

ISSN :2667-7075
e-ISSN:2687-3605

MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

cilt 16 sayı 1 haziran 2025
volume 16 issue 1 june 2025





MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Cilt: 16, Sayı: 1, Haziran 2025

MESNED

The Journal of Theological Studies

Volume: 16, Issue: 1, June 2025

e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
mesned@inonu.edu.tr

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bulgurlu, 44000 Battalgazi/Malatya

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi/MESNED The Journal of Theological Studies**e-ISSN** 2687-3605

Cilt 16, Sayı 1, Haziran 2025/Volume 16, Issue 1, June 2025

Periyot: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)**Period:** Biannually (30 June & 31 December)**Dergi Eski Adı**

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

e-ISSN 1308-9684

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2010, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2018, Cilt 9, Sayı 2

Former Title

Journal of Inonu University Faculty of Theology

e-ISSN 1308-9684

Issues Published: Year 2010, Volume 1, Issue 1 – Year 2018, Volume 9, Issue 2

Kapsam/Scope

Dinî Araştırmalar/Religious Studies

Yayın Dili/Language of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça/Turkish & English & Arabic

Yazışma Adresi/Contact Address

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kampüs, Battalgazi, MALATYA, TÜRKİYE

Tel/Belgeç: 00 90422 377 49 97- 00 90422 341 00 61<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

mesned@inonu.edu.tr

Yayıncı/Publisher

İnönü Üniversitesi/Inonu University

Kapak Tasarım/Cover Design

Doç. Dr. Fatih ZENGİN

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi/MESNED The Journal of Theological Studies

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner on behalf of İnönü University Faculty of Theology

Prof. Dr. Mehmet KUBAT, Dekan/Dean
ORCID: 0000-0001-6729-7652

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM
ORCID: 0000-0003-3104-0251

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-0503-283X
Prof. Dr. Cemil ORUÇ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9870-8597
Prof. Dr. Muhammed ASWAD	Suudi Arabistan	İmam Abdulrahman Bin Faisal University	maswad@iau.edu.sa
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-2038-799X
Prof. Dr. Atik AYDIN	Türkiye	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-5995-945X
Prof. Dr. Bellil ABDELKARİM	Cezayir	Chadli Bin Jadid University	ORCID: 0000-0002-9864-1812
Prof. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-8469-4614
Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-6815-8312
Doç. Dr. Fatih ZENGİN	Türkiye	Bandırma 17 Eylül Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-6054-7743
Doç. Dr. Ramazan MEŞE	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-8524-7923
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN	Türkiye	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-6758-8203
Doç. Dr. Mustafa HAYTA	Türkiye	Çukurova Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9165-8232
Doç. Dr. Recep UÇAR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-0520-577X
Dr. Serkan DEMİR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-2701-0949
Dr. Gülşen SAYIN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9214-7573
Arş. Gör. Soner ERASLAN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-4293-9265

Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Din Felsefesi	ORCID: 0000-0001-6585-9340
Doç. Dr. Emine GÜZEL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları	ORCID: 0000-0003-3344-6271
Doç. Dr. Abdulhekîm AĞIRBAŞ	Türkiye	Çankırı Karatekin Üniversitesi	Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat	ORCID: 0000-0003-3420-6747
Doç. Dr. Mehmet Emin ŞAHİN	Türkiye	Bartın Üniversitesi	Tefsir	ORCID: 0000-0002-9335-8962
Dr. Hasan BULUT	Türkiye	İslam Bilim ve T. Üniversitesi	Tefsir	ORCID: 0000-0001-2345-6789
Dr. Mohammad Ajmal HANİF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Tasavvuf	ORCID: 0000-0001-6795-515X
Dr. Muhammed Nur YUSUF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-9045-0085
Dr. Ömer TOZAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	ORCID: 0000-0002-3480-1987
Dr. Kazim YUSUFOĞLU	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	ORCID: 0000-0002-4434-5508
Dr. Lıkman YOUSSEF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-3178-136X
Dr. İshak DURMUŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-7544-2343
Arş. Gör. Yusuf Fuat ÜNAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Hadis	ORCID: 0000-0001-9633-4336

Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editors

Arş. Gör. Furkan Tayşan	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0003-2901-4644
Öğr. Gör. Dr. Hasan Toman	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Erken İngilizce Dilleri	ORCID: 0000-0002-4011-5019
Dr. Öğr. Üyesi Hacer Ayaz	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Din Sosyolojisi	ORCID: 0000-0003-0665-4286

Yazım Editörleri/Writing Editors

Arş. Gör. Hamza KARA	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Tarihi	ORCID: 0000-0002-0750-3511
Arş. Gör. M. Nur Ali TABANLI	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Kelam	ORCID: 0000-0002-8174-5623
Arş. Gör. Yusuf Fuat ÜNAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Hadis	ORCID: 0000-0001-9633-4336

Son Okuma/Last reading

Doç. Dr. Tacetdin Bıyık	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Türk İslam Edebiyatı	ORCID: 0000-0003-2204-7814
-------------------------	---------	--------------------	----------------------	----------------------------

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPÖĞLU, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN, İNÖNÜ Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Hitit Üniversitesi	Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi	Prof. Dr. Hulusi ASLAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Rachid Mohamed KOHOUS, Abdel Malek Saadi University
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf BATAR, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Abdul Raouf Erhim YOUSSEF Al MULYS, College of the Great Imam University	Doç. Dr. Abdulrahman ALJARMAN, College Of Basic Education

Sekreteryası/Sectary

Arş. Gör. Sümeyye BULUT ORCID: 0000-0002-4244-9362

Mizanpaj Editörü/Layout Editor

Arş. Gör. Soner ERASLAN ORCID: 0000-0002-4293-9265

Hakem Kurulu/Referee Board

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

MESNED The Journal of Theological Studies, uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Telif Hakkı ve Lisans/Copyright and License

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

MESNED Journal of Theological Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC).

Ücret Politikası/Wage Policy

Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.

No fee is charged from the author or institution under any name.

Dizinleme Bilgileri | Indexing Information

DOAJ: Directory of Open Access Journals (21. 11. 2023)	EBSCO- Central & Eastern European Academic Source (09. 01. 2022)
EBSCO- Academic Search Ultimate (09. 01. 2022)	EBSCO- Academic Search Premier (09. 01. 2022)
EBSCO- Academic Search Complete (09. 01. 2022)	EBSCO- Academic Search Elite (09. 01. 2022)
Sherpa Romeo (08. 11. 2022)	ERIH PLUS (25.01.2024)
MİAR (2024)	

Dergi Hakkında/About the Journal

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan Mesned Dergisi, 2010 yılı itibariyle yayınlanmakta olan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin devamıdır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve *MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'*ni temsil etmez.

The Journal of Theological Studies (MESNED) is an international journal published by the Faculty of Theology at the Inonu University, twice a year, on June 30 and December 31. Published ever since 2019, the journal of MESNED is considered as the continuation of The Journal of The Faculty of Theology of Inonu University, inaugurated in 2010. Responsibility for the content of the papers published belongs to the authors and does not express the official view of *The Journal of Theological Studies (MESNED)*.

LOCKSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/lockss-manifest>

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/mesned/>

Yazım Kuralları: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/writing-rules>

Etik İlkeler ve Yayın Politikası: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/policy>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makalesi/Research Article

Magrâvî'nin İhlâs Sûresi Tefsiri Metodolojisine Dair Bir Değerlendirme/An
Evaluation of Magārwi's Methodology of Tafsîr of Sûrah Al-Ikhlâs

Hacı ÇİÇEK 01-16

Seyyid Şerîf Cürçânî'de İlahi Fiillerin Nedenliliği/The Causality of Divine
Actions in Sayyid Sharif Jurjani

Sezen ATLI 17-28

Osmanlı Dönemi Hac Yolculuklarının Afrika Özelinde Ticarete
Etkisi/The Effect Of Ottoman Pilgrimages On Trade In Africa

Hasan YAVUZ 29-47

İbâzîlere Göre Sahâbî Kavlinin Hücciyeti/ The Evidential Value of The
Companions' Opinions According to The Ibâdîs

Eyüp SEVİNÇ 48-65

مراجعة تحليلية في الفكر السياسي والإصلاحي في المجتمعات الإسلامية عند عبد الحميد أبو سليمان
/Abdülhamid Ebû Süleyman'ın İslam Toplumdaki Siyasî ve Reformist
Fikirleri -Yolsuzluk ve İstibdât Sorunları Kitabının Analitik Bir Okuması-

Djeddou FOUED 66-78

İbn Acîbe'nin Marifet Anlayışında Marifetin Semeresi/The Result of
Ma'rifa in Ibn 'Ajîba's Understanding of Ma'rifa

Salih EMRE..... 79-97

Kitap Tanıtımı / Book Review

Kusaybî, Gazi b. Abdurrahman. es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye.
Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003, 62 Sayfa/al-Qusaybî , Ghazi b. Abdurrahman. al-
Sawrat fi al-Sunnat al-nabawiyya. Beyrut: Dar al Saqi, 2003, 62 Pages

Mehmet Ali ÇALGAN 98-102



Magrâvî'nin İhlâs Sûresi Tefsiri Metodolojisine Dair Bir Değerlendirme

An Evaluation of Magârwi's Methodology of Tafsîr of Sûrah Al-Ikhlâs

 10.51605/mesned.1654037

Hacı ÇİÇEK



0000-0003-4735-6349



hcicek02@hotmail.com

Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arapça
Öğretmenliği

Assoc. Prof. Dr., Adıyaman University Faculty of Educa-
tion Department of Arabic Language Teaching

Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi: 08.03.2025	Date of Submission: 08.03.2025
Kabul Tarihi: 11.06.2025	Date of Acceptance : 11.06.2025
Yayın Tarihi: 30.06.2025	Date of Publication: 30.06.2025
Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin	Plagiarism Checks: Yes, Turnitin
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BYNC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



An Evaluation of Magrāwī's Methodology of Tafsīr of Sūrah al-Ikhlās

Summary: Sūrah al-Ikhlās is one of the most important sūrahs for Muslims. The most decisive factors behind its importance are its concise meaning and the hadith narrations associated with it. In one hadith, it is even reported that the sūrah of Ikhlās is equivalent to one third of the Qur'ān. In this respect although it is brief in length, it has been the subject of extensive tafsir literature. One of those who dealt with the Ikhlās sūrah in a very extensive way is Abu Sahl Mohammad b. Abdurrahman al-Magrāwī. Magrāwī generally supported his exegesis of the sūrah with hadith narrations. As a matter of fact, the title of his tafsir, *al-Tadabbur wa'l-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān bi Sahīhi's-Sunan*, As a matter of fact, the title of his tafsir, *al-Tadabbur wa'l-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān bi Şahīhi's-Sunan*, means interpreting the Qur'ān through hadith narrations. Magrāwī mentioned the relations of the hadiths he recorded in his tafsir to the sūrah and the subject under a heading. Subsequently he compiled the opinions of previous exegetes and hadith experts on the narration, the words and concepts in the sūrah, and made personal preferences. The methodology of Magrāwī's tafsir, which he wrote in a period of nearly twenty years and consists of forty volumes, has been characterized by the Salaf methodological approach. It can be defined as the exegesis of the Qur'ān with the Qur'ān and the Qur'ān with the Sunnah without resorting to reason. Magrāwī stipulated that the exegete should know Arabic very well. Magrāwī's methodology in the tafsir of Surah al-Ikhlās is very important in terms of covering other suraahs of the Qur'ān. For this reason, the tafsir of Surah al-Ikhlās has been chosen in our study. In his tafsir of Surat al-Ikhlās, Magrāwī relied extensively on sources. Al-Bukhārī (d.256/870), Muslim b. Hajjāj al-Qushayrī (d.261/875), Abu Dāwūd (d.275/888), al-Tirmīzī (d.279/892), al-Nasai (d.303 /915), Ibn Māja (d.255/869), Malik b. Anas (d.179/795), Ahmad b. Hanbal (d.241/855); Ibn Jarīr al-Tabarī (d.310 /923), Begavī (d.516/1122), Zamakhshari (d.538/1144), (d.671/1273), Ibn Taymiyya (d.728/1328), Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d.751 /1351), Ibn Kathir (d.774/1372), Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d.911/1506), Shawkanī (d.1250/1831) and Siddiq Hasan Khan (d.1307/1890) are some of them. Magrāwī also benefited from many of his contemporary teachers. The most famous of them are Muhammad Taqī al-Dīn al-Khilālī (d.1987), Mohammad al-Amin al-Shinkītī (d.1974), 'Abd al-'Aziz b. Bāz (d.1999), Mohammad Nāṣir al-Dīn Albānī (d.1999), and Abūbekir al-Jazāirī (d.2018). Here it is useful to mention Magrāwī's attitude and behaviour towards scholars who think differently from him. This is significant, as a scholar's view on this issue should be considered as a determining factor that gives his scholarly vision and perspective. It cannot be said that Magrāwī was tolerant of different interpretations and views. Almost no mu-fassir survived his criticism. While criticising people who think differently, it has been observed that sometimes he has even insulted their ethnic origins beyond their personalities. Examples of this are Abussuūd Efendi (d.982/1574) and Ismail Hakki Bursawī (d.1137/1725). Magrāwī was not content with criticising these two commentators; he also stated that the Turkish nation to which they belonged was generally Hanafī and that they were bigoted and rigid in adhering to Māturīdiya and Ash'ariyya interpretations in the theological context. It is understood that Magrāwī centred his own circle of opinion on almost every issue and excluded other interpretations, belittling and insulting their authors. He even supported the burning of Imam al-Ghazālī's famous work *Ikhyā' u 'Ulūm al-Dīn*, which has a very important place in the history of Islamic culture. In this study, Magrāwī's brief life and the methodology he followed in his exegesis of Sūrah al-Ikhlās are discussed and analytically evaluated.

Keywords: Tafsīr, Allah, The Qur'ān, Sūrah al-Ikhlās, Magrāwī.

Magrâvî'nin İhlâs Sûresi Tefsiri Metodolojisine Dair Bir Değerlendirme

Öz: İhlâs Sûresi, Müslümanların çok önem verdiği sûrelerin başında gelmektedir. Onların önem vermelerindeki en belirleyici faktörler, özlü bir anlam potansiyeline sahip olması ve hakkında bazı hadis rivayetlerinin bulunmasıdır. Hatta bir hadiste, İhlâs Sûresi'nin Kur'ân'ın üçte birine denk olduğu haber verilmiştir. Bu itibarla hacmi küçük olmasına rağmen sûrenin sayfalarca tefsiri yapılmıştır. İhlâs Sûresi'ni çok geniş şekilde ele alanlardan birisi de Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî'dir. Magrâvî, sûrenin tefsirini genellikle hadis rivayetleriyle desteklemiştir. Nitekim tefsirine verdiği *et-Tedebbur ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân bi Sahîhi's-Sünen ismi* Kur'ân'ı hadis rivayetleriyle açıklamaya anlamına gelmektedir. Magrâvî, tefsirinde kaydettiği hadislerin sûreye ilişkin konularını bir başlık altında zikretmiştir. Ondan sonra rivayete, sûredeki sözcük ve kavramlara dair önceki tefsir ve hadis uzmanlarının görüşlerini derlemiş, kişisel tercihte bulunmuştur. Magrâvî'nin yirmi yıla yakın bir sürede kaleme aldığı ve kırk ciltten oluşan tefsirindeki metodolojisi, Selef metodolojisi olarak öne çıkmıştır. Bu metot reye baş vurmadan Kur'ân'ın Kur'ân ile; sünnet ile tefsiri şeklinde tanımlanabilir. Magrâvî, müfessirin, Arapçayı çok iyi bilmesini şart koşturmuştur. Magrâvî'nin İhlâs Sûresi tefsirindeki metodolojisi, Kur'ân'ın diğer sûrelerini de kapsamı açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle çalışmamızda İhlâs Sûresi tefsiri seçilmiştir. Magrâvî, İhlâs Sûresi tefsirinde yoğun şekilde kaynaklara başvurmuştur. Eski hadis âlimlerinden Buhârî (öl. 256/870), Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (öl. 261/875), Ebû Dâvûd (öl. 275/888), Tirmîzî (öl. 279/892), Nesâî (öl. 303/915), İbn Mâce (öl. 255/869), Malik b. Enes (öl. 179/795), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855); tefsirde ve diğer ilim dallarında ise İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), Begavî (öl. 516/1122), Zemahşerî (öl. 538/1144), (öl. 671/1273), İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1351), İbn Kesîr (öl. 774/1372), Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1506), Şevkânî (öl. 1250/1831) ve Sıddîk Hasan Hân (öl. 1307/1890) onlardan bazılarıdır. Onlardan en meşhur olanları Muhammed Takiyüddîn el-Hilâlî (öl. 1987), Muhammed el-Emin eş-Şinkîfî (öl. 1974), Abdülazîz b. Bâz (öl. 1999), Muhammed Nâsiruddîn Elbânî (öl. 1999) ve Ebûbekir el-Cezâîrî (öl. 2018) olduğunu söylemek mümkündür. Burada Magrâvî'nin, kendisinden farklı düşünen ilim adamlarına karşı tutum ve davranışına değinmekte yarar vardır. Çünkü bir ilim adamının bu konudaki bakışı, onun ilmî vizyon ve perspektifini ele veren belirleyici bir faktördür. Magrâvî'nin farklı yorum ve görüşlere hoşgörüyle yaklaştığı söylenemez. Onun eleştirisinden neredeyse hiçbir müfessir kurtulamamıştır. Farklı düşünen şahısları eleştirirken, bazen onların şahsından öte etnik kökenlerine bile dil uzattığı görülmüştür. Buna Ebu's-Suûd Efendi (öl. 982/1574) ve İsmail Hakkı Bursevî'yi (öl. 1137/1725) örnek olarak vermek mümkündür. Magrâvî, adı geçen iki müfessiri eleştirmekle yetinmemiş, onların müntesip oldukları Türk milletinin, genelde Hanefî olduklarını, itikadî bağlamda Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye yorumlarına bağlı kalmada bağnaz ve sert davrandıklarını söylemiştir. Magrâvî'nin, neredeyse her konuda kendi kanaatini merkeze alıp diğer yorumları dışladığı, farklı görüş sahiplerini küçümseyip hakaret ettiği anlaşılmaktadır. Hatta İslâm kültür tarihinde oldukça önemli bir yere sahip olan İmam Gazzâlî'nin meşhur eseri *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in geçmişte yakılmış olmasını desteklemiştir. Bu çalışmada, Magrâvî'nin kısaca hayatı, onun İhlâs Sûresi tefsirindeki metodolojisi ele alınmış, analitik bir bakışla değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Allah, Kur'ân, İhlâs Sûresi, Magrâvî.

Giriş

Risalet görevi nihayete erdikten sonra çeşitli şekillerde muhafaza edilen mushaf, neredeyse İslâm'a giren bütün ulusların âlimleri tarafından tefsir edildiği gibi bazı sûreleri de müstakil formda ele alınmıştır. Müstakil olarak tefsir edilen sûrelere *Fâtihatü'l-kitâb*, *Ümmü'l-Kur'an*,¹ *Sûretü'l-hamd*,² *el-Vâfiye*, *el-Kâfiye*, *eş-Şâfiye*, *Sebü'l-mesânî*,³ *Sûretü'l-kenz*, *Sûretü's-şükr ve'd-duâ*⁴ gibi isimleri olan Fâtîha Sûresi ile tevhidin özünü kapsayan İhlâs Sûresi'ni örnek vermek mümkündür.

Kaynaklarda İhlâs Sûresi'nin Kur'an'ın üçte birine denk geldiğine dair haber ve rivayetlerin⁵ olduğu aktarılmıştır. "İhlâs" kelimesi, Allah'ın dışındaki her şeyden arınmak, uzak durmak demektir.⁶ İhlâs Sûresi'nin Kur'an'ın üçte birine denk geldiğine dair en büyük kanıt ise Kitâbullah'ın tevhid, ahkâm ve kıssalardan ibaret olduğu şeklindeki görüştür.⁷ Çünkü Yüce Allah, ibadet edilmeyi hak eden, bütün kemal sıfatlara sahip; zatında, sıfat ve fiillerinde ortağı olmayan yegâne varlıktır. Bunu en canlı şekilde gündeme getiren ise Kur'an'ın en kısa sûrelerinden İhlâs Sûresi'dir.⁸

Hakkındaki nebevî haberler nedeniyle İhlâs Sûresi, neredeyse her asırda müstakil şekilde bütün boyutlarıyla ele alınmış, tefsir edilmiş, analize tabi tutulmuştur. Sûre, tevhid kavramından faziletine, felsefî açıdan semantik tahliline, içerdiği deyimlerden Kur'an ayetleri arasındaki bağlam ilişkisine kadar çalışmalara konu olmuştur.⁹ Tefsir alanındaki bu çalışmalar, mevzunun oldukça önemli olduğunu

¹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/107, 17/139; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an* (Beyrût: Dârü İhyâ et-Turâsî'l-Arabî 2002), 1/89; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrût: Dârü İhyâ et-Turâsî'l-Arabî, 1420), 1/70.

² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*, 1/126; Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dârü İhyâ et-Turâsî'l-Arabî, 1999), 1/156.

³ Bkz. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân (Kâhire: nşr. Hasan Abbâs Zekî, 1998), 1/52; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Tefsîrü'l-Kur'an (en-Nüket ve'l-uyûn)*, thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/45; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* (Beyrût: Şirketü Dâri'l-Erkam, H/1416), 1/63; Abdürrrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tenzîl bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/11-12.

⁴ Nâsirüddîn Ebû Said Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdürrrahmân Maraşlı (Beyrût: Dârü İhyâ et-Turâsî'l-Arabî, 1997), 1/25.

⁵ Buharî, "Fedâilü'l-Kur'an", 13, "Tevhid", 1; Müslim, "Müsâfirîn", 259; Tirmîzî, "Fedâilü'l-Kur'an", 10, "Sevâbü'l-Kur'an", 11; Nesâî, "İftitah", 69; Muvatta, "Kur'an", 17, 19; Ebû Dâvûd, "Vitr", 18, "Salât", 353; İbn Mâce, "Edeb", 52.

⁶ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kâlem, H/1412), 293.

⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemâşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzîl ve uyûni'ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987), 2/377; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl* (Beyrût: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1998), 2/46; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endülûsî, *el-Bahrü'l-muhîd* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1999), 6/119; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, H/1418), 6/72.

⁸ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, 7/371; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 3/153; Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîrü'l-vasîl li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kâhire: Dârü'n-Nahda, 1997), 12/68; Vehbe b. Mustafa Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr* (Beyrût: Dârü'l-Fikrî'l-Muâsır, 1991), 8/125; Muhammed Emîn el-Herîrî, *Hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fî ravâbi'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrût: Dârü Tavkî'n-Necât, 2001), 15/748, 18/202.

⁹ İhlâs Sûresi'ne dair yapılan çalışmalar için bkz. M. Sami Çöllüoğlu, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/ 1(2018), 309-329; Rıdvan Kalaç, "el-Ermeyûn ve İhlâs Sûresi'nin Faziletine Dair Kırk Hadis", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (Aralık-2018), 1276-1305; Cemal Bayak, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11/10 (Spring 2016), 89-136; Ahmet Faruk Güney, *Mekkizâde Mehmed Tâhir Efendi'nin Müstevebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs Adlı Eseri -Neşr-, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2015), 75-106; Ahmet Faruk Güney, *Atina'da Yazılan Bir Tefsir: Atina Müftüsü Hacı Hüseyin Efendi'ye Ait İhlâs Sûresi Tefsiri*, Tarih Boyunca Rumeli Coğrafyasında İlim, İrfan ve Hikmet (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 313-338; Sevgi Tütün, *Mekkizâde Mehmed Tâhir Efendi ve Tefsir Risâlesi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/2 (2012), 515-532; Mehmet Paçacı, *İhlâs Sûresi'nin Sami*

göstermektedir. İhlâs Sûresi'ni geniş biçimde tefsir edenlerden birisi de *et-Tedebbur ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*¹⁰ adıyla bir tefsir kaleme alan Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî'dir. Kendisi, İhlâs Sûresi'ne otuz sayfa ayırmıştır.¹¹

Türkiye'de müellefâtı hakkında pek çalışma yapılmayan Magrâvî'nin hayatından kısaca söz etmek yerinde olacaktır.

