi, pederinin Adana'daki yüklü mirasına el sürmeyen Sami Efendi'nin önüne bütün mal varlığını sermiş ve mürşidine ve yola, vefatına kadar büyük bir gayretle hizmet etmiştir.

Sami Efendi, 1979 yılının sonbaharında aile fertleriyle beraber Medine'ye hicret eder.³⁵ Medine'de günlerini bir taraftan münzevi bir şekilde dua, zikir ve murakabeyle geçirirken diğer taraftan az sayıda olmak şartıyla evinde ihvanı kabule devam etmiştir.³⁶ Yaşı bir hayli ilerlemiş olan Sami Efendi'nin bir müddet sonra muhtelif hastalıkları artmaya ve zaten nahif olan vücudu zamanla erimeye başlar.³⁷ Hastalıkları için yapılan tıbbî müdahalelerin pek de fayda vermediği Sami Efendi, 12 Şubat 1984 tarihinde bir seher vakti saat dört buçukta "Allah, Allah!" diyerek fânî dünyadan ebedî âleme irtihal eylemiştir.³⁸

Gasl ve tekfin işleminin ardından Mescid-i Nebevî'de kılınan cenaze namazından sonra, sevenlerinin omuzlarında büyük bir sessizlik içinde Türbe-i Saadet'in önünden geçirilen naaşı, Cennetü'l-Bâkî'ye, sünnetine bağlılıktan asla feragat etmediği Hz. Peygamber'in Ravzasına beş yüz metre kadar yakın bir yere, Hz. Osman ve Ebû Said el-Hudrî'nin kabirlerine yakın bir mahalle defnedilmiştir.³⁹

³¹ Sert, *İrfan Sohbetleri*, 156.

³² Hasan Kâmil Yılmaz, "Ramazanoğlu Mahmûd Sâmi Efendi", *Altınoluk* (Erişim 26 Kasım 2023).

³³ Yılmaz, "Ramazanoğlu Mahmûd Sâmi Efendi".

³⁴ Necdet Tosun, *Altın Silsile* (İstanbul: Eriş Vakfı, 2017), 187.

³⁵ Akça - Yalçıntaş, "Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu" (Görüşme Şubat 2010).

³⁶ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 97.

³⁷ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 97.

³⁸ Dursun Aksoy, "Dursun Aksoy ile: Manevi Yoldan İstifade için" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2016).

³⁹ Topbaş, *Altın Silsile*, 544.

2. Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Tasavvuf Anlayışını Oluşturan Altı Temel Prensiptir

Sami Efendi, şeyhlik kapısını kapatıp dostluk kapısını açmış bir mürşid-i kâmil olarak ilmi ve tasavvufi çevrelerde büyük saygı görmüştür. Onun irşat konusundaki yetkinliği birçok muteber kişi tarafından tasdik edilmiştir. Mesela; Suriyeli Nakşbendî Şeyhi Abdülvehhab es-Selâhî, Sami Efendi kadar Ebu Bekir meşrebinde bir zat görmediğini ifade etmiştir.⁴⁰ Fas asıllı Şâzelî Şeyhi Seyyid Muhammed Mekkî Şam'da bir istibdat döneminde ulemanın huzurunda şecaatli bir konuşma yapmaya cesaret ettiği için Sami Efendi'ye hayranlık beslediğini ifade etmiştir.⁴¹ Şam ulamasından Ramazan el-Bûtî, genellikle Kâbe'nin Altınoluk tarafında namazlarını kılar ve Sami Efendi'nin birkaç saf gerisinde durarak hürmet gösterirdi.⁴²

Hızır ile görüştüğü bilinen ve kerametleri halk arasında meşhur Lâdikli Ahmet Ağa (1888-1969), kendisinden zikir dersi isteyenleri Sami Efendi'ye yönlendirmiştir.⁴³ Kendisi de bir Nakşbendî mürşidi olan ve Sami Efendi'ye muhabbet besleyen Ahıskalı Ali Haydar Efendi (1870-1960), Sami Efendi kendisini ziyarete Çarşamba'ya geldiği zaman büyük bir sevinçle karşılar, oturacağı yeri düzeltir, hürmet eder ve muhabbet gösterirdi. Emin Saraç'ın kayınpederi ve aynı zamanda halifesi Ali Yekta Efendi'ye "Vefatımdan sonra evlatlarımı Sami Efendi'ye teslim edin!" diye söylemiş ve bunu başkalarına da vasiyet etmiştir.⁴⁴ Yine ricası ve vasiyeti üzerine, Ali Haydar Efendi vefat ettiğinde, cenaze namazını Sami Efendi kıldırılmıştır.⁴⁵

Meşhur tasavvuf hocalarından Mahir İz (1895-1974), saltanat devrinden beri pek çok sufi gördüğünü fakat Sami Efendi gibi bir zatı tanımadığını ifade etmiştir.⁴⁶ Gönenli Mehmet Efendi (1903-1991) "Onun Allah tarafından teyit edilen bir vazifesi vardır. Bütün kâfirler bir araya gelse ona hiçbir zarar veremezler.⁴⁷ Sami Efendi, bu ümmetin en büyüğüydü. Daha ne söylenirse boştur!"⁴⁸ diyerek Sami Efendi'nin manevî hakikatini dile getirmiştir. Necip Fazıl (1904-1983), onu gökten inmiş saf ve berrak bir yağmur damlasına, idofil pamuğa ve tüm yaralara iyi gelen bir merheme benzetir.⁴⁹ Onunla ilgili en

⁴⁰ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 106.

⁴¹ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 106.

⁴² Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 111.

⁴³ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 107.

⁴⁴ Emin Saraç, "Evlatlarımı Sami Efendi'ye Teslim Edin", *Altınoluk* (Erişim 11 Aralık 2023).

⁴⁵ Gökteş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri*, 50.

⁴⁶ Tosun, *Altın Silsile*, 192.

⁴⁷ Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-1* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 48.

⁴⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, "Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi (ks)", *Altınoluk* (Erişim 26 Kasım 2023).

⁴⁹ Eriş, *Hatıralar-1*, 158.

güzel şahadet hiç şüphesiz efendisi Erbîlî'ye aittir. Sami Efendi vasıtasıyla Karaman'daki bir ihvanına gönderdiği mektubun altına "Hamil-i varak Sami Efendi evladımızın edebine melekler gıpta eder. Mahiyeti benden ziyadedir!"⁵⁰ ilâvesini yapmıştır.

1946 yılında mürşit aramaya çıkan Samsunlu üç genç, kendilerine yol göstermesi için tefsir sahibi Konyalı Vehbi Efendi'ye (1862-1949) uğradıkları zaman, Vehbi Efendi bu gençleri Adana'ya Sami Efendi'ye yönlendirmiştir.⁵¹ 70'li yıllarda Müslüman olmuş bir İtalyan, mürşit arayışı içindeyken, kendisinden daha önce İslam'a giren ve bir tarikatta da halife konumunda olan yaşlı bir İtalyan'dan şu tavsiyeyi almıştır: "Ben müzisyen olduğum için iş icabı bütün dünyayı dolaşıyorum. Şimdiye kadar belki yüzlerce şeyh gördüm. İstanbul'da da üç ay kaldım. Çok muhterem zatlar tanıdım. Bana sorarsan dünyada intisap edilecek mürşit İstanbul'da yaşayan Mahmud Sami Ramazanoğlu'dur."⁵²

Neticede; tasavvufun gâyesini "şariat erkânını tüm edepleriyle yaşamak, muhabbeti artırmaya çalışmak ve Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkararak zikri-i dâimîye ulaşmak"⁵³ olarak tanımlayan ve tasavvufu kısaca "menşe-i âdâb-ı erkân-ı şariat, Allah'a fart-ı muhabbet ve terk-i dâvâ, terki terk ve terk-i niyet ve teslimiyet"⁵⁴ olarak tarif eden Sami Efendi'nin "şariat, sünnet, ilim, şöhrat, taassup ve keramet" kavramları üzerinden tasavvuf anlayışı hakkında şunları söylemek mümkündür:

2. 1. Şeriattan Taviz Vermeme

Tasavvuf tarihi boyunca sufilerin şariat konusunda çok hassas olduğu görülmektedir. Mesela; Abdurrahman Dârânî (ö. 830) kalbine gelen ilhamı iki adil şahide sunmadan asla kabul etmediğini söylemektedir ki bu şahitler Kur'an ve sünnettir.⁵⁵ Ebu Hafs Haddâd (ö. 874) amellerini ve hallerini her zaman Kur'an ve sünnetle ölçmeyen kişinin rical divanında yani Allah dostlarının yanında yerinin olmadığını söyler.⁵⁶ Mümşad Dîneverî (ö. 911) şariat kurallarının dışına çıkmamayı müritliğin adabından sayar.⁵⁷ İmâm-ı

⁵⁰ Gökteş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri*, 170.

⁵¹ Fuat Akpınar, "Zor Zamanlar Geliyor, Musa Efendi'den Ayrılma!" (Görüşmecisi: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Kasım 2022).

⁵² Abdurrahman İslam, "Allah'a Giden Yol Kapanmadı" (Görüşmecisi: Selma Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Nisan 2018).

⁵³ Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Musâhabe-6* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 12.

⁵⁴ Sâdik Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-1* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1991), 27.

⁵⁵ Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, thk. Ma'ruf Mustafa Zerrîk (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1439/2018), 411.

⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 406.

⁵⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 413.

Rabbânî (ö. 1624) “Tarikat ve şeriat birbirinin aynıdır. Onların arasında saç teli kadar bir ayrılık yoktur... Her ne ki şeriata muhaliftir kabul edilmemiştir. Bütün hakikatler eğer şeriat reddediyorsa zındıklıktır.”⁵⁸ diyerek şeriatsız tarikat fikrine şiddetle karşı çıkar.

Kur’ân-ı Kerîm şeriatını esas alan bir tasavvuf anlayışına sahip olan Sami Efendi de “Tasavvuf, menşe-i adab u erkân-ı şeriattır.”⁵⁹ sözüyle tasavvufu, şer’î kuralların kaynağı olarak tarif eder. Velayetin kemalini suret-i şeriatın bir neticesi olarak değerlendirir ve hatta nübüvvetin kemalini ve hakikati bile şeriatın bir semeresi olarak görür. Ona göre şeriat asıl ve bünyaddir ve hiçbir şekilde ondan istiğna hâsıl olamaz.⁶⁰ Farzları titizlikle eda etmeyen bir müridin, evrad u ezkârı ve nafil ibadetleri lüzumsuzdur.⁶¹ O, şeriat ve sünnete göre amel etmeyen birini arif olarak nitelendirmemiş ve onun sergilediği olağandışı halleri keramet olarak değil istidrac olarak değerlendirmiştir.⁶²

Şeriattan asla taviz vermeyen Sami Efendi, ömrünün sonuna kadar Allah’a, Allah’ın şiarına ve emirlerine büyük saygı göstermiş, Allah’ın emirlerini kendince tevil yoluna gitmemiştir. Allah’ın emirlerine tazimi saadet vesilesi kabul etmiş,⁶³ şer’î emirleri derin bir huşu ve büyük bir tazimle yerine getirmiştir. Kendisine “Sizin için en büyük tehlike nedir?” diye sorulunca “Bir an Allah’tan gafil olmaktır!”⁶⁴ cevabını vermiş ve sürekli bir ihsan şuurunda olduğu için, caiz olmasına rağmen, bağdaş dahi kurmayarak daima dizüstü oturmayı tercih etmiştir ki buna yolculuk yaptığı anlar da dâhildir.

Sami Efendi, fıkhen mahzurlu olmamasına rağmen çorapsız namaz kılmazdı. Mescid-i Haram’dayken gözünü Kâbe’den ayırmazdı. Ashab-ı Suffe’de, Hz. Peygamber’in huzurunda olma bilinci ile saatlerce dizüstü oturur ve kılı kıpırdamazdı.⁶⁵ Sohbetlerde Kur’an-ı Kerim’i okuyan kişiyi mutlaka yüksek bir yere oturtur, şayet hafızın oturacağı yüksek bir yer yoksa ve Sami Efendi de koltukta oturuyorsa hafızın seviyesine inip yere diz çökerdi.⁶⁶ İrtihaline yakın son rahatsızlık günlerinde bile, yemek için yataktan doğrulup oturunca

⁵⁸ Ahmet Fârukî es-Sirhindî, *Mektûbât*, Hz. Ârif Nevşâhî, Erkam Yayınları, İstanbul 2019, c. I (I), s. 134.

⁵⁹ Ramazanoğlu, *Musâhabe-6*, 12.

⁶⁰ Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Musâhabe-1* (İstanbul: Erkam Yayınları, Tarihsiz), 90.

⁶¹ Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Bakara Sûresi Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1985), 67.

⁶² Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 111.

⁶³ Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 84.

⁶⁴ İlhan Armutçuoğlu, “İlhan Armutçuoğlu Hocaefendi ile - 3” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Ekim 2017).

⁶⁵ Ali Kaplan, “Zikrullah Kalbin İlacıdır: Seher, Seher, Seher...” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Ocak 2016).

⁶⁶ Ertaş, “Allah İçin İki Kişi Bir Araya Gelse, Üçüncülerini Mevlâ Gönderir” (Görüşme Nisan 2019).

arkasına koyulan yastığa dayanmamış “Ben kulum, kul gibi yerim!” demiştir.⁶⁷ Dolayısıyla hastalık hallerinde ve ömrünün son demlerinde dahi Allah’a karşı tazim hissini hiçbir zaman kaybetmemiştir. En yorgun oldukları yolculuklarında bile namazlarını huşû içinde ayakta eda etmiştir.⁶⁸ Bir yaz gün ihvaniyla beraber kıldığı teravîh namazında, cemaatin dizinden secdeye giderken fazla ses çıkınca rahatsız olmuş ve “Huzur ihlal ediliyor!”⁶⁹ diyerek ihvanını uyarmıştır. Oruçlarda ve namazlarda hiçbir ihmâl veya tembellik göstermemiştir.⁷⁰ Bedenen zayıf ve nahif olmasına rağmen ibadetlerine şevk ve huzur ile ara vermeden devam etmiştir.⁷¹

Allah’a karşı tazim hissinden dolayı her daim abdestli olmaya dikkat etmiş, dünyevî veya uhrevî yapacağı her işi abdestli yapmaya gayret etmiştir. Haccın en izdihamlı anlarında dahi namaz için abdest üstüne abdest almaktan üşenmemiştir.⁷² Çalıştığı işyerindeki muhasebe defterlerini abdestli yazar, yazma işi bitince yeniden abdest alıp Kuran-ı Kerim okurdu. Az sonra ezan okununca namaz için tekrar abdest alırdı.⁷³ Günün sonunda abdest alıp yatışı namazını kılar; biraz sonra istirahatete çekileceği zaman yeniden abdest alırdı.⁷⁴ Yani onun kulluk anlayışında bir abdestle pek çok ibadet yapma yoktur, her ibadet için özel abdest alma ve hazırlanma vardır.

Şeriatın en temel hususlarından olan helal kazanma, haram rızıktan uzak durma konusunda da çok titiz davranırdı. Amel-i salih işleyebilmenin şartını helal rızka bağlar, haram lokmanın kanı bulandırdığını ve azaları ifsat ettiğini söylerdi.⁷⁵ Kendisinden nasihat isteyen birine öncelikle mesleğini ve rızkını helalden kazanıp kazanmadığını sorardı.⁷⁶ Türkiye’yi temsilen Amerika’ya giden müridi Doktor Dursun Aksoy’a “Namazınıza ve gıdanıza dikkat ediniz!”⁷⁷ tavsiyesinde bulunmuştur.

Allah’ın bir emri olan kurban ibadetini büyük bir huzur ve huşu ile yerine getirir; kurban kesilip yüzölünceye kadar kurbanın karşısında edep, hürmet ve tazimle ayakta durur; kesim bitince iki rekât namaz kılar ve kurban ibadetini

⁶⁷ Akça - Yalçıntaş, “Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu” (Görüşme Şubat 2010).

⁶⁸ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 108-109.

⁶⁹ Eriş, *Hatıralar-1*, 55.

⁷⁰ Zahide Topçu – Mehmet Topçu, *Sohbet-i Ârifân* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 124.

⁷¹ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 24.

⁷² Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 24.

⁷³ Yılmaz, “Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi (ks)”.

⁷⁴ M Hulusi Baybal, “Kalbini İhya Eden Ölmez”, *Altınoluk* (Erişim 20 Kasım 2023).

⁷⁵ Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Musâhabe-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1985), 110.

⁷⁶ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 25.

⁷⁷ Eriş, *Hatıralar-2*, 167.

adabına uygun bir şekilde tamamlardı.⁷⁸ Yakın müritlerinin ifadesine göre ne kadar İslami adap varsa Sami Efendi'nin evinde yerine getirilirdi.⁷⁹

Şeriatın olmadığı yerde maneviyatın da olmayacağını söyleyen Sami Efendi, faizi hiçbir zaman caiz görmemiş ve bankalarla muamele yapmaktan imtina etmiştir. Konya'daki müritlerde ruhaniyetin ve gözyaşının azalmasından yakınan halifesi Dişçi Mehmet Efendi'ye bunun sebebi olarak artan banka sayısını⁸⁰ yani Müslümanlar arasında meşru kabul edilen faiz iptilasını göstermiştir.

Sami Efendi'nin üzerinde önemle durduğu diğer bir şer'î mesele de kadın erkek ihtilatıdır. Onun hayatı incelendiğinde, günümüzde İslâmî camiada bile artık önemsenmeyen kadın erkek ihtilatı hususunda çok hassas davrandığı görülmektedir. Hanımının zaruret olmadıkça hiç kimse ile muhatap olmasını istememiştir. Hatta bir müridine "Validenizi kardeşim yolda görse tanıyamaz!"⁸¹ demiştir. Adana'da pederine ait konakta geniş aile tarzında bir hayatı mahremiyetin ihlali olarak gördüğü için, konağın bahçesine kendisine ait özel bir ev yapılanaya kadar beş sene evlenmemiş ve Rabia Hanım'la nişanlı kalmıştır.⁸²

Sami Efendi altmışlı yıllarda perşembe günleri kurulan Erenköy pazarına bazen yanında bir refikiyle erkenden çıkar ve şeriat hassasiyetinden dolayı hanımını pazara çıkarmazdı. Hatta bir seferinde hanımı entarili kumaş istemiş, Sami Efendi de bir kumaş dükkânına girerek yanındaki Mehmet Topçu Bey'e "Aklınıza gelen ilk kumaşı söyleyiniz! Çünkü akla ilk gelen Rahmani sonra gelen şeytanidir!" diyerek kumaş seçirmiştir.⁸³

Bir Samsun ziyaretinde hanımların el öpüp dua almak isteğini reddetmiş "Dinimizde ve yolumuzda mahremi olmayan kadına el öptürülmez! Bizi görmek isteyen dışarı çıktığımızda uzaktan görebilir!"⁸⁴ demiştir. Dünürlerinin evindeyken bile hane hanımlarının sohbetine katılma isteğini kabul etmemiştir.⁸⁵ Bir gün de Medine'de kaldığı otelin önünde onun çıkışını bekleyen birkaç ihvanına beklememeleri için haber gönderir. Çünkü otelden hanımıyla çıkacaktır. İhvan olayın nezaketini kavrayamayıp hala beklemeye devam

⁷⁸ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 68.

⁷⁹ Sâdık Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-5* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1997), 45.

⁸⁰ Kalemkar, "Azîmetle Amel -2", *Yenidünya* (Erişim 22 Ocak 2024).

⁸¹ Eriş, *Hatıralar-1*, 81.

⁸² Akça - Yalçıntaş, "Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu" (Görüşme Şubat 2010).

⁸³ Eriş, *Hatıralar-2*, 183.

⁸⁴ Eriş, *Hatıralar-1*, 84.

⁸⁵ Eriş, *Hatıralar-1*, 88.

edince bu sefer kendisi çıkıp celalli bir şekilde “Aile var, şeriatı aykırıdır demedik mi?”⁸⁶ diyerek bekleyenleri dağıtır.

Musa Topbaş, evladı yaşında olduğu halde uzun bir süre yakın hizmetlerinde bulunmasına rağmen, Sami Efendi'nin hanımına doğrudan hitap etmemiştir.⁸⁷ “O kadar hizmetlerinde bulundum, Hacı Rabia Annemin sesini duymadım.” sözü de yine Musa Efendi'ye aittir.⁸⁸ Hatta Sami Efendi Medine'de irtihal ettiği zaman, Musa Efendi manevi evladı vasfıyla taziyeye gelmek istediğini haber verince Rabia Hanım “Sözü başımız üstüne. Lakin sesimi hiç kimseye duyurmadım!”⁸⁹ diyerek kabulden imtina etmiştir. Erenköy'de köşke gelen misafirlere ikram yapılacağı zaman, odanın kapısı tıklatılır, Sami Efendi kalker kapının arkasından ikramları alıp getirir. Hizmet eden müritler de Sami Efendi'den alıp misafirlere ikram ederler. Bu hal yıllarca böyle devam etmiş⁹⁰ ve köşkün hanımları gelen misafirlerle muhatap olmamıştır.

Sami Efendi, mürideleriyle görüşmemiş onların zikir dersini mahremleri üzerinden veya zevcesi Rabia Hanım vasıtasıyla tarif etmiştir.⁹¹ Doktorların bir ay ömür biçtiği İzmirli bir müridesine dua etmesi için eve davet edilince “Biz pir-i fani de olsak bir hanımın yüzüne bakamayız. Gıyaben dua ederiz.” demiş ve bir müddet sonra iyileşen o hanımefendi daha uzun yıllar yaşamıştır.⁹² Medine'ye hicret edeceği zaman, köşke kendisiyle helalleşmeye gelen amcasının seksen beş yaşındaki kerimesi ile yüz yüze gelmeden kapı arkasından vedalaşmıştır.⁹³

Neticede Sami Efendi, şeriatın emirlerini yerine getirme hususunda çok titiz davranmış, nehiyelerinden de azamî derecede sakınmıştır. Namazlarını günde beş vakit olarak kılmış, bunlara işrak, kuşluk, evvâbîn ve teheccüd gibi nafil namazları da eklemiş; orucunu tutmuş, zekâtını vermiş, kurbanını kesmiş; fırsat buldukça hacca ve umreye gitmiş; kadın erkek ihtilatına çok dikkat etmiş, mahremi olmayan kadınlarla görüşmemiş, kadınlara sohbet yapmamış, müridesi de olsa mahremi olmayan hiçbir kadına elini öptürmemiş, kadınlar için tesettürsüzlüğü hoş görmemiş; faize hiçbir şekilde cevaz vermemiştir. Böylece, sūfi olduğunu iddia eden ve “Benim kalbim temiz!” veya “Bana yakın geldi!” gibi safsataların ardına sığınıp şeriatın emir ve nehiyelerini kendine göre

⁸⁶ Eriş, *Hatıralar-1*, 86.

⁸⁷ Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-5*, 45.

⁸⁸ Akça - Yalçıntaş, “Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu” (Görüşme Şubat 2010).

⁸⁹ Zahide Topçu, *Hâtıralar* (İstanbul: Yüzakı Yayınları, 2015), 95.

⁹⁰ Mustafa Eliboyalı, “Merhum Mustafa Eliboyalı Ağabey'le” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Haziran 2016).

⁹¹ Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 30.

⁹² Cebecioğlu, *Allah Dostları-11: Dr. Dursun Aksoy*, 90.

⁹³ Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 33-34.

yorumlayarak nefsinin her istediğini yapan güruhun aslında tasavvufla hiç alakasının olmadığını da yaşantısıyla herkese göstermiştir.

2. 2. Sünnetten Ayrılmama

Şer'i ahkâma riayetden sonra sufilerin üzerinde durduğu en mühim konu Allah Resûlü'nün sünnetine ittiba meselesidir. Meşhur sufilerden Ebu Nasr Serrâc (ö. 988) sünnete uymayan kimsenin Kur'an-ı Kerim'e muhalefet etmiş olacağını söyler.⁹⁴ Ebu'l-Havârî (ö. 844) Hz. Peygamber'in sünnetine uyulmadan yapılan ameli bâtil sayar.⁹⁵ Bu bakımdan Sami Efendi'nin tasavvuf anlayışının ikinci temel prensibi sünnet-i seniyyeye ittibadır. Ona göre Allah'ın zâtî muhabbetine ulaşabilmek, Peygamber'e uymakla mümkündür. O, bu sözüne "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın!"⁹⁶ ayetini delil gösterir.⁹⁷ "Kim Resûl'e itaat ederse muhakkak Allah'a itaat etmiş olur!"⁹⁸ ayetine işaret ederek "Allah, Resûl'e itaati kendi itaatının aynı kıldı. Bu iki itaati birbirinden ayrı görmemek lazım!"⁹⁹ buyurmuştur. Müritlerinin Peygamber'e olan muhabbetini artırmak ve ittibasını kolaylaştırmak için de hadis-i şeriflerden 500 tanesini seçerek şerh etmiştir.¹⁰⁰

Musa Topbaş'ın ifadesine göre Sami Efendi, Allah Resûlü'nün siretine tamamen uygun bir hayat yaşamıştır. O; yeme içmede, giyim kuşamda, seferde hazerde, adabımuâşeretle ve ahkâm-ı ibadette Allah Resûlü'nü derin bir aşk ve muhabbetle takip etmiş ve salât ü selâma çokça devam etmiştir.¹⁰¹ Müritlerinden biri "Bir nehrin yanında abdest alsanız bile suyu israf etmeyin." hadisini, Sami Efendi'nin abdest almasını görmeden anlayamadığını söylemiştir.¹⁰² Ayrıca onun irşat görevine ilk önce Adana'nın Karaisalı ilçesinden başlaması da yine sünnet-i seniyye ile alakalıdır. Çünkü pederi Mücteba Efendi adı geçen ilçenin Kekoç köyündendir. Böylece irşada başlarken Peygamber'in vahye dayalı bir sünnetini uygulamıştır.¹⁰³

Sami Efendi, sünnete uygun olarak yer sofrasına diz üstü oturur ve bir yere yaslanmazdı. Yemeye tuzla başlayıp tuzla bitirirdi.¹⁰⁴ Evin kapısından sol ayakla

⁹⁴ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmiyyi*, thk. Abdulhalîm Mahmûd – Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Bağdâd: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1380/1960), 132.

⁹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 410.

⁹⁶ Âl-i İmrân, 3/31.

⁹⁷ Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 85.

⁹⁸ en-Nisâ, 4/80.

⁹⁹ Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 84.

¹⁰⁰ Bk. Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Musâhabe-5* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1984).

¹⁰¹ Sâdık Dâñâ, "Mahmud Sami Ramazanoğlu", *Altınoluk* (Erişim 30 Mart 2024).

¹⁰² Ahmet Perek, "Rehbersiz Yola Gidilmez" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Haziran 2018).

¹⁰³ İbrahim Es, "Seher Dualarında Allah Dostları", *Altınoluk* (Erişim 20 Aralık 2023).

¹⁰⁴ Topbaş, *Altın Silsile*, 522.

çıkan birini hemen “Sağdan, sağdan!”¹⁰⁵ diye ikaz ederdi. Çünkü manevî terakkinin birçoklarının zannettiği gibi fazla ibadetle değil şeriatı itaatle ve sünnet-i seniyyeye uymakla gerçekleşeceğini¹⁰⁶ bizatihi yaşayarak tecrübe etmişti. O “Eğer bütün halleri ve vecdleri bize verseler fakat bizim hakikatimizi ehl-i sünnet ve'l-cemaat itikadıyla müzeyyen kılmasalar bu hali harablıktan gayrı bir şey bilmem!”¹⁰⁷ anlayışı içindeydi. Ona göre nübüvvet hitam bulmuş, vahiy münkati olmuş, din kemale ermiş ve nimet tamam olmuşken kendi hâb u hayalleriyle ve batıl itikatlarıyla bu din-i mübini tebdile ve tahvile kalkmak büyük bir küstahlık ve şeytani bir yoldur.¹⁰⁸ Bir kimse irşat ile meşgul olduğu halde onun ameli sünnet-i seniyyeye uygun değilse bırakın ona tabi olmayı onun ikamet ettiği şehirden bile hicret etmek gerekir ki zamanla o şahsın muhabbeti kalbe yerleşmesin!¹⁰⁹

Sami Efendi'de Allah Resûlü'ne muhabbet gayet şiddetlidir. Yakınlarının Eyüp Sultan'dan mezar yeri alma teklifini “Bize bıraksalar Cennetü'l-Bâkî'yi isteriz.” diyerek geri çevirmiştir. Onun, umreye veya hacca gidenlere bakıp yanındakilere söylediği “Dikkat ederseniz bu beldelere gelenler hep aynı kimseler. Çünkü buraya bir gelen bir daha gelmeden yapamaz!”¹¹⁰ sözü muhabbetinin işaretidir. Bu muhabbete binaen tamir için Kubbe-i Hadra'ya çıkan damadı Ömer Kirazoğlu'nun tozlu çoraplarını hatıra olarak saklamış,¹¹¹ Mescid-i Nebevî'de hizmet eden ve pek çoğu da ümmî olan hizmetkârların ellerini öpme nezaketi göstermiştir. Onlar da Sami Efendi'nin bu halinden etkilendikleri için haccin en kalabalık olduğu demlerde bile Sami Efendi ve refikleri için Ashab-ı Suffe'den yer ayırmışlardır.¹¹² Ashab-ı Suffe'de otururken elini öpmeye davrananlara “Burada tazim Resûlullah'adır.” deyip izin vermemiştir.¹¹³

Allah Resûlü'nün hatırasını binaen 80 yaşını geçkin olduğu halde Hira Dağı'na büyük bir aşkla tırmanmış ve refikleri daha genç olmalarına rağmen yolda kendisine zor yetiştir.¹¹⁴ Medine'de yaşadığı süre boyunca - ki Türkiye'de olduğu gibi - hiç ayaklarını uzatmamış ve hep kıvrılarak yatmıştır.¹¹⁵ Muharrem

¹⁰⁵ Eriş, *Hatıralar-1*, 92.

¹⁰⁶ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 18.

¹⁰⁷ Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 89.

¹⁰⁸ Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 89.

¹⁰⁹ Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 111.

¹¹⁰ Topbaş, *Altın Silsile*, 543.

¹¹¹ Perek, “Rehbersiz Yola Gidilmez” (Görüşme Haziran 2018).

¹¹² Topbaş, *Altın Silsile*, 522.

¹¹³ Ertaş, “Allah İçin İki Kişi Bir Araya Gelse, Üçüncülerini Mevlâ Gönderir” (Görüşme Nisan 2019).

¹¹⁴ Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-3* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2022), 70.

¹¹⁵ Akça - Yalçıntaş, “Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu” (Görüşme Şubat 2010).

ayında kanasıya su içmemesi¹¹⁶ de onun ehl-i beyte olan muhabbetiyle alakalıdır.

Neticede; sohbetlerine bazen tanımadığı kişilerin gelmesinden endişe eden Kayseri halifesi Şaban Efendi'yi "Biz Allah'ın kitabından ve sünnetten bahsediyoruz. Telaşa gerek yok!"¹¹⁷ diyerek rahatlatan Sami Efendi, Kur'ân-ı Kerim şeriatını ve Hz. Muhammed'in sünnetini tatbik konusunda tavizsiz bir tasavvuf anlayışına sahiptir.

2. 3. İlmî Önemseme

Sami Efendi, ilmi önemseyen ve âlime değer veren bir tasavvuf anlayışına sahiptir. O "Âdem'e bütün isimleri öğretti."¹¹⁸ ayetini ilmin bütün faziletlerden daha üstün olduğuna işaret saymış ve "Eğer ilimden başka şeref olsaydı Allah Âdem'in faziletini onunla ispat ederdi."¹¹⁹ demiştir. Yine "Rabbim, ilmimi artır!"¹²⁰ ayetini kast ederek "Allah, Habibine ilimde ziyade talebini emir buyurmuştur. Fakat başka hiçbir şey için ziyade talebini emretmemiştir."¹²¹ diyerek ilmin önemine işaret etmiştir.

Sami Efendi'nin hem kesbî hem de vehbî ilme sahip olduğu anlaşılmaktadır. O kesbî ilmi önemsemiş ve dini ilimlerde derinleşmeye gayret etmiştir. Babası Mücteba Efendi gibi kuvvetli bir hafızaya sahiptir. İlk, orta ve lise tahsilini yüksek derecelerle Adana'da tamamlamış, yüksek tahsil için İstanbul'a gelip Dârülfünuna kaydolmuştur. Hukuk mektebini birincilikle bitiren Sami Efendi'nin notları hep 10'dur. Onun bu gayretine hayran olan hocaları en yüksek notu verdikten sonra bir de yanına yıldız koyarak onu taltif etmiştir.¹²²

Sami Efendi, sufi kimliği ile ön plana çıkmış olsa da aslında büyük bir İslam hukukçusu yani fıkıh âlimidir. Pezdevi'nin *Usûl*'ünü ezberden okuyacak kadar bu ilme aşinadır.¹²³ Ayrıca tefsir ve hadis alanında da çok geniş ilmi vardır.¹²⁴ Şam'da Suriye ulemasına *Rûhu'l-Beyân*'dan Arapça sohbet yapacak kadar Doğu diline hâkimken aynı zamanda, ihtida ettikten sonra manevi bir arayış için İstanbul'a gelip kendisine mürit olmak isteyen bir İtalyan'a Nakşebendî yolunun inceliklerini Fransız lisanıyla anlatacak kadar da Batı diline hâkim

¹¹⁶ Topçu, *Hâtıralar*, 80.

¹¹⁷ Eriş, *Hatıralar-3*, 149.

¹¹⁸ el-Bakara, 2/31.

¹¹⁹ Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 52.

¹²⁰ et-Tâhâ, 20/114.

¹²¹ Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 54.

¹²² Ali Hüsrevoğlu, "Ramazanoğlu Mahmud Samî (k.s.)", *Altınoluk* (Erişim 14 Aralık 2023).

¹²³ Es, "Denge Ümmeti Örneği Olarak Sami Efendi".

¹²⁴ Eriş, *Hatıralar-2*, 185.

entelektüel bir şeyhtir. Arapça, Farsça ve Fransızca'yı mükemmel bir şekilde bilmektedir.¹²⁵

Sami Efendi'nin Şam ulemasıyla da arası iyidir. Hacca kara yoluyla giderken Şam'a uğrar ve birkaç gün kalırdı. Onun gelişi şerefine içlerinde Şeyh Mekkî Kettânî, Abdulvehhâb Salâhî, Said Burhânî, Hasan Habennekî, Şeyh İzzet ve Şeyh Abdurrahman Meczûb gibi âlim ve sufi şahsiyetlerin bulunduğu meclisler kurulur ve ziyafetler verilirdi. Sami Efendi, Şam'da kaldığı müddetçe riyasetini üstlendiği bu meclislerde, onlara ağır ağır konuşarak Arapça sohbetler yapardı. Hatta bu meclislerde ulemanın suallerine, onların kalplerini tatmin edecek cevaplar verirdi.¹²⁶

Sami Efendi'nin bu kesbi ilmin yanında vehbî bir ilme de sahip olduğu söylenebilir. Bursa'da oldukları zaman Çekirge'deki evlerinin ovaya nazır balkonunda refiklerine yeryüzünden, semadan, güneşten, yıldızlardan ve bunların yaratılış sebeplerinden bahsederken hikmetli ve rumuzlu, bazen açık bazen kapalı bilgiler vermiştir. Bu anlara şahit olan Musa Efendi, mürsidinin verdiği bu malumatın bir kısmını anladığını bir kısmının ise sırrını çözemediğini ifade etmektedir.¹²⁷ Yine bir gün birkaç müridi ile birlikte Kandilli Rasathanesine gider. Misafirlerine yıldızlar hakkında izahat veren alanında uzman memur, Zühal yıldızını da göstermek ister. Fakat bir türlü bulup gösteremez. Sami Efendi yıldızın koordinatlarını söyleyince yıldız karşılarında belirir.¹²⁸ Hâlbuki bilindiği kadarıyla Sami Efendi'nin astronomi tahsili yoktur.

Tüm bu ilmi derinliğine rağmen Sami Efendi, bir âlimin önünde öğrenci gibi diz çökmekten çekinmemiş ve her daim öğrenmeye açık ve hevesli bir sufi portresi çizmiştir. Meselâ; Şam'da ikamet ettiği yıllarda Osman Şevket Yardımedici'nin hocası Hacı Nuh Efendi'yi ziyarete gider ve dersine katılır. Nuh Efendi'nin Şevket Hoca'ya okuttuğu dersten memnun kalır, okutulan kitaptan temin eder ve onlarla beraber bir talebe edasıyla derse katılmaya başlar.¹²⁹

Sami Efendi, ilme değer verdiği için ilim vasıtalarına da değer vermiştir.¹³⁰ Yazılarını genellikle kurşun kalemle yazdığından kalemi açtığı zaman parçalarını yere atmamış, bir kâğıda güzelce toplayıp ve ayak değmedik bir yere

¹²⁵ Eriş, *Hatıralar-1*, 142.

¹²⁶ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 87-88.

¹²⁷ Sâdik Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1994), 22.

¹²⁸ Musa Topbaş, "Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler" (Görüşmeci: Altınoluk), *Allah Dostunun Dünyasından* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 159.

¹²⁹ Eriş, *Hatıralar-2*, 105.

¹³⁰ Eriş, *Hatıralar-1*, 144.

birakmıştır. Bir yazıyı sildiği zaman, silgi kırıntılarını da sağa sola dağıtmamış, uygun bir yere toplamıştır.¹³¹

Yeni intisap eden bir müridinin Kur'an-ı Kerim okumayı bilmediğini öğrenince “Evladım, Kur'an'ın nurlandırmadığı kalbi hiçbir şey nurlandıramaz!” diyerek onu Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmeye yönlendirmiştir.¹³² Kendisine tabi olmak isteyen birinin temel dini ilimler noktasında zayıf olduğunu görünce “Bu tarikattan önce farz olan bir ilim vardır. Onu öğrenmekle işe başlayalım. Bir ilmihal olarak okuyunuz.” diyerek, ehem mühim hususuna dikkat çemiştir.¹³³

Kitaplarının Latin harfleriyle basılmasını teklif eden yakınlarına “Fakir Türkçeden başka üç lisan biliyorum. Bazı önemli eserleri takip edebilmek için bu yaşımda Urduca öğreniyorum. Bizim eserlerimizden istifade etmek isteyenler bir zahmet Osmanlı Türkçesi'ni öğrensinler.”¹³⁴ diyerek onları ilme teşvik etmiştir.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki Sami Efendi, ya dünyaya ya ahirete veya her ikisine birden faydası olan ilme değer vermiş, faydasız addettiği ilme değer vermemiştir. Mesela; ona göre felsefe bunlardan biridir. O, peygamberlere tabi olmayan ve kendi vehm u hayalinin ve galat keşfinin peşinden koşan filozofları tenkit etmiştir. Onların “hükemâ” sıfatıyla vasıflandırılmasını yanlış bularak “Felâsife, ilm-i mâlâyâ'ni dairesine dâhildir. Bâkî olan ahirete faydası yoktur!”¹³⁵ demiştir. Meşhur Filozof Eflatun'u nebilerle ilgili bazı ifadelerinden dolayı “Eflatun-ı Mecnûn”¹³⁶ olarak nitelendirmiştir.

2. 4. Şöhretten Uzak Durma

Sami Efendi, Abdülhâlik Gucdüvânî'nin (ö. 1179 veya 1220) manevi evladı Evliya-yı Kebir'in şahsında tüm müritlerine bir nasihat olarak söylediği “Şöhret talep etme ki onda (maddi ve manevi) afet vardır!”¹³⁷ sözünün manasını tam anlamıyla idrak ettiği için, şöhretin getirdiği afetlerden kendini korumayı bilmiş,¹³⁸ şöhretten ve gösteriştan uzak duran bir tasavvuf anlayışına sahip olmuştur. Hatta şöhretten uzak durduğu ve bilinmemeyi daha çok arzu ettiği için olsa gerek görsel arşivde kayıtlı birkaç tanesi dışında fotoğrafı yoktur.

¹³¹ M Hulusi Baybal, “Kalbini İhya Eden Ölmez”.

¹³² Eriş, *Hatıralar-3*, 76.

¹³³ Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 114.

¹³⁴ Eriş, *Hatıralar-2*, 190.

¹³⁵ Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 126.

¹³⁶ Ramazanoğlu, *Musâhabe-1*, 129.

¹³⁷ Fahreddin Ali Safî, *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât* (Leknev: Matbaa-i Münşi Naval Kişor, 1315/1897), 20.

¹³⁸ Sert, *İrfan Sohbetleri*, 357.

Sevenleri onun hayatında şu üç şeyden içtinap ettiği için kendisine asla bir leke sürülemediğini belirtirler ki bunlar “para, kadın ve şöhret”tir.¹³⁹ Gösterişten uzak ve sade bir tasavvuf hayatı yaşayan Sami Efendi hiçlik makamındadır. Mahviyet sahibi olduğu için kendisine karşı yapılan aşırı tazimi yersiz bulurdu. Kendisine gösterilen hürmette aşırı gidildiği zaman üzülen kendisinin aciz bir kul olduğunu söylerdi.¹⁴⁰ Aşırı muhabbetten dolayı biri kendisini övdüğü zaman “Biiznillâh!”¹⁴¹ diyerek muhabbetine kibarca Allah’ı hatırlatırdı. Şeyh sıfatıyla anılmaktan rahatsız olur ve kendisine böyle hitap edenlere mahviyet içerisinde “Biz de Allah’ın herhangi bir kuluyuz!”¹⁴² derdi. Camide veya başka bir mekânda kendisine tazim için ayağa kalkınmasından hoşlanmazdı. Kendisine gösterilen teveccühten rahatsız olduğu için Medine hicretinden önce bir müddet Zihni Paşa Cami’ne çıkamamıştır.¹⁴³ Tahtakale’de çalıştığı yıllarda da kendisine tanıyanların aşırı iltifatı dolayısıyla bir süre Rüstempaşa ve Marpuççular camilerine çıkamamış ve namazlarını yazıhane kılmak zorunda kalmıştır.¹⁴⁴

Müritlerinden biri onun memnun olacağını düşünerek evine ikram olarak gümüş bir tepsi içinde börek gönderince, o bundan hiç memnun olmamış böreği gümüş tepsisiyle beraber, kapısına gelen bir muhtaca vermiştir.¹⁴⁵ Müritlerinden muhaddis Bekir Haki Efendi’yi ziyarete gittiği bir bayram günü, Haki Efendi, Sami Efendi’nin ayaklarına kapanıp öpmeye çalışınca, onun bu tavrından rahatsız olmuş ve biraz da celallenmiştir. Haki Efendi de bir nezri sebebiyle böyle davrandığını belirterek af dilemiştir.¹⁴⁶ Bir gün Erenköy’de sohbetten sonra eve dönerken damadına “Evladım, sohbet yapıyoruz ama ihvanı acaba faydalı olabiliyor muyuz?”¹⁴⁷ diyerek endişesini dile getirmiştir. Ahir ömründe kendisini Medine’de ziyarete gelenleri görünce büyük bir mahcubiyet içerisinde ellerini yüzüne kapatıp “Ya Rabbi, ben kullarını bana çağırılmıyorum. Onlar fakire hüsnü zanda bulunup geliyorlar. Beni affet!” diyerek hiçliğini dile getirmiştir.¹⁴⁸

Sami Efendi’ye yeni intisap ettiği yıllarda, aşk ve muhabbetinden dolayı, Maraş’ta gözüne kestirdiği herkesi mürşidine tabi olmaya davet eden Mızrakçı

¹³⁹ Sert, *İrfan Sohbetleri*, 355.

¹⁴⁰ Dâna, *Sultânü'l-Ârifin*, 39.

¹⁴¹ Topbaş, *Altın Silsile*, 523.

¹⁴² Eriş, *Hatıralar-2*, 133.

¹⁴³ Eriş, *Hatıralar-2*, 142.

¹⁴⁴ Yılmaz, “Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi (ks)”.

¹⁴⁵ İbrahim Turan, “İşte Aile Reisi Böyle Davranmalı” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Ocak 2019).

¹⁴⁶ Cebecioğlu, *Allah Dostları-11: Dr. Dursun Aksoy*, 37.

¹⁴⁷ Eriş, *Hatıralar-2*, 170.

¹⁴⁸ Eriş, *Hatıralar-2*, 132.

Mehmet isimli müridini “Biz, sizi Maraş’a tellal tayin etmedik!” diyerek bu tavrından vazgeçmesi için ikaz etmiştir.¹⁴⁹ Bir müridi de biraz zorlamayla arkadaşlarından birini tutup Sami Efendi’ye getirince, müridine bu yaptığının gereksiz olduğunu anlaması ve intisabın bir nasip meselesi olduğunu idrak etmesi için mıknatısı misal göstermiştir. Nasıl ki mıknatıs kendine demiri çekiyor taş ve tahtayı çekmiyorsa mürşitler de böyledir. Herkesi kabul edememektedir.¹⁵⁰

Mekke’de Kâbe’yi seyrederken gönlünden tavaf yapanların hepsinin Sami Efendi’ye mürit olmasını isteyen Çiçekçi İbrahim Efendi’ye de “Mekke’nin dağlarında pek çok taş var ama bunların hepsini getirip Kâbe’ye koymuyorlar.”¹⁵¹ diyerek yola nasibi olanın intisap edebileceğini somut bir misalle izah etmiştir.

Sami Efendi “Herkesin bana gelsin ve müridim olsun! Böylece şöhretim artsın!” anlayışıyla hareket etmemiş, şöhrete değil şahsiyete değer vermiştir. Hatta halk arasında meşhur kimseler kendisini ziyarete geldiği zaman geleni, kalbî durumuna göre, bazen kapıda bekletmiş ve gereğinden fazla ilgilenmemiştir.¹⁵²

Sami Efendi’nin şöhret ve gösteriştan uzak durması mahviyet sahibi olmasıyla alakalı olmalıdır. Onun karakterinin en belirgin vasfı da mahviyet sahibi olmasıdır. “Mahviyeti benden ziyadedir!”¹⁵³ ifadesi mürşidi Erbilî’ye aittir. Bu mahviyeti sebebiyledir ki icazeti açık bir şekilde *Mektûbât*’ta ye aldığı halde, mürşidinin vefatının üzerinden 10 sene geçtiği halde “Ben, mürşidim!” deyip ortaya çıkmamış ve kendisini bu hususta teşvik eden Erbilî’nin Karaman halifesi Osman Gülyüz’e “Herkes fakire bağlanmalarını nasıl söyleyeyim Osman Efendi?” diye cevap vermiştir.¹⁵⁴ Yine bu mahviyeti sebebiyle mürşitlik taslayan bir adam Sami Efendi’ye haber gönderip kendisine mürit olmasını isteyebilmiştir.¹⁵⁵

Bir gün sevenlerinden biri defterine “Nakşbendî meşâyihından Mahmut Sami Ramazanoğlu” diye ismini kaydetmek isteyince Sami Efendi “Olamadık ki...” deyip “Derviş Sami diye kaydedersiniz!” buyurmuştur.¹⁵⁶ Kendisi dört mezhep fıkhına aşına olduğu halde Arafat’ta, hacla ilgili kendisine sorulan bir

¹⁴⁹ Cemal Nar, “Tayinsiz Dellal”, *Altınoluk* (Erişim 14 Aralık 2023).

¹⁵⁰ Eriş, *Hatıralar-3*, 29.

¹⁵¹ Eriş, *Hatıralar-3*, 90.

¹⁵² Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 169.

¹⁵³ Eriş, *Hatıralar-1*, 99.

¹⁵⁴ Muammer Tan, “Muammer Tan Hoca ile – 2” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2020).

¹⁵⁵ Sami Efendi’nin bu talebe mukabelesi sadece “Manevi bir işaret alırsak gelip size intisap ederiz.” sözü olmuştur. bk. Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 25.