1. Ebû Sehl Muhammed el-Magrâvî Kimdir?

Birçok hacimli eser kaleme almasına rağmen matbu şekilde otobiyografisine dair pek detay vermeyen Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, 1367/1948'de Kuzey Afrika'da Tûnus'un güney coğrafyasında yer alan Râşidiye bölgesine bağlı Gurfe'de doğmuştur. Küçük yaşlarda Kur'ân'ı ezberlemiş, daha sonra Karaviyyûn Üniversitesi'ne bağlı Miknâs İslâm Enstitüsü'ne kaydolmuştur. Marâkeş'te temel öğretim için İbn Yûsuf Enstitüsü'ne girmiştir. Burada ortaokul ve lise kısmının birinci sınıfını okumuştur.¹²

Medine-i Münevvere'ye göç etmiş, orada üniversiteye girmiştir. Medine'de Muhammed Takiyuddin el-Hilâlî (öl. 1987) onunla ilgilenmiş, kendisine yakınlık göstermiş, referans mektubunu bizzat yazmıştır. Magrâvî, Medine'de lise ve yükseköğrenimini tamamladıktan sonra master ve doktora programlarını bitirmiştir.¹³ İfadesine göre insanların Kur'ân ve Sünnete dayalı sahih dinin öğretilerine dönmesi için çaba sarf etmiştir. Tûnus'ta Kur'ân ve Hz. Peygamberin sünnetine davet amacıyla dernek ve vakıflar kurmuş, oralarda faaliyetlerini sürdürmüştür. Bunun yanı sıra birçok uluslararası kongre ve sempozyumlara katılmıştır. Magrâvî, Karaviyyûn Üniversitesi'nde tefsir, hadis ve akaid derslerini okutmuş; Marâkeş'te otuz yıl camilerde hutbe ve vaazlar vermiştir. Birçok uluslararası kongre ve sempozyumlara katılmıştır. 2025 yılı itibarıyla hayattadır.¹⁴

Magrâvî, öğrenim sürecinde birçok hocadan ders almıştır. Muhammed el-Emin eş-Şinkîtî, Abdülaziz b. Bâz, Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, Abdussamed el-Kâtib (öl. 2010), Ebûbekir el-Cezâirî (öl.

Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri, *islamiyât* 3 (1998), 49-71; Muhammet Çol, *II. Abdülhamid Dönemi Âlimlerinden Mûsâ Kâzım Efendi ve Sûre-İ İhlâs ve Alak Tefsirleri Risalesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 289-300; Yunus Ekin, İhlâs Kavramının Semantik Analizi, *tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (Temmuz-Aralık 2002), 147-160; Sümeyye Sevinç, İhlâs Kavramının Tahlili (Sözlük Bilim ve Kur'ân Âyetleri Özelinde), *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 49-67; Yusuf Doğan, İhlâs Sûresi Tefsiri'nde Yer Alan Deyimler, *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/28 (Ekim 2018), 397-414; Şükrü Maden, Kastamonulu A'reczâde Ahmed Efendi ve İhlâs Sûresi Tefsiri, *II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları* (4-6 Mayıs 2014), 199-207; Ali Öztürk, Muallim Naci 'nin "Hülâsatü'l-İhlâs" İsimli İhlâs Sûresi Tefsiri, *İslami İlimler Dergisi*, 7/2, (Güz 2012), 109/140; Yüksel Göztepe, *Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin "Sûre-i İhlâs ve Sûre-i Alak Tefsiri" Adlı Çalışmasındaki Vahdet Anlayışı*, Asitan Kitap, Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları -1-, (İstanbul 2019), 115-136; Yusuf Akçay, Kur'an'ın İlk Türkçe Tercüme ve Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 5, (Kış 2012), 125-140; Emine Taşçı Yıldırım, 18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sînâ Şârihi: Ebû Saîd Hâdimî ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi, *Dini Araştırmalar* 18/47 (Temmuz-Aralık 2015), 198- 220; Ramazan Çelik, Sinoplu Safâî'nin Manzum İhlâs Sûresi Tefsiri, *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, 5/2 (Aralık 2022), 145-189; Şükrü Aydın, Kur'an Ayetleri Arasındaki Bağlam İlişkisi Açısından İhlâs Sûresi, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 9/2 (20 Temmuz 2023), 587-609.

¹⁰ Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, *et-Tedebbur ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*, *Mukaddime* (Beyrût: Mektebetü Mişkât el-İslâmiyye, 2014), 1-33.

¹¹ Magrâvî, *et-Tedebbur ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*, 38/397-428.

¹² Bkz. <https://ar.islamway.net/scholar/1491/profile> (Erişim tarihi: 18.07.2024)

¹³ Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, *Mevsûatu mevâkifi's-selef fi'l-akâde ve'l-menhec ve't-terbiyye*, *Mukaddime* (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007), 2.

¹⁴ Bkz. <https://ar.islamway.net/scholar/1491/profile> (Erişim tarihi: 18.07.2024) <http://midad.com/scholar/44307> (Erişim tarihi: 20.09.2024); <https://ar.wikipedia.org/wiki> (Erişim tarihi: 20.09.2024).

2018) ve Muhammed Takiyuddin el-Hilâlî, onlardan bazılarıdır.¹⁵ Adı geçen ilim sahipleri, an itibariyle hayatta olan Magrâvî'yi hem madden hem manen destekleyen, ona katkıda bulunan kimselerdir.

Magrâvî, birçok hacimli eser kaleme almıştır. *et-Tedebbur ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân bi sahîhi's-sünen, el-Mufessirûn beyne't-te'vîl ve'l-isbât fî âyâtî's-sifât*,¹⁶ *Mevsû'atu mevâkıfî's-selef fî'l-akîde ve'l-menhec ve't-terbiyye*,¹⁷ *el-Akîdetu's-selefiyye*,¹⁸ *Akîdetu'l-Îmâm Mâlik*¹⁹ ve *Ehlu'l-ifk ve'l-buhtân es-sâddûn ani's-sunneti ve'l-Kur'ân*²⁰ adlı eserler, onun öne çıkan telifleri arasında yer almaktadır.²¹

Magrâvî'nin kısaca hayatını verdikten sonra onun görüşlerine, yorum ve tenkit metodolojisine değinmekte yarar görmekteyiz.

2. Magrâvî'nin Başlıca Görüşleri

Magrâvî, her ne kadar geleneksel selefî metodolojiye sahip olsa da onun birçok konuda -özellikle aktüel ve siyasal yorumlarda- gelenekçi selefî yorumlardan ayrıldığı söylenebilir.

Magrib kökenli olup tahsil hayatını Suudi Arabistan'da tamamlayan ve oradaki siyasal-kültürel ortamdan oldukça etkilenen, farklı düşünce ve yorumlara pek tahammülü olmayan Magrâvî, bir taraftan *el-Mufessirûn beyne't-te'vîl ve'l-isbât fî âyâtî's-sifât* adlı eserinde Seyyid Kutub'un (öl. 1966) *et-Tasvîru'l-fennî fî'l-Kur'ân/Kur'ân'da Edebî Tasvir* ve *el-Adâletu'l-içtimâiyyetu fî'l-İslâm/İslâm'da Sosyal Adalet* adlı kitaplarında Hz. Musa²² ile Hz. Osman (öl. 35/656)²³ hakkında yaptığı bazı yorumları ele almış, onların kritiğini yapmıştır. Örneğin, kendisi gibi düşünmeyen Kutub'u yerden yere vurmuş; hatta onu "sapık" ve "bütün kötülüklerin odağı" diye itham etmiştir.²⁴ Bir diğer örnek ise İmam Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) ait eserlerin tarihte bağnaz bazı kesimler tarafından yakılmasına taraftar davranması, Gazzâlî'nin kaleme aldığı eserlerin Müslümanların akidesini bozan düşünce ve haberlerle dolu olduğunu söylemesi, bu konuda fetva veren âlimlerin görüşlerini eserinde hararetle kaydetmesi, onları desteklemesidir.²⁵

Bütün eserlerinde kelim ilmi bağlamında Selefî düşünceyi merkeze alan Magrâvî'nin, tenkid ve ilm-i cedelde sadece şahısları ve görüşlerini ele almadığı, onların ırkını da eleştirdiği, hatta aşağılamaya kadar vardığı müshade edilmiştir. Mesela "*İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*" adlı

¹⁵ Tarîku'l-İslâm, "Ebû Sehl Muhammed b. abdurrahman el-Magrâvî", <https://ar.islamway.net/scholar/1491/profile>, *İslamway* (Erişim 18 Temmuz 2024); Midâd, "Ebû Sehl Muhammed b. abdurrahman el-Magrâvî", <http://midad.com/scholar/44307>, *Midad*, (Erişim 20 Eylül 2024).

¹⁶ Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, *el-Mufessirûn beyne't-te'vîl ve'l-isbât fî âyâtî's-sifât*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2.

¹⁷ İlgili eser için bkz. Magrâvî, *el-Akîdetu's-selefiyye* (Riyâd: Dârü'l-Menâr, 1993).

¹⁸ Magrâvî, *et-Tedebbur ve'l-beyân*, mukaddime, 32-33.

¹⁹ Bkz. Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman, *Mevkifu'l-Îmâm Mâlik mine'l akîdeti's-selefiyye* (eş-Şârika: Dârü'l-Feth, 1996).

²⁰ Magrâvî, *Ehlu'l-ifk ve'l-buhtân: es-sâddûn 'ani's-sünneti ve'l-Kur'ân* (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye ts).

²¹ Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, *et-Tadabbur ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân bi sahîhi's-sünen-Mukaddime*- (Beyrût: Mektebetu Mişkât el-İslâmiyye, 2014), 1/1-33.

²² Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-fennî fî'l-Kur'ân* (Kâhire: Dârü's-Şurûk, 2004), 200-203.

²³ Seyyid Kutub, *el-Adâletu'l-içtimâiyyetu fî'l-İslâm* (Kâhire: Dârü's-Şurûk, 1995), 159-162.

²⁴ Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, *el-Mufessirûn beyne't-te'vîl ve'l-isbât fî âyâtî's-sifât* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1367-1376.

²⁵ Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, *el-Akîdetu's-selefiyye* (Riyâd: Dârü'l-Menâr, 1993), 12-33. Ayrıca bkz. Hacı Çiçek, Magrâvî'nin "el-Mufessirûn" Adlı Eserinde Bazı Mufessirleri ve İmam Gazzâlî'yi Eleştirmesi Üzerine Bir Değerlendirme -İhyâu Ulûmî'd-Dîn'in Yakılması Örneği-, *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi*, 10/ 97 (2023), 1433-1443. Magrâvî'nin fikhî bağlamda da cumhura aykırı yorumlarının olduğu söylenebilir. Örneğin Mısırlı bir gazetecinin 13.08.2008 tarihinde çıkan bir yazısı üzerine birisi islamweb.net sitesine başvurarak Magrâvî'den fetva istemiştir. Bunun üzerine Magrâvî "Kızlar, dokuz yaşında evlenebilir" fetvasını vermiş ve onu "Kızın, evlilik yükümlülüklerini yerine getirip getirmemesi" gerekçesine bağlamıştır. Onun bu aykırı sözü, Fas Yüksek Bilim Konseyi, birçok sivil toplum ve basın kuruluşu tarafından kınanmıştır. Bkz. <https://www.hespress.com/-11213.html> -16.09.2008, Salı-. (Erişim tarihi: 09.10.2024)

tefsirin müellifi Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) ile *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* sahibi İsmâil Hakkı Bursevî'yi (öl. 1137/1725) eleştirirken, Selefî yorumu uzak durmanın birçok Hanefî Türk'ün âdetleri arasında bulunduğunu, onların Mâtürîdîyye veya Eş'ariyye düşünce ekolüne bağlılıkta bağnaz davrandıklarını söylemiştir.²⁶ Onun insaf ölçülerini aşan bu davranışı, eleştiri bağlamında ilmî normlara taban tabana zıt bir durumdur.

Magrâvî, Haricî fırkalarının tümüne karşı olduğunu söylemiştir. Diri ya da ölü olsun çevresine bid'at ehlinden uzak durulmasını tavsiye etmiş, onların meclislerinde oturulmamasını belirtmiş,²⁷ bilahare İslâm'a girmiş gibi görünen Yahudi ve Fars kökenli fırkaların, sürekli şirk ve zındıklığı yayma misyonunu üstlendiklerini vurgulamıştır. Onların, Hz. Peygamber'in sahabesini kötüleyip aşağıladıklarını, tekfir ettiklerini; sufilerin de birçok konuda Rafizî kanaat çevresine katkıda bulunduklarını; anlayış ve ideolojide birbirine benzediklerini, sadece isimlerinin farklı olduğunu söylemiştir.²⁸ Farklı görüş ve yorumların sahiplerine son derece sert davranan Magrâvî'nin, İslâm dairesi içinde olup ama kendi kanaat çevresinin normlarıyla uyuşmayanlara çok sert ve acımasız olması nedeniyle²⁹ onun İslâm'ın tavsiye ettiği âlim profili ve cedel ilmiyle pek uyuştuğu söylenemez.

3. Magrâvî'nin Tefsirdeki Metodolojisi

Magrâvî'nin telif konusunda çok üretken birisi olduğu söylenebilir. Tefsir alanındaki metodolojisini, kırk ciltten oluşan "*et-Tedebbur ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*" ve on cilt tutan "*el-Müfessirûn beyne't-te'vîl ve'l-isbât fî âyâtî's-sıfât*" adlı eserlerinde görmek mümkündür.

Magrâvî, yirmi yıla yakın bir sürede kaleme aldığı *et-Tedebbur ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*'deki metodolojisini, Selef metodolojisi diye nitelemiştir. Yöntemini, reye baş vurmadan Kur'ân'ın Kur'ân ile; Kur'ân'ın, sünnet ile tefsiri şeklinde tanımlamasına ek olarak müfessirin, en güçlü formda Arapça bilme mecburiyetini şart koşturmuştur. Gerekçe olarak ise Arap dili ve edebiyatına vâkıf olmayan müfessirin, Allah'ın Kur'ân'daki maksudını ve Hz. Peygamber'in vurguladığı hadislerin arka planını anlayamayacağını söylemiştir.

Müellifin takip ettiği metotta öncelikle tefsir etmek istediği sûrenin ismi ve ismiyle ilintili sözcüklerin anlamını vermiştir. Daha sonra sûrenin vermek istediği mesajı, ayetlerdeki anlaşılması güç bazı sözcük ve deyimlerin anlamını, ayetlere dair önceki müfessirlerin yorumlarını verdikten sonra kendi ölçülerine göre onlardan en isabetli olanlarını tercih etmiştir. Magrâvî'nin, tefsirinde ayetleri açıklayan sahih hadisleri zikrettiğini, sûre ve ayetlere dair fikhî hükümleri izah ettiğini, Allah'ın isimleri, sıfatları; kader-kaza, ahiret, gayb vb. bütün konuları, selefî sâlihîn'in yorumları doğrultusunda vurguladığını, önceki müfessirlerin düştüğü yanlışlara düşülmemesi için uyarılarda bulunduğunu eklemek mümkündür.³⁰

4. Magrâvî'nin, İhlâs Sûresi Tefsirinde Yararlandığı Müellif ve Kaynaklar

Magrâvî'nin, tefsirinde yoğun şekilde kaynaklara başvurduğu, sûreye dair birçok muhaddis, müfessir, fakih ve lügatçinin görüşlerinden yararlandığı müşahede edilmektedir.

Magrâvî, hadis alanında Muhammed b. İsmail Buhârî (öl. 256/870), *el-Câmiu's-sahih*; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (öl. 261/875), *el-Câmiu's-sahih*; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as (öl. 275/888), *es-Sünen*; Muhammed b. İsa et-Tirmîzî (öl. 279/892), *es-Sünen*; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (öl. 303/915), *es-Sünen*;

²⁶ Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahmân el-Magrâvî, *el-Müfessirûn beyne't-te'vîl ve'l-isbât fî âyâtî's-sıfât* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1234.

²⁷ Magrâvî, *Mevsûatu mevâkîfî's-selef fî'l-akîde*, Mukaddime, 17-19.

²⁸ Magrâvî, *Mevsûatu mevâkîfî's-selef fî'l-akîde*, Mukaddime, 30-33.

²⁹ Bkz. Magrâvî, *el-Müfessirûn*, 625, 626, 630, 663, 667, 722-724, 578, 1580, 1272, 1273, 1275, 1278, 1280, 1281, 1353, 1357, 1360, 1454, 1588.

³⁰ Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, *et-Tedebbur ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen* (Beyrût: Mektebetü Mişkât el-İslâmiyye, 2014), 1/8.

İbn Mâce Muhammed Yezid, *es-Sünen*; Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl Dârimî (öl. 255/869), *es-Sünen*; Malik b. Enes (İmam Malik) (öl. 179/795), *el-Muvatta*; Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), *el-Müsned*; İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938), *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (öl. 370/980), *Tehzîbü'l-lüga*; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (öl. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*; Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî (öl. 449/1057), *Şerhü ibn Battâl ala sahihi'l-Buhârî*; Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (öl. 544/1149), *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*; Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm el-Münzirî (öl. 656/1258), *et-Tergîb ve't-terhîb* ve Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (öl. 676/1277), *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* ve Muhammed Nâsirüddîn Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eserühe's-seyyi'ü fi'l-ümme* adlı müelliflerin eserlerinden yararlanmışır.

Tefsirde ve diğer ilim dallarında ise İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), *Câmi'ü'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî (öl. 516/1122), *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*; Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273), *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân* Ebû'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed İbnü'l-Müneyyîr (öl. 683/1284), *el-İntisâf fî mâ tedammehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*; Şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye (öl. 728/1328), *Macmû'u-fetâvâ*; Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tibî (öl. 743/1343), *İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye* (öl. 751/1351), *'Uddetü's-sâbirîn ve zehîratü's-şâkirîn*; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî (öl. 748/1348), *el-'Ulûv li'l-'aliyyi'l-ğaffâr fî sahihi'l-ahbâri ve sekîmihâ*; Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesir (öl. 774/1372), *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1448), *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1506), *ed-Dürri'l-mensûr fî't- tefsîr bi'l-me'sûr*; Kâtib Çelebî Hacı Halife (öl. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (öl. 1250/1831), *Fethü'l-kadîr*; Sıddîk Hasan Hân (öl. 1307/1890), *Fethu'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*; Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî (öl. 1911) *Avnü'l-ma'bûd*; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsımî (öl. 1914), *Mehâsinü't-te'vîl*; Muhammed Emin eş-Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*; Muhammed el-Hamûd en-Necdî, *en-Nehcül-esna fî şerhi esmaillahil-hüsna*³¹ adlı müellif ve eserlerinden oldukça faydalandığı müşahede edilmiştir.

5. Magrâvî'nin Sûreye Dair Kaydettiği Bazı Hadisler

Hadis kaynaklarında İhlâs Sûresi'nin faziletine dair birçok rivayet bulunmaktadır. Magrâvî de onlardan bazılarını sûrenin henüz tefsirinin başındayken kaydetmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber tarafından iki rekatlık tava³² ve sabah namazında okunduğu,³³ Kur'ân'ın üçte birine denk geldiği rivayetlerini tefsirine almıştır. Onun, eserine kaydettiği hadisler genelde Ebû'd-Derdâ (öl. 32/652), Ümmü Gülüsum bnt. Ukbe b. Ebî Muayt (öl. 32/652), Übey b. Ka'b (öl. 33/654), Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl. 49/669), Ebû Hüreyre (öl. 58/678) ve Ebû Saîd el-Hudrî'den (öl. 74/693-94) gelen rivayetlerdir.³⁴

Magrâvî, daha sonra hadis rivayetlerinde geçen bazı ifade ve deyimlerin maksat ve bağlamlarına değinmiştir. Bu konuda İhlâs Sûresi'nin, Kur'ân'ın üçte birine denk oluşunun ne anlama geldiğine dair Kurtubî ve İbn Teymiyye'nin görüşlerine başvurmuştur. Nitekim her iki müellif, sûrenin Kur'ân'ın üçte birine denkliğini Allah'ın koyduğu hükümler, va'd ve vaîd ile Yüce Allah'ın isimleri ve sıfatları olarak tanımlamıştır.³⁵

³¹ Magrâvî, et-Tedebbur ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen, 38/397-428.

³² Tirmîzî, "Hacc", 43.

³³ Müslim, "Müsâfirin", 98; Ebû Dâvûd, "Salât", 98; Nesâî, "İftitah", 39.

³⁴ Magrâvî, et-Tedebbur ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen, 38/398.

³⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 20/247; Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Macmû'u-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Macmau'l-Melik Fahd, 1995), 17/103. Bu görüşün, bazı nüanslarla önceki ve sonraki birçok müfessirin

Magrâvî, bazı hadisleri ve müelliflerin görüşlerini kaydettikten sonra sûrenin, kulların Allah sevgisini kazanmada odak nokta oluşturduğunu vurgulamıştır. Müellif, Allah'ın, kullarını sevmesi bütün nimetlerin ve güzelliklerin üstünde yer aldığını belirtmiştir. Kendisi, bu yorumunu desteklemek için Kur'ân-ı Kerim'den, Allah'ın kimleri sevdiğine dair bazı ayetler³⁶ getirmiştir.³⁷ Magrâvî, Allah'ın sevgisine karşılık kullarda aynı özverinin oluşmadığını; birçok kimsenin, İslâm'ın temeli olan kelime-i şehadetin, Allah'tan başka ilah olmadığı anlamına geldiğini bilmediğini belirtmiştir. Buna karşılık Müellif, kelime-i şehadetin Allah'ın sevgisini kazanmanın başlangıcı olduğunu, kulun ancak onunla ilahî sevgiye varacağını; aksi takdirde kişinin şirk anaforunda debelenip başka nesnelere/objelere sevgi besleyeceğini; onların ahiretteki durumunu vurgulamak için ise delil olarak şu ayetleri getirmiştir:

*"Bazı insanlar, Allah'tan başkalarını O'na denk tanrılar edinir ve onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenler ise en çok Allah'ı severler. Keşke zalimler, azabı gördüklerinde anlayacakları gibi, bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve onun azabının çok şiddetli olduğunu anlasalardı"*³⁸ *"Vallahi, biz sizi alemlerin rabbiyle denk tutarken gerçekten apaçık bir sapıklık içimdeymişiz."*³⁹

Magrâvî, yukarıdaki ayetleri delil olarak getirdikten sonra aslında bütün insanların hatta İblis'in bile Allah'ın rahmet ve sevgisine muhtaç olup bunu istediğini ama onların gösterdikleri inkârcı tavırlarıyla söz konusu fırsatı kaçırdıklarını söylemiştir. Müellif daha sonra en güzel sözün Allah'a ait olduğunu, onun sözüne hiçbir yönden batılın karışmayacağını, vahyin hak ile batılı birbirinden ayırdığını, asla bir şaka olmadığını; her açıdan insanlar için bir hidayet ve nur, kalplerdeki cehalet ve şüphelere bir şifa olduğunu zikretmiştir. Dolayısıyla Allah'ın, kendi zatını ve yarattıklarını en iyi şekilde tanıdığını, peygamberlerine de bunu bildirdiğini söylemiştir.⁴⁰

Magrâvî, imanın tadına varmaya neden olan üç özelliği vurgulayan hadisi tefsirine almıştır. Söz konusu özellikler Allah ve Resulü'nü herkesten fazla sevmek; sevdiğini Allah için sevmek, küfür bataklığından kurtulduktan sonra tekrar küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi çirkin ve tehlikeli görmektir.⁴¹ Magrâvî, ulûhiyetin temelini ubûdiyet olduğunu belirtmiştir. Ona göre ubûdiyet, sevgi mertebelerinin sonuncusudur. Kendisi, üç özelliği taşıyan hadis ve sûrenin, sahabilerin Kur'ân'ı anlaması ve kavraması noktasında güçlü bir kanıt olduğunu, Yüce Allah'ı bütün noksanlıklardan uzak tutan ve bütün kemal sıfatlara sahip kılan birer delil olduğunu söylemiştir.⁴²

Magrâvî, sûreye dair Büreyde'nin (öl. 63/682-83) şu rivayetiyle devam etmiştir: Bir gün, Hz. Peygamber, bir adamın "Allah'ım, senden, doğmayan, dengi ve eşi olmayan, bütün ihtiyaçları gideren ve yegâne olan senden başka ilâh olmadığına şehadet ederek istiyorum" dediğini işitti. Bunun üzerine "Şüphesiz sen Allah'tan kendisi ile istenildiğinde mutlak anlamda verdiği, dua edildiğinde ise kabul ettiği bir ismiyle istedin" diye buyurmuştur.⁴³

Magrâvî, daha sonra Yüce Allah'a isnat edilen "*İsm-i A'zam*" adına dair İbnü'l-Kayyım el-Cevziye ile Muhammed el-Mahmûd en-Necdî'nin görüşlerini kaydetmiş, onların yorumuna göre adı geçen ismin, diğer bütün güzel isimleri ve sıfatları kapsayan "*Lafzatullah*" olduğunu; kendisinin de buna katıldığını söylemiştir. Gerekçe olarak ise *وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى* "*En güzel isimler Allah'ındır*"⁴⁴ ayetini

ortak yorumu olduğu söylenebilir. Bkz. Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. el-Muhâribî İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/340.

³⁶ el-Bakara 2/222; Âl-i İmrân 3/31, 76, 134, 159.

³⁷ Magrâvî, et- Tedebbur ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân bi sahîhi's-sunen, 38/402.

³⁸ el-Bakara 2/165.

³⁹ eş-Şu'arâ 26/97-98.

⁴⁰ Bkz. Magrâvî, et- Tedebbur ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân bi sahîhi's-sunen, 38/403.

⁴¹ Buhârî, "*Îmân*", 9, 14, "*İkrah*", 1, "*Edeb*", 42; Müslim, "*Îmân*", 67; Tirmîzî, "*Îmân*", 10.

⁴² Magrâvî, et- Tedebbur ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân bi sahîhi's-sunen, 38/404.

⁴³ Magrâvî, et- Tedebbur ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân bi sahîhi's-sunen, 38/405.

⁴⁴ el-A'râf 7/180. Ayrıca bkz. el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

göstermişlerdir. Çünkü Kur'ân'da *er-Rahmân*, *er-Rahîm*, *el-Kuddûs*, *es-Selâm*, *el-Azîz* ve *el-Hakîm*, Allah'ın isimleri diye vurgulanmasına rağmen hem ulûhiyyet hem ubûdiyyeti en geniş formda kapsayan Lafza-tullah için "Rahmân'ın isimlerindendir" diye bir ibare bulunmamaktadır. Müellif, bu bölümde İsmi A'zam'ın "Lafzatullah" olduğu ispatı bağlamında Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) "*Şerhu Esmâil-lahi'l-Hüsnâ*" adlı eserinden oldukça geniş bir alıntı yapmıştır.⁴⁵

Müellif, Hz. Aişe ve Abdullah b. Hubeyb'ten gelen iki hadis rivayetini kaydetmiştir: Hz. Peygamber "Sabah ve akşam İhlâs, Nâs ve Felak sûrelerinin üçer defa okunması, her şeye karşı yeterlidir" diye buyurmuştur.⁴⁶

6. İhlâs Sûresi'nin Başlıca İsimleri

Magrâvî, İhlâs Sûresi'nin birçok anlamını vererek tefsirine başlamıştır. Şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

Sûre, tevhit ilke ve prensiplerini öz bir şekilde ifade ettiğinden daha çok İhlâs; ilk ayetine binaen de "Kul hüvallâhü ehad" adıyla bilinmektedir. Kaynaklarda isimleri yirmiye kadar kaydedildiği söz konusudur. Sûre tevhid ile şirki, iyi ile kötüyü, aydınlık ile karanlığı birbirinden ayırdığından *el-İhlâs*; Yüce Allah'tan indirilen vahiy olduğundan *et-Tenzîl*; onun her noksan şeyden soyutlanmış olduğundan *et-Tecrîd*; İslâm akidesinin esası olan tevhide hülâsa ettiğinden *et-Tevhîd*; ona inanan her müminin kurtulacağından ve Kur'ân'ı okuduğundan *en-Necât*; ona sarılan kimseye velayet verildiğinden *el-Velâyet*; Allah'ın güzelliğine işaret ettiğinden *el-Cemâl*; onu anlayanın Allah'ı da anlayacağından *el-Ma'rifet*; ki-şiyi şirk ve nifak anaforundan uzaklaştırdığından *el-Mukaşşîşat*; okuyan kimseyi dünya ve ahiret fitne-sinden kurtardığından *el-Muavvize*; herkes Allah'a muhtaç iken onun hiç kimseye muhtaç olmadığını vurguladığından *es-Samed*; müşriklerin Hz. Peygamber'e "*Rabbini bize tanı*" ifadesi nedeniyle *en-Nisbet*; dinin temeli olduğundan *el-Esâs*; kıraat edip inanan kimseyi kabir fitne ve azabından berî kıldığından *el-Mânia*; okunduğu esnada melekler hazır bulunduğundan *el-Muhtadar*; okunduğu yer ve vakitte şey-tanlar uzaklaştığından *el-Münaffire*; şirkten uzak durmaya vesile olduğundan *el-Berâe*; muhatabına tev-hidin özünü hatırlattığından *el-Müzekkire*; gönüllere nur saçtığından *en-Nûr*; onun ilke ve prensiplerine herkes muhtaç olduğundan *el-İnsân* gibi isimlerle adlandırılmıştır.⁴⁷

7. Magrâvî'nin İhlâs Sûresi Tefsiri

Magrâvî, sûreye ilişkin hadisleri vurguladıktan sonra ayetlerin tefsirine başlamıştır. Onun, birçok müfessirden yararlandığı, onların görüşlerine başvurduğu; farklı yorumlar konusunda tercihini yaptığı, bazen ayetin nahiv bazen belagat bazen de lügavî yönlerini ele aldığı müşahede edilmiştir.

Yukarıda konuya dair verilen bilgilerden sonra şimdi de müellif Magrâvî'ye göre sûrenin tefsirini vermeye çalışalım.

7.1. De ki: O, Allah'tır, Bir Tektir (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)

Magrâvî, birinci ayette yer alan ehad/أَحَدٌ sözcüğüne dair Celâleddin el-Kâsımî'nin (öl. 1914), Al-lah'ın ulûhiyyet ve rubûbiyyette yegâne olduğunu söylediğini,⁴⁸ Zemahşerî'nin aynı sözcüğün vâhid/وَاحِدٌ Allah'ın tek olduğu anlamına geldiğini bildirmiştir. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (öl. 606/1210) ise

⁴⁵ Magrâvî, *et- Tedebbur ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*, 38/406-407.

⁴⁶ Magrâvî, *et- Tedebbur ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*, 38/408-409. Hadisler için bkz. Ebû Dâvûd, "Edeb", 27; Nesâî, "İsti'âze", 1.

⁴⁷ Bkz. Magrâvî, *et- Tedebbur ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*, 38/399. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Ze-kiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb* (Kâhire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, H/1417), 2/386; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'ri-feti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Kâhire: Matbaatü Bûlâk, H/1285), 4/611; Muhammed Emîn el-He-rerî, *Hadâiku'r-ra'vhi ve'r-reyhân fî ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 32/434.

⁴⁸ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Cemâluddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, H/1418), 9/567.

“*ehad*” nitelemesinin isimler konusunda biricik/yegâne anlamına geldiğini; Ezherî'nin de sözcüğün, Allah'ın sıfatlarından olduğunu, başka bir varlığın onunla nitelenemeyeceğini vurguladığını zikretmiştir.⁴⁹

Magrâvî, adı geçen müfessirlerin yorumlarına dayanak olan birçok ayetin bulunduğunu söylemiş ve eserinde sıralamıştır. *وَاللَّهُمَّ إِلَهَ وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ* “İlahınız tek bir ilahdır. O’ndan başka ilâh yoktur. O, esirgeyen ve bağışlayandır.”⁵⁰ *وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ* “Ondan başka ilah yoktur. O, onların ortak koştuklarından yücedir.”⁵¹ *هَٰذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ* “Bu, insanlara bir tebliğdir. Bu tebliğ uyarılmış olsunlar ve Allah’ın tek ilah olduğunu bilsinler (diye indirilmiştir).”⁵² *قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِن إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ* (Ey Muhammed!) De ki: “Ben ancak bir uyarıcıyım. Her şey üzerinde mutlak otorite sahibi olan bir Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur.”⁵³ *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* “O’na benzer hiçbir şey yoktur.”⁵⁴

7.2. Her Şey O’na Muhtaçtır, O, Hiçbir Şeye Muhtaç Değildir (اللَّهُ الْمُسَمَّدُ)

Magrâvî, sûrenin ikinci ayetine ilişkin İbn Kesîr’den (öl. 774/1373) şu iktibası yapmıştır: İkrime’nin (öl. 105/723), İbn Abbâs’tan (öl. 68/687) naklettiğine göre *samed* sıfatı; bütün varlıkların ihtiyaçta ve isteklerinde kendisine dayandıkları zattır. Yüce Allah, lütfunda ve nimet vermede yegâne varlıktır. Şerefi ve azameti en yüce, hilmi konusunda ise en mükemmel olandır. İlimde mutlak âlim ve hikmette mutlak hakîmdir. Bütün noksanlıklardan münezzehtir, sıfatları yüce olup başkası için bu sıfatlar kullanılmaz, onun dengi yoktur, onun gibi hiçbir şey yoktur, vâhid ve kâhârdır.⁵⁵

Magrâvî, İbn Kesîr’den yaptığı iktibastan sonra bazı ilim ehlinin “*samed*” sıfatı hakkındaki yorumlarını ele almıştır. Zeyd b. Eslem’e (öl. 136/754) göre “*efendî*”; Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Katâde’ye (öl. 117/735) göre “*bâkî*”, “*zevali olmayan, diri ve her şeyin kendisine bağlı/dayalı zat*”; Rebî b. Enes’e (öl. 140/757) göre “*doğurmayan ve doğmayan*” demektir. İbn Mes’ûd (öl. 32/652-53) İbn Abbâs, Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Mücâhid (öl. 103/721), Abdullah b. Büreyde (öl. 115/707), İkrime, Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), Atıyye el-Avfî (öl. 111/729-30), Dahhâk (öl. 105/723) ve Süddî (öl. 127/745), *samedin* “*karnı olmayan*”; Şa’bî (öl. 104/722) ise onun “*yemeyen ve içmeyen zat*” anlamına geldiğini söylemiştir. Muhammed Emîn eş-Şinkîtî’den de “*samed*” kelimesinin Araplarda “*efendi, seyyid, başkan*” anlamlarına geldiği bilinmektedir sözünü aktarmıştır.⁵⁶

Yukarıda adı geçen müfessirlerin görüşlerini aktaran Magrâvî, “*samed*” sıfatının, Allah’ın en yüce sıfatlarından biri olduğunu, fazilet ve cömertlikte hiçbir denginin bulunmadığını vurguladıktan sonra delil olarak Kur’ân-ı Kerîm’den bazı ayetler getirmiştir.⁵⁷

7.3. Ondan Çocuk Olmamış, Kendisi de Doğmamıştır (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ)

Yüce Allah ne doğurmuş ne başkaları tarafında doğurulmuştur. Hiçbir varlık O’na denk değildir. Ne çocuğu ne babası ne eşi vardır. Magrâvî, Şevkânî’den bu ayetin nesep ve soy bağlamında Allah’a hiçbir şeyin nispet edilemeyeceği; müşrik Arapların, “*Melekler Allah’ın kızlarıdır*”; Yahudilerin, “*Üzeyir, Allah’ın oğludur*”; Hristiyanların “*Mesih Allah’ın oğludur*” demelerine bir yalanlamadır şeklindeki

⁴⁹ Magrâvî, *et-Tedebbur ve’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân bi sahihi’s-sünen*, 38/412414.

⁵⁰ el-Bakara 2/163.

⁵¹ et-Tevbe 9/31.

⁵² İbrâhim 14/52.

⁵³ es-Sâd 38/65.

⁵⁴ eş-Şûrâ 42/11. Diğer ayetler için bkz. el-İsrâ 17/42-43; el-Enbiyâ 21/22; el-Müminûn 23/91.

⁵⁵ Magrâvî, *et-Tedebbur ve’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân bi sahihi’s-sünen*, 38/412-414. Geniş bilgi için bkz. Ebü’l-Fidâ İmâduddîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Beyrût: Dârü’t-Tayyibe, 1999), 8/528.

⁵⁶ Magrâvî, *et-Tedebbur ve’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân bi sahihi’s-sünen*, 38/415-417. Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Emîn b. Muhammed eş-Şinkîtî, *Edvâü’l-beyân fî izâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dârü’l-Fikr, 1995), 9/150.

⁵⁷ Bkz. el-Mâide 5/75; el-En’âm 6/14; Meryem 19/65; er-Rahmân 55/26-27; el-Hadîd 57/3.

yorumunu aktarmıştır.⁵⁸ Magrâvî, müşriklerin temelsiz ve saçma iddialarına karşılık Allah'ın, şu ayetini delil olarak getirmiştir: “*Dikkat ediniz, kesinlikle onlar yalan uydurup duruyorlar. "Allah doğurdu" diyorlar. Şüphesiz onlar yalancılardır.*”⁵⁹ Magrâvî ayetin yanı sıra şu hadisi de delil olarak getirmiştir: “Âdemoğlu beni yalanlıyor, ancak beni yalanlaması ona yakışmaz. Âdemoğlu hakkımda uygun olmayan sözler sarf ediyor ki bu ona yakışmaz. Bana isnad ettiği şeye gelince, onun bana çocuk nispet etmesidir. Beni yalanlaması ise “Allah, yarattığı gibi beni tekrar diriltmeyecek” iddiasıdır. Halbuki, tekrar diriltmek bana, yoktan var etmekten daha kolaydır. Ben, tekim; Samed'im, doğurmadım, doğurulmadım, bana denk hiçbir şey de yoktur.”⁶⁰

Magrâvî, insanın Allah'a yakıştırdığı olumsuzluklara Kur'ân-Kerîm'den bazı ayetlerin nasıl karşılık verdiğini zikretmiştir: Kur'ân, Allah'a çirkin biçimde çocuk edinme iftirasının atıldığı, bu söz nedeniyle neredeyse göklerin çatlayacağı, yerin ortadan yarılabileceği, dağların paramparça olacağını, Rahmân'a yakıştırılan bu sözün Onun şanına yakışmayacağı⁶¹ buna karşılık Allah'ın çok bağışlayıcı ve merhametli olduğu, eğer onları yaptıklarından dolayı cezalandıracak olsaydı, onlara azabı hemen indiriverceğini ama merhametinden dolayı uygun zamana bıraktığını⁶² göklerin, yerin ve bunların arasındakilerin oyun olsun diye yaratılmadığını⁶³ vurgulamıştır. Magrâvî, Kur'ân-ı Kerîm'den zikrettiği bu ayetleri Yüce Allah'ın kullarına karşı oldukça sabırlı ve hilim sahibi olduğunun bir göstergesi olarak nitelemiştir.⁶⁴

7.4. Hiçbir Şey O'na Denk ve Benzer Değildir (وَمَا يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)

Magrâvî, ilkin ayetteki “küfüv” sözcüğünün lügavî anlamını ele almış, benzeri ve muadilinin olmadığını vurgulamak için Hz. Peygamberin şairlerinden Hassân b. Sâbit'ten (öl. 60/680) bir beyit kaydetmiştir:

وَجَبْرَيْلُ رَسُولُ اللَّهِ مِنَّا وَ رُوحُ الْقُدْسِ لَيْسَ لَهُ كَيْفَاءُ

“Cebrail, bizim elçimizdir. Rûhu'l-Kuds'a denk yoktur.”

Magrâvî bu sözcüğe ilişkin müfessirlerin yorumlarının oldukça farklılık arz ettiğini söylemiş; Taberî'nin, İbn Abbâs'ın “küfüv” kelimesinin “benzer ve emsal”; Mücâhid'in ise “eş” diye tanımladığı görüşünü aktarmıştır. Müellif, Şevkânî'nin bu ayetin önceki ayetleri kapsadığını; zira doğurmayan ve doğurulmayan gibi sıfatlara sahip olanın bir benzeri ve muadilinin olmadığını bir kanıtı olduğu görüşünü nakletmiştir.⁶⁵

Müellif, Sıddîk Hasan Hân'ın *Fethu'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân* adlı tefsirinden şu iktibasla, Yüce Allah'ın, İhlâs Sûresi'nde geçen “O doğurmamış, doğmamış ve hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir”

⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1993), 5/634.

⁵⁹ es-Saffât 37/151-152.

⁶⁰ Buhârî, “Tefsir”, 1, “Bed'ü'l-Halk” 1; Nesâî, “Cenâiz”, 117. Bkz. Magrâvî, et-Tadabbur ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sunen, 38/422-423.

⁶¹ Meryem 19/88-92.

⁶² el-Kehf 18/58.

⁶³ el-Enbiyâ 21/16. Diğer ayetler için bkz. İbrâhim 14/46; el-Fâtır 35/41.

⁶⁴ Magrâvî, et-Tedebbür ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sunen, 38/425-426.

⁶⁵ Magrâvî, et-Tedebbür ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sunen, 38/427. Küfüv kelimesinin anlamları için bkz. Ebû Abdürrrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmarrâî (Beyrût: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 5/413; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed Avd Mür'ib (Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 2001), 10/209. Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga ve es-sâhibî fî fikhi'l-lüga*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1/233. Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, H/1412), 719; Ebû Fadl Cemalüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 2005), 15/225; Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Sa'd el-Yemenî, *Şemsü'l-ülûm ve devâ'ü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm* (Beyrût: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 1999), 9/5867.

mealindeki üç cümleyi, Kur'ân'ın başka bir sûresinde "vav" atfıyla/bağlacıyla bağlamadığı; *samed* sıfatına gelindiğinde ise atfı harfinin terk edildiğini, zira *samed* sıfatının önceki ifadeleri pekiştirip onayladığı yorumunu aktarmış ve her üç ifadenin de aynı maksadı taşıdığını sözlerine eklemiştir.⁶⁶

Magrâvî, sûrenin son ayetine dair Allah'a ortak koşulmamasını;⁶⁷ putların O'na benzer tutulmamasını,⁶⁸ kendisine benzer hiçbir şeyin olmadığını⁶⁹ vurgulayan ayetleri kanıt olarak getirmiş ve bu minval üzere tefsirine son vermiştir.⁷⁰

Sonuç

İslâm'a giren bütün toplumların âlimlerince farklı zaman ve mekanlarda hayatın merkezinde yer alan Kur'ân'ın, çeşitli formlarda tefsirleri yapılmıştır. Bazı tefsirler, klasik formatta Fâtiha Sûresin'den Nas Sûresi'ne kadar yapılmış, bazıları ise Fâtiha ve İhlâs gibi sûreleri müstakil şekilde ele almıştır. Magrâvî, İhlâs Sûresi'ni müstakil formatta ele almamış olsa da sûreye ayırdığı sayfaların çokluğu düşünüldüğünde, okuyan kimsede müstakilmış gibi bir intiba uyandırdığı müşahede edilmiştir.

Magrâvî'nin oldukça geniş kapsamda tefsirini yaptığı İhlâs Sûresi, tevhidî ilke ve prensipleri toplayan bir sûre olduğu anlaşılmaktadır. Magrâvî, *et-Tedebbur ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen* adlı eserinde İhlâs Sûresi'ni tefsir ederken doğal olarak hadis rivayetlerine ağırlık verdiği müşahede edilmiştir. Müellif, tefsir ettiği her ayete destek amacıyla Kur'ân-ı Kerîm'den birçok ayeti zikretmiştir. Magrâvî'nin tefsiri, bu yönüyle önem kazanmaktadır. Bunda Magrâvî'nin selefi çizgide olması, reye başvurmadan öte haber ve rivayetlere önem vermesinin büyük bir payı vardır.

Çalışmada tespit edilen başka bir nokta, Magrâvî'nin yararlandığı kaynakları halinde vermesidir. Magrâvî, sûrenin nüzûl sebeplerini kaydetmiş, ilgili hadis rivayetlerine ve birçok müfessirin görüşlerine başvurmuş, yeri geldikçe farklı yorumlardan birini tercih etmiş, ayetlerde anlamca anlaşılması gereken kavramları müradif sözcüklerle açıklamıştır.

Magrâvî, tefsir çalışmalarının başlamasından günümüze kadar gelen bütün müfessirleri eleştirdiği tespit edilmiştir. Son olarak ise halen hayatta olan müellifinbağlı bulunduğu Kelamî/Selefi kanaat çevresinin yorumlarını ilmi bir metodoloji olmaktan çıkarıp ideolojik bir hakaret aracına dönüştürdüğü söylenebilir. Çalışmamızda temas edilen müfessirler Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve İsmâil Hakkı Bursevî'yi eleştirirken onların kişilik ve yorumlarını aşip ait oldukları ırklarını Mâtürîdîyye veya Eş'ariyye düşünce ekolüne bağlılıkta bağnaz davranmakla itham etmesi, bu konuda en canlı örnek sayılabilir.

Kaynakça

- Akçay, Yusuf. Kur'ân'ın İlk Türkçe Tercümeleri ve Mustafa b. Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (Kış 2012), 125-140.
- Aydın, Şükrü. Kur'an Ayetleri Arasındaki Bağlam İlişkisi Açısından İhlâs Sûresi. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 92/ 20 (Temmuz 2023), 587-609.
- Bayak, Cemal. *Turkish Studies International Periodical for the Languages. Literature and History of Turkish or Turkic* 11/10 (Spring 2016), 89-136.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-'Arabî, 1999.

⁶⁶ Magrâvî, *et-Tedebbur ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*, 38/428. Ayrıca bkz. Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Hân el-Kannevci, *Fethu'l-beyân fi mekâsidi'l-Kur'ân* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 15/451.

⁶⁷ el-Bakara 2/22.

⁶⁸ el-Enâm 6/1.

⁶⁹ eş-Şûrâ 42/11.

⁷⁰ Magrâvî, *et-Tedebbur ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*, 38/428.

- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdürrrahmân Maraşlı. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *Sâhîhu'l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Çelik, Ramazan. Sinoplu Safâî'nin Manzum İhlâs Sûresi Tefsiri. *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 145-189.
- Çiçek, Hacı. Magrâvî'nin "el-Müfessirûn" Adlı Eserinde Bazı Müfessirleri ve İmam Gazzâlî'yi Eleştirme Üzerine Bir Değerlendirme -İhyâ Ulûmî'd-Dîn'in Yakılması Örneği-. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 10/97, 2023, 1433-1443.
- Çol, Muhammet. II. Abdülhamid Dönemi Âlimlerinden Mûsâ Kâzım Efendi ve Sûre-i İhlâs ve Alak Tefsirleri Risalesi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 289-300.
- Çöllüoğlu, M. Sami. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018), 309-329.
- Doğan, Yusuf. İhlâs Sûresi Tefsiri'nde Yer Alan Deyimler. *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/28 (Ekim 2018), 397-414.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs. *Sünen*. thk. M. Muhyiddîn Abdulhamid. Riyâd: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebû Hayyân el-Endülüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhît*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1999.
- Ekin, Yunus. İhlâs Kavramının Semantik Analizi. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (Temmuz-Aralık 2002), 147-160.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. 8 Cilt. Kâhire: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Göztepe, Yüksel. Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin "Sûre-i İhlâs ve Sûre-i Alak Tefsiri" Adlı Çalışmasındaki Vahdet Anlayışı. Asitan Kitap, *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları -1-*, (İstanbul: 2019), 115-136.
- Güney, Ahmet Faruk. *Atina'da Yazılan Bir Tefsir: Atina Müftüsü Hacı Hüseyin Efendi'ye Ait İhlâs Sûresi Tefsiri*. Tarih Boyunca Rumeli Coğrafyasında İlim, İrfan ve Hikmet. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Güney, Ahmet Faruk. Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs Adlı Eseri -Neşr-. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Güz 2015), 75-106.
- Hererî, Muhammed Emîn. *Hadâîku'r-ravhi ve'r-reyhân fî ravâbî 'ulûmî'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Beyrût: Dârü Tavki'n-Necât, 2001.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. 7 Cilt. Kâhire: Hasan Abbâs Zekî Neşri, 1998.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmî't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrût: Şirketü Dâri'l-Erkam, H/1416.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Beyrût: Dârü't-Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dârü Sâdır, H/1414.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed. *Macmû'u-fetâvâ*. thk. Abdürrrahmân b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Macmau'l-Melik Fahd, 1995.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, H/1412.
- Kalaç, Rıdvan. el-Ermeyûn ve İhlâs Sûresi'nin Faziletine Dair Kırk Hadisi. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (22) (Aralık-2018), 1276-1305.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1418.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu'li ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.
- Kutub, Seyyid. *el-Adâletü'l-İçtimâiyyetu fi'l-İslâm*. Kâhire: Dârü's-Şurûk, 1995.
- Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dârü's-Şurûk, 2004.

- Maden, Şükrü. *Kastamonulu A'reczâde Ahmed Efendi ve İhlâs Sûresi Tefsiri. II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu*. -Kastamonu'nun Manevi Mimarları 4--6 Mayıs (2014), 199-207.
- Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman, *el-Akîdetu's-selefiyye*, Riyâd: Dârü'l-Menâr, H/1414.
- Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman. *el-Müfessirûn beyne't-te'vîl ve'l-isbât fi âyâtî's-sifât*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman. *et-Tedebbur ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân bi sahîhi's-sünen*. 40 Cilt. Beyrût: Mektebetü Mişkât el-İslâmiyye, 2014.
- Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahmân. *Mevsû'atü mevâkıfî's-selef fi'l-akîde ve'l-menhec ve't-terbiyye*. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *Tefsîrû'l-Kur'ân (en-nüket ve'l-uyûn)*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Midâd, "Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî". *Midad*. Erişim 20 Eylül 2024. <http://midad.com/scholar/44307>
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî. *et-Tergîb ve't-terhîb*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1968.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1998.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Sa'd b. Ubeydullâh. *Şemsu'l-ülûm ve devâ'ü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm*. 11 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 1999.
- Öztürk, Ali. Muallim Naci (1849-1893)'nin "Hülâsatü'l-İhlâs" isimli İhlâs Sûresi Tefsiri. *İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Güz 2012) 109/140.
- Paçacı, Mehmet. İhlâs Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri. *İslamiyât* 3 (1998), 49-71.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîrû'l-menâr)*. 12 Cilt. Kâhire: Heyet, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Sevinç, Sümeyye. İhlâs Kavramının Tahlili (Sözlük Bilim ve Kur'ân Âyetleri Özelinde). *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* (Aralık 2020), 3(2): 49-67.
- Sıddîk Hasan Hân, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevcî. *Fethu'l-beyân fi mekâsidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr*. 6 Cilt. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1993.
- Şinkîti, Muhammed Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Edvâ'u'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma 'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Kâhire: Matbaatü Bûlâk, H/1285.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmi'ü'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tantavî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrû'l-vasît li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 15 Cilt. Kâhire: Dârü'n-Nahda, 1997.
- Tarîku'l-İslâm. "Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî". *İslamway*. Erişim 18 Temmuz 2024. <https://ar.islamway.net/scholar/1491/profile>
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed. *Sünenü't-Tirmîzî*. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1980.
- Tütün, Sevgi. Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi ve Tefsir Risâlesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 515-532.

- Yıldırım, Emine Taşçı. 18.Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sînâ Şârihi: Ebû Saîd Hâdimî ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi. *Dini Araştırmalar* 18/47 (Temmuz-Aralık 2015), 198- 220.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrû'l-münîr*. 30 cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1991.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 16, Sayı/Issue 1, Haziran/ June 2025

Seyyid Şerîf Cürcânî’de İlahi Fiillerin Nedenliliği

The Causality of Divine Actions in Sayyid Sharif Jurjani

10.51605/mesned.1651727

Sezen ATLI

0009-0002-7374-7239

sezen.im@hotmail.com

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Öğretmeni

Dr., Religious Culture and Moral Knowledge Teacher, Mi-
nistry of National Education

Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi: 05.03.2025	Date of Submission: 05.03.2025
Kabul Tarihi: 17.05.2025	Date of Acceptance : 17.05.2025
Yayın Tarihi: 30.06.2025	Date of Publication: 30.06.2025
Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin	Plagiarism Checks: Yes, Turnitin
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BYNC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: Atlı, Sezen. “Seyyid Şerîf Cürcânî’de İlahi Fiillerin Nedenliliği / The Causality of Divine Actions in Sayyid Sharif Jurjani”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (2025): 17-28. [https:// 10.51605/mesned.16517](https://10.51605/mesned.16517)

The Causality of Divine Actions in Sayyid Sharif Jurjani

Summary: In this article, al-Jurjani's views on the causality of divine actions will be examined. His important conceptual contributions to the subject will be revealed and the dimension he added to the fundamental views of the Ash'ari school of thought to which he is affiliated will be evaluated. The issue of whether divine actions can be caused by any purpose has been discussed in the science of theology, mostly in relation to the issues of *salah-aslah* and *husn-qubh*. However, the basis of this issue is also based on causality, which is one of the important topics discussed in both theology and philosophy. Schools of theology have tried to base the problem, which is addressed in terms of the relationship between Allah and the universe and Allah and man, on their views on whether there is any cause-effect relationship in the functioning of beings and events and the occurrence of human actions. The majority of theologians apparently accepted the existence of a cause-effect relationship and argued that this relationship was not necessary and avoided limiting the divine will and power. They saw Allah as the creator and the first cause of everything. In this context, the Ash'aris and Maturidis considered causality invalid in terms of both human actions and the functioning of nature. The Mu'tazila, on the other hand, had a positive approach to human actions but considered causality invalid in terms of the functioning of nature. This attitude of the schools of theology was reflected in their discussions on whether divine actions could be realized based on a reason or purpose. They tried to unravel the connection between the absoluteness of divine power and the attribution of moral concepts, which are derived from the sensible world, to God. Theologians agree that there is no purpose for Allah's essence and that He contains wisdom and benefits for His servants. However, they have adopted different approaches on whether there can be a reason and purpose for Allah that would direct the divine will to perform actions that contain this wisdom and benefits. The Mu'tazila accepted that the actions of Allah contain wisdom and benefit, that is to say an action without a purpose would be futile, and that Allah created all creatures for the benefit of man, and therefore they welcomed the attribution of divine actions to a cause. They displayed an understanding that placed divine justice at the center, seeing it as necessary for Allah to do what is best for his servants. Since the Ash'aris accepted that divine actions are inherently wise, they accepted that divine actions cannot be attributed a cause, based on the idea that having a wisdom or purpose directed towards someone else in the actions would be a deficiency for Allah. They have avoided discourses that limit the divine will by embracing the idea that nothing is obligatory for God. Although the Maturidis accept that divine actions are wise and contain many favors and blessings towards the servants, they also adopted the view that doing wise actions is not obligatory for Allah and that actions that are wise cannot be considered as a disease. Ultimately, the theologians guided their discourse by accepting the fact that God's actions are wise. While the Mu'tazila regarded wisdom and benefit as causes, the Maturidis did not regard wisdom a cause. The Ash'aris, on the other hand, regarded divine actions as positive qualities inherent in their essence. Arguing that divine actions cannot be caused by any reason, Jurjani stated that divine actions have a purpose in terms of Himself and a benefit in terms of his actions, and that these come after the actions. Jurjani absolutely does not accept the concepts of malice and ulterior motive for divine actions because these concepts express the reasons and purposes that prompt Allah to perform the action. However, this situation is unacceptable for the actions of Allah. Yet, he thinks that the terms "purpose" and "benefit" can be used for divine actions because these concepts are not related to any intention or purpose for the agent. With these explanations, Jurjani clarified the Ash'arite defense that divine actions cannot be caused by a reason or purpose. He tried to establish the views of the Ash'ari on a solid ground by expanding the conceptual dimension of the discussion in terms of purpose and benefit and displayed a supportive attitude.

Keywords: Kalam, Jurjani, Divine Acts, Causality, Purpose.

Seyyid Şerîf Cürcânî'de İlâhi Fiillerin Nedenliliği

Öz: Bu makalede Cürcânî'nin ilâhi fiillerin nedenliliği konusundaki görüşleri incelenecektir. Konuya kavramsal açıdan sunduğu önemli katkılar ortaya konulacak olup bağlı olduğu Eş'arîlik mezhebinin temel görüşlerine kazandırdığı boyut değerlendirilecektir. İlâhi fiillerin herhangi bir amaçla nedenlendirilip nedenlendirilmeyeceği konusu kelâm ilminde daha çok salah-aslah ve hüsün-kubuh meselelerine bağlı olarak tartışılmıştır. Ancak bu konunun zemini hem kelâmın hem de felsefenin tartışılan önemli konularından biri olan nedenselliğe de dayanmaktadır. Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi açısından ele alınan probleme kelâm mezhepleri varlık ve olayların işleyişini ve insan fiillerinin meydana gelmesini herhangi bir sebep sonuç ilişkisinin olup olmadığı yönündeki görüşleriyle temellendirmeye çalışmışlardır. Kelâmcıların çoğunluğu görünürde sebep sonuç ilişkisinin varlığını kabul edip bu ilişkinin zorunlu olmadığını savunarak ilâhi irade ve kudreti sınırlandırmaktan kaçınmışlardır. Her şeyin yaratıcısı ve ilk sebebi olarak Allah'ı görmüşlerdir. Bu bağlamda Eş'arîler ve Mâtürîdîler nedenselliği hem insan fiilleri hem de tabiatın işleyişi açısından geçersiz kabul etmişlerdir. Mu'tezile ise insan fiilleri için olumlu yaklaşırken tabiatın işleyişi bakımından nedenselliği geçersiz görmüştür. Kelâm mezheplerinin bu tutumu onların ilâhi fiillerin de bir nedene ya da amaca dayalı olarak gerçekleşip gerçekleşmeyeceği yönündeki tartışmalarına yansımıştır. İlâhî kudretin mutlaklığı ile duyulur dünyadan hareketle anlamlandırılan ahlaki kavramların Tanrı'ya yüklem yapılması arasındaki bağı çözmeye çalışmışlardır. Kelâmcılar Allah'ın zatına dönük bir maksadın bulunmadığı ve Allah'ın fiillerinde kullara yönelik hikmet ve maslahat barındırdığı konusunda hemfikirdirler. Ancak ilâhi iradeyi bu hikmet ve maslahatları içeren fiiller yapmaya yönlendirecek bir neden ve maksadın Allah için söz konusu olup olmayacağı konusunda farklı yaklaşım benimsemişlerdir. Mu'tezile Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahat barındırdığını, amaçsız fiilin abes olacağını ve Allah'ın tüm yaratılmışları insanın faydası için yarattığını kabul ederek ilâhi fiillerin bir sebebe dayandırılmasını olumlu karşılamıştır. Allah'ın, kulları için en iyi olanı yapmasını vacip görerek ilâhi adaleti merkeze alan bir anlayış sergilemişlerdir. Eş'arîler ilâhi fiillerin kendiliğinden hikmetli olduğunu kabul ettiklerinden fiillerde başkasına dönük bir hikmet ve maksadın bulunmasının Allah için noksanlık olacağı düşüncesine dayanarak ilâhi fiillerin bir sebeple nedenlendirilemeyeceğini kabul etmişlerdir. Hiçbir şeyin Allah için zorunlu olmadığını benimseyerek ilâhi iradeyi sınırlandıran söylemlerden uzak durmuşlardır. Mâtürîdîler ilâhi fiillerin hikmetli olduğunu kullara dönük pek çok ihsan ve lütuf barındırdığını kabul etmekle beraber hikmetli fiil yapmanın Allah için zorunlu olmadığını ve hikmetli olan fiillerin bir illet olarak değerlendirilmeyeceğini benimsemişlerdir. Nihai olarak Kelâmcılar Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğu gerçeğini kabul ederek söylemlerine yön vermişlerdir. Mu'tezile hikmet ve faydayı illet olarak görürken Mâtürîdîler ise hikmeti illet olarak değerlendirmemiştir. Eş'arîler ise ilâhi fiillerin zatında olan olumlu nitelikler olarak kabul etmişlerdir. İlâhi fiillerin herhangi bir sebeple nedenlendirilmeyeceğini savunan Cürcânî, ilâhi fiillerin Allah'ın zatına dönük gaye, fiillerine dönük ise fayda taşıdığını ve bunların fiillerden sonra geldiğini ifade etmiştir. Cürcânî ilâhî fiiller için kesinlikle garaz ve gâî illeti kabul etmez çünkü bu kavramlar Allah'ı fiili yapmaya sevk eden nedenleri ve maksatları ifade eder. Oysa bu durum Allah'ın fiilleri için kabul edilemezdir. Fakat ilâhî fiiller için gaye ve fayda terimlerinin kullanılabileceğini zira bu kavramların faile yönelik herhangi bir niyet ve amaç ile ilişkili olmadığını düşünmektedir. Cürcânî bu açıklamalarıyla Eş'arîlerin ilâhî fiillerin bir neden ve amaç ile nedenlendirilemeyeceği yönündeki iddialara açıklık kazandırmıştır. Cürcânî gâye ve fayda terimleriyle tartışmanın kavramsal boyutunu genişleterek Eş'arîlerin görüşlerini sağlam bir zemine oturtmaya çalışmış ve destekleyici bir tutum sergilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Cürcânî, İlâhi Fiiller, Nedensellik, Gâye.

Giriş

Nedensellik hem felsefenin hem de kelâmın konusu olup Arapçada illiyet, felsefede sebeplilik olarak geçmektedir. İlliyet her olayın bir sebebi olduğunu ifade eden terim olarak sebep sonuç arasındaki tüm ilişkileri, açıklamaları ele alır.¹ Cürcânî'ye göre sebep lügavi açıdan kendisiyle maksada erişilen şey olup şeriat açısından hükme etki yapmaksızın ona ulaşmak için (yol) olan şeyden ibarettir.² Bu tanımdan Cürcânî'nin şer'î konulardaki hükümlerde sebeplerin varlığını kabul ettiğini ama hükümlerin verilmesinde bu sebeplerin herhangi bir etkisinin olmadığını belirttiği söylenebilir. Nitekim Cürcânî düşüncesinde her şeyin gerçek sebebi Allah olup hükümler ilâhi iradenin belirlemesiyle gerçekleşir. İlâhi iradenin bir maksad ve sebebe bağlı olarak hüküm vermesi iradeyi sınırlandırır.³ İlet ise lügavi olarak hastalık anlamında olup bir mahalde bulunan ve kendisiyle mahallin durumunun değiştiği mana olup bir diğer anlamı da varlığı kendisine bağlı olan ve hâric olup onda tesir eden şeydir.⁴ Sebep ve illet kelimelerinin köken itibarıyla da birbirinden farklı iki terim olduğu açıktır. İslam düşüncesinde erken dönemlerde bu kavramlar arasında herhangi bir ayırım yapılmadan birbirinin yerine kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde de bu kavramlar önceki metinlerde olduğu gibi kullanılmıştır. İlk kez insan fiilleri konusunda gündeme gelen bu kavramlar daha sonra Allah-âlem ilişkisi, zât-sıfat ilişkisi konularında da dile getirilmiştir.⁵

İlliyet ilkesi Allah'ın evreni yaratıp yönetmesi ve insanın fiilleri üzerindeki etkisi ile ilişkili olup hem felsefi akımların hem de kelâmcıların gündemine konu olmuştur.⁶ Cehm b. Safvân, Aristo'nun illiyet düşüncesine karşı çıkarak kelâm dünyasında yankı uyandıracak yeni bir fikir ortaya atmıştır. Cehm maddeyi birbirinin benzeri olan cevherler olarak kabul edip maddi varlıkların hiçbir tabiatının olmadığını ileri sürmüştür. Onun bu düşünceleri zamanla "âdet" teorisine dayanan bir tabiatçı felsefenin benimsenmesine yol açmıştır. Tabiatçı filozoflar birbirinden farklı yorumlar ile konuya yaklaşım sergilemişlerdir. Kimileri maddi varlıkların kendi tabiatı gereği meydana geldiğini, kimileri maddi varlığın başka bir maddi varlığın tabiatından kaynaklanan bir etkiyle meydana geldiğini, kimileri de maddenin kendi tabiatı dışında herhangi bir illet ya da fâil olamayacağını iddia etmiştir. Bu tür tabiatçı yaklaşımların ortaya atılması kelâmcıları tabiat düşüncesinden uzak soyut teoriler üretmeye sevk etmiştir.⁷ Kelâmcıların çoğu Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak ve tek olduğu düşüncesine dayanarak tabii alanda zorunlu sebepliliği reddetmektedir.⁸

İslam düşüncesinde tartışılan temel problemlerden olan nedensellik konusu Tanrı-âlem ilişkisi açısından bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. İslam âlimlerinin illiyet konusunda benimsemiş oldukları yaklaşımların ortak noktası Allah'ın tek yaratıcı ve ilk sebep oluşudur. Evrende gerçekleşen varlık ve olayların Allah'ın yaratmasından bağımsız olmadığı vurgulanırken, bu varlık ve olayların meydana gelişinde sebep ve sonuç ilişkisinin varlığı kaçınılmaz bir durum olduğundan bu yönde de çeşitli yorumlar ileri sürmüşlerdir. İnsan fiilleri dâhil olmak üzere varlık ve olayların işleyişinde sebep ve sonuç

¹ İlhan Kutluer, "İlliyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 31 Mart 2023)

² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "sebeb", 120.

³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/244-266, 310-336, 350-358,

⁴ Cürcânî, *Ta'rîfât*, "illet", 155; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), "illet", 5/4658; Ebü'l-Fazl Camâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Enâsrî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2009), "illet", 11/561-562.

⁵ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 23-33.

⁶ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 29.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 31 Mayıs 2023)

⁸ Binyamin Abrahamov, "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi", *Gazâlî ve Nedensellik*, ed. Yaşar Türkben (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 11.

ilişkinin kabul etmeyenler her şeyin ilâhî irade ve kudret tarafından meydana getirildiğini savunmuştur. Kelâm mezheplerinin çoğunluğu zahirde sebep ve sonuçların olduğunu ama bu ilişkinin zorunlu olmadığını kabul ederek her şeyin sebebi ve yaratıcısı olarak Allah'ı görmektedirler. Eş'arîyye ve bazı Mâtürîdîyye âlimleri illiyetin/nedenselliğin tabiat olayları ve insan fiilleri konusunda geçersiz olduğunu kabul etmiştir. Mu'tezile'nin geneli ise illiyeti yalnızca tabiat olaylarında geçersiz saymıştır. İnsan fiilleri konusunda ise illiyet ilkesini kabul etmişlerdir.⁹ Zorunlu bir sebep ve sonuç ilişkisinin varlığını kabul eden görüşe göre ise sebeplere belli sonuçları doğuracak etki gücünü ve tabiatını veren Allah'tır. Allah bütün varlık ve olayların asıl sebebi ve yaratıcısıdır. Allah dilerse sebeplerin etki gücünde ve tabiatında değişiklik yapabilir.¹⁰

Cürcânî'ye göre Allah her şeyi dilediği şekilde yaratan olduğu için tüm varlık ve olaylar ilâhî iradenin dilemesiyle meydana gelir. Allah'ın dilediklerini meydana getirmesinde sebep ve sonuç ilişkisinin zorunluluğu yoktur. Sebepsiz sonuç, sonuçsuz sebepler de var olabilir. Cürcânî, ilâhî iradeyi sınırlandırmaktan kaçınan tenzihi bir anlayışla tabiatdaki varlık ve olayların işleyişinde ve insanın fiillerinde illiyeti kabul etmemiştir.¹¹ Bu konuda mezhebinin görüşlerini tasdik etmiştir.

Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması onun varlık ve olayların meydana gelişinde sebep ve sonuçlara bağlı bir düzen içerisinde işleyişi gerçekleştirmesine engel değildir. Nitekim Allah'ın yarattığı her şeyin belirli sebep ve buna bağlı sonuçlara göre meydana geldiği Kur'an ayetlerinde vurgulanmıştır.¹² Allah'ın illiyet ilkesi çerçevesinde fiillerini gerçekleştirmesi O'nun birliğine ters düşen bir durum değildir.

1. Kelâmcıların İlâhî Fiillerin Nedenliliği Konusundaki Yaklaşımları

Tanrı-âlem ilişkisi açısından tartışmaya açılan nedensellik konusu evrendeki varlık ve olayların meydana gelişle beraber insan fiillerinin meydana gelmesi açısından da ele alınmıştır. İnsan fiillerinin belirli sebep ve bunlara bağlı sonuçlar ile meydana gelip gelmediği, bu sebeplerin insanın irade ve kudretiyle mi yoksa Tanrı'nın iradesi ve kudretiyle mi gerçekleştiği konusunda da kelâm mezhepleri farklı yorumlar getirmiştir. Nitekim insan bu âlemden bağımsız bir varlık olmadığı için Tanrı-âlem ilişkisi açısından insana dair fiiller de bu kapsamda ele alınmıştır. Bu bağlamda Tanrı'nın fiillerinde herhangi bir garazın/maksadın bulunup bulunmadığı ya da O'nun fiillerini yapmaya sevk eden bir nedenin olup olmadığı sorunu ortaya çıkmıştır. Nedensellik bağlamında ele alınan bu problem İslam dünyasında Tanrı'nın fiilleri başlığı altında incelenmiştir. Bu problem müstakil şekilde Cürcânî'nin *Risâle fi tahkîki'l-gâye* adlı eserinde işlenmiştir.¹³ Cürcânî bu risalede yalnızca bu konuyu ele almıştır. Cürcânî, konuya dair mezheplerin görüşlerini, delillerini ayrıntılarıyla beraber Allah'ın fiilleri başlığı altında *Şerhu'l-mevâkıf* eserinde ele almıştır.¹⁴ Problemi incelediği risalesinde ise konuyu anlatarak mezhebin görüşünü tercih etmiştir. Kelâm mezheplerinin konuyla ilgili görüşlerine değinmemiz Cürcânî'nin fikirlerinin daha iyi anlaşılması açısından bizlere yardımcı olacaktır.