¹⁵⁶ Eriş, *Hatıralar-3*, 13.

meselenin halli için Emin Saraç hocaya başvurmuş, sonra da “Elhamdülillah, müşkülümüzü hallettiniz.” deyip teşekkür etmiştir.¹⁵⁷

Kendisinden zikir dersi alan birine mahviyetinden dolayı rabıtayı kendisi tarif etmez, onu halifelerinden birine yönlendirirdi.¹⁵⁸ İman ile ahirete geçebilmek için müritlerinden dua isteyecek kadar mahviyet sahibiydi.¹⁵⁹ Ahıskalı Ali Haydar Efendi'nin “Sami Efendi, gizle bakalım kendini gizle. Zahirde kendi halinde biri gibisin ama...”¹⁶⁰ şeklindeki sözleri de Sami Efendi'nin mahviyetine bir delildir. 1958 yılında bir Anadolu seyahatinde Karaman Araboğlu Camii'nde Cuma namazı kılar. Halk namazdan sonra kendisini görebilmek için bahçede büyük bir teveccühle onun çıkmasını beklediği zaman, maneviyatına zarar gelecek endişesiyle, insanlar dağılana kadar camiden çıkmamıştır.¹⁶¹ Sami Efendi, Abdülkadir Geylanî'nin menâkıbını okurken müritlerinden biri aşka gelip “Siz zamanın Geylanisi değil misiniz?” deyince Sami Efendi gurur duymak bir tarafa sohbeti yarıda bırakarak mahviyetinden kitabı yüzüne kapatmış ve hafızlardan birine aşır okutarak mevzuyla değiştirmiştir.¹⁶²

Neticede Sami Efendi içtimai hayatta günlük yaşantısını sürdürürken girip çıktığı mekânlarda ve bulunduğu tüm ortamlarda muhatap olduğu insanlara “Ben binlerce müridi olan bir müşşidim!” vurgusu yapmadan hareket ederek şöhretten uzak durmuştur.

2. 5. Taassuba Kapılmama

Sami Efendi'nin tasavvuf anlayışının temel dinamiklerinden biri de her konuda taassuptan uzak durması ve orta yolu tercih etmesidir. Bu anlayış aslında ayet-i kerimede *أمة وسطا*¹⁶³ ifadesiyle örtüşen bir tasavvuf anlayışıdır.

Sami Efendi, ifrat ve tefritten çok sakınmış ve her hususta orta hali yani itidali tercih etmiştir.¹⁶⁴ Onun beşerî münasebetleri, ibadetleri, dünya işleri ve ahiret işleri hep bir denge üzerinde devam etmiştir.¹⁶⁵ Mesela; sünnete uygun olarak yer sofrasında yemeyi tercih etmiş ama masa hazırlanmışsa ona da itiraz etmemiştir.¹⁶⁶ Kalabalık ortamlarda yemekten önce ve sonra ellerini yıkarken başkasını bekletmemek için acele etmiş fakat yalnızken acele etmeden daha

¹⁵⁷ Saraç, “Evlatlarımı Sami Efendi'ye Teslim Edin”.

¹⁵⁸ Eriş, *Hatıralar-3*, 36.

¹⁵⁹ Eriş, *Hatıralar-4*, 34.

¹⁶⁰ Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 57.

¹⁶¹ Kamer, “Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır” (Görüşme Nisan 2016).

¹⁶² Topçu, *Hâtıralar*, 12.

¹⁶³ el-Bakara, 2/143.

¹⁶⁴ Sâdık Dâna, “Gönül Almak”, *Altınoluk* (22 Kasım 2023).

¹⁶⁵ Topçu – Topçu, *Sohbet-i Ârifân*, 13.

¹⁶⁶ Topbaş, *Altın Silsile*, 523.

itinalı ve özenli yıkamıştır. Bekleyen biri varsa namazlarını kısa surelerle kılmış yalnız olduklarında daha uzun sureler okumuştur.¹⁶⁷ Bir müridi, Âyetü'l-Kürsî'nin muhafaza için altı cihete doğru okunup üflenmesiyle alakalı bir rivayetin sahihliğini sorunca Sami Efendi "Allah yönden münezzehtir! Mühim olan kalp huzuruyla okumaktır!"¹⁶⁸ buyurarak sayıdan ve şekilden ziyade kalp uyanıklığına dikkat çekmiştir. Şeriat konusunda o kadar titizlik göstermesine rağmen, müritlerinden birinin, dükkanına gelen dekolte kıyafetli bir kadınla ilgilenmediğini görünce bu halden hoşnut olmamış "Müşteride Allah hatırı vardır. İyi muamele etmek lazım!"¹⁶⁹ diyerek müridini ikaz etmiştir. Ankara'nın meşhur vaizlerinden olan Rıza Çöllüoğlu'na daima hakkı söylemesini fakat insanların kabule yanaşmalarını kolaylaştırmak için yumuşatarak söylemesini tavsiye etmiştir.¹⁷⁰ Uzun bir süre eserlerinin Latin harfleri ile basılmasına müsaade etmemesine rağmen bir müddet sonra zamanın değişen şartlarına uymuş ve sevenlerinin ricasını kırmayarak Latin harfleriyle neşrine izin vermiştir.¹⁷¹ Böylelikle, bu konudaki ısrarını taassup boyutuna taşımamıştır.

Sami Efendi, dünya malı konusunda da ifrat ve tefrite kaçmadan orta yolu bulan bir tasavvuf anlayışına sahip olmuştur. Onun tasavvuf anlayışında dünya işlerinden tamamen el etek çekmek ve başkalarına el açmak yoktur. O müritlerini daima hem dünya için hem de ahiret için çalışmaya teşvik etmiştir. O gönül rahatlığıyla ticaret ehli bir müridine "Kazandıklarımızla tasarrufta bulunalım ve altın alalım."¹⁷² diyebilmiştir. Ona göre İslam dünyasındaki iktisadi ve mali buhranın temelinde, kanaat meselesinin Hicrî 6. asırdan sonra Müslümanlar tarafından yanlış algılanması etkili olmuştur. Çünkü onlar kanaati işi gücü bırakıp dünya malından tamamen yüz çevirmek olarak algılamışlardır. Hâlbuki kanaat; çalışıp elde edilene razı olmak ama ele geçmeye de hayıflanmamak ve çok kazanmak için haram yollara başvurmamaktır.¹⁷³

Sami Efendi, müritlerini dünya için çalışmaya teşvik ederken hırsın tehlikeleri konusunda uyarmayı da ihmal etmemiştir. Onların hırslı bir nefisle değil mütevekkil bir kalp ile dünya işine sarılmalarını istemiştir. Mesela; fabrikatör bir müridi, işlerini genişletmek ve fabrikasını ikiye çıkarmak istediğini belirtince

¹⁶⁷ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 70.

¹⁶⁸ Eriş, *Hatıralar-1*, 54.

¹⁶⁹ Eriş, *Hatıralar-1*, 113.

¹⁷⁰ Göktaş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri*, 174.

¹⁷¹ Eriş, *Hatıralar-2*, 190.

¹⁷² Ahmet Perek, "Zevcane Rifk ile Muamele Et" (Görüşmecî: Selman Tan, görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Temmuz 2018).

¹⁷³ Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Musâhabe-2* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1985), 141.

Sami Efendi “Evladım, rızık değişmez! Büyük işin yorgunluğu da büyük olur!”¹⁷⁴ diyerek onu bu konuda teşvik etmemiştir.

Sami Efendi, nafile ibadetler hususunda da orta yolu tercih etmiştir. Peygamberimizin bazen iki bazen de altı rekât kıldığı evvâbin namazını, müritlerine iki rekât olarak talim etmiştir.¹⁷⁵ İbadette azlık veya çokluk üzerinde değil huşû üzerinde durmuştur. Her gelen misafire ikram ettiği için, eyyâm-ı biyd hariç nafile oruç tutmaya pek fırsatı olmamıştır. Ama yemeği çok ölçülü yediği için sürekli oruç halinde bir ömür geçirmiştir.¹⁷⁶

Sami Efendi'nin taassuptan uzak duran ve orta yolu tutan bu tasavvuf anlayışı işçisinden çiftçisine, memurundan âmirine, âliminden tüccarına, bürokratından sporcusuna kadar pek çok farklı meslek erbabının kendisine tabi olmasını kolaylaştırmıştır. NATO bünyesinde görev yapan bir pilot¹⁷⁷ da kendisine rahatlıkla intisap edebildiği gibi Toros yaylalarında hayvanlarını otlatan bir çoban da Sami Efendi'ye mürit olabilmıştır.

Sami Efendi'nin bir grup müridi, mürşitlerine daha yakın olabilmek ve onun sohbetlerinden daha çok istifade edebilmek maksadıyla Anadolu'dan kalkıp İstanbul'a gelirler ve Erenköy'e yerleşirler. Kendilerine sadece manevi yola vermeyi amaçlayan müritler, dünyevi bir meşgale sahibi olmadıkları ve bu yüzden başkalarına yük oldukları için bir müddet sonra dedikodu başlamış¹⁷⁸ ve başlangıçta ihlasla yola çıkan bu müritler vusule giden yolda usulü terk ettikleri için neticede hüsrana uğrayıp memleketlerine dönmek zorunda kalmışlardır. Çünkü Nakşbendî yolunda usul, manevi hali maddi bir meşgale ile gizlemektir. Yani dervişliği meslek edinmek değil, bir meslek edinip dervişliği setretmektir.

Manevi halinin galebesinden dolayı dünyevi işlerini aksatan bir müridini “Evladım, biz de defter tutuyoruz. İşimize dikkat edelim!”¹⁷⁹ diyerek uyarmıştır. Kendisi de Tahtakale gibi, o yıllar için İstanbul ticaretinin kalbi olan bir ticaret merkezinde, irşat hayatını iş hayatı ile beraber yürütebilmiştir. Kendi şahsında iktisatlı bir hayat süren Sami Efendi, infak meselesinde de orta yolu tutmuş bazen kazancının hepsini ihtiyaç sahibine verirken bazen de daha tasarruflu davranmış ve müritlerine daima itidalli olmayı tavsiye etmiştir.¹⁸⁰

¹⁷⁴ Eriş, *Hatıralar-2*, 135.

¹⁷⁵ Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-5*, 33.

¹⁷⁶ Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 112.

¹⁷⁷ Abdurrahman İslam, “İtalya'da Mekke Dönemi” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mayıs 2018).

¹⁷⁸ Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 87.

¹⁷⁹ Eriş, *Hatıralar-4*, 101.

¹⁸⁰ Zahide Topçu, “İtidal Üzere Bir Hayat”, *Şebnem* (Erişim 21 Ocak 2024).

Sami Efendi, insan terbiyesinde mühim bir rolü olan celal ve cemel meselesinde de orta yolu tutmuş ve güzel bir denge kurabilmiştir. Genelde cemel sıfatlıyken yerine göre dünyanın en celalli insanı olmayı da bilmıştır.¹⁸¹

Sami Efendi, “tarikat kisvesi” mevzuunda da mutaassıp olmamıştır. Tasavvufi hayatı belli bir kisveye hapsetmemiştir. Müritlerine “Neden sakal bırakmadın, sarık sarmadın?” veya “Niçin kravat takıyorsun?” gibi sorular sormamıştır.¹⁸² Orman müdürü olan bir müridi uzun yıllar kravat takarak sohbetlere geldiği halde Sami Efendi onu rencide edecek, doğrudan veya dolaylı bir söz söylememiştir.¹⁸³ Çünkü Sami Efendi, kisveyi değil kalbi temel alan bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Müritlerindeki şekli değişimden önce kalbi değişime önem vermiştir. Bu bakımdan kılık kıyafete değil kalbe işaret etmiş ve “Bütün hastalıkların merkezi kalptir. Kalp düzelmeden hiçbir şey düzelmez!”¹⁸⁴ buyurmuştur.

Müritlerine herhangi bir kıyafet dayatmayan Sami Efendi, giyim konusunda yaşadığı çevreye ayak uydurmuştur. Mesela; Türkiye’deki kıyafetiyle Şam’da ikamet ederken giydiği kıyafeti veya Medine’deki kıyafeti aynı değildir. Türkiye’de halk nasıl giyiniyorsa öyle giyinmiştir. Ama Şam’da ikamet ederken başına sade ve mütevazi bir sarık sarmayı bilmıştır.¹⁸⁵ Hacda başında daima beyaz takke takmış, namaza duracağı zaman takkenin üzerine ince bir sarık sarmıştır. Şalvar giymemiş ama pantolonlarının hafif şalvarımsı ve bol olmasına dikkat etmiştir.¹⁸⁶ Sami Efendi’nin kisve konusundaki bu ferasetli anlayışı, kendisine her meslekten insanın intisap etmesini kolaylaştırmıştır.

2. 6. Kerameti Küçümseme

Sami Efendi, “Şeyhlik için keramet şart değildir?”¹⁸⁷ diyen Erbilî gibi bir müridin dergâhında yetişmiştir. Dolayısıyla kerameti değil istikameti önemseyen bir tasavvuf anlayışına sahip olmuştur. Sohbetlerinde sık sık “Bizim yolumuzda keramet değil istikamet esastır!” buyurup “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!*”¹⁸⁸ ayetini okumuştur.¹⁸⁹ İstikamet üzere olmayı farz-ı daim olarak nitelendirmiştir.¹⁹⁰ Keramete düşkün olan Şam halkına sohbet yaparken

¹⁸¹ Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 154.

¹⁸² Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-5*, 50.

¹⁸³ Musa Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 159.

¹⁸⁴ Eriş, *Hatıralar-2*, 147.

¹⁸⁵ Eriş, *Hatıralar-2*, 122.

¹⁸⁶ Zahid Barsamoğlu, “Sami Efendi Aşısı Almış Bir Mühtedi; Zahid Barsamoğlu” (Görüşmecî: Ahmet Hamdi Topbaş, Görüşme Transkripsiyonu, Şubat 2015).

¹⁸⁷ Muhammed Esad Erbilî, *Risâle-i Es’adiyye* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1406), 17.

¹⁸⁸ Hûd, 11/112.

¹⁸⁹ Eriş, *Hatıralar-1*, 156.

¹⁹⁰ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 26.

ilk işi, sahabenin en faziletlisi olan Hz. Ebu Bekir'den hiçbir kerametın zuhur etmediğini vurgulamak olmuştur.¹⁹¹ Bir müridin keramet peşinde koşmasını eksiklik ve yolda kalmışlık olarak nitelendirmiştir.¹⁹² Bir defasında kerametini görme arzusuyla ziyaretine gelen ve sohbetini dinleyen biri, Sami Efendi'nin âfâkî herhangi bir kerametine şahit olmadığı gibi enfûsî bir keramet olarak şu ihtarına muhatap olmuştur: "Bir sâlikin keramet peşinde koşması, derecesinin düşüklüğüne ve yolda kalmışlığına işarettir. Asıl iş kerameti değil istikameti talep etmektir. Ümmetin en büyüğü Hz. Ebu Bekir'den hiç keramet zuhur ettiğini duydunuz mu?"¹⁹³ Zevcesi de tasavvufun hakikatine vakıf olduğu için Sami Efendi'nin keramet tarzı hallerini kimseye anlatmamış ve bu hususta ketum davranmıştır.¹⁹⁴

Sami Efendi, keramete önem vermediği için müritlerinden zuhur eden bazı olağanüstü hallerle ilgilenmemiştir. Çünkü onun tek gayesi müritlerinin gönlünü Allah'a bağlamaktır.¹⁹⁵ Tayy-ı mekân olarak hacca gittiğini söyleyen birine "Böyle bir gidiş şer'î sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Zahiri şartları yerine getirerek hacca gitsin."¹⁹⁶ diye haber göndermiş ve o zatın bu kerametinin önemsiz olduğunu herkese göstermiştir.

Çiçekçi lakaplı İbrahim Özdemir isimli bir müridi, bir gece tayy-ı mekân hali yaşar. Ertesi gün hemen Sami Efendi, bu müridi köşke çağırır. Endişeli bir şekilde "Evladım, yolumuzda keramet değil istikamet önemlidir. Hud süresinde 'Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!' buyruluyor. Keramet kulu gurura sevk eder ve yolda bırakır. Dün gece yaşadığınız olaydan haberdarız. O hal üzerinizden alındı. Bir daha yaşamayacaksınız."¹⁹⁷ diyerek keramet değil istikamet vurgusu yapmıştır.

Sami Efendi'ye göre en büyük keramet Allah'ı görür gibi ubudiyettir. O sohbetlerinde sufilerin kerametlerinden ziyade Allah'a olan bağlılıklarından, yüce ahlaklarından, şecaat ve fedakârlıklarından bahsetmiştir.¹⁹⁸ Musa Efendi de Sami Efendi'nin sünnet-i seniyye çerçevesindeki her hareketini keramet olarak nitelendirmiştir.¹⁹⁹

Kendisi de aslında büyük bir titizlikle gizlese de keramet sahibidir. Keşfi açık Muhammed Ahmed Kürdî isimli bir zat, bir hac mevsiminde Hücre-i Saadet'in

¹⁹¹ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 88.

¹⁹² Eriş, *Hatıralar-1*, 158.

¹⁹³ İbrahim Es, "Son Nefeste İman", *Altınoluk* (19 Kasım 2023).

¹⁹⁴ Topçu – Topçu, *Sohbet-i Ârifân*, 98.

¹⁹⁵ Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-5*, 51.

¹⁹⁶ Sert, *İrfan Sohbetleri*, 356.

¹⁹⁷ Es, "Son Nefeste İman".

¹⁹⁸ Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-5*, 52.

¹⁹⁹ Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-4*, 13.

kapılarının açıldığını ve içeriden tanımadığı bir zatın ihtişamlı bir şekilde çıktığını keşfen görmüştür. Bir müddet sonra Ashab-ı Suffe'de Sami Efendi'yi görünce hemen tanımış ve yanına gelerek herkesin önünde bu keşfi ikrar etmiştir.²⁰⁰ Müritlerinden Konyalı Şeker Hoca lakaplı biri de Sami Efendi'nin 1982 yılında bir gece vakti Medine'den Çumra'ya tayy-ı mekân yoluyla gelip kendisiyle görüşüğünü ve sonra geri döndüğünü söylemektedir.²⁰¹ Sami Efendi, bir Harameyn yolculuğunda Şam'da lazım olabileceğini söyleyip yiyecek bir şeyler alınmasını tembihler. Refikleri Şam'dan alırsanız düşüncesiyle işi biraz ağırdan alırlar. Şam'da otele yerleştiklerinde darbe olur ve üç gün otelden çıkamazlar. Otelde yemek de verilmediği için valizlerde kalan bisküvi ve çörek kırıntılarıyla idare ederler. Sami Efendi bu duruma tebessümle mukabele etmiş asla refiklerini rencide edecek bir söz söylememiştir.²⁰² Yalnız kaldıkları bir zamanda Musa Efendi'ye "Allah fakire simya ilmini lütfetti. Fakat bugüne kadar asla tevessül etmedik!"²⁰³ sözünü ölümüne kadar saklanması gereken sır olarak tevdi etmiştir. Yine kaynaklarda Kıbrıs Harekâtı ile alakalı bir kerameti de nakledilmektedir.²⁰⁴ Müritlerinden tabip Doktor Dursun Aksoy, Sami Efendi'nin pek çok kerametine ve manevi tasarrufuna şahit olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁵

Sonuç

Kelâmî Dergâhı şeyhi Muhammed Esad Erbîlî'nin manevi terbiyesinde yetişen Mahmud Sami Ramazanoğlu, son devrin önemli tasavvufi şahsiyetlerinden biridir. Nakşebendî-Hâlidî ekolüne mensup bir mürşid-i kâmil olan Sami Efendi, tasavvuf anlayışını şekillendirirken tasavvufî hayat yaşama gayretinde olan herkesin dikkat etmesi gereken temel prensiplere göre hareket ederek müritlerini terbiye etmiştir ki bu prensipler bâbında Kur'an-ı Kerim şeriatından asla taviz vermemiş; Hz. Muhammed'in sünnetinden ayrılmamış; ilmi önemsemiş ve âlime değer vermiş; afet olarak telakki ettiği şöhretten uzak durmuş; kılık kıyafet ve nâfile ibadet gibi mevzularda taassuba kapılmamış; kerameti küçümsemiş ve istikamet üzere bir kulluk hayatı yaşamaya gayret etmiştir. Modern çağda İslâmî bir çizgide tasavvufî bir hayat yaşama gayretinde olanların bu prensiplere uygun davranmaları gerekmektedir. Çünkü bu prensipler, tasavvufu diğer mistik yollardan ayıran temel dinamiklerdir.

²⁰⁰ Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 105.

²⁰¹ Ethem Cebecioğlu, "Kalbi Tamamen Rahmetten İbaretmış", *Altınoluk* (Erişim Tarihi 25 Aralık 2023).

²⁰² Topçu, *Hâtıralar*, 16.

²⁰³ Eriş, *Hatıralar-2*, 13; Dâna, *Sohbetler-1*, 82.

²⁰⁴ Tosun, *Altın Silsile*, 190.

²⁰⁵ Eriş, *Hatıralar-4*, 73.

Bunlara uyulmadığı takdirde tasavvufun özünün bozulması ve İslam dinine olan aidiyetinin kaybolması kaçınılmazdır.

Kaynakça

- Akça, Melahat - Yalçıntaş, Şeyma. "Kibâr-ı Evliyâ: Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu" (Görüşmecisi: Halime Demireşik, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2010). <https://www.sebnemdergisi.com/kibar-i-evliya--mahmud-sami-ramazanoğlu--rahmetullahi-aleyh-.html>
- Aksoy, Dursun. "Dursun Aksoy ile: Manevi Yoldan İstifade için" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/dursun-aksoy-ile-manevi-yoldan-istifade-icin.html>
- Armutçuoğlu, İlhan. "İlhan Armutçuoğlu Hocaefendi ile - 3" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Ekim 2017). <https://www.altinoluk.com.tr/ilhan-armutcuoglu-hocaefendi-ile-3-2967.html>
- Avcı, Abdullah Sami. "Çağdaş Tasavvuf Çevrelerinde Hz. Peygamber Algısı: Mahmud Sami Ramazanoğlu Örneği". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 96-124.
- Barsamoğlu, Zahid. "Sami Efendi Aşısı Almış Bir Mühtedi; Zahid Barsamoğlu". (Görüşmecisi: Ahmet Hamdi Topbaş, Görüşme Transkripsiyonu, Şubat 2015). <https://www.altinoluk.com.tr/sami-efendi-asisi-almis-bir-muhtedi-zahid-barsamoglu-ile.html>
- Baybal, M Hulusi. "Kalbini İhya Eden Ölmez". *Altinoluk*. Erişim 20 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/kalbini-ihya-eden-olmez.html>
- Bilgin, İbrahim Ethem. "Bir Yağmur Damlası Gibi". *Altinoluk*. Erişim 20 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/bir-yagmur-damlasi-gibi.html>
- Cebecioğlu, Ethem. "Kalbi Tamamen Rahmetten İbaretmiş". *Altinoluk*. Erişim 25 Aralık 2023.
- Cebecioğlu, Ethem. *Allah Dostları-11: Dr. Dursun Aksoy*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2019.
- Dânâ, Sâdık. "Gönül Almak". *Altinoluk*. Erişim 22 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/gonul-almak.html>
- Dânâ, Sâdık. "Mahmud Sami Ramazanoğlu". *Altinoluk*. Erişim 30 Mart 2024. <https://www.altinoluk.com.tr/mahmud-sami-ramazanoğlu-15532.html>
- Dânâ, Sâdık. *Altinoluk Sohbetleri-1*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1991.
- Dânâ, Sâdık. *Altinoluk Sohbetleri-4*. İstanbul: Ekam Yayınları, 1994.
- Dânâ, Sâdık. *Altinoluk Sohbetleri-5*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1997.
- Dânâ, Sâdık. *Sultânü'l-Ârifîn eş-Şeyh Mahmûd Sâmi Ramazanoğlu*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1991.
- Eliboyalı, Mustafa. "Merhum Mustafa Eliboyalı Ağabey'le" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Haziran 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/merhum-mustafa-eliboyali-agabeyle.html>

- Erbîlî, Muhammed Esad. *Mektûbât*. Düzenleyen Hasan Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Erbîlî, Muhammed Esad. *Risâle-i Es'adiyye*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1406.
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-3*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2022.
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-1*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-2*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-4*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Ertaş, Ahmet. "Allah İçin İki Kişi Bir Araya Gelse, Üçüncülerini Mevlâ Gönderir" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2019). <https://www.altinoluk.com.tr/allah-icin-iki-kisi-bir-araya-gelse-ucunculerini-mevla-gonderir.html>
- Es, İbrahim. "Denge Ümmeti Örneği Olarak Sami Efendi". *Altinoluk*. Erişim 11 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/denge-ummeti-ornegi-olarak-sami-efendi.html>
- Es, İbrahim. "Son Nefeste İman". *Altinoluk*. Erişim 19 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/son-nefeste-iman.html>
- Fuat Akpınar, "Zor Zamanlar Geliyor, Musa Efendi'den Ayrılma!" (Görüşmecisi: Altinoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Kasım 2022). <https://www.altinoluk.com.tr/zor-zamanlar-geliyor-musa-efendiden-ayrilma.html>
- Göktaş, Vahit. *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2021.
- Hüsrevoğlu, Ali. "Ramazanoğlu Mahmud Samî (k.s.)". *Altinoluk*. Erişim 14 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/ramazanoğlu-mahmud-sami-ks.html>
- İç, Selim. *Mahmud Sâmî Ramazanoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İslam, Abdurrahman. "Allah'a Giden Yol Kapanmadı". (Görüşmecisi: Selma Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Nisan 2018). <https://www.altinoluk.com.tr/allah-a-giden-yol-kapanmadi.html>
- İslam, Abdurrahman. "İtalya'da Mekke Dönemi" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mayıs 2018). <https://www.altinoluk.com.tr/italyada-mekke-donemi.html>
- Kalemdar. "Azîmetle Amel -2". *Yenidünya*. Erişim 22 Ocak 2024. <https://yenidunyadergisi.com/blog/azimetle-amel-2>
- Kalemdar. "Güzel Ahlâk". *Yenidünya*. Erişim 22 Ocak 2024. <https://yenidunyadergisi.com/blog/guzel-ahlak-1>
- Kamer, Mustafa. "Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/mustafa-kamer-agabey-ile-vefatindan-once-1-teheccud-gecenin-anasidir.html>

- Kaplan, Ali. "Zikrullah Kalbin İlacıdır: Seher, Seher, Seher..." (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Ocak 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/zikrullah-kalbin-ilacidir-seher-seher-seher.html>
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, er-*Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, thk. Ma'ruf Mustafa Zerrîk, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1439/2018.
- Nar, Cemal. "Tayinsiz Dellal". *Altinoluk*. Erişim 14 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/tayinsiz-dellal.html>
- Öğüt, Hikmet. "Hacı Cemal Öğüt'ün Kerimleri Hikmet Hanımefendi ile" (Görüşmecisi: Altinoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mayıs 1996). <https://www.altinoluk.com.tr/haci-cemal-ogutun-kerimleri-hikmet-hanimefendi-ile-babam-menemen-gunleri-hep-aglardi.html>
- Perek, Ahmet. "Zevcene Rifk ile Muamele Et" (Görüşmecisi: Selman Tan, görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Temmuz 2018). <https://www.altinoluk.com.tr/zevcene-rifk-ile-muamele-et.html>
- Perek, Ahmet. "Rehbersiz Yola Gidilmez". (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Haziran 2018). <https://www.altinoluk.com.tr/rehbersiz-yola-gidilmez.html>
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Bakara Süresi Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1985.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Hazret-i Halid bin Velid*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Musâhabe-1*. İstanbul: Erkam Yayınları, Tarihsiz.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Musâhabe-2*. İstanbul : Erkam Yayınları, 1985.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Musâhabe-4*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1985.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Musâhabe-5*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1984.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Musâhabe-6*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- Safî, Fahreddin Ali, *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât*. Leknev: Matbaa-i Münşi Naval Kişor, 1315/1897.
- Saraç, Emin. "Evlatlarımı Sami Efendi'ye Teslim Edin". *Altinoluk*. Erişim 11 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/evlatlarimi-sami-efendiye-teslim-edin.html>
- Sert, Abdullah. *İrfan Sohbetleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2022.
- Sirhindî, Ahmed el-Fârûkî. *Mektûbât*. Düzenleyen Ârif Nevşâhî. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Sümer, Faruk. "Ramazanoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/442-445. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Tan, Muammer. "Muammer Tan Hoca ile – 2" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2020). <https://www.altinoluk.com.tr/muammer-tan-hoca-ile-2.html>
- Topbaş, Musa. "Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler" (Görüşmecisi: Altinoluk). *Allah Dostunun Dünyasından*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Topbaş, Osman Nuri. *Altın Silsile*. İstanbul: Altinoluk Yayınları, 2012.
- Topçu, Zahide – Topçu, Mehmet. *Sohbet-i Ârifân*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Topçu, Zahide. "İtidal Üzere Bir Hayat". *Şebnem*. Erişim 21 Ocak 2024. <https://www.sebnemdergisi.com/itidal-uzere-bir-hayat.html>

Topçu, Zahide. *Hâtıralar*. İstanbul: Yüzakı Yayınları, 2015.

Tosun, Necdet. "Ramazanoğlu, Mahmut Sami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/442. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Tosun, Necdet. *Altın Silsile*. İstanbul: Eriş Vakfı, 2017.

Tosun, Necdet. *Mahmud Sami Ramazanoğlu*. Köln: Plural Publications, 2018.

Turan, İbrahim. "İşte Aile Reisi Böyle Davranmalı" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Ocak 2019). <https://www.altinoluk.com.tr/iste-aile-reisi-boyle-davranmali.html>

Tûsî, Serrâc. *el-Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmiyyi*. thk. Abdulhalîm Mahmûd – Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Bağdâd: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1380/1960.

Yardımedici, Osman Şevket. "Şam Günleri" (Görüşmecisi: Altinoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Şubat 2003). <https://www.altinoluk.com.tr/sam-gunleri.html>

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi (ks)". *Altinoluk*. Erişim 26 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/ramazanoglu-mahmud-sami-efendi--kuddise-sirruh-.html>

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Ramazanoğlu Mahmûd Sâmi Efendi". *Altinoluk*. Erişim 26 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/ramazanoglu-mahmud-sami-efendi--kuddise-sirruh--16820.html>

Yılmaz, Hasan Kamil. *Altın Silsile*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2003.

Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed

TOKATLI HÜSÂM ÇELEBİ'NİN (Ö. 926/1519) "RİSÂLE FÎ İSTİHLÂFİ'L-HATİB VE CEVÂZİH" İSİMLİ ESERİNİN İNCELENMESİ VE TAHKİKİ

Hilal Özay *

Öz

Asıl ismi Hüsâmu'ddîn Hüseyin b. Abdurrahmân olan Hüsâm Çelebi Tokatlı bir âlimdir. 16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin çeşitli vilayetlerinde müderrislik ve kadılık görevini yapmıştır. Hüsâm Çelebi pek çok öğrenci yetiştirmiş, fıkıh ve kalam alanında pek çok eser kaleme almıştır. Bu makalede Hüsâm Çelebi'nin, *Risâle fî istihlâfî'l-hatib ve cevâzih* isimli eseri ele alınmış, incelenmiş ve tahkiki yapılmıştır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesinde ele alınan nüshası ile birlikte *Risâle fî'l-istihlâf*, *Risâle fî cevâzi'l-istihlâf fî'l-cumû'a*, *Risâle fî'l-istihlâfî fî'l-cumû'a* şeklinde farklı isimlerle dört nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan Âşir Efendi bölümü 427 numarada yer alan 42b-46b varakları arasındaki nüsha okunup değerlendirilmiştir. İstihlâf kavramı fıkıh literatüründe bir mazeret sebebiyle imamın başkasına imamlığı bırakması, hâkimin yerine bir nâib ataması veya devlet başkanının kendisinden sonra yerine birini belirlemesi anlamında kullanılmıştır. Makale konusu olan risâlede Hüsâm Çelebi kadının ve imamın istihlâf yapmasını mukayese etmiş, görüşleri ve delilleri ele almış, tartışmıştır. Eserine Hanefi âlimlerinden olan Mergînânî'nin (ö. 593/1197) kadının istihlâf yapmasının geçersiz, cuma namazını kırdıran imamın istihlâf yapmasının geçerli olduğu görüşünü yazarak başlamıştır. Bu görüş çerçevesinde konuyu ele almış, kadının yerine başkasını tayin edememe ve imamın yerine başkasını tayin etme sebebini açıklamıştır. Ayrıca imamın yerine tayin ettiği kişinin başkasını görevlendirebileceği, görevlendirilen kişilerin imam olma şartlarını taşımaması gerektiği, imamın izninin genel olduğu, özür olduğunda da olmadığında da geçerli olduğu, izin namaz kırdırma ve hutbe vermeyi kapsadığı üzerinde durmuştur ve bu konudaki tartışmalara yer vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İstihlâf, İmam, Cuma Namazı, Kadı, Tokatlı Hüsâm Çelebi.

EXAMINED AND INVESTIGATION OF TOKATLI HÜSÂM CELEBI'S (D. 926/1519) "RİSÂLE FÎ İSTIKHLÂF I'L-HATIB VE CEVÂZİH"

Abstract

Hüsâm Çelebi, whose real name is Hüsâmu'ddîn Hüseyin b. 'Abdurrahman, is a scholar from Tokat. In the 16th century, he served as a professor and judge in various provinces of the Ottoman Empire. Hüsâm Çelebi trained many students and wrote many works in the field of fiqh and kalam. In this communiqué, the work of Hüsâm Çelebi, called *Risâle fî istihlâf i'l-hatib ve cevazih* was discussed, examined and investigated. There are four copies of the work with different names such as *Risâle fî'l-istihlâf*, *Risâle fî cevazi'l-istihlâf fî'l-cum'a*, *Risâle fî'l-istihlâfî fî'l-cum'a*, together with the copy in the Süleymaniye Library. Among these

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

e-mail: hilal.ozay@gop.edu.tr, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-6412-4430>

Atıf/Citation: Özay, Hilal. "Tokatlı Hüsâm Çelebi'nin (ö. 926/1519) "Risâle fî istihlâfî'l-hatib ve cevâzih" isimli Eserinin İncelenmesi ve Tahkiki". *BAİD* 19 (Haziran 2024), 169-200.

copies, the copy between the pages 42b-46b in the number 427 of the 'Âshir Efendi section was read and evaluated. The concept of istihlâf is used in the fiqh literature to mean that the imam leaves the position of imam to someone else due to an excuse, appoints a naib instead of the judge, or the head of state appoints a successor after him. In the treatise, which is the subject of the paper, Hüsâm Celebi compared the judge's and imam's making istihlâf, discussed and discussed the opinions and evidences. His work was written by Merghînânî (d. 593/1197), one of the Hanafî scholars he started by writing the opinion that the employment of a judge is invalid, and the employment of an imam who performs the Friday prayer is valid. Within the framework of this opinion, he addressed the issue and explained the reason for not being able to appoint someone else in place of the judge and appointing someone else in place of the imâm. He also emphasized that the person appointed to replace the imam can appoint someone else, that the people appointed must meet the conditions of becoming an imam, that the permission of the imam is general, that it is valid whether there is an apology or not, that the permission includes prayer and sermon. And he included discussions on this subject.

Keywords: Fiqh, Istihlâf, Imâm, Friday Prayer, judge, Tokatlı Hüsâm Celebi.

GİRİŞ

Makale konusu 16. Yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Hüsâm Çelebi'nin hayatı ve *Risâle fî istihlâfî'l-hatîb ve cevâzih* isimli eseri hakkında bilgi vermek, eserinin incelenmesi ve tahkikinin yapılmasıdır. Eser yazma olarak bulunmaktadır. Eserde imamın cuma namazı için istihlâfı ve kadının bir davaya bakmak için istihlâfının mukayesesi, hükmü, bu konudaki görüşler ve delilleri ele alınmaktadır.

Konu hakkında veri elde etmek için nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Literatür taramasında istihlâf ve Hüsâm Çelebi hakkında kitap ve teze rastlanmamıştır. Ama kısa olmakla birlikte biyografi kitaplarında Hüsâm Çelebi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiye ulaşılmıştır. Ayrıca en kapsamlı bilgi Levent Öztürk'ün "Hüsâm Çelebi'nin Hayatı ve Eserleri" isimli makalesinden elde edilmiştir. İstihlâf konusunda ise makale konusuyla alakalı olmayan Hüseyin Tekin Gökmenoğlu'nun (ö. 1435/2014) "İslâm Kamu Hukuku ve Siyasi Düşüncesinde Veliâhd Tayini ve İstihlaf" ve Muhammed Ammara'nın "el-İstihlâf" isimli bir makalesi bulunmaktadır. Eserde bahsi geçen istihlâf ile ilgili bilgilere klasik fıkıh kaynaklarının namaz ve kadı bahislerinden ve Türkçe ve Arapça ansiklopedi maddelerinden ulaşılmıştır. Tahkik kısmında İSAM Tahkikli Neşir Esasları dikkate alınmıştır. Tespit edilen müellif nüshası ile diğer nüshalar karşılaştırılmış aralarındaki fazlalık, eksiklik, farklılık ve ilaveler dipnotta gösterilmiştir.

Kütüphane kayıtlarında genel olarak istihlâf, hutbede, namazda, cuma namazında istihlâf, kadının ve hatibin istihlâfı konusunda Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbn Kemal (ö. 940/1534), Çemeni Çelebi İznikî (ö. ?), Şürûnbülâfî (ö. 1069/1659), Hâdimî (ö. 1176/1762), Muslihuddin (ö. ?) ve Bursevî Dede Efendi'nin (ö. ?) risâleleri yer almaktadır. Özellikle İbn Kemal'in makale konusu

ile aynı olan *Risâle fi istihlâfi'l-kadi ve hatibi'l-cumû'a* isimli risâlesi dikkat çekmektedir. Bu konunun hala gündemini koruması ve yazma olarak bulunan bu eserin daha önce çalışılmaması araştırmanın önemini artırmaktadır. Bu çalışma ile Tokatlı âlimlerden birisi olan Hüsâm Çelebi hakkında bilgi vermek, onun bir eserini tanıtarak araştırma yapacakların istifadesine sunmak ve istihlâf konusuna dikkat çekerek bu konudaki yanlış uygulamaları düzeltmek amaçlanmaktadır.

İmanın ve kadının istihlâfı hakkında kısaca bilgi verilerek bir giriş yapıldıktan sonra makaleye konu olarak seçilen *Risâle fi'l-istihlâf* adlı eserin müellifi Hüsâm Çelebi'nin hayatı ile ilgili bilgi verilecek, ardından eseri incelenecektir. Daha sonra da eserin nüshaları karşılaştırılarak tahkik edilecektir.

1. Genel Olarak Fıkıhta İstihlâf

İstihlâf (الاستخلاف) kavramı sözlükte “bir şahsı işini niyabeten görmek üzere diğer birinin yerine ikâme etmek,¹ vekil tayin etme,² bir görevi ifa eden kişinin yerine birisini geçirmesi, halef bırakması³” anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bir topluluğun kendilerinden öncekilerin yerine getirilip yeryüzünde söz sahibi kılınması manasında kullanılmaktadır.⁴ Fıkıh literatüründe ise bir mazeret sebebiyle imamın namazı tamamlamak için başkasına imamlığı bırakması, hâkimin yerine bir nâib ataması veya devlet başkanının kendisinden sonra yerine birini belirlemesi anlamına gelmektedir.⁵ Bu kavram hilâfet, imâmet, niyâbet, tefvîz ve vekâlet konularıyla doğrudan ilişkilidir.

Makale konusu eserde devlet başkanlığında istihlâf konusundan bahsedilmemiş, imamın ve kadının istihlâfı üzerinde durulmuştur. Bu konu klasik fıkıh kaynaklarında namaz ve kadılık bahsinde yer almaktadır. İmanın istihlâfının cevazı konusunda fakihler olumlu ve olumsuz iki görüşe sahip olmakla birlikte ağırlıklı câiz olduğu düşüncesindedir. Namaz sırasında hastalanma, rahatsızlanma, abdestin bozulması kıraatten aciz olmak gibi durumlar nedeniyle imamın namaza devam edememesi söz konusu olabilir. Bu

¹ Mehmet Erdoğan, “İstihlâf” *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet, 1998), 210.

² Komisyon, “İstihlâf”, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkâf ve's-Şuunu'l-İslamiyye, 1433/2012), 3/251; Mefâil Hızlı - Naci Yengin, “İstihlâf” *Şamil İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergah, 2000), 4/167.

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 9/84; Komisyon, “İstihlâf”, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, 3/251; Mehmet Âkif Aydın, “İstihlâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/338; Erdoğan, “İstihlâf”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 210.

⁴ el-En'âm 6/133; el-A'râf 7/129; en-Nûr 24/55.

⁵ Komisyon, “İstihlâf”, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, 3/252; Müftü Seyyid Muhammed 'Amîmü'l-İhsân el-Bereketî, *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 24; Aydın, “İstihlâf”, 23/338.

durumlardan birisi başına gelen imam kendi yerine konuşmadan işaretle namazın tamamını cemaatle kılan ve imam olma şartını taşıyan birini mihraba geçirir veya imam olma şartını taşıyan bir kişi kendiliğinden imam camiden çıkmadan imamın yerine geçer ve namazı tamamlar.

İstihlâfî câiz görmeyen fakihler imamın namazının bozulması durumunda cemaatin de namazının bozulacağı görüşünden hareket ederek cemaatin namazı bozulunca namaza devam etmenin mümkün olmadığı düşüncesindedir. Dolayısıyla imamın namazı bozulunca hem imamın hem de cemaatin namazı baştan kılması gerekir.⁶

İstihlâfî câiz görenlerden Hanefîler Hz. Âişe'den rivayet edilen şu hadîs-i şerîfi delil getirmektedirler: "Namazda her kim kusar, burnu kanar ya da ondan balgam, mezi gelirse namazdan ayrılın, abdest alsın sonra kaldığı yerden namazına devam etsin. Bu kişi bu arada konuşmasın."⁷ Kâsânî (ö. 587/1191)⁸ bu hadisi, Ebû Hureyre'den şöyle rivayet etmiştir: "Sizden biri namaz kılarken kusar yahut burnu kanarsa elini ağız üzerine koysun ve namazda mesbûk olmayan birini yerine geçirsin (istihlâf etsin), kendisi ayrılıp abdest alsın konuşmadığı sürece namazına devam etsin." Yine Hz. Peygamber'in (a.s.) "Ebu Bekir'e söyleyin, insanlara namazı kıldırın" demesi, Hz. Ebu Bekir'in namaz kılarken geri çekilmesi ve Hz. Peygamber'in insanlara namaz kıldırması, kiraati Hz. Ebû Bekir'in bitirdiği yerden devam ettirmesi, Hz. Ömer'in, namaz kılarken yaralandığında arkasında bulunan Abdurrahman b. Avf'ı yerine imamlığa geçirmesi deliller arasında yer alır. Şâfiî⁹ ve Hanbelîlerdeki¹⁰ hâkim görüş de bu yöndedir. Mâlikîler¹¹ ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından önce rahatsızlandığında namaz kıldırması için yerine Hz. Ebû Bekir'i (r.a.) bırakmasını¹² delil göstererek câiz olduğunu ve vakit namazlarında istihlâfın

⁶ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982), 1/224; Komisyon, "İstihlâf", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, 3/253; Aydın, "İstihlâf", 23/338.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), "İkâmetü's-şalât", 137 (1221).

⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/221-224; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Naşbü'r-râye li-tahrîci ehadîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Yûsuf el-Bennûrî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1357/1938), 2/62.

⁹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/96.

¹⁰ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dimaşkî, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî*, nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979/1400), 1/425.

¹¹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *ez-Zahîre*, nşr. Saîd A'râb - Muhammed Bû Hubze - Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garb, 1414/1994), 2/379.

¹² İbn Mâce, "İkâmetü's-şalât", 142 (1233).

mendup, cuma namazında vâcip olduğunu söylemektedir.¹³ İstihlâfî câiz görenler hangi sebeplerle istihlâfa başvurulacağı, ne zaman başvurulacağı ve istihlâf yapılacak kişilerdeki şartlar konusunda farklı görüşler ileri sürmektedir.

Hanefîlere göre¹⁴ genel olarak, imamın iradesi ve ihtiyarı olmadan abdestinin bozulması ve namazının rükünlerinden birini yapamayacak duruma düşmesi halinde istihlâf yapması câizdir. Cuma namazı geçici bir görevdir, bu sebepler gerçekleştiğinde imam yerine birisini koymaz ve ertelerse namaz geçebilir. Mâlikîler¹⁵ bu sebepler yanında, mala veya cana yönelik bir zararın gelme korkusunu da istihlâf sebebi olarak kabul etmektedir. Şâfiîlerde¹⁶ muteber görüş her türlü mazeret durumunda ve hatta belli bir mazeret olmaksızın imamın yerine başkasını geçirebileceği şeklindedir. Hanbelîlere¹⁷ göre imamın abdestinin bozulması, hastalık, korku ve vacip olan kıraati yerine getirememesi hâlinde istihlâf câizdir.¹⁸ Diğer taraftan bütün cemaat için namazın yeniden kılınması daha faziletli görülmektedir. Çünkü böyle yapılıncaya, istihlâfî kabul etmeyenlerle ihtilâfa düşmekten çıkmış olur.¹⁹

Namaza devam edemeyecek imam, istihlâf yapmadan camide namaz kıldırıyorsa camiden, evde namaz kıldırıyorsa evden dışarı çıkmamalıdır. Yani cemaati imamsız bırakmaması gerekmektedir. İmamın istihlâf yapmadan ayrılması halinde Hanefîlere göre²⁰ cemaat yarıda kalan namazı kendi başına tamamlayamaz; hepsinin namazı bozulmuş olur, namazlarını yeniden kılmaları gerekmektedir. Mâlikî,²¹ Şâfiî²² ve Hanbelîlerde²³ ise cuma namazı gibi mutlaka

¹³ Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 2/251-257; Komisyon, "İstihlâf", 3/252; Aydın, "İstihlâf", 23/338.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1981/1402), 1/27; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 1/224, 226-232.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Girnâti, *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtaşarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1977), 2/135; Komisyon, "İstihlâf", 3/255.

¹⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 4/211.

¹⁷ İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1/423; Komisyon, "İstihlâf", 3/255.

¹⁸ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/251-258; Komisyon, "İstihlâf", 3/255; Aydın, "İstihlâf", 23/338.

¹⁹ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/251.

²⁰ Kâsânî, *Bedâ'i' u's-şanâ'i*, 1/224-226.

²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1977), 2/136.

²² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Misrî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 2/349.

²³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni, *Kitâbü'l-Fürû'*, thk. Ebû'z-Zehra Hâzım el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/355.

cemaatle kılınması gereken namazlar dışında cemaat namazı tek başına tamamlayabilir.²⁴

İstihlâf edilecek kişide imam olmak için gerekli olan şartların bulunması gerekmektedir. Bu şartlar; müslüman olma, bülûğa erme, akıllı ve erkek olma, namazı kıldırarak kadar Kur'an'dan ezber okuyabilme ve özürden beri olmadır.²⁵ Dolayısıyla çocuğun, okuma bilmeyenin (ümmî), erkeklerden oluşan bir cemaate kadının istihlâf edilmesi câiz görülmemektedir.²⁶ Ayrıca istihlâf yapılan kişinin hutbeyi dinlemiş olması gerekir. Çünkü hutbe, cumaya başlamanın şartlarındanıdır.²⁷ İstihlâf yapılan kişi müdrîk yani namazın başından itibaren bulunan birisi olmalıdır. Ve istihlâf hemen²⁸ yani imam camiden çıkmadan yapılmalıdır.²⁹

Devlet başkanının kadıyı istihlâf yetkisi vererek ataması halinde kadının istihlâf yoluyla yerine birisini görevlendirmesinin geçerli olduğu konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Fakat istihlâf yetkisi verilmeyen kadının birisini yerine tayin etmesinin geçerli olup olmadığı ya da kadının istihlâf yetkisine sahip olup olmadığı konusunda fakihler ihtilaf etmektedir. Hanefî, bazı Mâlikî ve Hanbelîlere göre kadıya yetki verilmeyince istihlâf yapamaz. Ancak kendini göreve getiren kimsenin emriyle kendine halef tayin edebilir. Kadılık geçici bir görev değildir, erteleme ile kaçmaz. Bazı Şâfiî ve Hanbelî fakihlere göre istihlâf yapması yasaklanmamışsa kadı yerine birini görevlendirilebilir. Mâlikîlerdeki hâkim görüş ve bazı Şâfiîlere göre ancak bir mazeret halinde kadı istihlâf yapabilir.³⁰

²⁴ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/252-254; Aydın, "İstihlâf", 23/338.

²⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Birleşik Yayınevi, ts.), 138; Komisyon, *İlmihal I* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 1/278.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/27; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/265; Aydın, "İstihlâf", 23/338.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/27; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/265.

²⁸ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Vasîf fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim - Muhammed Muhammed Tamur (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417/1997), 2/271; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/27; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/233.

²⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/224, 233.

³⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999), 16/329; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/27, 16/110; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 6/107; Komisyon, "İstihlâf", 3/261; Aydın, "İstihlâf", 23/338.