Kelâmcılar Allah'ın fiillerinin ta'lil edilip edilmeyeceğini genellikle salah-aslah ve hüsn-kubuh meselesine bağlı olarak tartışmışlarsa da bir amaçla ta'lili mevzusuna da değinmişlerdir. İslam düşünceleri eşyanın gerçek sebebinin (illeti) Allah olduğu konusunda icma etmekle beraber O'nun zatına yönelik herhangi bir illiyetin olmadığını kabul ederler. İlâhî fiillerin ise herhangi bir illetle ta'lil edilip

⁹ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1977), 1/482; Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Malatya: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 215.

¹⁰ Şerafeddin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 60-66.

¹¹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/296 vd; Cürcânî, *Risâle fi tahkîki'l-gâye*, çev. Ömer Türker (Servili: Süleymaniye Kütüphanesi, Yayınlanmamış 209, 113b).

¹² Yâsin 36/80; el-Vâkıa 56/68; el-A'râf 7/57; Fâtır 35/9; el-En'âm 6/99; et-Tûr 52/35; Tâhâ 20/50.

¹³ Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 7.

¹⁴ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/350-360.

edilmeyeceği konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. İslam filozoflarına göre ilâhî fiillerde herhangi bir maksadın aranması noksanlık olacağından ilâhî fiiller bir amaç ile ta'lil edilemez. Noksanlık Tanrı için söz konusu olamaz. Zira Tanrı yetkin bir varlık olup var olan her şey O'nun zatının gereği olarak vardır. Filozoflar Tanrı'yı fail-i muhtar olarak değil mucib bi'z-zat olarak kabul ettiklerinden onlara göre fiillerde maksadın olması fail-i muhtar olanın fiilleri için olabilir.¹⁵

Mu'tezile Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahat barındırdığını ancak bu gâye ve hikmetin hiçbir şekilde onu bir şeyi yapmaya zorlamadığını kabul etmiştir.¹⁶ Mu'tezile'ye göre amaçsız fiil abes olup Allah tüm yaratılmışları onların faydası/menfaati için yaratır. Bu bağlamda ilâhî fiillerin gâyesi yaratılmış olanları faydalandırmaktır.¹⁷ Mu'tezile hikmet sahibi olan Hakîm Allah'ın insanlar için en iyi olanı yapmasını, O'nun hikmetli oluşundan dolayı zorunlu görmüştür. Kullar için en iyi olanı yapması Allah'a vacip olup onun ötesi Allah'ın şanına yakışmaz.¹⁸ Mu'tezile açısından ilâhî fiillerin bir sebebe dayalı olarak gerçekleşmesi tevhide aykırı bir durum değildir. Allah'ın fiillerinde hikmet ve maslahatın olması onun için bir eksikliğin bulunduğunu değil tam tersine O'nun fiillerinin kemalini gösterir.¹⁹

Eş'arîlere göre Allah'ın fiilleri garaz ve gâî illetin sonucu olamaz ve bu mümkün değildir. Eş'arîlere göre hiçbir şey Allah'a vacip değildir. Vacip olmadığı için onun fiilleri garazla ta'lil edilmeyi gerektirmez. Allah'ın yapacağı hiçbir şey çirkin olmayıp fiillerinin garazlardan yoksun olması da çirkin değildir.²⁰ İlâhî fiillerin bir maksadı ve hikmeti içermesi Allah için noksanlık olacağından kabul edilemezdir. Noksanlığın fiildeki maksad ile tamamlanması durumu Allah'ın zatındaki eksikliğin bir başkasıyla kemale ulaşması anlamına gelir. Allah bundan münezzehtir.²¹ Teftâzânî'ye göre Allah'ın fiilleri eğer hikmet ve maslahat ile ta'lil edilebilir düşüncesindeki hikmetten kasıt gâî illet ve garaz-ı bâis ise bu bağlamda Allah'ın hiçbir fiili muallel değildir. Ama hikmetten kasıt fiiller ve hükümler üzerine terettüp etmesi ise o takdirde Allah'ın bütün fiilleri mualleldir.²² Yine Eş'arîlere göre varlık ve olaylar içerisinde herhangi bir hikmet ve fayda olmayan pek çok durum bulunmaktadır. Zararlı ve faydasız birçok varlık vardır. Eğer ilâhî fiiller hikmet ve maksad ile ta'lil edilseydi bu tür faydasız ve zararlı varlıkların yaratılmaması gerekirdi.²³

¹⁵ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 107; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2004), 222-232.

¹⁶ Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî, (et-Teklîf)*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abduhalîm en- Neccâr (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965), 11/91-93.

¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî, (et-Teklîf)*, 11/100; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/136-138.

¹⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 368; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Ğâyetü'l-Meram fî İlmi Kelâm* (Beyrut: Dâr'ül-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 196; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 222.

¹⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 152-155; Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *AÜİF Dergisi* 8 (1988), 52.

²⁰ Nâsırüddîn Ebü Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 212.

²¹ Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 182; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 152 vd.

²² Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 600; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 231-233.

²³ Âmidî, *Ğâyetü'l-Meram*, 198.

Eş`arîler öte yandan Allah'ın fiillerinin adalet, hikmet, hak, doğru ve güzel olup çirkinlik, zulüm barındırmadığını bu nedenle de Allah'ın fiillerinin bir anlam nedeniyle değil kendileri (aynları) nedeniyle bu mahiyette olduğunu kabul etmiştir.<sup>24</sup> Eş`arî'ye göre bir şeyi yaratmak ona varlık vermekten ibaret olmayıp yaratma fiili bir şeyin hem aynını hem de mahiyetini kuşatmaktadır. Zira bir şeyin varlığı ve cevheri arasında ayırım bulunmaz. Dolayısıyla fiilden sonra ortaya çıkan durumlar fiilin aynından ve varlığından dolayı sahip olduğu özellikleri olumsuzlamayacaktır. Fiillerin kendinden değil de bir anlam nedeniyle hikmetli, adaletli, güzel olması demek onların meydana gelmeden önce anlamlarının Allah tarafından gözetildiğini ve Allah'ı bu fiilleri yapmaya yönelttiği durumunu ortaya çıkarmaktadır. Oysa fiilin kendinde adaletli, hikmetli olması fiilin zâtını önceleyen bir anlam olmayacaktır. Fiil nasılsa o şekilde yaratılacaktır.²⁵ Eş`arî, fiillere ait olumlu niteliklerin (adl, hikmet, güzel, hak) zıddı olan olumsuz nitelikleri (cevr, sefeh, çirkin, batıl) olumlu niteliklerin zıddı olmaktan çıkarmıştır. Yani fiillerin kendi zâtından kaynaklı olumlu niteliklere sahip oldukları görüşüyle uyuşması için olumsuz niteliğe sahip zıtlarını zâtından kaynaklı değil bir anlam nedeniyle sahip olduğu vasıflar olarak görmüştür. Bu nedenle bu vasıfların aynı anda farklı yönlerden bir şeyde bulunabileceğini de kabul etmiştir. Yani tek bir zât aynı anda hem adalet hem de zulümle nitelenebilir. Bu bağlamda Allah'ın fiili kendisi nedeniyle hikmet ve adalet, başkası nedeniyle zulüm, cevr ve sefeh olabilir. Yine kendisi nedeniyle güzel, bizden dolayı çirkin olabilir. Bu mümkündür.²⁶ Eş`arî aynı zamanda zulüm, sefeh, batıl gibi kelimelerin duruma göre görelileşebilir olduğuna ve fâilin konumuna göre de hükmünün değişebileceğini ifade etmiştir. Bu terimler Allah'ın Kâdir-i Mutlak oluşu ilkesi bağlamında değerlendirildiğinde itaat zorunluluğu gerektireceğinden yergiye konu olmayacaktır. Allah'ın fiillerinde adaletli oluşu ve fiillerinin zulüm içerdiği maddeler bu bağlamda birbirinden farklı olurlar. Allah'ın fiilleri olumlu nitelikler açısından zorunluluk bildirirken olumsuz nitelikler açısından ise imkân bildirir. Bir kısım ahlâki bir kısım metafizik önermeleri bildirdiğinde yargı alanları da farklı olmuş olur. Hikmet ve adalet şeylerin hudûsuyla beraber zorunlu olarak gerçekleşir. Bunlar hudûsun değişebilen tarzlarına bağlı değildir. İlâhî fiiller ne olursa olsun her şekilde hikmetle gerçekleşir. Bu nedenle şeylere değerini veren bizzât Allah'tır.²⁷

Mâtürîdîlere göre ise, Allah'ın fiillerinin ta`lili zorunlu değildir. Fakat Allah'ın lütfu ve ihsanı olarak kulların maslahatlarına tabidir.²⁸ Mâtürîdî'ye göre hikmet, fâilin başkası veya kendisi için sağladığı menfaat ise o takdirde duyulur âlemde hikmetten çıkmaya sebep olan ve fâili o fiili yapmaya sevk eden şey bilgisizliği ve muhtaçlığı olur. Bunun nedeni dünyadaki tüm fiillerin hareket ve sükuna tabi olmasıdır. Âlem tamamen hareket ve sükun konusu olup bu ikisinin kaynağı ise muhtaçlıktır. İnsanın tüm fiilleri hareket ve sükun ile gerçekleşmektedir. İlâhî fiiller hareket ve sükuna konu olmadığından insan fiilleriyle aynı ölçüye tabi tutulamaz. Gaibin şahide kıyası gaib ve şahit arasındaki illet bir olmadığı için uygulanmaz. İlâhî fiillerin insan fiillerine kıyaslanması Allah'a acizlik, bilgisizlik ve muhtaçlığı nisbet etmeyi zorunlu kılar. Mâtürîdî'ye göre bu açıklamalar Mu`tezile ve Saneviyyenin hikmet ve sefeh anlayışına göre böyledir.²⁹ Mâtürîdî'ye göre sefeh ve hikmet birbirinin zıddı olup bir fiili sefeh kılan şey fiilin iki durumdan birinin olmasıdır. Bu iki durumdan birincisi mülk sahibinin izni olmadan mülkün geçmesine neden olan fiil iken ikincisi ise emir ve yasaklara tabi olan kişinin emir ve

²⁴ Eş`arî, *el-Lüma 'fi'r'-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz yayıncılık, 2017), 60; Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş`arî'de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 324.

²⁵ Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", 7-9.

²⁶ Eş`arî, *Lüma*, 60; Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş`arî'de Nazar ve İstidlal*, 324-332.

²⁷ Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş`arî'de Nazar ve İstidlal*, 329-332.

²⁸ Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", 45.

²⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2020), 422-430.

yasaklara uymadığı fiildir. Hikmet ve sefeh birbirinin zıddı olduğunda hikmeti de bu tanımın zıddı olarak düşünebiliriz.³⁰

Nesefî, Mâtürîdî'nin hikmet ve sefehe dair tanımlarını şöyle açıklamaktadır. Hikmet övülen bir sonuca sahip fiil iken sefeh övülen sonuçtan yoksun olan fiildir.³¹ Mâtürîdî'ye göre hiçbir ilâhî fiil yaratılanlara faydadan yoksun değildir. Mâtürîdî'de zulüm ve sefeh çirkin, adalet ve hikmet ise güzeldir. İlâhî fiillerdeki hikmet ve sefeh durumları insanlar tarafından tam anlamıyla idrak edilemez. Mâtürîdî de tıpkı Eş'arî gibi hikmet ve sefehin öncelikle durumsallığının tespit edilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre sebepler ve yüklemeler durumların değişmesiyle birbirinin yerini alabilir. Bir fiil bir durumda sefeh başka bir durumda ise hikmet olabilir. İlaç içmek, yemek yemek bunlara örnek verilebilir.³² Mâtürîdî'ye göre hikmet, bilgi ile fiilin birlikteliğine verilen ahlâki değerdir.³³ Bilgiye dayanmayan bir fiil ahlaki özellik taşımayacağı gibi fiil ile tamamlanmayan bilgi de aynı şekilde ahlaki özellik taşımaz.³⁴

Mâtürîdî'nin ifade ettiği bu görelilik Eş'arîlerin söylediği tarzdaki görelilikten farklıdır. Eş'arî olumsuz nitelikleri Allah'a nispet ederek görelileştirmiştir denilebilir. Fiillere dair nihai hükmün Allah'ın fiillerini sınırlandırmamak adına Allah tarafından verileceğini söylemiştir. Mâtürîdî konuya insanın bilme imkânı açısından bakmış bilgi imkânlarının yetersizliğinden kaynaklı hükümler olduğunu dile getirmiştir. Bir şey hakkında hem hikmet hem sefeh hükümlerinin verilmesinin nedeni cehalettir. İnsan bir fiili her yönden derinlemesine bilemez. Fiilin hakikatini tam anlamıyla bilmemek cehaleti gösterir. Bir durumda zararlı olan şey başka durumlarda farklı olabilir. Mâtürîdî ilâhî fiillerin yarardan yoksun olmadığını kabul etmiştir. Dolayısıyla insan kendi sınırlı bilgilerinden hareketle fâilin dışındaki kimseye herhangi bir menfaatini tespit edemediği fiili için sefeh hükmünü veremez. Mâtürîdî'ye göre Allah zâtı gereği hakîm olup onun hakîm oluşu fiillerin hikmetli olmasını gerekli kılar. Bu nedenle Allah'ın fiillerini insanın her yönüyle kavraması mümkün değildir. Allah'ın fiillerinin bir illetle ta'lil edilip edilmeyeceği konusunda Mâtürîdîlerin bu düşünceleri kapsamındaki cevapları şöyledir. Onlara göre hikmet kapsamında değerlendirdiğimiz durumlar illet değildir, hikmetli bir fiil yapmak Allah'a zorunlu değildir. Allah'ın kudretinin sınırsız oluşu O'nun hikmetsiz fiil yapabileceğini göstermez. Allah'ın fiilleri kullara yönelik ihsan ve lütuf içerir. Tüm fiillerde menfaat ya da maslahat bulunduğu düşünülmelidir. Kulun menfaati fiilin kendisinde ayrı bir anlam olarak Allah'ın fiillerine illet, saik olması düşünülemez. Allah'ın hikmetli oluşu her şeyi biliyor oluşu ilkesi gibi genel bir ilkedir. Bilinenler onun bilgisinin illeti olmadığı gibi yaratılanlar ve onlara ilişkin anlamlar da yaratmanın illeti değildir.³⁵

Kelâm mezheplerinin konuyla ilgili söylemleri göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın zatına dönük bir garazın bulunmadığı ve kullara yönelik hikmet ve maslahat barındırdığı konusunda hemfikir oldukları görülmektedir. Ancak ilâhî iradeyi bu hikmet ve maslahatları içeren fiiller yapmaya yönlendirecek bir neden ve maksadın Allah için söz konusu olup olmayacağı konusunda Mu'tezile ve Mâtürîdî mezhebi olumlu bir yaklaşım benimsemişlerdir. Fakat Allah için zorunlu bir durum olması açısından farklı tutum içerisinde olmuşlardır. Mu'tezile'nin bir kısmı ilâhî fiillerde kullara yönelik faydanın bulunmasını zorunlu görürken bazı Mu'tezili kelâmcılar bunu zorunlu olarak görmemişlerdir. Mâtürîdîler de ilâhî fiillerin hikmetli oluşunu temele alarak kullar için pek çok hikmet ve fayda içerdiğini kabul etmiştir ama bu durumu Allah'ın kulları için yapmak zorunda olduğu bir gereklilik olarak

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 421-425.

³¹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tabsîratü'l Edille fî usûli'd-dîn*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/505.

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 423-426.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 421; Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslami Araştırmalar* 2/6 (1988), 44.

³⁴ Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlâk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 147-148.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 421-425.

görmemişlerdir. Eş'arîler hiçbir şeyin Allah için vacip olmadığını ve ilâhi iradenin herhangi bir maksat ya da neden ile yönlendirilemeyeceğini, Allah'ın fiillerinin zatı itibarıyla hikmetli olduğunu kabul ederek Allah'ı zatına ve fiillerine noksanlık getirecek durumlardan uzak tutmuşlardır.

2. Cürcânî'nin Yaklaşımı

Cürcânî nedensellik konusunda genel olarak mezhebinin görüşünü savunmakla beraber konunun kavramsal çerçevesine önemli katkılar sunmuştur. Bu kavramlar *gâye*, *garaz*, *gâî illet* ve *fâide* (fayda) terimleridir. İlâhî fiillerin nedenliliği tartışmasının temel sorusu, Allah'ın fiillerinin bir *gâyesi* ve faydası olup olmadığı değildir. Çünkü her türlü fiil, bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Cürcânî'ye göre *gâye*; bir şeyin varlığı kendisi için olan şeydir.³⁶ Bir fiilin sonucunda ortaya çıkan eser, fiilin sonucu ve meyvesi olması açısından fiilin faydası olurken fiilin sonunda bulunması açısından ise *gâye* olur.³⁷ Bu açıdan *gâye* ve fayda terimlerinin zât bakımından bir, itibar bakımından ise farklı olduğunu söylemiştir. Cürcânî, *gâye* ve fayda terimlerini fiilin kendi oluşum sürecinin sonucu olarak isimlendirmektedir. Yoksa fiili işleyen fâilin niyet ve amacına yönelik herhangi bir ilişki kurulmamaktadır. Ayrıca fiilin sonucunda ortaya çıkan şeyin fiilin bizzat kendisine ait bir meyve oluşunun ötesinde başkasına dönük bir durum oluşu da söz konusu edilmemektedir. Bu bağlamda *fâide* terimi, hem Arapça'daki maslahat-mefsedet (yarar-zarar) ikileminde ifade edilen anlamlardan hem de Türkçe'de *fâide* veya fayda kelimesinin çağrıştırdığı anlamlardan arındırılmış durumdadır. Çünkü bunlar, daima fiil dışında bir unsurun fiille ilişkisinin kurulmasıyla ortaya çıkan durumlardır. Allah'ın fiillerinin bir nedeni olup olmadığı (bir illetle ta'lil edilip edilemeyeceği) tartışması, fiilin sonucu olan şeyin, faili o fiili yapmaya sevk eden bir durum olup olmadığı sorusuyla yola çıkmaktadır. Bu nedenle fiilin sonucunu, zihnen fiili önceleyen bir durum olarak değerlendirmektedir. *Gâye* ve fayda olarak isimlendirilen fiilin sonucu, fâili fiili yapmaya sevk eden neden ise fâile nispeten *garaz*, fiile nispeten ise *gâî illet* adını alır. Ona göre *garaz* ve *gâî illet* de zât bakımından bir olup itibar açısından farklıdır. Fiilin sonucu, fâili fiili yapmaya sevk eden sebep değilse o takdirde sadece fayda ve *gâye* olarak adlandırılır. Bu nedenle de *gâye* terimi *gâî illet*ten daha genel bir anlam taşır. Cürcânî bir fiilin sonucunun fâili o fiili işlemeye sevk eden bir durum olup olmadığı sorusu ile Allah'ın fiillerinin bir nedeni var mıdır yok mudur tartışmasına cevap bulmaya çalışmıştır. Fiilin sonucunu fiili önceleyen bir durum olarak değerlendiren Cürcânî, bunu fâile ve fiile nispeti açısından *garaz* ve *gâî illet* terimleri ile açıklamıştır. Bir fiilin sonucu fâili o fiili yapmaya sevk eden şey ise o sonuca fâile nispeten *garaz*, fiile nispeten ise *gâî illet* denir. Bu bağlamda Allah'ın fiillerinin sonucu olan şeylerin onun *garazı* ve onun fiillerinin de *gâî illeti* (nedeni) sayılır mı sorusuna Cürcânî onun fiillerinin hiçbir *garaz* ve *gâî illet* ile ta'lil edilmesinin mümkün olmadığı yönünde yanıt vermiştir.³⁸ İlâhî fiillerin *gâî illetler* ile ta'lilinin zorunlu olduğunu savunan Mu'tezile'nin görüşlerini çürüten gerekçeleri ise şöyle açıklamıştır.

1. Allah'ın fiilleri maslahat ya da mefselet gibi *garaz*lardan dolayı olsaydı Allah zâtı nedeniyle eksik olurdu ve o *garazla* yetkinleşmiş olurdu. Fâilin *gârazı* olan şeyin fâile nispeten varlığının yokluğundan daha iyi olması gerekir. Zira fâile nispetle varlığı ve yokluğu eşit yahut varlığı yokluğunun aşağısında olan şey fâili o fiile hem sevk edemez hem de onun o fiili yapmasına teşebbüs etmesine sebep olamaz. Fâilin *garazı* olan şey fâil için daha iyi ve ona layık olmalıdır. Buradaki yetkinliğin anlamı budur. *Garazın* olması fâilin *garaz* ile yetkinleşmesi ve *garazsız* eksik kalması demektir.³⁹

Cürcânî, bu gerekçeye gelebilecek itirazı da ele alır. Allah'ın fiillerindeki *garaz* Allah'a dönük olduğunda eksiklik ve yetkinlik gerekir ama başkasına dönük olduğunda eksiklik ve yetkinlik durumu gerekmez. Fiilini bir *garaz* nedeniyle yapan her fâil kendisi için yapıyor değildir. Nitekim Allah'ın mas-

³⁶ Cürcânî, *Ta'rîfât*, "gâyetu", 166.

³⁷ Cürcânî, *Risâle fî tahkîki'l-gâye*.

³⁸ Cürcânî, *Risâle fî tahkîki'l-gâye*.

³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/350.

lahat ve mefsedeti kendisi için yapması imkânsızdır. O bundan münezzehtir. O'nun garazı kullara dönük olup bu garaz ise kullar için bir ihsan olarak, onlar için maslahatı var edip mefsedeti gidermektir ki bunda bir mahzur yoktur. Cürcânî gelebilecek bu itiraza karşı şöyle cevap vermiştir: Kullara yönelik fayda verme, ihsanda bulunma gibi durumlar Allah'a nispetle yokluğunda evla ise o halde söylenilen durumlar bağlayıcı olur. Yoksa evla değil de eşit ya da tercihe şayan olmaması Allah'ın garazı olmaya elverişli değildir. Allah'ın fiillerinin kulların menfaatleriyle ta'lil edilmesi gerektiği iddia edilemez. Nitekim cehenneme girenlerin cehennemde ebedi kalışı Allah'ın fiillerinden olup kullar için bir menfaat içermez.⁴⁰ Cürcânî'nin bu söylemleri Eş'arîlerin ilâhî fiillerin hikmet ve maslahat ile nedenlendirilmeyeceği zira varlık ve olaylar içerisinde pek çok faydasız ve zararlı durumların da olduğu ve bunlarda kullara dönük herhangi bir faydanın olmadığı görüşüne dayanmaktadır. Bu bağlamda cehennemliklerin ateşte yanmasında kullar için bir fayda yoktur ve bu fiiller zaten Allah'ın fiillerindendir.