2. Müellifin Hayatı

Eserin müellifi Hüsâm Çelebi'dir. Hüsâm Çelebi'nin asıl ismi Hüsâmuddîn Hüseyin bin Abdurrahmân'dır.³¹ Nisbesi et-Tokâdî'dir.³² er-Rûmî el-Hanefî nisbesi de kullanılmıştır.³³ Hüsâm Çelebi bazı biyografi kitaplarında ve kütüphane kayıtlarında benzer isme ve nisbeye sahip kişilerle karıştırılmıştır. Bu sebeple hayatları hakkındaki bilgilerin ve eserlerin tefriki zorlaşmıştır. Mesela aynı dönemlerde yaşayanlar; II. Murad devri âlimlerinden İbnü'l-Midas/Meddâs (Papuççuoğlu/Nalbandzâde) lakaplı Hüsâmeddin et-Tokâdî (ö. 860/1456), Fatih Sultan Mehmed devri âlimlerinden Ümmü'l-veled lakaplı Hüseyin b. Hasen Hâmid et-Tebrizî (ö. 880/1475), Bayezid dönemi âlimlerinden İbnü'd-Dellâk lakaplı Molla Hüsâm (ö. 906/1500), Kanûnî Sultan Süleyman devri âlimlerinden Kara Çelebi lakaplı Muhyiddin Muhammed bin Hüsâmeddin Efendi (ö. 920/1514), Gedik Hüsâm Efendi lakaplı Hüsâmeddin Hüseyin (ö. 933/1526), Hüsâmeddin Efendi (ö. 934/1528), Aşçızâde lakaplı Hüsâmeddin Hasan Efendi (ö. 942/1535), Hüsâmeddin Hüseyin Çelebi (ö. 947/1540), Karasulu Hüsâmeddin Hasan Çelebi (ö. 957/1550), Papaz Lakaplı Hüsâmeddin Efendi (ö. 961/1554), Hüsâmeddin Çelebi (ö. 999/1591), Germiyanlı Hüsâmeddin Efendi (ö. 1002/1594)'dir. Bunların isimleri benzer olduğu gibi vefat tarihleri de yakındır.³⁴ Hatta bu kişilerden Hüsâm Çelebi ile

³¹ İsmâmuddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'id-devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 610.

³² Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 1/235; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1418/1998), 60; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (İstanbul: MEB, 1375/1955), 1/31; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alf b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dimaşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1422/2002), 2/242; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 160-162, 314.

³³ Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Misrî, *eş-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dârü'r-Rifai, 1403/1983), 3/147; Ebü'l-Mekârim (Ebû's-Suûd Gazzî Ebü'l-Mehâsin) Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dimaşkî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yânî'l-mi'eti'l-âşire*, thk. Cebrâil Süleyman Cebbûr (Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1399/1979), 1/186; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab* (Beyrut: Dâr İbn Kesir, ts.), 8/97.

³⁴ Nev'izâde Atâî, *Zey-i Şekâik (Hadâiku'l-hakâik fî tekmeletü's-Şekâik)*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1/217-220; İbrahim b. Ahmed Amâsî, *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniyye*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 76-151; Kehhâle Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü müşannifi'l-kütübî'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/191; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani: Osmanlı Ünlüleri* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1996), 686-690; Levent Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö.

aynı görevleri yapanlar ve aynı yerlerde çalışanlar da vardır. Hüsâm Çelebi'yle en çok karıştırılan kişi II. Murad devri âlimi ve İbn Meddâs veya Nalbandzâde lakaplarıyla bilinen Hüsâmeddin et-Tokâdî (ö. 860/1456)'dir. Kütüphane kayıtlarında³⁵ ve biyografi kitaplarında³⁶ her ikisi için Nalbandzâde nisbesi kullanılarak ya da birisinin vefat tarihi veya eseri diğere yazılarak karıştırılmıştır.

Hüsâm Çelebi'nin doğum tarihi bilinmemektedir. Doğum yeri Tokat olan Hüsâm Çelebi ilk eğitimini doğum yeri olan Tokat'ta aldıktan sonra İstanbul'a gitti. İstanbul'da Hocazâde (ö. 902/1496), Efdalzâde (ö. 908/1502), Müeyyedzâde Abdurrahmân Efendi (ö. 922/1516) gibi âlimlerden ders alarak müderris oldu.³⁷ İlk müderrisliğine Kütahya'daki Vâcidiye Medresesi'nde başladı.³⁸ Daha sonra Bursa'da Kaplıca (Hüdavendigâr) ve Sultan Mehmed Han Medresesi'nde, Amasya'da Sultan Yıldırım Bayezid Han Medrese'lerinde görev yaptı.³⁹ Sultan Yıldırım Bayezid Han Medresesi'nde müderrislik yaptığı sırada Amasya müftüsü olarak atandı ve bu iki görevi aynı anda devam ettirdi (917/1511-922/1516).⁴⁰ Daha sonra 922/1516'da İstanbul'da Sahn-ı Semân Medrese'lerinden Ayakkurşunlu Medresesi'nde müderris oldu.⁴¹ Burada kısa bir süre görev yaptıktan sonra 923/1517'de Edirne'ye kadı olarak tayin edildi.⁴² Bir sene burada çalıştıktan sonra 924/1518'de Bursa kadılığına getirildi.⁴³ Bir yıl da burada çalıştıktan sonra görevinden azledildi ve 925/1520'de Sahn-ı Semân Medreseleri'nden Çifte Başkurşunlu Medresesi'nde müderrisliğe geri döndü.⁴⁴

926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 458-459.

³⁵ Süleymaniye Ktp. (Laleli, nr. 2200), 82b-83b; (Laleli, nr.2433), 139a-145a.

³⁶ Mecdî Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik (Tercüme-i Şekâik)*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 122; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/235, 2/706; Leknevî, *Fevâ'idü'l-behiyye*, 60; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/31; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/242; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç, ed. Mustafa Çiçekler (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/286; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3/688.

³⁷ Taşkoprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 610; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 3/147.

³⁸ Taşkoprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 610.

³⁹ Taşkoprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 610; Gazzî, *Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/186; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/97.

⁴⁰ Taşkoprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 610.

⁴¹ Taşkoprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 610; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 391; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/97.

⁴² Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 391.

⁴³ Taşkoprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 610; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 391; Mustafa Efendi Âlî, *Künhü'l-ahbâr* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1417/1997), 1/1218; Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 455.

⁴⁴ Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, 1/1218; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/97; Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 457.

Bu görevi sürdürürken 926/1519 yılında vefat etti ve Eyüp kabristanlığına defnedildi.⁴⁵

Hüsâm Çelebi'nin doğum tarihi bilinmemekle birlikte aldığı görevlerden hareketle Osmanlı padişahlarından Fatih Sultan Mehmed'in 30 yıl (1451-1481), Sultan II. Bayezid'in 31 yıl (1481-1512) ve Yavuz Sultan Selim'in 8 yıl (1512-1520) saltanatları sırasında yaşadığı söylenebilir. Fatih zamanında çocukluk ve gençlik, diğer ikisinde yetişkinlik dönemi geçmiştir.

Hüsâm Çelebi'nin tespit edilen öğrencileri Manav Abdi Efendi lakabıyla bilinen Abdülkâdir Efendi (ö. 954/1547), Ehlice lakaplı Muhyiddin Muhammed el-Aydınî (ö. 951/1544), Muhyiddin Muhammed b. Abdülkâdir (ö. 963/1556), Alâüddin Ali b. Tâcüddin İbrahim (ö. 965/1558)'dir.⁴⁶ Yardımcısı olarak da Kemâl Çelebi'nin (ö. 957/1550) ismi kaydedilmektedir.⁴⁷ Hüsâm Çelebi'den ders alan daha pek çok öğrenci ismi geçmektedir. Fakat hangi Hüsâm Çelebi olduğunda netlik olmadığı için burada isimleri verilememektedir.

Hüsâm Çelebi fıkıh ve kelam alanında pek çok eser kaleme almıştır. Fakat eserler benzer isimdeki âlimlerin eserleriyle karıştırılmıştır. Müellifin tespit edilen eserleri şunlardır:

1. *Hâşiye alâ şerhi'l-Vikâye li Sadri's-Şerîa*.⁴⁸ Eser nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde, Şehid Ali Paşa bölümünde 753 numarada 1a-291b varakları arasında bulunmaktadır.⁴⁹
2. *Risâle alâ Sadri's-Şerîa*.⁵⁰ Eser nüshası Rağıp Paşa Kütüphanesi'nde 1459 numarada 147b-151b varakları ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde Laleli bölümünün 2433 numarada 139b ve 28 varaklarında bulunmaktadır.⁵¹
3. *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzihi*.⁵²

⁴⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 610; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 3/147; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/97; *Hâşiye ala'l-Haşiyeti't-Tecrîd li's-Seyyid eş-Şerîf* isimli eserinin istinsahında vefatı ve kabri bilgisi kayıt altına alınmıştır. Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 457.

⁴⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 440, 512, 784.

⁴⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 786.

⁴⁸ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 612; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 391; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 3/147; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, 1/1218; Gazzî, *Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/186; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/97; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3/688.

⁴⁹ Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 464.

⁵⁰ Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 3/147.

⁵¹ Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 464.

⁵² Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 612; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 391; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, 3/147; Gazzî, *Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/186; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/97; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/690.

4. *Risâle fî raksi'l-mutesavvife (Risâle fî cevâzi'd-devrân ve'r-red ala'l-Bezzâziye)*.⁵³ Eserin nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde, Şehid Ali Paşa bölümünde 2818 numarada 39b-41a ve Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesinde 276/13 numarada 186b-188b varakları arasında bulunmaktadır.

5. *el-Es'ile ve'l-ecvibe*. Çankırı İl Halk Kütüphanesi'nde 510-08 numarada 146b-151a varakları arasında yer almaktadır.

6. *Risâle ma'mûle li beyâni ahvâli'l-kenâisi şer'an*. Eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde İzmir bölümünün 805 numarasında 125a-128b varakları arasında yer almaktadır. Risâle Levent Öztürk tarafından neşredilmiştir.⁵⁴

7. *Risâle fî nakli's-şehâde*. Eser Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde Hacı Selim Ağa bölümünün 379 numarasında 91b-93b varakları arasında bulunmaktadır.⁵⁵

8. *Ta'lika alâ ba'di mevâdii's-şerî'a*. Eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde Laleli bölümünde 2433 numarada 139a-145a varakları arasında bulunmaktadır.⁵⁶

9. *Ta'likâ alâ Mevâdi' mine'l-Hidâye*. Eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde, Laleli bölümünde 2433 numarada 145a-148a varakları arasında bulunmaktadır.⁵⁷

10. *Hâşiye ala'l-Hâşiyeti't-Tecrîd li's-Seyyid eş-Şerîf*.⁵⁸ Eserin nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde Laleli bölümünün 2214 numarada 1b-28a, Şehit Ali bölümünün 2844 numarada 115a-132b ve Adana İl Halk Kütüphanesi'nde 115 numarada 1b-56b varakları arasında yer almaktadır.⁵⁹

⁵³ Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 391; Temîmî, *Ṭabaḳâtü's-seniyye*, 1/147; Gazzî, *Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/186; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/97; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/706.

⁵⁴ Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 466.

⁵⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/729; Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 466.

⁵⁶ Müellife ait vefat tarihi yanlışlıkla 860/1456 ve nisbesi de Nalbandzâde olarak verilmiştir. Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 463, 464.

⁵⁷ Kütüphane kayıtlarında müellife ait vefat tarihi yanlışlıkla 860/1456, nispesi de Nalbandzâde olarak verilmiştir. Diğer istinsahlar için bk. *Ta'lika alâ bâbi's-şehîd mine'l-Hidâye ve'l-Vikâye ve Şerh alâ Sadri's-Şeria*, Süleymaniye Kütp. (Es'ad Efendi, 816), 152b-156b; Beyazid Devlet Ktp. (Veliyüddin, 3240)114b-126a (Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 464).

⁵⁸ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 612; Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 1/391; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, 1/1218; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/316; Temîmî, *Ṭabaḳâtü's-seniyye*, 3/147; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/97; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3/688.

⁵⁹ Müellife ait vefat tarihi yanlışlıkla 860/1456 olarak verilmiştir. Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 464.

11. *Hâşiye alâ şerhi'l-Mevâkıf*.⁶⁰ Eser Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin Veliyyüddin Efendi bölümünün 3244 numarasında 41b-48b varaklar arasında kayıtlı bulunmaktadır.

12. *Risâle fî sebbi'n-nebî*.⁶¹ Eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde Reşid Efendi bölümünün 1193 numarasında 191b-195b varaklar arasında *Risâle fî Sebbi'n-Nebî* olarak Şehit Ali bölümünün 2886 numarasında 45a-50a, Denizli bölümünün 409 numarasında 35a-37b varakları arasında *er-Risâletü's-Sebbiyye* olarak, Antalya/Tekelioğlu bölümünün 861 numarasında 118b-124a varakları arasında kayıtlı bulunmaktadır.

13. *Risâle fî ta'rîfi ilmi'l-keîâm*. Adana İl Halk Kütüphanesi'nde 115 numarada 57b-63a ve Burdur İl Halk Kütüphanesi'nin 1068-14 numarasında 62b-71b varakları arasında yer almaktadır.

14. *Hâşiye fî mâ yeteallak bi-ta'rîfi'l-'ilm min def'i 'itirâzât-ı Hatîbzâde*. Eser Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin Veliyyüddin Efendi bölümünün 3244 numarasında kayıtlı bulunmaktadır.⁶²

15. *Hâşiyetü'l-hâşiye alâ şerhi Tecrîdi'l-akâid Hüsâm Çelebi Hüsâm ed-dîn Hüseyin b. Abd er-Rahmân Tokâdî*.

16. *Risâle fî ta'rîfi ilmi'l-keîâm Hüsâm Çelebi Hüsâm ed-dîn Hüseyin b. Abd er-Rahmân Tokâdî*.⁶³

3. Eserin (*Risâle fî'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*) İncelenmesi

İncelenen eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde Âşir Efendi bölümü 427 numarada 42b-46b varakları arasında *Risâle fî'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih* isimle kayıtlı bulunmaktadır. Eser kütüphanede *Risâle fî'l-istihlâf*, *Risâletü'l-istihlâf*, *Risâletü'l-istihlâfiyye*, *Risâle fî'l-istihlâfi fî'l-Cumü'a*, *Risâle fî cevâzi'l-istihlâfi fî'l-Cumü'a* şeklinde farklı isimlerle de geçmektedir. Eserin Hüsâm Çelebi üzerine kayıtlı Süleymaniye Kütüphanesi'nde 3 nüshası daha bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa bölümü 1504 numarada 3a-6b; ikincisi, Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi bölümü

⁶⁰ Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 391; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 4/1514; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur Zweiter Supplementband* (Leiden: E. J. Brill, 1938), 2/322.

⁶¹ Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 391; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/710; Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 3/688.

⁶² Mustafa Bilal Öztürk, *Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatîbzâde Tenkidi* 46 (Eskişen, 2022), 151.

⁶³ TO-KAT Ulusal Toplu Katalog, "Hüsâm Çelebi", Ulusal Toplu Katalog - Tarama (Erişim: 16.08.2022)

1116 numarada 152a-154b; üçüncüsü, Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizâde bölümü 710 numarada yer alan 126b-129a⁶⁴ varakları arasında bulunmaktadır.

Âşir Efendi nüshası dokuz varaktan oluşmaktadır. Son varak 15 diğer varaklar 17 satırdan oluşmaktadır. Yazı tipi harekesiz nesihtir. Yazı rengi siyahtır. Eserde minhuvat bulunmamaktadır. Diğer nüshalardan sadece Reşid Efendi nüshasında minhuvat yer almaktadır. Eserin dili Arapça'dır. Eser "Fıkıh" konu başlığı altında bulunmaktadır. Müstensih ve tarih belli değildir. Eser Bismillâhirrahmânirrahîm ile başlamaktadır. Müellifin ve eserin ismi risâlenin başında yazmamaktadır. Diğer nüshalardan Nafiz Paşa ve Kasidecizâde nüshalarının baş tarafında müellif ismi geçmektedir. Kasidecizâde nüshasında risâlenin ismi de yazmaktadır. Risâlenin nüshalarından sadece Reşid Efendi nüshasının son kısmında müellif ismi ve tarih (961) kaydı bulunmaktadır. Diğerlerinde yazmamaktadır. Reşid Efendi nüshasında bulunan tarih müellifin vefat tarihinden sonra bir tarihtir. İstinsah eden kişi ve yeri bellidir.⁶⁵ Dolayısıyla bu müellifin nüshası değildir. Diğer iki nüsha yani Nafiz Paşa ve Kasidecizâde nüshaları birbirine çok benzemektedir. Âşir Efendi nüshasında eksikler var, özellikle Nafiz Paşa nüshasında eksikler daha çok bulunmaktadır. Diğer nüshalar genelde Âşir Efendi nüshasında zamir, müennes, müzekker, edatlar gibi konularda yapılan yanlışları düzeltmekte, bazen bir kelime yerine farklı kelime kullanılmakta bazen de kullanılan bir kelimeye hiç yer verilmemekte hatta bazen var olan cümle atlanmaktadır. Bütün bunlar önce Âşir Efendi nüshasının sonra diğerlerinin yazılmış olduğu fikrini akla getirmektedir. Âşir Efendi nüshasının sonunda yazan "Bu konudaki ihtilaflar mebrûr, meşhur Hüsâm Çelebi'ye nispet edilen bu risâlenin müsveddesindeki ihtilaflara dayanır." ifadesinde geçen derleme kopya anlamına gelen "sevâd" kelimesinin geçmesinden ve müellifin kendisi için meşhur, mebrûr övgüsünü yapmayacağından dolayı bu nüshanın da asıl nüsha olmayacağı düşünülmektedir.

Hüsâm Çelebi, risâlesine besmeleden sonra Hanefî âlimlerinden Mergînânî'nin görüşünü vererek başlamakta daha sonra bu görüş doğrultusunda konuyu ele almaktadır. Bu görüş şöyledir: Bir kadı kendisine izin verilmedikçe bir davaya bakmak için başkasını istihlâf edemez (görevlendiremez). Cuma namazı kıldırmak için görevli olan kişinin durumu bunun aksinedir, o istihlâf edebilir. Çünkü cuma namazının vaktinin geçmesi söz konusudur. Cuma namazını

⁶⁴ Hüsâm Çelebi'nin hayatını ve eserlerini araştıran Levent Öztürk 136a-138b varakları arasında şeklinde farklı varak numaraları vermekte ve 136a'da Edirne kadısı tasrihi bulunduğunu, bu ifadenin Edirne kadısı iken yazıldığını akla getirdiğini ama kesin olmadığını belirtmektedir. Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 465.

⁶⁵ Halep'de H 961, M 1553 tarihinde Zekeriyya b. Bayram tarafından istinsah edilmiştir. Öztürk, "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri", 464.

kıldırma görevinin verilmesi delâleten istihlâf için izin verilmesi gibidir.⁶⁶ Müellif kendi görüşüne mesned teşkil eden bu görüşü verdikten sonra kadı ile imamın istihlâfını mukayese ederek imamın istihlâf yetkisi, kapsamı ve mahiyeti üzerinde durmaktadır.

Müellif “ben derim ki: Yani” ifadesi ile konuyu şu şekilde açmaktadır: İzin verilmediyse ister sağrlık ister hastalık ister yolculuk durumu olsun kadı başkasını kendi yerine davaya bakmak için görevlendiremez. Fakat imama başkasını görevlendirme ve başkasına izin verme yetkisi verilmemiş olsa bile cuma namazını kıldırarak imamın durumu kadının aksinedir.⁶⁷ Yani imamın istihlâf yetkisi vardır. Çünkü imamın hastalık, hades (abdestsizlik hâli) veya bunların dışında namaza mâni bir durumu olduğu hâlde görevlendirildiğinde vaktin daraldığını bildiği hâlde büyük imamın⁶⁸ beklemesi mümkün değildir. Çünkü cuma namazının vakti belirlenmiştir. Cuma vaktini te’hir etme (erteleme) ihtimali de yoktur. Delâleten ona (namaz kıldırma için) verilen emir (görevlendirme) istihlâfa izin olur.⁶⁹

Bir davayı dinlemeyi büyük imamdanda izin gelinceye kadar geciktirmek mümkündür. Çünkü dava vakitli değildir. Dolayısıyla davaya bakmak için verilen emir delâleten istihlâfa izin anlamına gelmez.⁷⁰ Bu makamda bahsetmiş oldukları konu budur. Bu konunun hakikati şu şekildedir. Konusunda açıklandığı üzere hutbe, namaz kıldırma vb. kadı⁷¹ gibi sultanın işlerindedir. Ondan başkasının onun görevini yapması engellenmiştir ve başkasının onun yerine namaz kıldırması hariç başkasının onun yerine görev yapması câiz değildir.⁷²

Müellif başkası için ve kendisi için şeklinde meşâyih⁷³ başkasının yerine görev yapmayı ikiye ayırdığını, başkasının görevini başkası için yerine getirenin, kendisinin yaptığı işi başkasına yaptırmaya hakkının olmadığını; başkasının görevini kendisi için yerine getiren kişinin başkasını o göreve getirme hakkı

⁶⁶ Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih* (Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi 427), 42b.

⁶⁷ Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*, 42b.

⁶⁸ Bu kelime yerine diğer nüshalarda “sultan” kelimesi geçmektedir.

⁶⁹ Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*, 42b.

⁷⁰ Bu cümle Nafiz Paşa ve Kasidecizâde nüshalarında bulunmamaktadır.

⁷¹ Kadı gibi ifadesi diğer nüshalarda “كالقضاء kazâ gibi” şeklinde geçmektedir. Yani kadılık işi gibi hutbe ve namaz kıldırma da sultanın işlerindedir.

⁷² Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*, 42b.

⁷³ Meşâyih kavramı Hanefî fıkıh literatüründe çokça geçmektedir. Meşâyih kavramı, başlangıç ve bitiş tarihleri ihtilafli olmakla birlikte ağırlıklı görüş Ebû Hanîfe’ye yetişemeyen Hanefî fakihler için kullanılmaktadır. bk. Seyit Mehmet Uğur, “Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyih’in Rolü”, 6. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - *Bildiriler Kitabı III* (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2017), 100.

olduğunu, vekil⁷⁴ ve kadının⁷⁵ kendisi için değil başkası, imam⁷⁶ ve me'zûn kölenin⁷⁷ kendisi için görevi yerine getiren kişiler olduklarını, ona ilhak ettiğinde başkası için yapılan işin hükmünün kendisine döneceğini belirterek görüşünü desteklemektedir.⁷⁸ Aslında her ikisi de devlet başkanının işini yapmakla birlikte kadı başkası yerine yani devlet başkanı için görevi ifâ ettiğinden dolayı bir başkasını bu görevi yapmak için görevlendiremez. İmam ise kendisi yerine görevi ifâ ettiğinden dolayı bir başkasını bu görevi yapması için görevlendirebilir. Müellif, sultanın cumayı kıldırın kişi hakkında delâleten izninin var olduğunu belirttikten⁷⁹ sonra konu değişikliğine gitmektedir.

İmanın istihlâfı için izin genel mi yoksa özür durumunda mı geçerli olduğunu açıklamakta ve izin genel olduğu, özrün ister cuma vakti çıkmadan izalesi ister mümkün olsun ister olmasın tüm hâllerde geçerli olduğu tercihinde bulunmaktadır.⁸⁰ Yani ağırlıklı görüş olan istihlâfın zaruret olmaksızın mutlak

⁷⁴ Vekil kendisi için değil müvekkili için çalışır. Bu yüzden kendi malından harcadıklarını müvekkilinden alır. Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*, 43a.

⁷⁵ Kadı da kendi nefsi için davaya bakmaz Müslümanların veya Müslümanların başı için işini yapar. Bu nedenle işinde yerine getirdiği sorumlulukları Müslümanların malından temin eder. O kendisi için iş yaparsa kadı olması doğru olmaz. Öyleyse kadının, kendisi için iş yaptığı kişi kadiya açık, kinaye veya faraza da olsa delâleten izin vermedikçe başkasını kendi yerine geçirme, görevini başkasına verme hakkı yoktur. Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*, 43a.

⁷⁶ İmam başkasının makamına başkası için değil kendisi için geçer ve cuma namazını kıldırır. Başkası için değil kendisi için amel eder. Çünkü onun ameli zimmetinde vacip olanı yerine getirmez. Başkası için amel etme değildir. Kendi sorumluluğunu yerine getirince Müslümanların sorumluluğu da düşer. Kendisi için iş yapınca başkasını kendi makamına geçirmesi sahih olur. Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*, 43a.

⁷⁷ Me'zûn köle izinden sonra başkası için değil kendisi için tasarrufta bulunur. Mevlası kölesine izin verdiğinde kölenin mevlasının malında tasarruf konusundaki mahcurlu olduğu şeklindeki kendi nefsinin hakkını düşürür. Köle bundan sonra kendi nefsi için tasarrufa ehliyetli olur. Çünkü izin hacri kaldırır ve hakkı düşürür. Bundan dolayı tahsis ve vaktlendirme kabul edilmez. Vekâlet vermenin aksine bir türde ve bir zamanda verilen izin bütün tür ve zamanlarda verilen izindir. Vekâlet verme tahsis ve vaktlendirmeyi kabul eder. Kadının izninin de hilafıdır. Çünkü o vekâlet verme konumundadır. Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*, 43b.

⁷⁸ Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*, 43a.

⁷⁹ Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*, 43a.

⁸⁰ Ya cuma namazını vaktinde kılmaya engel olan özür tüm hallerde genel izne götürür yani izalesi mümkün olmayan ve cuma namazını vaktinde kılmaya engel olan özür hali ve izalesi mümkün olan ve cuma namazını vakti çıkmadan önce kılınması mümkün olan özür hali ve hiç özür bulunmama hâli ki bunda bir problem yoktur. Ya da akla ilk geldiği gibi sadece özel yerlerde izni gerektiren özürdür ki bunda da problem yoktur. Bir yerde izin sabit olduğunda aynı şekilde başka yerde de sabit olur. Hatta izni, "başka bir durumla ilgisi olmaksızın bahsedilen özür hâlinde tayin ediyorum" diyerek cuma namazını vaktinde kılmaya engel olan özrün suretine tahsis edilse bu nehiyle amel edilmez. Bilakis aynı şekilde diğer durumlarda da istihlâf sahih olur. Bundan dolayı hatibe "hutbe ver, namaz kıldırma" denilse, hatip namaz kıldırma geçerli olur. Aynı şekilde "namaz kıldır, hutbe verme" denilse hatip

olarak câiz olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Müellif istihlâf yapılan kişinin imam olma şartlarını taşıma ve taşımama durumları üzerinde durmaktadır.⁸¹ Ayrıca *Tecnis*⁸² isimli esere atıf yaparak imamın istihlâfının kapsamına namaz kıldırma ve hutbe vermenin girdiği ve aksi görüşte olanların delillerinin muteber olmadığını da zikretmektedir.⁸³

Hüsâm Çelebi risâlede kendi zamanında bu konuda söylenen görüşleri şu şekilde zikrederek eleştirmektedir: Bazı değerli kişilerin “hatibin hutbe vermesi ve baştan namazı kıldırması için istihlâf yapması (başkasını tayin etmesi) asla câiz değildir, sadece abdesti bozulduktan sonra câiz olur” sözleri kabul gören

hutbe verirse geçerli olur. “Hutbe için izin namaz için izindir ve aksi de aynı şekildedir. İster mutlak özür hâlinde ister özrün izalesi ile vakti çıkmadan cumanın kılınması mümkün olsun ister olmasın izin sahihtir.” Dedikleri sanırım izni genele yayma durumuna mebnidir. Ne zaman izni gerektiren bir özür oldu fukahâ çoğu kişinin zannettiği gibi izne özel durumlarla değil özür mahallinde iznin varlığını ispat ile ilgilendiler. Bizim bu söylediğimizi çoğu kitaplarda geçen ibareler desteklemektedir ki şöyle zikredilir: Eğer imam hutbe verse sonra abdesti bozulsa ve hutbeyi dinlemeyen bir adama namaz kılmasını emretse bu görevlendirilen adamda hutbeyi dinlemiş bir adama namaz kıldırmasını emrederse câiz olur. Çünkü hutbeyi dinlemeyen kişi namaz ehliendirir. Dolayısıyla kendisine görev verilmesi geçerli olur. Fakat hutbeyi dinleme şartının bulunmamasından dolayı görevi yerine getirmekten aciz kalmıştır. Ve görevi başkasına verme hakkına sahiptir. Hüsâm Çelebi, *Risâle fi’l-istihlâfi’l-hatib ve cevâzih*, 43b-44a.

⁸¹ Eğer görevlendirilen zimmi ise ve bunu imam bilmiyorsa veya hasta ise veya çocuk ise veya dilsiz ise veya ümmi ise bu kişiler de başkalarına emir verseler geçerli olmaz. Çünkü bu kişiler imam olmaya elverişli değildirler. Dolayısıyla kendilerine bu görevin verilmesi geçerli olmaz. Eğer bu kimselerin görevlendirilmesi cuma gününden önce başka bir gün olursa ve zimmi Müslüman olur, hasta iyileşir, dilsiz konuşur veya ümmi okumayı öğrenirse ve cumayı kıldırırsalar ve başkasına namazı kıldırma emretseler câiz olur. Çünkü görev verme, lazım olan bir eylem değildir. Lazım olmayan eylem bekası için iptidasının hükmü vardır. Dolayısıyla onlara görev sanki şu an verilmiş gibidir. Onlar ise şu an namaz ehliendirir. Eğer imam namaza başlar sonra abdesti bozulur ve zimmiyi geçirirse, zimmi de başkasını geçirirse câiz olmaz. Eğer zimmi, imam onu öne geçirdikten sonra, eğer başından hutbeyi verir ve cumayı kıldırırsa veya Müslüman olduktan sonra başkasına hutbe vermesi ve cumayı kıldırması için emir verse câiz olur. Buradaki delalet veçhi; Bu kişilere cumadan günler önce bu görevin verilmesi sonra onların da başkalarını görevlendirmesi özrü bozan şeylerden değildir. Buna da “görevlendirme lazım değildir” sözü buna delalet etmektedir. Bu görevlendirmeler namaza özel değildir. Bilakis aynı şekilde hutbeyi de kapsayıcıdır. Aynı şekilde “veya başkasına hutbe vermesi ve cumayı kıldırması için emretse” sözü de buna delalet etmektedir. Hüsâm Çelebi, *Risâle fi’l-istihlâfi’l-hatib ve cevâzih*, 44a-44b.

⁸² Eserin tam ismi *et-Tecnis ve’l-mezid fi’l-fetâvâ*’dır. Mergînânî’ye aittir. Eser klasik fıkıh kitaplarının sistematığına sahip, vâkiât türü hacimli bir eserdir. Ferhat Koca, “Mergînânî, Burhâneddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/182.

⁸³ *Tecnis* ve diğerlerinde geçen “imamın abdesti bozulsa ve birine ‘hutbe ver fakat namaz kıldırma’ dese hem hutbe vermesi hem de namazı kıldırması câiz olur” ibareleri de buna delâlet eder. Sana okuduklarımızı öğrendiğinde bilmiş oldun ki; başkasını tayin etme namaz için olduğu gibi hutbe için de câizdir. Özür durumuna özel bir şey değildir. Hüsâm Çelebi, *Risâle fi’l-istihlâfi’l-hatib ve cevâzih*, 44b.

görüşlerden değildir. Aynı şekilde zamanımızın değerli kişilerinin "başkasını tayin ancak imamın, vaktinde cumayı kıldıramayacağı bir özü olduğunda câiz olur. Hiçbir özü yoksa veya özü var olup vaktin çıkmasından önce o özü gidermesi ve sonrasında cumayı kıldırması mümkün olan durumda başkasını tayin etmesi câiz değildir" sözleri de kabul gören görüşlerden değildir. "Cumayı kıldırması için başkasını tayin etmekten kasıt, hutbe vermesi için birini tayin etmektir, namaz kıldırması için değil" deyip bu kelamını "Cumayı kıldırarak iki işten ibarettir, hutbe ve namaz. İzne bağlı olan ise birincisidir, ikincisi değil. Zira onda izne ihtiyaç yoktur." şeklinde bir öncüle dayandırma da muteber değildir. Buna da 'imam hutbeyi bitirmeden abdesti bozursa ve bir adama cumayı kıldırması için emretse, eğer görev kendisine verilen hutbeye yetişen bir kişiye câiz olur' şeklindeki mesele delalet etmektedir. Çünkü namazın vaktinin çıkması korkusu olmadığından dolayı bahsedilen surette ne sarâhaten ne delâleten izin vardır. Zira imam, vakit çıkmadan abdestsizliği giderip namazı kıldırabilir. Bundan dolayı cuma namazını kıldırarak için istihlâf yapmaktan (başkasını tayin etmekten) kasıt hutbe için istihlâftır, zannettikleri gibi sadece namaz için değildir. Bunlar bunun aksine bir delil getirmemiştir. Delil diye zikrettiklerini doğru kabul etsek dahi bu görüş ortadan kalkmaz. Ancak bu meselede iznin olmamasını reddeder. Bu da namaz için izne ihtiyaç olmamasına mutlak olarak delalet etmez. Bilakis bu mesele, imam için özü izale etmesi ve sonrasında vakit çıkmadan cumayı ikame etmesi mümkünse başkasını tayin etmesi câiz değildir şeklindeki geçmiş iddiasının aksine delalet eder. Bunu söyleyen kişi, bu meselede imamın abdestsizliği giderip vakit çıkmadan namazı kıldırabileceğine hükmetmiştir. Şüphe yok ki bu mesele aslında doğrudur ve bununla amel edilir. Bu durumda bunun mantûku, abdestsizliğin imama arız olduğunda ve namaz için başkasını tayin ettiğinde ister izalesi mümkün olsun ister olmasın câiz olduğuna delalet eder. Bu ve benzeri meselelerde mutlak bırakılmasının ışığında anlaşılan, başkasını tayin için izni gerektiren ister izalesi mümkün olsun ister olmasın, cumayı edaya engel bir durumun olmasıdır. Zira izalesi mümkün olmayan mukayyed abdestsizliğin izni gerektiren ve sebep olan veçhi yoktur. Çünkü bu, zapt altına alınamayan hafi (gizli, kapalı) bir durumdur. Dolayısıyla, fihri inceleyen bir kişinin bileceği üzere bir hükme menat kılınmasına da imkân yoktur. Eğer izinden kasıt genel izin ise bu iznin bahsedilen şekilde açıkça olduğu ortadadır. Bu şüphe götürmeyen bir açıklıktadır. Eğer kastedilen, meselede zikredilen sultanın imama verdiği izinse bu surette sultan tarafından açık bir iznin bulunmadığını nereden bileceğiz. Sonra, "namazın vaktinin çıkma korkusu olmadığından delalet de yoktur" sözü defalarca üzerinde durduğumuz üzere olması gerektiği gibi değildir. Bu meselede zikredilen abdestsizliğin bütün vakti kapsayan bir durumda olması ya da bunun abdeste ve namaza vakit bırakmayacak şekilde vaktin sonuna denk gelmesidir. Bu itirazı yapana hayret

ki kendisi kelamının başında bilakis kelamının sonlarına doğru başkasını tayin etmenin namaz için olduğunu itiraf edip, naklettiği meselenin mantûku iddiasının aksini söylediği halde, kelamının sonunda bu meseleye gönderme yaparak diyeceğini dedi.⁸⁴

Müellif, ayrıca Bezzâzî'nin (ö. 827/1424)⁸⁵ *el-Fetâvâ'sında*⁸⁶ imamın izin vermesi halinde çocuğun hutbe vermesinin ve baliğ olan insanlara namaz kıldırmasının câiz olduğunu da aktarmakta, ama bu konuda teferruata girmemektedir.⁸⁷ Son olarak da cuma namazında hutbe veren ile namaz kıldırmanın aynı kişi olup olmayacağı konusunda Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin görüşlerini serdetmekte bu görüşlerden hareketle imamın başkasını kendi yerine geçirmesinin câiz olup olmadığı üzerinde durmaktadır.⁸⁸ Bu konudaki farklı görüşlerin meşhur, mebrûr Hüsâm Çelebi'ye nispet edilen bu risâledeki ihtilaflara⁸⁹ dayandığını belirterek risâleyi sona erdirmektedir.

4. Eserin Tahkiki

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
قال صاحب الهداية: وليس للقاضي أن يستخلف على القضاء إلا أن يفوض إليه ذلك بخلاف المأمور بإقامة الجمعة حيث يستخلف؛ لأن على شرف الفوات لتوقته فكان الأمر به إنا للاستخلاف دلالة. أقول: يعني⁹⁰ أن القاضي إذا لم يكن مأنونا في الاستخلاف فاستخلف غيره لا ينفذ قضاء خليفته. سواء كان الاستخلاف في صميته أو مرضه أو سفره بخلاف المأمور بإقامة الجمعة؛ فإن له أن يستخلف غيره وإن

⁸⁴ Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatib ve cevâzih*, 44b, 45a, 45b, 46a.

⁸⁵ Hanefî fıkıh âlimidir. Asıl ismi Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî'dir. Vefat tarihi 827/1424'dür. Ahmet Özel, "Bezzâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/113.

⁸⁶ Eserin asıl ismi *el-Câmi'u'l-veciz'*dir. *Fetâvâ'l-Kerderî* olarak da bilinmektedir. Bu eserde Bezzâzî Hanefî âlimler tarafından verilen fetvaları muteber kitaplardan özetleyerek derlemiş ve görüşlerden fetvaya uygun olan tercihlerde bulunmuştur. Özel, "Bezzâzî", 6/114.

⁸⁷ Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatib ve cevâzih*, 46a.

⁸⁸ Bizim ashabımızın kitaplarında açıkça geçmektedir ki; imam ve hatibin aynı kişi olması fazilettir fakat şart değildir. Şâfiî'nin katındaki en doğru görüş de budur. Ondan gelen bir görüşe, bizden ve Mâlik'ten gelen bir görüşe göre şarttır. Çünkü ilk asırlarda imam ve hatibin aynı kişi olması miras olarak kalmıştır. Hutbe veren ve namaz kıldırın kişinin bir olmasını şart koşan kişiler iki gruba ayrılır. Birinci grup bütün hallerde şart olduğunu iddia eder. Bu durumda istihlâfin hiçbir şekilde câiz olmaması gerekir. İster güç yitirme durumu söz konusu olsun ister olmasın. Mâlik bu görüştedir. Ahmet, Şâfiî ve bizden bir görüş de bu şekildedir. Diğer grup her ne kadar birliğin şart olmasını iddia etse de zaruret ve özür durumunu buradan istisna etmişlerdir. Bundan dolayı özür durumunda başkasını tayin etmek câizdir derler. Özür olmayan yerde de cevâzı öncelerler. Bazı kitaplarda zikredilen "özürsüz bir şekilde hatibin dışında biri namaz kaldırsa Mâlik'e ve Şâfiî'den gelen bir görüşe göre geçerli olmaz" şeklindeki görüş zikretmiş olduğumuz şeye dayandırılmıştır. En geçerli görüş olduğu üzere birliğin şart olduğunu iddia etmeyenlere gelince bu kimselere göre mutlak olarak başkasını tayin câizdir. Az önce zikrettiğimiz gibi ister özür durumunda olsun ister olmasın. Hüsâm Çelebi, *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatib ve cevâzih*, 46b.

⁸⁹ Diğer nüshalarda görüş farklılıklarının mezheplerdeki ihtilaflara dayandığı yazmaktadır.

⁹⁰ Diğer nüshalarda bu kelime bulunmamaktadır.

لم يأذن له الإمام؛ لأنه لما فوض إليه إقامة الجمعة مع علمه بإذن⁹¹ العوارض المانعة من إقامتها من المرض والحدث وغيرهما قد يعينه به⁹² مع ضيق الوقت، ولا يمكن انتظار الإمام الأعظم؛⁹³ لأنه توقتي⁹⁴ بوقت، فلا يحتمل التأخير عن الوقت، فكان الأمر به إذنا بالابتلاف دلالة. و هذا ما⁹⁵ تأخير سماع الخصومة إلى وجود الإذن من الإمام الأعظم ممكن؛ لأنه غير موقت بوقت، فلم يثبت الإذن بالابتلاف دلالة.⁹⁶ هذا ما ذكروه في هذا المقام. وتحقيقه أن الخطبة والإقامة بعد ما من أفعال السلطان كالقاضي⁹⁷ مم بين في موضعه، فغيره محجور في ذلك، فلم يجز ذلك لغيره إلا بإقامته مقامه. ومشايخنا جعلوا القيام مقام الغير على قسمين، الأول: أن يكون⁹⁸ ذلك لغيره، والثاني: أن يكون لنفسه،⁹⁹ وقالوا: من قام مقام غيره لغيره لا يكون له أن يقيم غيره مقام نفسه، و من قام مقام غيره لنفسه كان له أن يقيم غيره مقام نفسه. والأول كالوكيل والقاضي؛ فإنهما لا يعملان لنفسهما بل يعملان لغيره¹⁰⁰. وحكم العمل للغير أن يرجع عليه مما¹⁰¹ يلحقه.¹⁰² فلوكيل مثلا لا يعمل لنفسه بل يعمل للموكل. ولهذا يرجع على الموكل مما¹⁰³ يؤدي¹⁰⁴ من خالص ملكه. وكذا القاضي لا يعمل لنفسه فيما يقضي، بل هو نائب عن المسلمين أو عن يكون ناظر إليهم، ولهذا يرجع بما¹⁰⁵ يلحقه من العهدة في مال المسلمين، وكيف يكون عاملا لنفسه

⁹¹ Bu nüshada şeklinde yazılmış olan kelime diğer nüshalarda olarak geçmektedir.

⁹² Bu kelimenin yazımında da nüshalar arasında farklılık bulunmaktadır. Bu nüshada

Kasidecizâde nüshasında

Nafiz Paşa nüshasında

Reşid Efendi nüshasında ise olarak geçmektedir.

⁹³ Bu kelime yerine diğer nüshalarda السلطان kelimesi bulunmaktadır.

⁹⁴ Bu kelime yerine diğer nüshalarda موقت olarak geçmektedir.

⁹⁵ Bu kelimenin okunuşu netleştirilemedi. Bu nüshada Reşid Efendi nüshasında

şeklinde geçmektedir, diğerlerinde bulunmamaktadır.

⁹⁶ و هذا متأخير سماع الخصومة إلى وجود الإذن من الإمام الأعظم ممكن؛ لأنه غير موقت بوقت، فلم يثبت الإذن دلالة وهذا متأخير سماع الخصومة إلى وجود الإذن من الإمام الأعظم ممكن؛ لأنه غير موقت بوقت، فلم يثبت الإذن دلالة

⁹⁷ Diğer nüshalarda كالفضاء şeklinde geçmektedir.

⁹⁸ Kasidecizâde ve Nafiz Paşa nüshalarında من ilavesi bulunmaktadır.

⁹⁹ Reşid Efendi nüshasında ikincisi başkası için olmaması şeklinde

¹⁰⁰ ifadesi لا يعملان لنفسهما بل يعملان لغيره ifadesi yerine diğer nüshalarda ifadesi yerine diğer nüshalarda ifadesi geçmektedir.

¹⁰¹ yerine diğer nüshalarda kullanılmaktadır.

¹⁰² Bu kelimedenden sonra diğer nüshalarda ilavesi bulunmaktadır.

¹⁰³ yerine diğer nüshalarda علي ما geçmektedir.

¹⁰⁴ ifadesi yerine diğer nüshalarda ifadesi geçmektedir

¹⁰⁵ yerine diğer nüshalarda kullanılmaktadır.

وهو معمل¹⁰⁶ لنفسه لا يصلح أن يكون¹⁰⁷ قاضيا. وإذا كان عمله لغيره لم يكن له أن يقيم غيره مقام نفسه إلا أن يأذن¹⁰⁸ ذلك الغير عبارة أو كناية أو دلالة¹⁰⁹ وإن فرضا¹¹⁰ أنها تحققت في هذا الباب، لكنها لا تعمل¹¹¹ عملها فيه؛ لأنها ضعيفة. والثاني لما بمأمور¹¹² بإقامة الجمعة؛ فإنه قائم مقام غيرها¹¹³ لنفسه لا لغيرها¹¹⁴؛ إذ هو¹¹⁵ يعمل لنفسه، لا لغيره¹¹⁶؛ إذ عمله ليس إلا التفريغ ما هو الواجب في ذمته، فلا يعمل لغيره، فلا يكون نائبا عن المسلمين. ففأيتهم أنهم¹¹⁷ يلزمهم ذلك التفريغ أيضا في ضمن إمامته. وإذا كان عمله لنفسه صح له أن يقيم غيره مقام نفسه، فعمل الدلالة في هذا الباب فصح الاستخلاف دلالة¹¹⁸ وهذا كالعبد المأذون؛ فإنه من قبيل القسم الثاني؛ إذ هو متصرف لنفسه لا لغيره بعد الإذن. فإذا أذن المولى لعبده أسقط حق نفسه الذي كان العبد محجورا عن التصرف في مال المولى، والعبد بعد ذلك¹¹⁹ بأهليته؛ إذ الإذن في هذا القسم فك الحجر واسقاط الحق؛ فهذا لا يقبل التخصيص والتوقيت. فالإذن في نوع أو زمان إذن في الأنواع والأزمان كلها بخلاف التوكيل؛ فإن ذلك يقبل التخصيص والتوقيت وبخلاف إذن القاضي؛ فإنه بمنزلة التوكيل. هذا ملخص ما ذكره في هذا الباب. ففيمما نحن بصده لما ظهر مما نقلناه عنهم ثبوت إذن السلطان دلالة في حق إقامة الجمعة، فلاح¹²⁰ إما أن تكون¹²¹ العذر الذي يشغله عن إقامة الجمعة في وقتها باعئا ومثاء للإذن العام في جميع الأحوال أي حال العذر الذي¹²² يشغله¹²³ عن إقامة الجمعة في وقتها، ولا¹²⁴ يمكن إزالته، وحال العذر الذي يمكن إزالته وإقامة الجمعة بعده قبل خروج الوقت، وحال عدم العذر. فكانه قال دل¹²⁵ من¹²⁶ ثبت في جميع الأحوال، فحينئذ لإشكال فيه أصلا. أو أن يكون باعئا¹²⁷ ومن للإذن في مورده الخاص فقط على ما هو المتبادر إلى الأذهان فلا إشكال فيه أيضا¹²⁸؛ إذ المقرر عندهم أن الإذن في¹²⁹ هذا القسم لو كان ثابتا في موضع بثبت

106 وهو معمل kelimesi yerine diğer nüshalarda لو عمل ifadesi geçmektedir.

107 لا يكون kullanılmaktadır. ifadesi yerine diğer nüshalarda لا يصلح أن يكون

108 yazmaktadır. ياذن Nafiz Paşa nüshasında yerine

109 Nafiz Paşa nüshasında bu kelime yer almamaktadır ve bunun yerine boşluk bulunmaktadır.

110 Diğer nüshalarda şeklinde geçmektedir. فرضنا

111 Diğer nüshalarda يعمل kullanılmaktadır.

112 Diğer nüshalarda كالمأمور şeklinde geçmektedir.

113 غيرها diğer nüshalarda لغيره olarak yazmaktadır.

114 غيرها diğer nüshalarda لغيره olarak geçmektedir.

115 Kasideciizâde ve Nafiz Paşa nüshalarında هو ilavesi bulunmaktadır.

116 لا لغيره Diğer nüshalarda geçmemektedir.

117 أنهم diğer nüshalarda أنه olarak yazmaktadır.

118 Nafiz Paşa nüshasında الثاني ilavesi yer almaktadır.

119 kelimesinden sonra diğer nüshalarda بتصرف لنفسه ilavesi bulunmaktadır.

120 Diğer nüshalarda لا يخلوا şeklinde yazılmaktadır.

121 Diğer nüshalarda ذلك ilavesi bulunmaktadır.

122 Nafiz Paşa nüshasında yer kısm Hal العذر الذي يشغله عن إقامة الجمعة في وقتها، ولا يمكن إزالته، و almamaktadır.

123 Resid Efendi nüshasında شغله şeklinde yazılmaktadır.

124 Resid Efendi nüshasında لا geçmemektedir.

125 Resid Efendi nüshasında دل kelimesi yerine العذر kelimesi yer almaktadır.

126 ما bulunmakta. diğer nüshalarda yerine

127 ان كان باعشا ومثا للإذن دیگر nüshalarda yerine أو أن يكون باعئا ومن للإذن

128 أو أن. في هذا القسم Kasideciizâde nüshalarında yerine Nafiz Paşa ve Kasideciizâde nüshalarında

129 أيضا. يكون باعئا ومن للإذن في مورده الخاص فقط على ما هو المتبادر إلى الأذهان فلا إشكال فيه أيضا

129 Efendi nüshasında bulunmamaktadır.

129 ifade Nafiz Paşa nüshasında bulunmamaktadır. إذا المقرر عندهم أن الإذن في

Kısmı da Kasideciizâde nüshasında yer almamaktadır.