2. Fiilin garazı onun dışında bir şey olup fiile bağlı olarak onun aracılığıyla meydana geldiğinden bu durum Allah'ın fiilleri için düşünülemez. Allah her şeyin doğrudan fâili olduğundan her şey onun kudretinin tesiriyle aracısız olarak ondan çıkar. Allah'ın fiillerinin hepsi eşit ölçüde ona dayandığı zaman fiillerin birbirinin varlığına katkısı olmaz. Allah'ın fiillerinin bir kısmının garaz yapılması diğer kısmının garaz yapılmasından evla değildir. Bu nedenle Allah'ın fiillerinde ta'lil düşünülemez. Yine Allah'ın fiilleri garazlar ile ta'lil edildiğinde bu ta'lilin teselsül etmemesi gerekir. Teselsülün varıp dayandığı şey kendinde garaz ve maksat olan şey olmalı. Onun da başka bir garaz için olmaması gerekir. Bu durumun mümkün olması garazın zorunlu olmadığını gösterir. Allah'ın fiilleri kendinde maksat olup garazı olmayan fiile dayanır. Garazda itibari farklılık yeterlidir. Garazın zât açısından farklı olmasında zorunluluk yoktur.⁴¹ Yani Cürcânî'ye göre ilâhî fiilin sonucu Allah'ı o fiile sevk eden herhangi bir neden taşımadığı için ancak bu fiiller gâye ve fayda olabilirler. Yoksa Allah'ı o fiilleri işlemeye sevk eden garaz ya da gâî illet değildirler.

Mu'tezile'ye göre, garazdan yoksun olan fiil abes olup çirkin olur. Bu ise Allah için söz konusu olamaz. Allah bundan münezzehtir. Allah garaz olmayan fiilin çirkinliğini bildiğinden bundan müstağnidir. Bu nedenle onun fiillerinde zâtına dönük değil başkasına dönük garaz bulunmaktadır.⁴² Cürcânî, Mu'tezile'nin bu delilini reddetmektedir. Çünkü ona göre, garaz bulunmayan fiilin Allah'tan çıkması mümkündür. Abes olan şey faydadan, menfaatten yoksun olan demektir. Oysa Allah'ın fiilleri muhkem ve mükemmeldir ve onun yarattıklarına dönük olarak nice hikmet ve maslahat içerir.⁴³ Yalnız bu hikmet ve maslahatlar Allah'ı fiili yapmaya sevk eden nedenler ve fail olmasını gerekli kılan illetler değildir. O'nun garazları fiillerinin gaye illetleri olamazlar ki Allah'ın bunlarla olgunlaşması gereksin. Hikmet ve maslahatlar ilâhî fiillere ait gaye ve menfaatler olup fiillerin ardından meydana gelen eserlerdir. Dolayısıyla ilâhî fiillerin hiçbirinin faydadan yoksun abes olması gerekmez. İlâhî fiillerin ta'liline yönelik zahiri naslar ise garaz ve gâî illet değil gâye ve menfaat olarak yorumlanırlar.⁴⁴

Cürcânî'nin bu ifadeleri ilâhî fiillerin aynaları nedeniyle olumlu niteliklere sahip oluşuna dayanmaktadır. Eş'arîlerde Allah'ın fiilleri zaten kendiliğinden hikmetli olup başkası sebebiyle bu nitelikleri kazanmış değildirler. Haliyle bu durumda Allah'ın fiilleri abes olarak nitelendirilemez. Çünkü burada kullara yönelik bir garaz taşıdığı için hikmet ve maslahat içermez. Allah'ın fiilleri zaten hikmetlidir ve maslahat taşır ve bunlar Allah'ın zatına dönük gâye, fiiline dönük ise fayda olup fiillerin ardından meydana gelirler. Burada kavramların titizlikle kullanıldığını görüyoruz. Cürcânî ilâhî fiiller için kesinlikle garaz ve gâî illeti kabul etmemektedir. Çünkü bu kavramlar Allah'ı fiili yapmaya sevk eden nedenleri ve maksatları ifade eder. Oysa bu durum Allah'ın fiilleri için kabul edilemezdir. Fakat ilâhî fiiller için

⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/352.

⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/352.

⁴² Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 347.

⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/354.

⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/354.

gâye ve fayda terimlerinin kullanılabileceğini zira bu kavramların faile yönelik herhangi bir niyet ve amaç ile ilişkili olmadığını düşünmektedir. Cürcânî bu açıklamalarıyla Eş'arîlerin ilâhî fiillerin bir neden ve amaç ile nedenlendirilemeyeceği savunmalarına açıklık kazandırmıştır.

Sonuç

Kelâmcılar Allah'ı tenzih etme prensibine bağlı kalarak ilahi fiillerin nedenliliği problemine yaklaşmışlardır. Mu'tezile ilâhî adaleti, Eş'arîler ise ilâhî kudreti merkeze alarak tenzih ilkesini uygulamışlardır. Cürcânî, ilâhî fiillerin herhangi bir maksatla nedenlendirilemeyeceği konusunda mezhebi Eş'arîlerin temel görüşlerini benimsemekle beraber bu fiillerin sonucunun gâye ve fayda olduğunu, yoksa Allah'ı fiili yapmaya sevk eden bir neden olarak garaz ya da gâi illet olamayacaklarını belirterek ilâhî iradeyi sınırlandırmaktan kaçınmıştır. Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak fiillerin kendiliğinden hikmetli ve maslahatlı olduğunu kabul ederek insanlara yönelik pek çok hikmet ve fayda barındırdığını ama bu hikmet ve faydanın Allah'ı fiili yapmaya sevk eden nedenler, maksatlar olamayacağını vurgulamıştır. Böylece hem ilâhî fiillerdeki hikmet ve maslahatı reddetmemiş hem de ilâhî iradeye noksanlık getirecek durumların önünü kapatmaya çalışmıştır. Garaz ve gâi illet kavramları kapsamında ele alınan ilâhî fiiller için gâye ve fayda terimlerini ileri sürerek Allah'ın, fiillerini bir nedene ve amaca yönelik yapmadığını ama fiillerinin de amaçsız ve faydasız olamayacağını temellendirmeye çalışmıştır. Gâye ve fayda terimleriyle tartışmanın kavramsal boyutunu genişleterek Eş'arîlerin görüşlerine açıklık getirmiş ve sağlam bir zemine oturtmaya çalışarak destekleyici bir tutum sergilemiştir. Cürcânî, hiçbir şeyin Allah'a vacip olmadığına ifadeleriyle açıklık getirmiş ve Mu'tezile'nin görüşlerini de bu bağlamda reddetmiştir.

Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi". *Gazâlî ve Nedensellik*. ed. Yaşar Türkben. 210. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ğâyetü'l-Meram fî İlmî Kelâm*. Beyrut: Dâr'ül-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 343-360.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistemik Kelâm*. Malatya: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Atay, Hüseyin. *Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Risâle fî tahkîki'l-gâye*. Yayınlanmamış. çev. Ömer Türker. Servili: Süleymaniye Kütüphanesi, 209, 113b.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Târifât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Eş'arî Ebü'l-Hasan. *el-Lüma 'fi'r'-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz yayıncılık, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*. çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. ed. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî, (et-Teklîf)*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abduhalîm en-Neccâr. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1965.

- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İlhan Kutluer, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 31 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/illiyyet#1>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2020.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tabsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. çev. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fî'l-İslâm*, 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1977.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî 'ye Göre 'Hikmet' Terimi". *İslami Araştırmalar* 2/6 (1988), 42-46.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2004.
- Şekeroğlu, Sami. *Mâtürîdî'de Ahlâk*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1-24.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 31 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/illiyyet#2-keîâm>
- Yüksel, Emrullah. "İlâhî Fillerde Hikmet". *AÜİF Dergisi* 8 (1988), 43-76.



Osmanlı Dönemi Hac Yolculuklarının Afrika Özelinde Ticarete Etkisi

The Effect Of Ottoman Pilgrimages On Trade In Africa

 10.51605/mesned.1659221

Hasan YAVUZ



0000-0003-2156-4828



hasanyavuz16@hotmail.com

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Öğretmeni

Dr., Religious Culture and Moral Knowledge Teacher, Mi-
nistry of National Education

Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi: 16.03.2025	Date of Submission: 16.03.2025
Kabul Tarihi: 28.05.2025	Date of Acceptance : 28.05.2025
Yayın Tarihi: 30.06.2025	Date of Publication: 30.06.2025
Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin	Plagiarism Checks: Yes, Turnitin
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BYNC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: Yavuz, Hasan. "Osmanlı Dönemi Hac Yolculuklarının Afrika Özelinde Ticarete Etkisi The Effect Of Ottoman Pilgrimages On Trade In Africa". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (2025): 29-47. [https:// 10.51605/mesned.1659221](https://10.51605/mesned.1659221)

The Effect Of Ottoman Pilgrimages On Trade In Africa

Summary: This study examines the contribution of pilgrims to the economic vitality by shopping on their route during the pilgrimage, a fundamental act of worship in Islam. This issue, which was addressed specifically in Africa, revealed that pilgrims were engaged in great commercial activity along with their individual needs. African pilgrims were making journeys starting from the shores of the Atlantic Ocean, crossing cities, the Sahara, and the seas. These journeys could last for months and even years. These journeys were made individually, but were usually accompanied by a caravan. Security was one of the most important needs for crossing deserts. In addition, there were tradesmen's plates in the hajj caravans that met the pilgrims' individual needs. During the Ottoman period, this caravan turned into a mobile city that included all the tradesmen. These tradesmen not only sold some products to the pilgrims but also traded with the people in the places they passed through. During these journeys that started in West Africa, the pilgrims passed through many cities or stayed there for a certain period of time. In the meantime, they shopped in these cities and met their necessary needs. The cities in Egypt and the Hijaz were at the forefront of these cities. The trade of cities such as Mecca, Medina and Jeddah in the Hijaz was largely centered on pilgrimage. In addition, these cities were places where commercial products brought from different countries were exchanged. Products brought from eastern countries such as India were taken from here to Africa and other regions. Products brought from Africa were also sent to eastern countries. Cairo was the most important gathering place for African pilgrims. The pilgrims, who started arriving months before the Hajj season, would reside in this city for a long time. During this time, the pilgrims would try to meet all their needs for the journey here. In this way, groups of tradesmen who sold only the needs of pilgrims were formed in this city. In addition, Egypt had a special position for the Hejaz. The grain needs of the Hejaz were largely met from the foundation lands in Egypt. However, Egypt also benefited greatly from the pilgrimage caravan trade. Port cities such as Qusayr, Suakin and Masavva in the Red Sea ports maintained their liveliness thanks to the pilgrimages. Pilgrims coming from different parts of Africa could reach the Arabian coasts by boarding ships from these ports. These ports were in a lively economic activity thanks to both the transportation of pilgrims and the meeting of their different needs. In addition, these ports were making huge profits from the transfer of commercial products from Yemen and South Asian countries. The most important of these commercial products was coffee trade during the Mamluk and Ottoman periods. Coffee trade was carried out through pilgrimage caravans. In this way, power centers were formed in Egypt by taking advantage of the coffee trade. In Egypt, struggles between households occurred to seize this power. For this reason, during the Ottoman period, it was considered important to undertake the command or military affairs of the Egyptian pilgrimage caravan. After the coffee trade, slave trade was also one of the important commercial activities of the pilgrimage routes. African pilgrims were selling the slaves they brought with them to meet their needs in the Hejaz. The slave ban enacted in 1855 caused a major rebellion in Jeddah by those who did not want to lose this trade. Even after the laws that banned this slave trade, the slave trade continued to exist. Even in the 1900s, there was still a presence of runaway slaves among the pilgrims. Apart from these products, many commercial products were spread around the world through the pilgrims. The pilgrimage routes were a means of transporting commercial products around the world. In addition, the individual and collective transportation of pilgrims was also of particular importance. Pilgrim candidates had to make both land and sea journeys. For this, they needed many means of transportation. Many families and tribes made a living from this work.

Keywords: Islamic History, Africa, Hejaz, Egypt, Pilgrimage route, Rade.

Osmanlı Dönemi Hac Yolculuklarının Afrika Özelinde Ticarete Etkisi

Öz: Bu çalışmada, İslâm'ın temel bir ibadeti olan hac için yapılan yolculuklar esnasında hacıların yol güzergâhlarında alışveriş yaparak ekonomik canlılığa verdikleri katkı ele alınmıştır. Afrika özelinde ele alınan bu konu hacıların bireysel ihtiyaçlarıyla beraber büyük ticarî hareketlilik içinde bulunduklarını da ortaya koymuştur. Afrikalı hacılar Atlas okyanus kıyılarından başlayarak şehirler, sahralar ve denizler aşan yolculuklar yapmaktaydı. Bu yolculuklar aylarca sürmekte ve hatta bazen yılları aşmaktaydı. Hac yolculukları bireysel olarak yapılmakla beraber genellikle bir kervan eşliğinde gerçekleşirdi. Çölleri aşmak için güvenlik en önemli ihtiyaçların başında geliyordu. Ayrıca hac kervanlarında hacıların bireysel ihtiyaçlarını gideren esnaf grupları bulunuyordu. Osmanlı döneminde Afrikalı hac kervanları bütün esnaf tabakalarını içinde barındıran hareket halindeki şehre dönüşmüştü. Hac kervan esnafları hacılara bazı ürünleri satmanın yanında geçtikleri menzillerde bulunan halk ile de ticaret yapıyorlardı. Batı Afrika'dan başlayarak devam eden bu yolculuklar esnasında hacılar birçok şehirden geçmekte veya oralarda belirli bir süre konaklamaktaydılar. Bu esnada uğradıkları yerlerde alışveriş yapmakta ve gerekli ihtiyaçlarını karşılamaktaydılar. Konaklama merkezlerinin başında Mısır ve Hicaz'da bulunan şehirler gelmekteydi. Hicaz'da bulunan Mekke, Medine ve Cidde gibi şehirlerin ticareti büyük oranda hac merkezliydi. Ayrıca bu şehirler farklı ülkelerden getirilen ticarî ürünlerin takas yapıldığı yerlerdi. Hindistan gibi doğu ülkelerinden gelen hacılar tarafından getirilen ürünler buradan Afrika'ya ve diğer bölgelere götürülüyordu. Afrika'dan getirilen ürünler de aynı şekilde doğu ülkelerine gönderilmekteydi. Kahire, Afrikalı hacıların en önemli toplanma merkeziydi. Hac mevsimi başlamadan aylar önce gelmeye başlayan hacı adayları bu şehirde uzun süre ikamet etmekteydi. Bu esnada hacı adayları yolculuk için gerekli bütün ihtiyaçlarını buradan karşılamaya çalışıyorlardı. Bu sayede bu şehirde sadece hacıların ihtiyaçlarını satan esnaf zümreleri oluşmuştu. Ayrıca Mısır'ın Hicaz için özel bir konumu bulunuyordu. Hicaz'ın ihtiyacı olan hububat büyük oranda Mısır'da bulunan vakıf arazilerinden karşılanıyordu. Bununla beraber Mısır da hac kervan ticaretinden fazlasıyla istifade ediyordu. Kızıldeniz limanlarında bulunan Kuseyr, Sevâkin ve Masavva' gibi liman şehirleri hac yolculukları sayesinde canlılığını korumaktaydı. Afrika'nın farklı yerlerinden gelen hacı adayları bu limanlardan bindikleri gemilerle Arabistan sahillerine varabiliyorlardı. Bu limanlar hem hacıların ulaşımı hem de hacıların farklı ihtiyaçlarını gidermeleri sayesinde canlı bir ekonomik faaliyet içindeydiler. Ayrıca bu limanlar Yemen ve Güney Asya ülkelerinden gelen ticarî ürünlerin transferinden de büyük kazançlar elde ediyorlardı. Bu ticarî ürünlerin başında Memlûk ve Osmanlı dönemlerinde kahve ticareti gelmekteydi. Kahve ticareti hac kervanları aracılığıyla gerçekleşmekteydi. Bu sayede Mısır'da kahve ticaretinden istifade ederek oluşan güç odakları oluşmuştu. Mısır'da bu gücü ele geçirmek için haneler arası mücadeleler meydana geliyordu. Bu sebeple Osmanlı döneminde Mısır hac kervanının emirliğini veya askeri işlerini üstlenmek önemli sayılıyordu. Kahve ticaretinin ardından köle ticareti de hac yollarının önemli ticarî etkinliklerindendi. Afrikalı hacı adayları yanlarında getirdikleri köleleri Hicaz'da ihtiyaçlarını karşılamak için satmaktaydılar. 1855 yılında çıkarılan köle yasağı bu ticareti ellerinden kaptırmak istemeyenler tarafından Cidde'de büyük bir isyana sebep olmuştu. Bu köle ticaretini yasaklayan yasalardan sonra dahi köle ticareti varlığını sürdürmüştür. Hatta 1900'lerde bile hacılar arasında kaçak köle varlığı devam etmiştir. Bu ürünlerin dışında pek çok ticarî ürün hacıların vasıtasıyla dünyaya yayılmıştır. Hac yolları ticarî ürünlerin dünyaya yayıldığı bir vasıta konumundaydı. Ayrıca hacıların bireysel ve toplu olarak ulaşımı da ayrı bir öneme sahipti. Hacı adayları hem kara hem de deniz yolculukları yapmak mecburiyetindeydi. Bunun için pek çok ulaşım vasıtasına ihtiyaçları vardı. Bu işten birçok aile ve kabile geçimini sağlamaktaydı.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Afrika, Hicaz, Mısır, Hac yolu, Ticaret.

Giriş

Maddi açıdan yeterli imkana sahip müslümanlar için farz bir ibadet olan hac, tarih boyunca dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan Müslümanların Kâbe'yi ziyaret etmek amacıyla uzun yolculuklara çıkmalarını kaçınılmaz kılmıştır. Araştırmanın konusunu teşkil eden Afrika kıtasında bu yolculuklar Atlas okyanusu sahillerinden başlayarak çöller aşan uzun seyahatlere dönüşmekteydi. Afrika'nın çeşitli yerlerinden yolculuk yapan bu hacılar sadece hac ibadetini yerine getirmemiş ayrıca hac güzergâhında bulunan pazarlarda alışveriş yaparak ticaretin canlanmasına katkı sunmuşlardır.¹ Diğer taraftan hacılar yol masraflarını çıkarmak ve kazanç sağlamak amacıyla bu yolculuklarda yanlarında ticaret malları da taşımışlardır.²

İslâm öncesinde Hicaz, hac mekânı olmakla beraber ticaret merkezi olarak da işlev görmektedir. Bu dönemde Hicaz ile Yemen, Mısır, Habeşistan Irak, İran, Şam ve Hind arasında ticaret gelişmiştir. Mekkeliler îlâf³ sistemiyle hem Arap yarımadasında bulunan kabilelerle hem de komşu bölge devletleriyle ticarî antlaşmalar yapmıştı.⁴ İslâm'ın gelmesiyle bu ticaret sona ermemiş bilakis daha geniş coğrafyalara yayılmıştı. Özellikle dünyanın farklı bölgelerinden gelen hacı adayları sayesinde Hicaz başta olmak üzere hac güzergâhlarında ekonomik bir hareketlilik oluşmuştur.⁵

Hac yolculukları sadece İslâm dünyasında değil ayrıca Avrupa ile İslâm dünyasının arasında da ekonomik ilişkilerin kurulmasına olanak sağlamıştır.⁶ Dünya ekonomisinde önemli bir yeri olan Kızıldeniz, tarih boyunca önemli ticaret ve hac yolculuğu merkezi olmuştur. Hind ve Çin'den gelen ticaret malları buradaki Cidde, Yenbu', Masavva' ve Süveyş gibi limanlara indirilirdi.⁷ Kızıldeniz limanlarına indirilen bu ticaret ürünleri Mısır'a ve Akdeniz limanlarına genellikle hac kervanlarıyla beraber gönderilirdi.⁸ Nitekim hac yollarının en önemli ticarî ürünü olan Yemen'den gelen kahve, Mısır üzerinden Avrupa'ya doğru gitmekteydi.⁹ 1897 yılında Sudan'ın Mısır hükümeti tarafından ele geçirilmesi üzerine bu bölgelerde de kahve üretimi yapılmaya başlanmıştı.¹⁰ Avrupa'ya doğru giden önemli ticaret ürünlerinden bir diğeri ise kadınların kullandığı takılardı. Mungo Park, İngiliz kadınlarının kullandıkları mercanların Kızıldeniz'den hacılar vasıtasıyla Avrupalı tacirlere ulaştığını ifade eder.¹¹

1. Hac Güzergâhında Ticaretin Canlanması

Hacılar genellikle bir kervana dâhil olarak Hicaz'a doğru yol almaktaydı. Bu kervanların büyüklüğü yıldan yıla değişmekle beraber bölgeden bölgeye de farklılık göstermekteydi. Hac güzergâh-

¹ Alan Mikhail, *Osman'ın Ağacı Altında Osmanlı İmparatorluğu, Mısır ve Çevre Tarihi*, çev. Seda Özdil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

² Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 189.

³ Kureyş kabilesinin İslâm öncesinde bazı kabile ve devletlerle ticaret yapmak amacıyla imzaladığı antlaşmalara îlâf denilmektedir. Bu antlaşmalarla ticaret kervanları seberst hareket ederdi. Muhammed Hamidullah, "İlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/63.

⁴ Ebu Ca'fer Muhammed İbn Habib, *el-Muhabber Arap Kültürü*, çev. İsmail Güler - Adem Apak (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 129.

⁵ J. H. Kramers, "Coğrafya ve Ticaret", çev. Murat Ağarı, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16/4 (2003), 678-687.

⁶ Winfried Löschburg, *Seyahatin Kültür Tarihi*, çev. Jasmin Traub (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998), 35.

⁷ Cengiz Kallek, "Ticaret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/137.

⁸ Atıyye el-Kavsi, "Ayzab-Cidde tarîku'l-haccî'l-Misriyyi ale'l-Bahri'l-Ahmerî fi'l-usûri'l-vüstâ", *Turuku'l-hacci: Cüsûrun li't-tevâsuli'l-hadârî beyne's-şuûb* (Rabat: Islamic Educational Scientific, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) [el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiye ve'l-Ulum ve's-Sekâfe], 2007), 311-340.

⁹ Murat Gökhan Dalyan, *Kervandan Demiryollarına kadar Yol ve Yolculuk (Kervanlar, Tüccarlar, Hacılar, Yolcular ve Eşkiyalar) Kervan* (Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2014), 100.

¹⁰ Sad Bedîr el-Halvânî, "el-Cânibu't-ticârî li'tarîki'l-haccî'l-Misrî", *Turuku'l-hacci: Cüsûrun li't-tevâsuli'l-hadârî beyne's-şuûb* (Rabat: Islamic Educational Scientific, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) [el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiye ve'l-Ulum ve's-Sekâfe], 2007), 341-358.