في غيره أيضا لما حققناه أنفا حتى لو خصص الإذن لصورة¹³⁰ العذر الذي يشغله عن إقامة الجمعة في وقتها بأن يقال "استخلف حال العذر المذكور لا تتعلق¹³¹ في غيرها"¹³² لا يعمل النهي بل يصح الاستخلاف في غيرها أيضا، ولهذا لو قيل للخطيب "أخطب ولا تصلي بهم" أجزأه إن يصلي بهم. ولهذا لو قيل للخطيب وكذا لو قيل "صل ولا تخطب" أجزأه أن يخطب. ولعل ما قالوه من¹³³ "أن الإذن للخطبة إذن للصلاة وبالعكس وأن الإذن صحيح في حال العذر مطلق، سواء أمكن إزالة¹³⁴ العذر وإقامة¹³⁵ الجمعة بعده قبل خروج الوقت أو لا" مبني على ما ذكرناه من إقصاء الإذن للعموم. ثم¹³⁶ لما كان العذر باعثا للإذن اشتغل الفقهاء بإثبات وجود الإذن في محل العذر، لأنه تخصص به الإذن كما¹³⁷ كثير من الناس، ويشهد على ما ذكرنا ما وقع في أكثر الكتب حيث ذكر فيه: لو أن الإمام إذا خطب ثم أحدث فأمر رجلا¹³⁸ ثم¹³⁹ يشهد الخطبة أن يصلي بهم فأمر المأمور رجلا شهد الخطبة أن يصلي بهم جاز؛ لأن الذي لم يشهد الخطبة¹⁴⁰ من أهل الصلاة فصح التفويض إليه، لكنه عجز لفقد شرطه وهو سماع الخطبة، فملك¹⁴¹ التفويض إلى غيره. ولو كان المأمور ذميا ولم يعلم الإمام به أو مريضا أو صيبا أو أخرس أو أميا فأمر هؤلاء غيرهم حتى يصلي لم يجز؛ لأن هؤلاء لا يصلحون إماما فلم يصح التفويض إليهم. فلو كان التفويض لهؤلاء قبل الجمعة بأيام فأسلم الذمي وأبرء المريض وتكلم الأفرس وتعلم الأمي فصلوا بهم الجمعة و¹⁴² أمروا غيرهم جاز؛ لأن التفويض ليس بلازم، وما ليس بلازم¹⁴³ كان لبقائه حكم الابتداء، فصار كأنه فوض إليهم للحال، وهم في الحال من أهل الصلاة. فلو أن الإمام دخل الصلاة ثم أحدث فقدم ذميا فقدم الذمي¹⁴⁴ غيره لا يجوز. فإن أسلم الذمي بعد ما قدمه إن خطب بهم وصلي الجمعة من الابتداء أو أمر غيره بأن يخطب ويصلي بهم الجمعة بعد ما أسلم جاز. انتهى. ووجه الشهادة أن التوفيق إلى هؤلاء قبل الجمعة بأيام ثم أمرهم غيرهم ليسا مما تقتضيه¹⁴⁵ العذر، فأشهد به قوله "لأن التفويض ليس بلازم، وليس بمختصين بالصلاة"¹⁴⁶ بل هما عامان للخطبة أيضا". وكذا قوله "أو أمر غيره بأن يخطب ويصلي بهم الجمعة". وكذا ما وقع في النجيس وغيره حيث ذكر فيه "إذا أحدث الإمام فقال لواحد¹⁴⁷ أخطب لهم فلا¹⁴⁸ يصلي بهم جاز أن يخطب ويصلي بهم". وإذا قد عرفت ما تلوناه لك علمت أن الاستخلاف جائز للخطبة كالصلاة،¹⁴⁹ وليس مختصا بالعذر. فما قال بعض الأفاضل من "أنه لا يجوز للخطيب أن يستخلف الخطبة أصلا، ولا للصلاة بداء بل بعد ما أحدث الإمام" فليس مما

130 diğ er nüshalarda بصورة olarak geçmektedir.

131 olarak yazmaktadır. ifadesi Resid Efendi nüshasında لا تتعلق ifadesi ile ilgili.

132 Nafiz Paşa ve Kasideci zâde nüshalarında العذر "استخلف حال العذر" ifadesi ile ilgili. Bunun yerine غيره لا يستخلف به غيره ifadeyi kullanılmamıştır. Bunun yerine غيره لا يتعلق في غيرها" ifadesi kullanılmaktadır.

133 Diğ er nüshalarda zikredilmemektedir.

134 Nafiz Paşa ve Kasideci zâde nüshalarında bu kelimed en sonra ذلك ilavesi yapılmaktadır.

135 Resid Efendi nüshasında وإقامة العذر مطلق، سواء أمكن إزالة العذر ifadesi ile ilgili geçmektedir.

136 Diğ er nüshalarda bulunmamaktadır.

137 dan sonra diğ er nüshalarda توهم ilavesi yapılmaktadır.

138 Diğ er nüshalarda geçmektedir. Anlam açısından da böyle olması gerekmektedir.

139 Diğ er nüshalarda bulunmamaktadır.

140 Bu kelime diğ er nüshalarda yer almamaktadır.

141 kelimesi yerine diğ er nüshalarda ذلك kelimesi yazmaktadır.

142 Diğ er nüshalarda geçmektedir.

143 Kısım diğ er nüshalarda bulunmamaktadır.

144 Nafiz Paşa nüshasında bu kelime geçmemektedir.

145 Bu kelime diğ er nüshalarda يقتضيه şeklinde geçmektedir.

146 Bu kısım diğ er nüshalarda bulunmamaktadır.

147 Nafiz Paşa ve Resid Efendi nüshalarında bu kelime لوان أحدا olarak geçmektedir.

148 Nafiz Paşa ve Resid Efendi nüshalarında لم olarak yazmaktadır.

149 Diğ er nüshalarda كما للصلاة şeklinde yer almaktadır.

يعتمد عليه. وكذا ما قاله¹⁵⁰ بعض فضلا زماننا من "أن استخلاف الإمام إنما يجوز إذا كان معنورا بعذر يشغله عن إقامة الجمعة في وقتها، وأما أنه¹⁵¹ إذا لم يكن بعذر¹⁵² أصلا أو كان معنورا لكن يمكن إزالة عذره وإقامة¹⁵³ الجمعة بعده¹⁵⁴ قبل خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف". وكذا ما قاله¹⁵⁵ من "أن المراد من الاستخلاف لإقامة الجمعة الاستخلاف للخطبة، لا الاستخلاف للصلاة" وبني كلامه هذا على تمهيد مقدمة فقال: أن إقامة الجمعة عبارة¹⁵⁶ عن أمرين، الخطبة والصلاة. والموقوف على الإذن هو الأول دون الثاني؛ إذ لا حاجة فيه إلى الإذن، ويدل عليه المسئلة القائلة لو أن الإمام إذا سبق الحدث بعد فراغ عن الخطبة فأمر رجلا بإقامة الجمعة إن كان المأمور ممن شهد الخطبة جاز. **ووجه الدلالة ظاهر؛** لأن الإذن لم يوجد في الصورة المذكورة، لا صريحا، وذلك واضح، ولا دلالة؛ لعدم خوف الفوات¹⁵⁷؛ فإن الإمام قادر على إزالة الحدث وإقامة الصلاة قبل خروج الوقت. ومن ههنا يصح أن المراد من الاستخلاف لإقامة الصلاة¹⁵⁸ الجمعة الاستخلاف للخطبة، لا الاستخلاف للصلاة كما توجه¹⁵⁹ القائل السابق. إلى ههنا¹⁶⁰ كلامه. فليس هذا مما ينبغي أن يقول عليه أيضا؛ لأنهم قد تبنينا وجه الخاصة إلى الإذن في¹⁶¹ الصلاة لما¹⁶² قررناه اتفاقا،¹⁶³ فتذكره.¹⁶⁴ ثم هذا القائل لم يأت بما يدل على نفيه، وما ذكره من الدليل على تقدير يسلم لا ينبغي بذلك لك، إنما يفى بانتفاء الإذن في صورة الملك، المسئلة،¹⁶⁵ فهو لا يدل على انتفاء الحاجة إلى الإذن للصلاة مطلقا، ففانه¹⁶⁶ ما ذكر¹⁶⁷ إيراد الاعتراض على هذه المسئلة، فهو لا يدل على مطلوبه،¹⁶⁸ بل هذه المسئلة يدل¹⁶⁹ على خلاف ما ادعاه سابقا من "أنه إذا أمكن¹⁷⁰ للإمام إزالة عذره وإقامة الجمعة بعده قبل خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف". وجه الدلالة هو: أن هذا

150 Nafiz Paşa nüshasında « zamiri yer almamaktadır.

151 Diğer nüshalarda geçmemektedir.

152 kelimesi diğer nüshalarda معنورا şeklinde yazmaktadır.

153 kelimesi diğer nüshalarda وأقام olarak geçmektedir.

154 Reşit efendi nüshasında bu kelime bulunmamaktadır.

155 « zamiri diğer nüshalarda geçmemektedir.

156 Bu kelimedden sonra إلى والموقوف على الإذن هو الأول دون الثاني؛ إذ لا حاجة فيه إلى الإذن، ويدل عليه المسئلة القائلة؛ لو أن الإمام إذا سبق الحدث بعد فراغ عن الخطبة فأمر رجلا بإقامة الجمعة إن كان المأمور ممن شهد الخطبة جاز. ووجه الدلالة ظاهر؛ لأن الإذن لم يوجد في الصورة المذكورة، لا صريحا، وذلك واضح، ولا دلالة؛ لعدم خوف الفوات؛ فإن الإمام قادر على إزالة الحدث وإقامة الصلاة قبل خروج الوقت. ومن ههنا يصح أن المراد من الاستخلاف لإقامة الجمعة الاستخلاف للخطبة، لا الاستخلاف للصلاة كما توجه القائل السابق. إلى kısım Nafiz Paşa nüshasında yer almamaktadır.

157 الفوات kelimesi Kasidecizâde nüshasında şeklinde yazmaktadır.

158 Reşid Efendi ve Kasidecizâde nüshalarında الصلاة kelimesi yer almamaktadır.

159 kelimesi yerine Reşid Efendi ve Kasidecizâde nüshalarında تمهم kelimesi kullanılmaktadır.

160 ziredilmektedir. هذا yerine Reşid Efendi ve Kasidecizâde nüshalarında

161 yerine Nafiz Paşa nüshasında ل harfi ceri bulunmaktadır.

162 yerine Reşid Efendi nüshasında كما geçmektedir.

163 yerine Kasidecizâde nüshasında اننا yer almaktadır.


164 Nafiz Paşa nüshasında yazmamaktadır. Reşid Efendi nüshasında da zamir kullanılmadan فتذكر şeklinde geçmektedir.

165 cümlesi diğer nüshalarda bulunmamaktadır. وما ذكره من الدليل على تقدير يسلم لا ينبغي بذلك لك، إنما يفى بانتفاء الإذن في صورة الملك، المسئلة،

166 Diğ er nüshalarda يفاهه yerine geçmektedir.

167 Diğ er nüshalarda « zamiri ilavesi bulunmaktadır.

168 kelimesi yerine Nafiz Paşa ve Kasidecizâde nüshalarında مطلق به geçmektedir.

Reşid Efendi nüshasında ise  yazmaktadır.

169 Diğ er nüshalarda تتل olarak geçmektedir.

170 yerine diğ er nüshalarda لم يكن yer almaktadır.

القائل حكم في هذه المسئلة أن الإمام¹⁷¹ قادر على إزالة الحدث وإقامة الصلاة¹⁷² قبل خروج الوقت ولا شك ان هذه المسئلة صحيحة في نفسها، فيعمل بها،¹⁷³ فمنطوقها حينئذ يدل على أن الحدث إذا كان طاريا للإمام واستخلف للصلاة جاز، سواء أمكن إزالة¹⁷⁴ الحدث أو لا. وبلوح من إطلاق هذه المسئلة وأمثالها: أن الباعث¹⁷⁵ للإذن بالاستخلاف عروض العارض الذي هو مانع في نفسه لاداء الجمعة، سواء أمكن إزالته أو لا؛ إذ لا وجه للحدث¹⁷⁶ المقيد، وهو الذي لا¹⁷⁷ يمكن إزالته باعثا وسببا له؛ إذ هو أمر خفي غير مندرج¹⁷⁸ تحت الطبط،¹⁷⁹ فلا وجه جعله¹⁸⁰ مناطا للحكم كما لا يخفى على من تدرب¹⁸¹ قوانين الفقه. ثم نقول: إن أراد¹⁸² بالإذن اذن العام¹⁸³ الذي ذكر في المسئلة فالظاهر أن هذا الإذن قد وجد في الصورة المذكورة صريحا، وذلك¹⁸⁴ واضح، لا ينبغي أن يشك فيه. وإن أراد به إذن السلطان للإمام¹⁸⁵ الذي¹⁸⁶ ذكر¹⁸⁷ في المسئلة فمن اين علم¹⁸⁸ أن الإذن الصريح من السلطان لم يوجد في تلك الصورة. ثم قوله "ولا دلالة لعدم خوف¹⁸⁹ الفوات¹⁹⁰" الخ¹⁹¹ ليس على ما ينبغي لما حققنا¹⁹² مرة بعد أخرى، فتذكر على انا نقول" لم لا يجوز ان يكون الحدث الذي ذكر¹⁹³ في تلك المسئلة¹⁹⁴ مما يستوعب الوقت أو يكون يتفق¹⁹⁵ ذلك في آخر الوقت بحيث لا يسع الرضوء الصلاة. والعجب من هذا القائل أنه اعترف في أول كلامه بل في¹⁹⁶ قبيل آخر كلامه بأن¹⁹⁷ الاستخلاف للصلاة، ثم نسبه في آخر كلمه فقال ما قال مع أن منطوق تلك المسئلة التي نقلها ينادي¹⁹⁸ على صوت على خلاف ما قاله، فتدبر.¹⁹⁹ وذكر البزازي²⁰⁰

171 Nafiz Paşa ve Kasideciizâde nüshalarında geçmemektedir.

172 Diğer nüshalarda kelimesi الصلاة geçmemekte kelimesi yerine de وقيامته kelimesi kullanılmaktadır.

173 Reşid Efendi nüshasında فيها olarak zikredilmektedir.

174 Diğer nüshalarda ذلك ilavesi yapılmaktadır.

175 الباعث kelimesi yerine diğer nüshalarda الغالب kelimesi yazmaktadır.

176 Diğer nüshalarda لاجل الحدث olarak geçmektedir.

177 Nafiz Paşa nüshasında لا bulunmamaktadır.

178 Diğer nüshalarda bu kelime مندرج olarak geçmektedir.

179 خفي Nafiz Paşa nüshasında farklı yazmaktadır. Diğer nüshalarda kısmi خفي غير مندرج تحت الطبط Kasideciizâde nüshasında ise خفي غير مندرج تحت القسط Reşid Efendi nüshasında مندرج تحت الشطط خفي مندرج لاجل الشطط olarak yazmaktadır.

180 Diğer nüshalarda لجعله olarak geçmektedir.

181 Nafiz Paşa ve Kasideciizâde nüshalarında في harfi cer ilavesi bulunmamaktadır.

182 Diğer nüshalarda المراد olarak geçmektedir.

183 العام kelimesi diğer nüshalarda الامام olarak yazmaktadır.

184 Diğer nüshalarda الصورة ilavesi yer almaktadır.

185 Reşid Efendi nüshasında الامام şeklinde lam harfi cerini kullanmamaktadır.

186 Reşid Efendi nüshasında bu kelime yazmamaktadır.

187 Reşid Efendi nüshasında ذكره olarak geçmektedir.

188 Nafiz Paşa ve Kasideciizâde nüshalarında يعلم şeklinde fiil olarak yazmaktadır.

189 Nafiz Paşa ve Kasideciizâde nüshalarında bu kelime bulunmamaktadır.

190 Nafiz Paşa ve Kasideciizâde nüshalarında فوت الوقت olarak geçmektedir.

191 Diğer nüshalarda bu kelime bulunmamaktadır.

192 Diğer nüshalarda حقاقتا olarak yazmaktadır.

193 Diğer nüshalarda bu kelime bulunmamaktadır.

194 Nafiz Paşa ve Kasideciizâde nüshalarında الصورة kelimesi kullanılmaktadır.

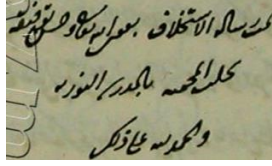
195 Reşid Efendi nüshasında اتفق olarak geçmektedir.

196 بل في Nafiz Paşa ve Kasideciizâde nüshalarında ifadesi بل في kullanılmaktadır.

197 Nafiz Paşa nüshasında bulunmamakta bunun yerine lam harfi ceri getirilmektedir.

198 Diğer nüshalarda با ilavesi bulunmamaktadır.

في فتاواه: صبي خطب بإذن الإمام وصلى بالناس²⁰¹ بالغ جاز. ونص في كتب أصحابنا أن اتحاد الإمام والخطيب فضل،²⁰² لكنه ليس بشرط وهو الأصح عند الشافعي.²⁰³ وفي وجه عنه و قول عنا وعن مالك: أنه شرط؛ لأن المتوارث اى و²⁰⁴ الإمام والخطيب في القرون الأولى. قلنا هو شرط كمال الماهية²⁰⁵ لإتمامها الأبري²⁰⁶ أن الأمير كان هو الخطيب في تلك القرون، انتهى كلامه. أقول والظاهر المفهوم من كلماتهم²⁰⁷ أن من قال باشتراط الاتحاد افترق على فرقتين: فرقة يدعي²⁰⁸ اشتراط في جميع الأحوال، فحينئذ يلزم عليه أن لا يجوز الاستخلاف²⁰⁹ عنده أصلاً،²¹⁰ سواء كان حال القدور²¹¹ أو لم يكن. وبه قال مالك وهو قول عندنا وعن أحمد والشافعي منهم²¹². وفرقة وإن كانت يدعي²¹³ اشتراط الاتحاد لكنه استثنى عنه موضع الضرورة والعذر، ولهذا قال: يجوز الاستخلاف عند العذر، ويقدم جوازه فيما²¹⁴ لا عذر له.²¹⁵ فما²¹⁶ ذكر في بعض الكتب من "أنه لو صلى غير الخطيب بلا عذر لا يصح. وعند مالك²¹⁷ أيضاً، وهو قول عن²¹⁸ الشافعي" مبني على ما ذكرناه،²¹⁹ فليتأمل. وأما من لم يقل باشتراط الاتحاد على ما هو الأصح فعنده يجوز الاستخلاف مطلقاً، سواء كان حال العذر أو لم يكن كما ذكرناه آنفاً، فتذكر.²²⁰



199 Reşid Efendi nüshasında şeklinde bir ilave yapılmaktadır.

200 Diğer nüshalarda اليرازي yerine اليرازي ismi yazmaktadır.

201 Nafiz Paşa nüshasında yer almamaktadır.

202 Diğer nüshalarda افضل olarak geçmektedir.

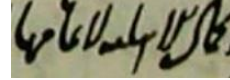
203 Kasidecizâde nüshasında هو ilavesi bulunmaktadır.

204 Diğer nüshalarda اى yerine اتحاد kelimesi yer almaktadır.

205 Bu kelime Nafiz Paşa nüshasında geçmemektedir. Kasidecizâde nüshasında



Reşid Efendi nüshasında



şeklinde

geçmektedir.

206 الأبري kelimesi Nafiz Paşa ve Kasidecizâde nüshalarında الابرى şeklinde yazmaktadır

207 كلماتهم yerine Nafiz Paşa ve Kasidecizâde nüshalarında كلامهم geçmektedir.

208 Diğer nüshalarda تدعى olarak yazmaktadır.

209 Nafiz Paşa ve Kasidecizâde nüshalarında من ilavesi bulunmaktadır.

210 Bu kelime Kasidecizâde nüshasında bulunmamaktadır.

211 القدور kelimesi yerine diğer nüshalarda العذر kelimesi yer almaktadır.

212 Diğer nüshalarda geçmemektedir.

213 Nafiz Paşa ve Kasidecizâde nüshalarında تدعى olarak geçmektedir.

214 لعدم جواز الاستخلاف bu ifade yerine Nafiz Paşa ve Kasidecizâde nüshalarında جواز ifadesi yazmaktadır.

215 جواز yerine Reşid Efendi nüshasında قال: يجوز الاستخلاف عند العذر، ويقدم جوازه فيما لا عذر له

bulunmaktadır

216 Kasidecizâde nüshasında مما olarak geçmektedir.

217 Diğer nüshalarda bu kelimedden لا به ilavesi yapılmaktadır.

218 Diğer nüshalarda bu kelimedden sonra احمد و ilavesi bulunmaktadır.

219 Bu kelime Nafiz Paşa ve Kasidecizâde nüshalarında olarak ذكر olarak geçmektedir.

220 Bu kelime Nafiz Paşa nüshasında bulunmamaktadır.

Hanefî mezhebi dışında Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşlerine yer vermiştir. Fakat klasik kaynaklarda yer alan istihlâf sebepleri ve şartları konusundaki mezheplerin ayrıntılı görüşlerine değinmemiştir.

Risâleden çıkarılan hükümler şunlardır: Kadı, sıhhatli, hasta ya da yolculuk gibi her ne sebeple olursa olsun izin almadıkça veya yetkili kılınmadıkça yerine birisini tayin edemez. İzinsiz, kadı birisini görevlendirirse, görevlendirilen kişinin verdiği hüküm geçerli olmaz. Bir davayı dinlemeyi devlet başkanından izin gelene kadar geciktirmek mümkündür. Çünkü davanın belirli bir vakti yoktur. Baştaki görevlendirme ile delâleten başkasını tayin etmeye izin verilmiş olamaz. Başkası adına görev yapan kişi bir başkasını görevlendiremez.

İmam ise mazereti olsun veya olmasın cuma namazı için yerine birisini geçirebilir. İmamın kendisinin görevlendirilmesi, yerine başkasını tayin etmesi için delâleten izin anlamına gelir. Bunun sebebi cuma namazının belirli bir vaktinin olmasıdır. Cuma namazının devlet başkanından izin alınmaya kadar geçmesi mümkündür. Ayrıca imam görevini devlet başkanı adına yaptığı gibi kendi vazifesini yerine getirmek için de yapmaktadır. Kendi adına bir iş yapan başkasını görevlendirebilir. İmamın yerine geçirdiği kişinin imam olma şartlarını taşıması gerekir. İmamın birisini görevlendirmesi namaz ve hutbeyi kapsar. Namazı kıldıran ile hutbeyi veren kişinin bir olması şart değildir, fazilettir, farklı kişiler de olabilir. Hutbe için izin, namaz için izindir ve aksi de aynı şekildedir. Dolayısıyla başkasını tayin câizdir. İster özlün izalesi ve sonrasında vakit çıkmadan cumayı kıldırmak mümkün olsun ister olmasın izin mutlaktır. Özür olmasa da izin geçerlidir.

Kaynakça

- Âlî, Mustafa Efendi. *Kühü'l-ahbâr*. 2 Cilt. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1417/1997.
- Amâsî, İbrahim b. Ahmed. *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniyye*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Atâî, Nev'izâde. *Zeyl-i Şekâik (Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik)*. haz. Abdülkadir Özcan. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Aydın, Mehmet Âkif. "İstihlâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*. 2 Cilt. İstanbul: MEB, 1375/1955.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Birleşik Yayınevi, ts.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur Zweiter Supplementband*. 2 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1938.