¹¹ Mungo Park, *Afrika'nın Derinliğine Yolculuk*, çev. Haktan Birsell (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 42.

ları uzun mesafeler olduğundan hac yolculuğuna çıkanlar yol boyunca büyük meblağlar harcamaktaydı.¹² Hac kervanı yürüyen bir şehir gibi olduğu için içerisinde her türlü esnafı mevcuttu. Süleyman Şefik, Osmanlı döneminde Şam hac kafilesinde kırk elli çadır kadar esnaf bulunduğunu, menzilde¹³ durulduğu zaman esnafın pazar kurduğunu ifade eder.¹⁴ Ahmed Salahaddin Bey de hac kafilesi hareket halindeyken kahve, çay, kuru yemiş ve meyve satanlar bulunduğunu, kervan durduğunda ise diğer esnafın eşyalarını meydana çıkardığını aktarır.¹⁵ Hacılar bu esnaftan alışveriş yaptığı gibi civarda bulunan bedevi Arap kabileleri de gelerek ihtiyaçları olan şeyleri almakta kendileri de hayvan ürünlerini hacılara satmaktaydı.¹⁶ Süleyman Şefik, kahveci esnafını şu ifadelerle anlatmaktadır. “*Kafilenin kalması bir saati geçtiğinden kahveci ve şerbetçi esnafı bundan istifade ederek hemen kafilenin önüne geçerek mevcut çalılardan ateşler yakarak kahve ve şerbetçi dükkânı açarlar. Peyderpey arkadan vasıl olan erbab-ı zevk de atından inerek tâ kafilə son buluncaya kadar kahve çubuklar içerek âlâ bir cünbüş yaparlar. Bu hal gece ve gündüzleri daima devam eder.*”¹⁷

Afrikalı hac kabileleri, beraberlerinde kendi ülkelerinin ürünlerini götürerek uğradıkları yerlerde satıyor ve konaklama masraflarını karşılıyorlardı. Hac dönüşünde de uğradıkları yerlerin ürünlerini satın alarak memleketlerine getiriyorlardı.¹⁸ Afrika’da Mısır gibi hac yolcularının önemli uğrak yerlerine hâkim olan İslâm devletleri genel olarak hacıların ticaret ürünü taşımalarına karışmıyorlardı. Fakat bazı dönemlerde hacıların sattığı ürünlerden vergi alınmaktaydı.¹⁹ Örneğin Fâtımîler Mısır’a hükmetmeye başlayınca Mısır ve Hicaz limanlarından hac vergisi almaya başlamıştı.²⁰ Nitekim Mağrib’den emirsiz olarak gelen bir grup hacının verginin çokluğu dolayısıyla bu vergiyi vermek istememeleri üzerine Fâtımî görevlileriyle aralarında çatışma çıkmış ve malları ellerinden alınmış, hayatta kalanlar zorlukla geri dönebilmişlerdi. Nâsır-ı Hüsrev, 1047’de meydana gelen bu acı olayda Mağribîlilerden iki bin kişinin öldüğünü ifade etmiştir.²¹ Meşhur seyyah İbn Cübeyr 1183-1184 yıllarında hac için Mısır üzerinden Hicaz’a gittiğinde vergisini vermeyen hacıların çeşitli işkencelere maruz kaldığını anlatmıştır.²²

Cezayirli ve Tunuslu hacılar ise zeytin, zeytinyağı, fes, yün şal, ayakkabı, sandalet, bornoz, yün örtü, bal, tereyağı ve mum gibi ürünleri satmak için yanlarında bulundururlardı.²³ Dönerlerken de Menfelût, Asyût ve Kahire’de dokunan keten kumaş, pamuklu kumaş, fülful, kahve, gül çiçeği, çivit, tarçın gibi ürünleri satın alarak memleketlerine götürmekteydiler.²⁴ Örneğin Trablus’ta yaşayan Hacı Davud kölesi Said ile birlikte hem hac hem de yol güzergâhında ticaret yapmak için hazırlıklar yap-

¹² Avvaz Sâlih Ali Sâlih, *Tarîku’l-haccı ve eseruhâ alâ memleketi’l-Func el-İslâmiyye fi’l-fetrati* (910-1236/1504-1821) (Hartum: Câmîatü Ümmü Derman, 2011), 133.

¹³ Yolculuk esnasında kervanın dinlenmesi ve diğer ihtiyaçlarını kolayca karşılayabilmesi için menzil noktaları belirlenirdi. Bu noktalar birbirlerine eşit uzaklıkta olmayıp her menzil coğrafi şartlara, güvenliğin ve menzil ihtiyaçlarının sağlanabileceği yerlere göre değişik mesafelere kurulmuştu. Yusuf Halaçoğlu, “Menzil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/159.

¹⁴ Süleyman Şefik Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, ed. Bayram Ürekli - Ahmet Çaycı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 92.

¹⁵ Ahmed Salahaddin Bey, *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*, ed. Yusuf Çağlar - İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 109.

¹⁶ Francis Robinson, *Cambridge Resimli İslâm Dünyası Tarihi*, çev. Zülal Kılıç (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 199.

¹⁷ Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, 112.

¹⁸ İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 281.

¹⁹ el-Halvânî, “el-Cânibu’t-ticârî li’tarîki’l-haccı’l-Mısırî”, 341-358.

²⁰ Ebü’l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü’l-Esir, *İslâm Tarihi: el-Kamil fi’t-Tarih Tercümesi*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 10/617.

²¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefername*, çev. Abdülvehap Tarzi (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 108.

²² Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler (İstanbul: Selenge Yayınları, 2019), 31.

²³ Semira Fehmi Ali Umer, *İmâratü’l-haccı fi Mısra’l-Usmâniyyeti* (Kahire: Câmîatü’l-İskenderiyye, 2002), 261.

²⁴ Abdülhamid Hamud Süleyman, *Tarihu’l-Mevânî’l-Mısriyye fi’l-Asri’l-Usmânî: devruhü’s-siyâsi nüzumuhe’l-idâriyye ve’l-mâliyye ve’l-iktisâdiyye* (Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1995), 292.

muş, Ebu Bekir adlı İskenderiye gemisine Trablus'tan binerek üç dört günlük yolculuktan sonra Bingazi limanına varmıştı. Bingazi'de ürünlerini sattıktan sonra yerine İskenderiye pazarına götürmek üzere balyalar dolusu yün, peynir ve eşya almıştı. Ayrıca ticarî ürünleri indirmek ve yüklemek amacıyla gemi durduğunda yolcular kıyıya iniyor ve bu şehirleri gezebiliyorlardı.²⁵ Sonuç olarak Cezayirli hacılar Osmanlı'nın son dönemlerinde senede yaklaşık olarak iki milyon Fransız frangını mal alıp satımında harcıyorlardı.²⁶

Yemen bölgesinden gelen hacılar da yanlarında kahve getirerek farklı bölgelerden gelen hacılara satmaktaydı.²⁷ Ayrıca hac güzergâhlarında bulunan bedevi kabileler, hac kabilelerine bazı ürünleri satarken bazı ihtiyaçlarını da almaktaydılar. Nitekim hac mevsimi başladığında bedeviler Hicaz çölünde avladıkları devekuşu derilerini hac kervanlarında bulunan tüccarlara iyi bir ücret karşılığı vermekteydi.²⁸

2. Haccın şehirlerin ekonomisine katkısı

Hac yolcuları; nakliye, ulaşım, konaklama, bireysel alışverişler gibi birçok ticarî hareketliliğe de sebep olmaktadır.²⁹ Hacılar, yolculuk süresince yollarda uğradıkları şehir ve köylerde alışveriş yapar ve o şehirlerin ticaretine katkı sunarlardı. Genellikle hac yollarında sahra, köy vb. yerlerde yaşayanlardan basit eşyaları değiş tokuş ederek ticaret yaparlardı. Hacılar, Sahra insanlarından deve, et, bal, yağ gibi ürünler alırlardı.³⁰ Bu sayede hac kervanlarının geçtiği şehir ve köyler kendi bölgelerindeki başlıca merkezler haline gelmeye başlamıştı.³¹ Örneğin hac kervanları sayesinde Bilâdüssûdan'da bulunan Şinkît şehri önemli bir ticaret merkezine dönüşmüştü.³² Batı Afrika'nın Tinbüktü gibi şehirlerinden toplanarak gelen hac kabileleri Fizan vahalarından geçerken burada bulunan kasabalarda durarak ihtiyaçlarını gidermekteydiler. Özellikle Fizan, Merzûk gibi şehirlerde ticaret ve hac kervanlarının yaptığı ticaretin getirdiği bir zenginlik oluşmuştu.³³ Örneğin Tinbüktü'den Trablusgarp'a gelmekte olan hacılar Merzûk'ta bir süre dinlenir ve ihtiyaçlarını burada karşılardı. Yanlarında getirdikleri altınlar bölgenin ekonomisini canlandırmaktaydı.³⁴

2.1. Haccın Mısır Ticaretine Etkisi

Stratejik konumu nedeniyle dünyanın birçok bölgesinden yola çıkan 30-40 bin kadar Müslüman hac yolculuğu için Mısır'da toplanıyorlardı.³⁵ Mısır hac kervanına katılmak amacıyla aylar öncesinden gelen hacı adaylarıyla Kahire şehri dolup taşmaktaydı.³⁶ Bu arada Mısır'a gelen hacı adayları yolculuk

²⁵ Muhammed A. Al-Ahari, *Afrikanlı Beş Müslüman Kölenin Hatıraları*, çev. Buğra Özler (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 121.

²⁶ Ahmed Bû Saîd, *Rakbu'l-hacci'l-Cezâiriyyi min hilâle'l-ahdi'l-Usmânî (1518-1830)* (Adrar: Câmiatü Ahmed Dereya, 2018), 182.

²⁷ Umer, *İmâratü'l-hacci fi Mısra'l-Usmâniyyeti*, 261.

²⁸ Auler Paşa, *Hicaz Demiryolu İnşa Edilirken -II: Maan - el-Ullâ Hattı*, çev. Eşref Bengi Özbilen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 2/11.

²⁹ Ahmed Ali İsmail, "Turuku'l-hacci: Dirâsetün cuğrâfiyyetün", *Turuku'l-hacci: Cüsûrun li't-tevâsuli'l-hadârî beyne's-şuûb* (Rabat: Islamic Educational Scientific, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) [el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiye ve'l-Ulum ve's-Sekâfe], 2007), 98-125.

³⁰ Bû Saîd, *Rakbu'l-hacci'l-Cezâiriyyi min hilâle'l-ahdi'l-Usmânî (1518-1830)*, 184.

³¹ Nizar Alwan Abdullah, "Tarîku'l-hacci min şemâli İfrikıya abra Mısır (1883-1268)", *Mü'temeru tarîki'l-hacci fi İfrikıya* (Hartum: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İfrikıya, 2016), 5/161-191.

³² Ahmet Kavas, "Şinkît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/171.

³³ Cami Baykurt, *Trablusgarp'tan Sahra-yı Kebir'e Doğru*, ed. Yüksel Kanar (İstanbul: Özgü Yayıncılık, 2011), 86.

³⁴ Ahmet Kavas, *Osmanlı'nın Merkezi Afrika'ya Açılan Kapısı Fizan Sancağı* (İstanbul: Alelmas Yayıncılık, 2018), 265.

³⁵ Andre Raymond, "Kahire (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/176.

³⁶ Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesi, *İslâm Coğrafyası (Ahseñü't-Tekasim)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 210.

için gerekli olan şeyleri Mısır pazarlarından tamamlardı.³⁷ Özellikle Sahra'dan gelen hacılar Mısır'dan Hicaz'a gitmeden önce durdukları önemli yer olduğu için gerekli ihtiyaçlarını burada tamamlarlar bunun karşılığında da Mısır'a altın bırakırlardı.³⁸ Nitekim Mali'den hac için gelen Mense Mûsâ (1312-1337), yanında bulunan maiyetiyle beraber üç ay Mısır'da kalarak Hicaz'a yolculuk için gerekli deve ve diğer ihtiyaçlarını buradan tamamlamıştı.³⁹

Cezayir vb. yerlerden gelen hacılar Mısır'da yol için gerekli olan malzemeleri satın alırlardı. At, deve, giysi vb. eşyalar burada tamamlanırdı. Mısır hac güzergâhının ilk menzili olan Birketü'l-Hac durağı hacıların bütün ihtiyaçlarının alınıp satıldığı bir ticaret merkezi konumundaydı.⁴⁰ John Lewis, hacca gitmeden önce Mısır'a uğrayan hacıların ihtiyaçlarını buradan temin ettiklerini, yolculuk için tereyağı, un, bisküvi ve kurutulmuş eti Mısır'dan daha ucuza alabildiklerini ifade eder.⁴¹ Salih Özbaran'ın Portekizli seyyah Tenreiro'dan alıntıladığı bir manzara şöyledir; “Ben onları yola koyulurken gördüm: Ellerindeki paranın çoğunu burada harcıyorlar, paralarının hesabını ve giderlerini düşünmüyorlar. Her şeyi tedarik ediyorlar; yüz gün süren bir yolculuk ve dönüşü için gerekli olan develeri hazırlıyorlar, su alıyorlar. Oraya zengince, bolluk içinde gitmek bir gelenek, hatta bir şeref meselesi. Kenti terk etmeden önce olanca tantana ve gösterişleriyle, bir hay huy içinde, avuç avuç para dökerek edindikleri kıyafetleriyle ve içleri su dolu deri tulumlarıyla ana yollardan geçiyorlar. Bu kentte bir sokak var ki bir ucundan diğerine kadar tamamen Müslümanlarla dolu, bunlar da hacılara mal satan tacirler.”⁴²

Evliya Çelebi, Mısır'da 170 adet esnaf bulunduğunu, İslâm dünyasının farklı yerlerinden gelen hacıların burada alışveriş yaptıklarını, hacıların ihtiyacı olan tulumcu ve saka kırbaşı yapan esnafın sadece yüz dükkân olduğunu ifade eder.⁴³ Nasır Hüsrev, Mısır'da Daru'l-Vezir denilen bir handa sadece asa satıldığını, alt katta terziler, üst katlarda dokumacılar olduğunu, bu hanlar gibi Kahire'de iki yüz han bulunduğunu aktarmıştır.⁴⁴

Mısır'da aynı zamanda Haremeyn'e gönderilen kisve vb. şeylerin imalatı için esnaf zümresi oluşmuştu. Evliya Çelebi, Yusuf Köşkü'nde Kâbe örtüsü işleyenlerin 300 kişi olduğunu, işlerinin insanları büyüyecek şekilde güzel olduğunu vurgular. Kisveyi boyama işini yapan boyacılar esnafının 17 kişiden oluştuğunu ifade eder.⁴⁵

Magripli birçok hacı Mısır'a yerleşerek Mısır ile Mağrip arasında ticaret ağı oluşturmuştu.⁴⁶ Mısır'daki ticaretin birçoğunda söz sahibi olmaya başlamışlardı. Kahve ve baharat ticareti, Kuzey Afri-

³⁷ Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 184.

³⁸ Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), 192.

³⁹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b Ali b Abdülkâdir Makrizî, *ez-Zehbû'l-mesbûk fî zikri men hacce mine'l-hulefâ ve'l-mülûk* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2000), 142.

⁴⁰ Bû Saîd, *Rakbu'l-hacci'l-Cezâiriyyi min hilâle'l-ahdi'l-Usmânî (1518-1830)*, 185.

⁴¹ John Lewis Burckhardt, *Arabistan Seyahatleri*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 271.

⁴² Salih Özbaran, *İran, Türkiye, Irak, Suriye ve Mısır Yollarında Portekizli Seyyahlar* (İstanbul: Kitapyayinevi, 2017), 59.

⁴³ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali- Cibuti-Kenya-Tanzanya*, ed. Seyyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 10/1/409-503.

⁴⁴ Hüsrev, *Sefername*, 98.

⁴⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali- Cibuti-Kenya-Tanzanya*, 2011, 10/1/407.

⁴⁶ Özen Tok, XVII. Yüzyılda Haremeyn'in İdaresi ve İşesinde Mısır Beylerbeyliği'nin Rolü, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 9/112-141.

ka'dan getirilen yağ, yünlü ve deri eşyalar ticareti, Mısır kuma ı ticareti yapmaktaydılar.⁴⁷ Bu yoğun ilişki üzerine  skenderiye'de kendi adlarını taşıyan Mağribiyye Mahallesi'ni dahi kurmu lardı.⁴⁸

2.2. Haccın Kızıldeniz Limanlarına Etkisi

Kızıldeniz limanlarının Afrikalı hacıların ulaşımında ve Hicaz ile Afrika'nın ticaret trafiğinde ayrı bir konumu bulunuyordu. Kızıldeniz çevresinde bulunan liman şehirleri de bu ticaretten payını almaktaydı. Kuseyr, Sev kin ve Masavva' limanlarından hacılarla beraber Hicaz bölgesine tereyağı getirilmekteydi. En iyi tereyağının Dehlek⁴⁹ tereyağı olduğu kabul edilirdi. Bu getirilen tereyağlarının büyük bir kısmı Mekke'ye getirilerek satılmaktaydı.⁵⁰ Kızıldeniz'de Kuseyr ve Ayzab limanlarından hem hac yolcuları hem de ticaret  r nleri Nil nehrine karadan kervanlarla geçirilmekteydi. Nil nehri üzerinden işleyen canlı bir ticaret hareketliliği mevcuttu. Ayrıca Sev kin ve Masavva' limanlarından Sudan  zerinden Afrika'nın i lerine doğru ilerleyen ticaret yolları bulunmaktaydı.⁵¹

Sev kin'den Cidde'ye hac zamanı bedevilerin yaptığı hasır, yiyecek, sığır ve deve ticareti yapılıyordu.⁵² Habe  tüccarları mis kokusunu büyük sığır boynuzlarında Hicaz'a getirirdi. John Lewis, Habe lilerin getirdiği bu mis kokularının dirhemini dört kuru tan sattıklarını ifade etmiştir. Ayrıca hacdan d n  lerinde yanlarında cam eşyaları alarak Habe  pazarlarında satmaktaydılar.⁵³

Bazı hacılar Afrika hac g zerg hlarında oluşan mevsimlik i  i ihtiya ını kar ılıyordu. Özellikle Sudan'ın Cezire bölgesinde zira  canlılık geli mi  bulunmaktaydı. Pamuk tarlaları çok geniş alana yayıldığı için mevsimlik işçiye ihtiyaç duyulmaktaydı. Batı Afrika'dan gelen işçiler bu tarlalarda bir mevsim çalışarak geçimlerini sağlarlar ve bunların bir kısmı burada i ler bittikten sonra hac yolculuğuna devam ederlerdi.⁵⁴

2.3. Afrikalı hacıların Hicaz ticaretine katkısı

Hicaz'ın XX. yüzyıla kadar en önemli ekonomik uğra ısı hac faaliyetiydi. Buna bağlı olarak Hicaz'da hacıların idaresi, ia esi ve korunması en önemli mevzulardı.⁵⁵ Her yıl dünyanın farklı b lgelelerinden gelen hacılar, hac ibadetinin yanında alışveriş yapar ve bu sayede Mekke'de ticari hayat canlanırdı. Hacıların kalacak yer ve yiyecek temini Mekke ve Medine'nin en önemli gelirlerindendi.⁵⁶ Hacılara kiralamak ve satmak için deve yeti tirenler de bulunuyordu.⁵⁷ Ayrıca Mekke; baharat, inci, kahve

⁴⁷ Süleyman, *Tarihu'l-Mev nii'l-Mısıryye fi'l-Asri'l-Usm n : devruh 's-siy si n zumuhu'l-id riyye ve'l-m liyye ve'l-iktis diyye*, 98.

⁴⁸  zen Tok, "Osmanlı Döneminde Mağrib Hacıları ve Mısır Hac Kafilesi", *Osmanlı Döneminde Mağrib ve Batı Akdeniz Milletlerarası Kongre Tebliğleri* ( stanbul, 2013), 153-168.

⁴⁹ Eritre'nin Kızıldeniz sahilllerinde bulunan adalar topluluğu. Mustafa Fayda, "Dehlek", *Türkiye Diyanet Vakfı      Ansiklopedisi* ( stanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/105.

⁵⁰ Burckhardt, *Arabistan Seyahatleri*, 52.

⁵¹ Harun Yılmaz, *17.Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ne Karşı Politikası* ( stanbul:  stanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 20.

⁵² İlhan Zengin, *Geçmişten Günümüze Türkiye- Sudan İlişkileri* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 15.

⁵³ Burckhardt, *Arabistan Seyahatleri*, 60.

⁵⁴ Ez hir Hasen Abdurrahman - Mahmud Abdurrahman, "Devru rihleti el-hacci fi  ktisadiyy ti es-S d n: isra kabileti'l-Hevs  fi tev iri'l-imaleti el-mev miyyeti f'i meşru' l-cezirati vemtidedi'l-men k lı", *M temeru tariki'l-hacci fi  frikiya* (Hartum: Merkez 'l-Buh s ve'd-Dir   ti'l- frikiya, 2016), 6/66-90.

⁵⁵ Petrolün ortaya çıkmasıyla bu durum deği mi tir. Ali A. Allawi, *Irak Kralı 1. Faysal*,  ev. Hakan Abacı ( stanbul: Türkiye    Bankası Kültür Yayınları, 2014), 5.

⁵⁶ Suraiya Faroqi, *Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya*,  ev. Ay e Berkay ( stanbul: Kitap Yayınevi, 2010), 121.

⁵⁷ Abdurrauf Sinno, *Osmanlı'nın Sancılı Yıllarında Araplar-Kürtler-Arnautlar*,  ev. Ahsen Batur ( stanbul: Selenge Yayınları, 2011), 102.

ve biber ticaretinin merkezi haline gelmişti. Osmanlı Devleti, Haremeyn sayesinde Hind bölgesi, Sudan ve Afrika'nın farklı bölgeleriyle ticaret yapıyordu.⁵⁸

Memlükler (1250-1517) döneminde Cidde limanı kullanımının artmasıyla Güney Asya ve Afrika'dan Mekke'ye getirilen ürünler çoğalmış ve Mekke pazarı canlanmıştı. Hac mevsiminde Hindistan'dan Aden'e ve oradan Mekke'ye sekiz bin deve ile ticaret malları getiriliyordu.⁵⁹ Mısırlı hacılar Hicaz'a gittiklerinde yanlarında yün, elbise vb. ürünleri satmak için götürmekteydi.⁶⁰ 1745 yılında Mısır'dan hac yolculuğuna çıkan Muhammed Hasan isimli hacı, satmak için yanında hububat, sarımsak, pirinç, iplik ve kâğıt rulosu getirmiş ve Cidde'ye geldiğinde elindeki ürünlerin hepsini Hintli bir tüccar satın almıştı.⁶¹

Tahıl, Hicaz'da üretilmediğinden Mısır bu ihtiyacı karşılıyordu. Tahıl ticareti Mısır ile Hicaz arasındaki en önemli ticari ilişkiydi. Alan Mikhail'ın ifadesiyle Cidde'ye gelen ithalatın neredeyse tamamı Mısır'dan geliyordu. Özellikle Yukarı Mısır'da yer alan Feyyum gibi şehirlerde bulunan hac kervanları ve Haremeyn ahalisine tahsis edilmiş vakıfların gelirleri bu canlılığı devam ettirmekteydi.⁶²

Kavalalı Mehmed Ali Paşa (ö. 1849) pamuk üretimine önem vermişti. Pamuk ticareti Mısır'da artmış en büyük pamuk ticareti Hicaz ile yapılmaktaydı. Hayvan ve hayvan derileri ticareti de Mısır ile Hicaz arasında gelişmişti. Mehmet Ali Paşa'nın buna yönelik çalışmaları bulunmaktaydı. Bunların yanında farklı ürünlerin ticareti de yapılmaktaydı. Onun döneminde Kızıldeniz limanları canlı bir ticaret hareketliliği yaşamaktaydı.⁶³

Afrika'nın fakir bölgelerinden gelen hacılar yol güzergâhlarında çalışarak geçimlerini sağlamaktaydılar. Özellikle Cidde'ye ayak basar basmaz çalışmaya başlardı. Cidde, Mekke, Medine ve Yenbu' sokaklarında geçimlerini sağlamak için koştururlardı. Bazıları gemilerden yük taşınmasında amelelik yapar, bazıları bahçe temizliği yapar, bazıları dağlardan evlere odun taşırdı. Bir kısmı hurma dal ve yapraklarından sepet ve hasır yapar, diğer bir kısmı su taşımacılığı yapardı. Bu hacıları Mekke'de bütün işlerde çalışırken görmek mümkündür.⁶⁴

3. Ulaşım etkisi

Hacılar genellikle bir hac kervanına katılarak Hicaz'a gitmekteydi. Özellikle Osmanlı döneminde Şam ve Mısır olmak üzere iki tane büyük hac kervanı vardı. Ayrıca Afrika bölgesinde Osmanlı'ya bağlı olan Cezayir, Tunus ve Trablusgarp vilayetlerinde de hac kafileleri hazırlamaktaydı. Osmanlı sınırları dışından da hac kafileleri Hicaz'a gelmekteydi. Bu kafilelerde bulunan hacılar, görevliler ve nakliye için çok sayıda deve ve diğer binitlere ihtiyaç duyuluyordu. Bununla beraber yol uzunluğu sebebiyle yollarda develer telef olmakta ve yedek deve bulundurmamak gerekmekteydi. Bu da deve sayısının artmasına sebep olmaktadır.⁶⁵ Osmanlı dönemi Hicaz'da deve ücretleri hususunda sorun

⁵⁸ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 1/449.