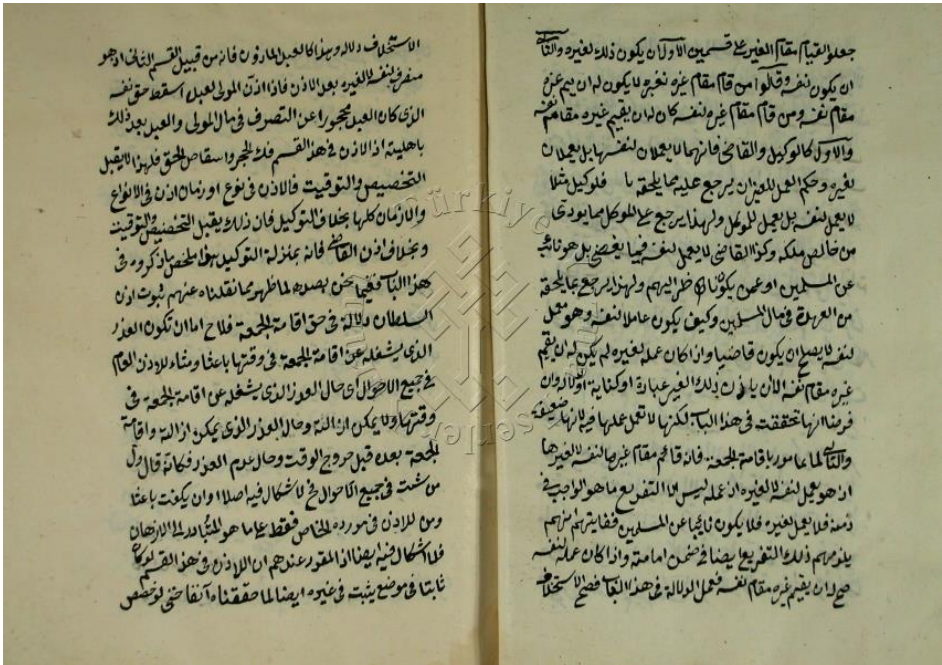
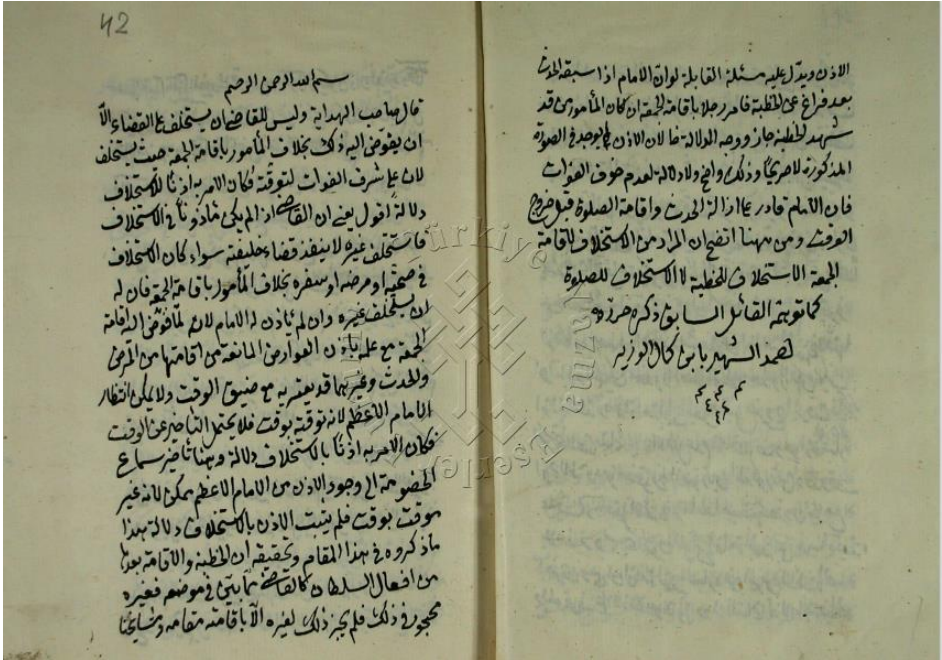
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. haz. M. A. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Erdogan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet, 1998.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vasîf fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrahim- Muhammed Muhammed Tâmur. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1417/1996.
- Gazzî, Ebû'l-Mekârim (Ebû's-Suûd, Ebû'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dimaşkî. *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yânî'l-mi'etî'l-âşire*. thk. Cebrâil Süleyman Cebbûr. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1399/1979.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398/1978.
- Hızlı, Mefâhil - Yengin, Naci. "İstihlâf". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. 8 Cilt. 4/167-168. İstanbul: Dergâh, 2000.
- Hüsâm Çelebi. *Risâle fi'l-istihlâfi'l-hatîb ve cevâzih*. Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi 427. 42a-46a.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Kesir, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, ts.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *Kitâbü'l-Fürû'*. thk. Ebû'z-Zehra Hâzım el-Kâdî. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dimaşkî. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muḥni'*. nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1400/1979.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Misrî el-. *ez-Zahîre*. nşr. Saîd A'râb - Muhammed Bû Hubze - Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garb, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1982.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- Koca, Ferhat. "Mergînânî Burhâneddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/182-183. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Komisyon. *İlmihal I*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Komisyon. "İstihlâf". *el-Mevsû'atü'l-Fıkhıyye*. 45 Cilt. 3/251-362. Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1433/2012.

- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhâlim b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1418.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebîr*. nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mecdî Efendi. *Hadâiku's-Şekâik (Tercüme-i Şekâik)*. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtaşarı Hâfîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1398.
- Müftü Seyyid Muhammed 'Amîmü'l-İhsân el-Bereketî, *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1997.
- Ömer Rıza, Kehhâle. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü muşannifi'l-kütübü'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Özel, Ahmet. "Bezzâzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Öztürk, Levent. "Hüsâm Çelebi (ö. 926/1520)'nin Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 453-468.
- Öztürk, Mustafa Bilal. *Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidî*. Eskiye, 2022.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Misrî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani: Osmanlı Ünlüleri*. 6 Cilt. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Taşköprizâde, İsmâüddin Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'î'd-devleti'l-Osmâniyye*. ed. Derya Örs. haz. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Misrî. *eş-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rifai, 1983.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih GörüşünBelirlenmesinde Meşâyih'in Rolü". *6. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III*.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *Naşbü'r-râye li-tahtîrîci ehadîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. thk. Muhammed Yûsuf el-Bennûrî. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1357/1938.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. *el-A'âm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

Zühayfî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

Okunan Nüsha

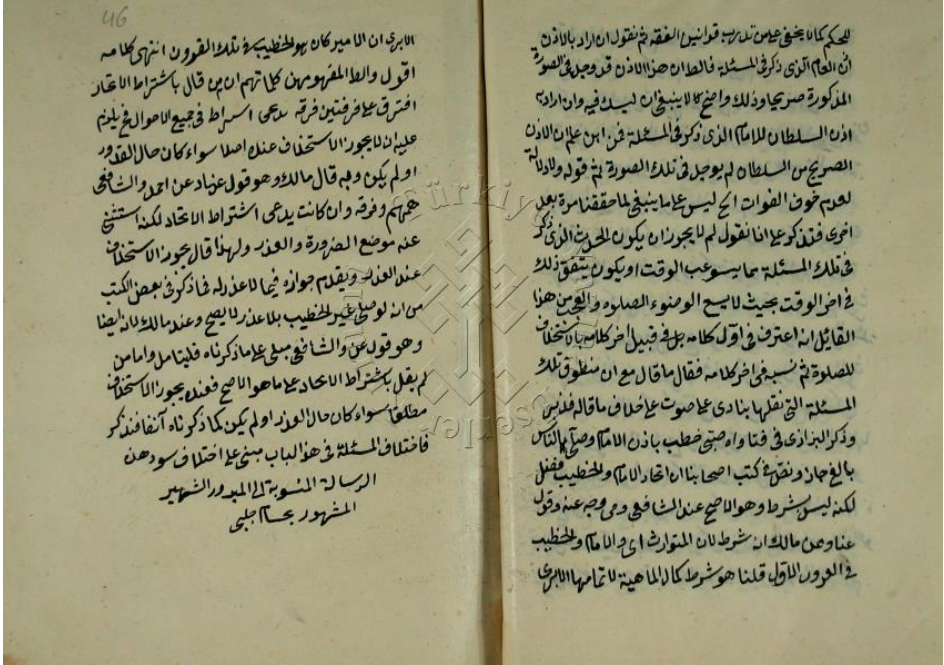


الاذن بصورة العذر الذي يشترطه إقامة الجمعة في وقتها بان
يقال استحقاق حال العذر المذكور لا يتعلق بغيرها ولا يعمل بالذي
يرتفع الاستحباب في غيرها ايضا ولربما الوقت للخطبة يشطب
ولا تصح بهم اجزائه ان يصح بهم وكذا لو قبل صل ولا خطبة بلغة
ان يشطب ولعل ما قاله من ان الاذن للخطبة اذن للصلاة
وبالعكس ان الاذن صحيح في حال العذر مطلق سواء امكن
اواله ذكر العذر واقامة الجمعة بدون قبل ترويج الوقت اولا
سبق على ما ذكرناه من اقصاء الاذن للعموم ثم لما كان العذر
باعث الاذن استغنى الفقهاء باثبات وجود الاذن في محل
العذر ولو اقتصروا على الاذن كما كتبه من الناس في شرحه
على ما ذكرناه سابقا في ذكره في الكتب حيث ذكره في لوان الاسماء
او خطبه ثم اصرحوا بما تم بشره للخطبة ان يصح بهم
فاصولا لمورد جهل شهر للخطبة ان يصح بهم جاز لان الزمان
يشهر للخطبة من اهل الصلوة فصح التقنين اليه ليشهر
لفقد شرطه وهو سماع الخطبة فلهذا التقنين الميز ولو
كان الامر دنيئا ولم يعلمه او امره ^{الوقت} او صعبا او اخرس
او متيا فاصحوا لا غيرهم حتى يصح لهم جبر لان هؤلاء لا يحظر

لا يصحون اما ما يقع التعيين الشرعي فيكون التعميم للاجتهاد
قبل الجمعة بايام فاسم الذي يراه المصنف حكم الاخرس ونحوه الا ان
فصلوا بهم الجمعة واما غيره من ان التقنين ليس بلان
وما ليس بلانم كان ليعاد حكمه لولا ابتداء فصار كأنه قرين الابهام
لحال وهم في الحال من اهل الصلوة فلو ان الاله اهل الصلوة
ثم احوت فقدمت ذمها فقدم الذي غيره لا يجوز فان لم
الذي بعد واقته ان خطبه بهم وصح للجمعة من الابهام
او امر غيره بان يشطب ويصلي بهم للجمعة بعد ما سلم جاز
انتهى وجه الشك في ان التقنين للاجتهاد قبل الجمعة
بايام ثم امره حتى يتم لهما تعيين العذر على ان يشهر به قوله
لان التقنين ليس بلانم وليا يتعين بالصلاة لا على
علمان للخطبة ايضا وكذا قوله او امر غيره بان يشطب ويصلي
بهم للجمعة وكذا ما وقع في التخصيص وغيره حيث ذكره في اذ
احد اش الامام فقال اوصا خطبه لهم فلا يصح بهم جاز ان
يشطب ويصلي بهم واذا قدر عوت ما تلوناه لانه لا خلاف الا
جائز للخطبة كالصلوة وليس يتنصبا لغيره نقاشا ما بعض
الافاضل من انه لا يجوز للخطبة ان يستحق الخطبة اصلا

ولا للصلوة براء بل بعد ما احده الامام فليس بما يعتد عليه
وكذا ما قاله بعض فضلا زماننا من ان استحباب الامام المنا
يجوز اذا كان معذورا بعذر لا يشطب عن اقامة الجمعة في وقتها
واما ان اذ لم يكن معذرا صلا او كان معذورا ولكن يمكن الله
عنه واقامة الجمعة بعد قبل ترويج الوقت فلا يجوز الاستحباب
وكذا ما قال من ان المراسم الاحتفال لاقامة الجمعة الاحتفال
للخطبة لا الاحتفال بالصلاة وبين كلامه هذا عن غير من
فقال ان اقامة الجمعة عبارة عن امرين للخطبة والصلوة
والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه
للاذن ويكفي عليه المسئلة القائمة لوان الامام كما سبق
للحدث بعد فروع عن الخطبة فامر جدا باقامة الجمعة ان كان
الامر ممن شهر للخطبة جاز وجه الدلالة فلا هو ان الاذن
لم يوجد في الصورة المذكورة لاصح محاور ذلك واضح ولا دالة
لعدم خوف الفوات فان الامام قادر على الزالة للحدث واقامة
الصلوة قبل ترويج الوقت ومن صهرتها يصح الاذن من الاحتفال
لاقامة الصلوة للجمعة الاحتفال للخطبة لا الاحتفال بالصلاة
كما تراه في الفصول السابق لاهرنا كلامه فليس هذا ما ينبغي ان

ان يقول عليه ايضا لانهم قد تبينوا وجه الصلوة المالاذن في الصلوة
لما قرناه اتفاقا فتذكره ثم هذا القائل لم يأت بما يدل على تنقيه
وما ذكره من العذر على تقدير استدلاله في قوله لا تخافى بانقاد
الاذن في صورة الملائكة فربما يدل على انتفاء الحاجة للاذن
للصلوة مطلقا فقام ما ذكره ايراد الاعتراض على هذه المسئلة
فربوا يابن على مظهر بل هذه المسئلة يدل على ضا في اعادة
سابقا من انه اذا امكن الزالة عذره واقامة للجمعة
قبل ترويج الوقت فلا يجوز الاحتفال وجه الدلالة هو ان
هذا القائل حكم في هذه المسئلة ان الامام قادر على الزالة للحدث
واقامة الصلوة قبل ترويج الوقت ولا شك ان هذه المسئلة
صحيحة في نفسه فيعمل بها فقلوا قرحا يدل على ان الحدث
ازا كان طاريا بالامام واحتفال للصلوة جاز سواء امكن
الذلة للحدث اولاد بل هو من اطلاق هذه المسئلة وانما لها
ان الباعث للاذن بالاحتفال في معرض الكراهة الذي هو
مانع في نفسه لاداء للجمعة سواء امكن الزالة اولاد لا وجه
للحدث المقيد وهو الذي لا يمكن الزالة باعنا وسببا لادعو
اصح غير من تحت الظبط فلا وجه جعله مناطا للحكم



Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed

Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabildiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir. Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanması istenen yazılar, teolojiyi merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:

- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
 - Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
 - Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
 - Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
 - Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
 - Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
- Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları sol 3; üst, alt ve sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- Yazı biçimi: Metin kısmı Calibri yazı tipi, 10 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,15, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 8 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 9 punto ile yazılmalıdır.
 - Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.
 - Yazar Ad(lar)ı ve Kurum(lar)ı: Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.
 - Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 9 punto Calibri yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amaçları ve sonuçları belirtilmelidir.
 - Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
 - Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.

N o t:

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabildiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.:

<https://www.isnadsistemi.org/>

Etik Beyanı

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Balıkesir İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I Kararları (20/01/2018)

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı II Kararları (19/01/2019)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

1.Yazarlık

a) Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

b) İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir

c) Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı

olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

2. Yazarın Sorumlulukları

- Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman balikesirilahiyatdersisi@balikesir.edu.tr adresine mail atarak şikâyetle bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

İntihali Ortaya Çıkarma

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Dergi Kurulları ve Görevleri

1- Dergi Sahibi

Derginin ait olduğu birimin rektörü, o derginin “Dergi Sahibi” olarak görevlidir.

2- Yazı İşleri Müdürü

(a) Basın Kanunu ve diğer düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirir.

(b) Yayın kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olur.

(c) Derginin iktisadi konularının çözümlenmesi ve ilgili işlemleri yürütür.

3- Editör

(a) Editörler, fakülte yönetim kurulu tarafından seçilirler.

(b) Editörler birden fazla olduğunda, bunlar kendi aralarında görev paylaşımı yaparlar.

(c) Editör, derginin yayın politikasını belirler ve bu politika ile ilgili olarak Yayın Kurulu’nun katkılarını alır.

(ç) Editör, derginin zamanında, bilimsel ve teknik açıdan eksiksiz basılmasını sağlamakla sorumludur. Dergi sürecinin tüm aşamalarıyla yakından ilgilenir ve bu sürecin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar.

(d) Editör, dergiye gelen özel sayı önerilerini değerlendirmek, derginin işleyişi ile ilgili sorunları çözmek ve derginin vizyonunu geliştirmek amacıyla yılda en az dört kez olmak üzere belli aralıklarla Yayın Kurulu’nu toplar ve Yayın Kurulu’na başkanlık eder.

(e) Editör, dergiye gelen makalelerle ilgili ilk değerlendirmeyi yapar; gelen makaleyi konu ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra alan editörüne gönderir veya dergi için uygun olmadığına karar vererek reddedebilir.

(f) Editör, kabul edilen makaleleri bilimsel geçerlilik, gramer, üslup ve imlâ yönünden inceler veya denetimi altında incelenmesini sağlar.

(g) Editör, dergideki gelişmeleri, Yayın Kurulu kararlarını, derginin yayın durumunu özetleyen yıllık faaliyet raporu hazırlar.

(ğ) Editör, Yardımcı Editör veya Yardımcı Editörlerini belirler; gerekli durumlarda yardımcıları değiştirebilir. Editörün, herhangi bir nedenle görevinde bulunamadığı hallerde, yerine, tayin edilen Yardımcı Editör vekalet eder.

(h) Editör, Yayın Kurulu’nda oy birliği sağlanamayan konularda, Yayın Kurulu’ndaki eğilimleri de göz önünde bulundurarak son kararı verir.

4- Editör Yardımcıları

(a) Yardımcı Editör, Editör’ün çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör’ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

(b) Yardımcı Editör, dergi sürecinin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir şekilde sorunsuz yürütülmesi ve derginin zamanında ve eksiksiz basılması hususlarında Editör’e yardımcı olmakla sorumludur.

(c) Yardımcı Editör, Editör’ün diğer görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde Editör’e yardımcı olur.

(ç) Yardımcı Editör’ün görev süresi Editör tarafından belirlenir.

5- Alan Editörleri

- a) Editörden gelen makalelerle ilgili değerlendirmeyi yapar; makaleyi konu, içerik ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra hakemlik sürecine dâhil eder ve uygun hakemlere gönderebilir veya makalenin alan için uygun olmadığına karar vermesi durumunda red konusunda editöre öneride bulunabilir.
- b) Makalenin hakemlere gönderilmesi ve sonuçlandırılması süreciyle ilgili iş ve işlemleri yürütür.
- c) Hakemlik teklif süreci 7 gün, değerlendirme süreci 15 gündür. Süresi içerisinde geri dönmeyen hakemlere 7 gün ek süre verir. Bu bağlamda raporlarını zamanında iletmeyen hakemlere periyodik hatırlatmalarda bulunur.
- d) Gelen hakem raporlarını editöre iletir.

6-Yayın Kurulu

- a) Yayın Kurulu, derginin bilimsel akışına ve yayınlanmasına ilişkin her türlü değerlendirme ve önerileri görüşür. Bu çerçevede görüş bildirir ve önerilerde bulunur.
- b) Yayın Kurulu, derginin yayın yaptığı alanlarda hakem havuzlarının oluşturulmasını sağlar; hakemlik sürecine alınması uygun görülen makaleler için Editör Kurulu'na hakem önerilerinde bulunur. Dergi işleyişinin aksamaması için konuyla ilgili Editör'ün görevlendirdiği Yayın Kurulu Üyeleri, herbir makale için hakem önerilerini Editör Kurulu'na en geç 10 gün içinde iletmekle sorumludur.
- c) Yayın Kurulu Üyeleri, derginin yayın politikası, işleyişi, yayın ilkeleri ve yazım kurallarının belirlenmesinde görüşte bulunmak ve karar almakla sorumludur.
- ç) Yayın Kurulu toplantıları, toplantı yeter sayısı aranmaksızın Editör'ün başkanlığında yapılır. Bu toplantılara tüm Yayın Kurulu üyeleri katılmakla yükümlüdür. Gerekli görülmesi halinde görüş bildirmeleri için Yayın Kurulu üyeleri dışından kişiler de Yayın Kurulu toplantılarına Editör tarafından davet edilebilirler. Yayın Kurulu'nda, oylama gerektiren hallerde, sadece Yayın Kurulu üyelerinin oy hakkı vardır. Yayın Kurulu toplantılarının bir yıl içinde en az yarısına katılmamış olan veya toplantıya katılmakla beraber görev ve sorumluluklarını aksatan Yayın Kurulu üyeleri, üyeliklerinin sona erdirilmesi doğrultusunda Rektörlüğe bildirilir.
- d) Yayın Kurulu üyeleri, derginin e-posta listesine gönderilen elektronik mesajları okumak ve dergiyle ilgili gelişmeleri takip etmek zorundadır.
- e) Yayın Kurulu üyeleri aralarında görev ünvanı, kadro derecesi vb. farklılıklardan dolayı, yetki ve sorumlulukları açısından ayrıcalık yoktur. Yayın Kurulu en az 6 kişi oluşur.

7. Danışma Kurulu

- a) Danışma Kurulu, hakem havuzunun genişletilmesi, uygun hakemlerin bulunması, derginin ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve diğer bilimsel ve teknik konularla ilgili dergiye danışmanlık yapar.
- b) Danışma Kurulu, derginin bilimsel içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi için öneriler getirir. Bu doğrultuda dergiye nitelikli makale başvurularının gelmesi için temaslarda bulunur.
- c) Danışma Kurulu üyeleri, kurulun görev kapsamına giren konularda deneyim kazanmış ve/veya derginin kapsadığı bilimsel alanlarda uzmanlaşmış, akademik etiğe bağlı ve dergiyi uluslararası düzeye taşıyabilecek nitelikte kişilerden seçilir. Danışma Kurulu, en az 10 kişiden oluşur. Belli bir görev süresi yoktur. Bu kurulun belirlenmesinde Editör yetkilidir. Editör, Yayın Kurulu üyelerinin önerilerini ve diğer önerileri değerlendirerek Danışma Kurulu'nu belirler.

8. Hakem Kurulu

- (a) İlgili dergiye sunulan makalenin içeriğine göre yayın kurulu tarafından belirlenir.

(b) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verir.

9. Dergi Sekreteryası

a) Dergi Sekreterliği, derginin çeşitli kurulları arasında koordinasyonu sağlayarak derginin tüm birimlerinin eşgüdümü çalışmasına yardımcı olan birimdir.

b) Dergi Sekreteri, derginin dosyalama, fotokopi ve diğer sekreterlik işlerini yürütür; dosyalama işlemlerini zamanında, eksiksiz ve denetime açık bir şekilde yapmakla sorumludur.

c) Dergi Sekreteri, dergiye elektronik postayla gelen mesajları takip eder, telefon sorgularını cevaplandırır ve diğer rutin mektuplaşmaları yerine getirir.

ç) Dergi Sekreteri, dergi toplantılarına raportör olarak katılır; görüşülen konular ve alınan kararlarla ilgili toplantı tutanağı hazırlar. Toplantı esnasında tutulan tutanaklar, toplantı sonrası en geç iki hafta içinde tüm Yayın Kurulu Üyeleri'ne yazılı veya elektronik ortamda iletilir.

d) Dergi Sekreteri, Editör Kurulu'nun çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

e) Dergi Sekreteri, hakem ve duyuru listelerinin oluşturulması, yıllık faaliyet raporunun hazırlanması (dergiyle ilgili istatistiklerin çıkarılması ve tablolaştırılması), akademik konferanslarda veya oluşturulacak stantlarda dergiyi temsilen görevde bulunmak ve dergi süreciyle ilgili diğer tüm yardımcı görevleri yerine getirmekle sorumludur.

f) Dergi Sekreterlerinin görev süreleri Editör tarafından belirlenir.

Hakemlerin Belirlenmesi

a) Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri'nin önerdiği kişiler arasından Editör Kurulu tarafından belirlenir ve her sene derginin son sayısında hakem gizliliğini sağlamak amacı ile hakem listelerinin en az 30 isimden oluşması durumunda tek liste halinde yayımlanır (Bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay II Kararları: 19/01/2019).

b) Hakemler, ulusal ve uluslararası yayınları olan ve kendi alanlarında tanınmış, bilimsel geçmişe ve/veya bilgi birikime sahip kişiler olmalıdır.

c) Editör Kurulu, hakemleri belirlerken hakemle makale sahibi arasında ilgi ve çıkar ilişkisi olup olmadığını gözetir. Hakemlere gönderilen makalelerde makale sahiplerinin kimliği gizli tutulur.

ç) Hakemler, Editör Kurulu tarafından oluşturulan puanlama sistemine göre, etik kurallara bağlılık, bilimsel yeterlilik ve hazırlanan raporların niteliği gibi hususlar göz önünde bulundurularak, değerlendirilir ve seçilir.

Dergideki Görevlerin Sona Ermesi

Aşağıdaki koşulların oluşması durumunda dergide görevde bulunan kişilerin görevleri sona erer. Görevli kişinin,

a) Kendi isteğiyle görevden çekilmesi / istifa etmesi,

b) Kendisine verilen görevi eksik, hatalı veya taraflı olarak yapması ve/veya bulunduğu kurulun görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi,

c) Araştırma etiğine aykırı davranışlarda bulunduğu tespit edilmesi, durumlarında görevli kişinin dergideki görevi sona erer.