⁵⁹ Bahattin Keleş, "Memlûklerde Ticaret", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/837.

⁶⁰ Burckhardt, *Arabistan Seyahatleri*, 272.

⁶¹ Abdulmennan Mehmet Altıntaş, *Kızıldeniz'den Akdeniz'e: Ticaret, Diplomasi ve Güzergâhlar (1600-1700)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 183.

⁶² Mikhail, *Osman'ın Ağacı Altında Osmanlı İmparatorluğu, Mısır ve Çevre Tarihi*, 66.

⁶³ el-Halvânî, "el-Cânibu't-ticârî li'tarîki'l-hacî'l-Mısırî", 341-358.

⁶⁴ Burckhardt, *Arabistan Seyahatleri*, s. 273

⁶⁵ Hasan Yavuz, *Osmanlı Dönemi Mısır Hac Yolları ve Güvenliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 35.

çıkarması için deve fiyatları Mekke şerifi, Hicaz valisi, hac emîri, mukavvimden⁶⁶ oluşan bir heyet ile deve sahiplerinin görüşmesi sonucu belirlenmekteydi.⁶⁷

Hac yolcuları kendileri ve eşyalarının taşınması için ulaşımaya iyi para harcamaktaydı. Bu taşıma işinden pek çok bedevi Arap kabilesi hac kervanlarının ulaşımından geçimini sağlamaktaydı. Örneğin Evliya Çelebi, Salihîyye halkının develeriyle hacı taşımacılığı yaptıkları için zengin olduklarını ifade eder. Hac güzergâhında bulunan Ümmü'l-Hasan Çölü'nde bitkin ve dermansız kalan deve ve atları, katır ve eşekleri bu şehir halkı alır, besleyip yine hacılara satarlardı.⁶⁸

Arabistan yarımadası İslâm öncesi dönemden beri doğu ile batı arasında önemli ticaret bağlantı noktasıydı. Bundan dolayı Kızıldeniz civarında bulunan Arap kabilelerinden bazıları deniz taşımacılığı da yapmakta, Hint okyanusu ve Kızıldeniz'de hacı ve ticaret eşyası taşımaktaydılar.⁶⁹ Denizlerin yanında nehir ulaşımı da hacılar tarafından kullanılmaktaydı. Örneğin Nil nehri Mısır içlerine kollarıyla yayılmıştı. Nil nehrinde taşımacılık Mısır'da önemli gelir kaynaklarındandı.⁷⁰

Bazı bölgelerde bazı kabileler hac kabilelerine ücret karşılığında koruma sağlamaktaydı. Örneğin Büyük Sahra'da yaşayan Tevârik kabileleri kervanlardan aldıkları ücret karşılığında hac kabilelerinin güvenliğini sağlamaktaydı.⁷¹ Aynı zamanda bu kabileler kervanlara deve kiralamaktaydı. Nitekim 1835 yılından sonra bu görevleri daha da yoğunlaşmıştı.⁷²

Kervanlarda devenin yanında hem yük taşımak hem de binit olarak kullanmak amacıyla eşek bulunduruluyordu. Ayrıca eşek kervan yolculuklarında genellikle develerin önünde giderek onların yürütmesine öncülük ederdi.⁷³ Kahire'de 1801 yılında yolcu ve yük taşımacılığında dört eşek loncası bulunduğu, bu loncalarda binlerce kişinin çalıştığı, loncalardan üçünün insan taşımacılığı yaptığı diğerinin ise yük taşımacılığı yaptığı ifade edilmektedir.⁷⁴ Evliya Çelebi de Mısır'da saka eşeklerinden geçilmediğini aktarmıştır.⁷⁵ Bazı seneler hacı sayılarının artması, nakil ücretlerinin artmasına sebep olmaktadır. Nitekim 1779 yılında hac için Mısır'dan yola çıkanların sayısı fazla olduğu için deve, katır ve eşek fiyatları yükselmişti.⁷⁶

⁶⁶ Mukavvim, hacıların ücret karşılığında yolculuk ihtiyaçlarını temin hususunda antlaştıkları kişidir. Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 218.

⁶⁷ Melek Çolak, "Osmanlı İmparatorluğunun Hac Yollarının Güvenliği İçin Aldığı Önlemler", *SDÜ Fen Edebiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2003), 87-94.

⁶⁸ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali- Cibuti-Kenya-Tanzanya*, ed. Seyyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 10/2/1103.

⁶⁹ Ticarete konu olan malların başında baharat ve tütün gelirdi. "Tütün Yolu"nın bütün Arap Yarımadası'na yayılmış ticari kavşaklarını aşan deve kervanları yarı göçebe kervan tacirlerine, belli çöl kentlerine ve vahalarına, sonuçta kuzey bölgesine bir ölçüde zenginlik kazandırır. Markus Hattstein, "Dünya Dini ve Kültürel Güç Olarak İslam", *İslâm Sanatı ve Mimari*, ed. Markus Hattstein - Peter Delius (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007), 10.

⁷⁰ Ahmet Sağlam, "Mısır'da Gayrimüslim Topluluklar: Tolunoğulları ve Hristiyan Kiptiler", *Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu Bildiriler*, ed. Ayşenur Şenel - Şükrü Çavuş (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 1-37.

⁷¹ Abdurrahman Çaycı, *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 19.

⁷² Muhammed Tandoğan, *Büyük Sahra'da Son Osmanlı Tebaası Tevârikler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 88.

⁷³ Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Alıştırmalar*, ed. Salih Özbaran (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 141.

⁷⁴ Dalyan, *Kervandan Demiryollarına Kadar Yol ve Yolculuk*, 56.

⁷⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali- Cibuti-Kenya-Tanzanya*, 10/1/151.

⁷⁶ Abdurrahman b. Hasan b. İbrâhim Ceberti, *Târîhu acâibi'l-asar fi't-teracim ve'l-ahbar*, thk. Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim (Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Misriyye, 1997), 4/74.

Hac kafileleri aynı zamanda ticarî malların nakliyesinde görev almaktaydı. Cebel-i Gıryan şeyhi İbn Muhayrık, Trablus şehrindeki tüccarlardan birisine Marakeş'e dönmekte olan hac kervanıyla 10 kantar zağferen göndermişti.⁷⁷

1783 yılında buharın itme gücü keşfedilmiş, 1811 senesinde ise buhar gücü gemilere tatbik edilmeye başlamıştı. Buharlı gemi kullanımının yaygınlaşmasıyla deniz yolculukları hızlanmış, Kızıldeniz limanlarının canlılığı artmıştı. Ardından 1869 yılında Süveyş kanalının açılması ticaret ve ulaşımında büyük değişimlere sebep olmuştu. Kızıldeniz, ticari olarak canlanmış ve yabancı tüccarların Cidde limanında ticaret hacimleri büyümüşü. Kızıldeniz'de Mısır Hidivliği'ne ait iki tane ulaşım şirketi bulunmaktaydı. İlki 1852'de, diğeri ise 1857 yılında kurulan şirketler ticarî ürün taşıdığı gibi yolcu da taşımaktaydı. Ardından 1862 yılında Aziziye adlı büyük bir ticaret şirketi kuruldu. Bu şirketlerin gemileri Kızıldeniz limanlarında düzenli olarak gezinmekteydi.⁷⁸

4. Afrika Hac Yollarında Önemli Ticarî Ürünler

Hac yolculuklarıyla beraber pek çok ürün ticarî dolaşıma girmektedir. Afrikalı hacılar altın, tuz, fildişi, tahıl, sığır derileri, kola, bakır, hurma, deve kuşu tüyü ile kürkü önde gelen ticarî ürünlerin ticaretini yapmaktaydılar.⁷⁹ Ayrıca Batı Afrikalı hacılar, yaşadıkları şehirlerde üretilen el ürünleri ve diğeri sanayi ürünlerini getirerek hac yollarında satarlardı.⁸⁰ Fizan hac kafiləsi de hacca gelişleri esnasında yanlarında yün ve yünlü ürünleri satmak için getirmekte dönüşlerinde ise keten kumaşlar, pirinç vb. ürünler satın alarak götürürlerdi.⁸¹ Bu ürünlerden hacılar tarafından Osmanlı döneminde yoğun olarak ticareti yapılan bazıları şunlardır.

4.1. Kahve Ticareti

Kahve içme alışkanlığı XVI. yüzyıldan beri dünyada oluşmaya başlamış,⁸² hacılar tarafından bu alışkanlık İslâm dünyasına yayılmıştı.⁸³ Osmanlı döneminde Yemen'den Mısır ve Hicaz limanlarına getirilen kahve, genellikle Mekke şerifi, Mısır valisi ve Mısır hac emîrinin koruması altında bulunmaktaydı.⁸⁴ Mekke şerifi her yıl düzenli olarak üç yüz ferde kahveyi defterlere kaydederek hac kervanlarıyla Mısır'a gönderirdi.⁸⁵ Hicaz limanlarından özellikle Cidde'den gemilere yüklenen kahveler Süveyş İskelesi'ne nakledilir, gümrük işlemleri Süveyş'te tamamlanır ve Mısır'a doğru sevk edilirdi.⁸⁶

⁷⁷ Abdullah Erdem Taş, *Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi (1711-1835)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 221.

⁷⁸ el-Halvânî, "el-Cânibu't-ticârî li'tarîki'l-hacci'l-Mısırî", 341-358.

⁷⁹ Kevin Shullington, *Afrika Tarihi*, çev. Halil Doğan Aydoğan (İstanbul: İnkilâb Yayınevi, 2020), 142.

⁸⁰ Âdem Bimebâ, "Tarîku'l-hacci bi Garbi İfrîkiyâ: Kırâetun târihiyyetun fi'l-eseri'l-hadâriyyi li'rihleti'l-hâcc Umer el-Fûtî", *Mü'temeru tarîki'l-hacci fi İfrîkiya* (Hartum: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İfrîkiya, 2016), 29-42.

⁸¹ Süleyman, *Tarihu'l-Mevânî'l-Mısıryye fi'l-Asri'l-Usmânî: devruhü's-siyâsi nüzumuhe'l-idâriyye ve'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye*, 292.

⁸² Kahve, Etiyopya'nın güneybatısındaki Kaffa bölgesinden adını almaktadır. Ortaçağ'ın sonlarına doğru Kaffa'dan Yemen'e ve Mekke'ye götürülen kahve, Müslüman hacılar tarafından kendi ülkelerine taşınmış ve böylece dünyaya başlamış. Osmanlı İmparatorluğu'nun Yemen'e genişlediği dönemde kahveyle tanışan Türkler onu ilk kez ateşte kavrulduğu yer olan Anadolu'ya götürmüşler. Figen Gündüz, *İnsanlığın Beşiğine Yolculuk: Etiyopya Cibuti Cumhuriyeti* (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2016), 66.

⁸³ Bernard Lewis, *Ortadoğu*, çev. Selen Y. Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2003), 187.

⁸⁴ Andre Raymond, *Yeniçerilerin Kahiresi Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi*, çev. Alp Temürtekin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ts.), 38.

⁸⁵ 1790 yılında Mekke şerifinden her sene Mısır'a gönderilen üç yüz ferde kahvenin bir seneye mahsus olmak üzere iki mislinin gönderilmesi talep edilmişti. Osmanlı Arşivi. BOA, *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*, No. 203, Gömlek No. 10468, (H Zilhicce 1204/9 Eylül 1790).

⁸⁶ Cidde'den kayıklara yüklenen kahvenin Süveyş'e gelmeden evvel defterinin Mısır valilerine gönderilmesi ve eşhasın gümrükten kahve kaçırmamaları konusu devlet tarafından devamlı takip edilmekteydi. Osmanlı Arşivi BOA, Cevdet Maliye [C.ML], No. 689, Gömlek No. 28257, (H 29 Safer 1172/1 Kasım 1758).

Hac emîri bu yaptığı işten dolayı hizmeti karşılığında ferde başına beş altın almaktaydı.⁸⁷ Ayrıca Mısırlı hacılar da Hicaz'dan dönüş esnasında Yemen kahvesi ve Güney Asya baharatlarını Mısır'a getirmekte ve Akdeniz limanlarından satış yapmaktaydılar.⁸⁸ Yemenliler Hicazla olan ticaretlerini hac mevsiminde yoğunlaştırırlardı. Aynı zamanda tüccarlar Yemen hac kafilesine karışarak yolculuk yapar ve kendilerinden bazı dönemlerde vergi alınmazdı. Hadramutlu tüccarlar da kahve ve kumaş ticaretini Kızıldeniz'deki gemilerle yapmaktaydı.⁸⁹

Osmanlı döneminde Mısırlı tüccarlar kahveyi Mısır tahılıyla takas yapmaktaydı. Vakıf köylerinin iltizamını ellerinde tutanlar kahve ticaretini de ellerinde tutuyorlardı.⁹⁰ Bunun yanında hac yollarının kontrolünü ellerine aldıklarında iş tamamlanmış olmaktadır. XVII. yüzyılda Mısır'da ortaya çıkıp XVIII. yüzyılda siyasî olarak en etkili fırka olan Kazdağlı hanesi hac işleri ve kahve ticaretini ellerine alarak iyi kâr elde etmekteydi.⁹¹ Ayrıca köylerin iltizamı ve serdârü'l-kıtar işlerini de ellerine almıştı. Bu hanenin önemli isimlerinden Hasan Kethüda, Yeniçeri ocağında konumunu güçlendirerek serdârü'l-kıtar görevini ve kahve ticaretini de ileri götürmüş, öldüğünde 4,5 milyon para gibi büyük bir miras bırakmıştı.⁹²

Kazdağlı hanesi Mısır limanlarında güçlenerek kahve ticaretinden büyük servetler kazanmıştı. Dârüssaâde ağaları da bu ticaretlerde rol almış ve el-Hac Beşir Ağa (1717-1746) gibi bazı ağalar bu işten para kazanmıştı.⁹³ 18. Yüzyıl sonlarında Hicaz'dan ithal edilen kahvenin 250 milyon paranın üzerinde olduğu ifade edilmektedir. Bu tutar Mısır'ın bütün ithalatının üçte bir konumundaydı.⁹⁴ Ayrıca bazı Mısır beyleri de bu ticaretten pay almaktaydı. Nitekim Mısır hac kafilesi ile Yukarı Mısır'dan Hicaz'a tahıl nakledilen Circa sancağı beyi de bu ticaretten kâr elde etmekteydi.⁹⁵

Mısır hac kervanı gibi Şam hac kervanı da kahve ticaretinde yer almaktaydı. Hacılar tarafından Halep'e getirilen kahve İran ve Hindistanlı tüccarlar tarafından alınarak memleketlerine götürülüyordu.⁹⁶ Kazdağlılar gibi, Şam'da bulunan Azmzâde ailesi de hac işlerini ellerinde tutarak kahve ticaretinden kâr elde ediyordu.⁹⁷ Avrupalıların direk Yemen vb. kahve üretilen yerlere gitmesi üzerine kahve ticaretinin eski ticari getirisi kalmamıştı.⁹⁸

⁸⁷ Mühahide Güneş, *XVIII. Yüzyılda İskenderiye Limanı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 49.

⁸⁸ Bruce Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918: Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*, çev. Feray Coşkun (İstanbul: Doğan Kitap, 2017), 92.

⁸⁹ Ebtisam Al-Gerafi, *Beylerbeyi Hasan Paşa Döneminde Yemen İdaresi (988-1013/1580-1604)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 268.

⁹⁰ Jane Hathaway, *Osmanlı Mısırı'nda Hane Politikaları Kazdağlıların Yükselişi*, çev. Nalan Özsoy (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 158.

⁹¹ Hathaway, *Osmanlı Mısırı'nda Hane Politikaları Kazdağlıların Yükselişi*, 39.

⁹² Raymond, *Yeniçerilerin Kahiresi Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi*, 45.

⁹³ Jane Hathaway, *Osmanlı Sarayının En Ünlü Haremağası Hacı Beşir Ağa*, çev. Hazal Yalın (İstanbul: Kitapyayinevi, 2014), 60.

⁹⁴ Raymond, *Yeniçerilerin Kahiresi Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi*, 78.

⁹⁵ Jane Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları 1516-1800*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 113.

⁹⁶ Edhem Eldem, *Doğu İle Batı Arasında Osmanlı Kenti: Halep, İzmir ve İstanbul*, çev. Sermet Yalçın (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 31.

⁹⁷ Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları 1516-1800*, 113.

⁹⁸ Umer, *İmâratü'l-hacci fi Mısra'l-Usmâniyyeti*, 263.

4.2. Köle ticareti

Batı ve Orta Afrika bölgelerinden gelen hacı adayları yol masraflarını karşılamak için yanlarında köle getirerek satmaktaydı.⁹⁹ Hicaz'a gelen bu kölelerden bazıları hacılarla beraber Anadolu'ya geliyordu.¹⁰⁰ Osmanlı Devleti'nin, Hicaz'da bulunan köle pazarlarını kapatmak için 1855 yılında hareket etmesi üzerine Mekke şerifi ile Hicaz halkı ayaklanma çıkarmıştı. Hicaz halkı bu işe Avrupalıların sebep olduğunu düşünerek aralarında Fransa Cidde konsolosunun da bulunduğu yabancı uyruklu bazı vatandaşları öldürmüşlerdi. Şerif Abdülmuttalib'in kalkıştığı isyanın bastırılması yedi ay sürdü. 1856 yılında Şerif'in tutuklanması ve Selanik'e sürgün edilmesiyle kriz kontrol altına alındı. İngiliz baskısıyla Osmanlı Devleti 1857 yılında Afrikalı kölelerin satışını yasaklayan bir ferman yayımladı. Fakat Hicaz bu yasaktan muaf tutuldu.¹⁰¹ Osmanlı sınırlarında köle ticareti yasaklanmasına rağmen bu işlemler devam etmekteydi. Özellikle Hicaz'da mevcut olan köle ticaretini engellemek için İngiliz devriye gemileri Kızıldeniz'de dolaşmaktaydı.¹⁰² Buna rağmen 1879'da hac kervanı ile Suriye'ye 200 köle getirilmişti. Suriye valisi Midhat Paşa'nın tedbirleri sayesinde 1880 yılında bu sayı 16'ya düştü.¹⁰³

Sudan hac yolları üzerinde bulunan Darfur şehri, esir ve pamuk ticareti sayesinde zenginleşti.¹⁰⁴ XVIII. Yüzyıl sonlarında Darfur'a her yıl 5-6 bin civarında esir getirilmekteydi.¹⁰⁵ Aynı zamanda Sudanlı hacılar yanlarında köle ticaretinde gerekli eşyaları getirerek satmaktaydılar.¹⁰⁶

Hacılardan memleketlerine dönerken köle alanlar bulunmaktaydı. İran hacıları memleketlerine dönerken genellikle bir köleyi yanlarında götürüyordu.¹⁰⁷ Köle taşımacılığı yasak olmasına rağmen, gemilerin kalabalık olması ve listelerin düzgün tutulmaması sebebiyle köle ticareti el altından devam etmiş oluyordu.¹⁰⁸

Doğu Afrika'dan gelen köleler gemilerle Hicaz'a taşınmaktaydı. Köle ticaretinin engellenmesi için İngiliz konsoloslar valileri sıkıştırmaktaydı. 1877 yılında Şam İngiliz konsolosunun Vali Ziya Paşa'ya baskı yapmasına rağmen istenilen sonuç alınamamıştı.¹⁰⁹ 1889 yılında İngilizler, Lawrance isimli harp gemisi ile Bahreyn'e dönmekte olan hacıların yanlarında sekiz erkek ve yedi kadın köle getirmekte oldukları sırada yakalayarak Buşir'de bu köleleri azat etmişlerdi.¹¹⁰

4.3. Diğer Ticarî Ürünler

Afrikalı hacılar kahve ve köle dışında pek çok ürünün alım ve satımını yapmaktaydılar. Bunların arasında Batı Afrikalı hacıların ticaretini yaptığı ticarî değeri yüksek altın ve tuz başta gelmektedir.

⁹⁹ Bernard Lewis, *Ortadoğu*, çev. Selen Y. Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2003), 269; İlhan Zengin, *Köle Ticaretinin XIX. Yüzyılda Sudan'ın Sosyal, Siyasal ve İktisadi Yaşantısına Etkileri* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 11.

¹⁰⁰ Ehudr Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, çev. Hakan Erdem (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994), 47.

¹⁰¹ Michael Christopher Low, *İmparatorluk Mekke'si Osmanlı Hicaz'ı ve Hint Okyanusunda Hac*, çev. Yunus Babacan (İstanbul: Telemak Kitap, 2023), 94.

¹⁰² Zengin, *Köle Ticaretinin XIX. Yüzyılda Sudan'ın Sosyal, Siyasal ve İktisadi Yaşantısına Etkileri*, 47.

¹⁰³ Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, 191.

¹⁰⁴ Muhammed Tandoğan, "Habeş Eyaleti", *Afrika'da Osmanlı Asırları: Siyah İnci Beyaz Lale = Black Pearl white tulip: a history of Ottoman Africa* (Ankara: Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı [TİKA], 2013), 76-111.

¹⁰⁵ Hamdunallah Mustafa Hasan, "Dârfûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/490.

¹⁰⁶ Burckhardt, *Arabistan Seyahatleri*, 272.

¹⁰⁷ Bernard Lewis, *Orta Doğu'da Irk ve Kölelik: Tarihsel İnceleme*, çev. Enver Günsel (İstanbul: Truva Yayınları, 2006), 249.

¹⁰⁸ Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, 38.

¹⁰⁹ Lewis, *Orta Doğu'da Irk ve Kölelik: Tarihsel İnceleme*, 161.

¹¹⁰ Mehmet Korkmaz, *Basra Körfezi'nde Osmanlı Denizcilik Faaliyetleri (1847-1914)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 224.

Devenin çöl taşımacılığında kullanımı arttıkça Sahra altındaki ürünler Akdeniz dünyasına kolay ulaştırılabilir hale geldi.¹¹¹ Bunun sonucunda tacirler Batı Afrika'yı '*Altın Ülkesi*' olarak görmeye başladılar.¹¹²

Batı Afrika'da İslâm'ın yayılmasıyla beraber seyahat kültürü yaygınlaştı. Bunun sonucu olarak ticarî ilişkiler de arttı. Batı Afrika'da çıkartılan altın madenleri ticarî kervanlar ve hacılarla beraber İslâm dünyasına yayıldı. Bu bölgeden yapılan hac yolculuklarının özellikle altın ticaretinin gelişmesine katkısı büyüktü. Özellikle Mense Mûsâ'nın (1312-1337) meşhur haccında Kahire'ye yüz deve yükü altın getirdiği rivayet edilir. Bu altınları hac yolculuğunda harcamış ve ayrıca Mısır esnafından borç almak zorunda kalmıştı.¹¹³ Bazı Mağribliler yanlarına ticari eşya almayıp sadece altın almaktaydı.¹¹⁴ Evliya Çelebi de Batı Afrika'dan gelen Maylar'ın her yıl Mısır'a çöl aşarak geldiklerini ve Mısır'ı altın tozu ile doldurdıklarını ifade etmiştir.¹¹⁵

Ayrıca Batı Afrika'da yer alan Gana'da ticari değeri yüksek tuz madenleri bulunmaktaydı.¹¹⁶ Çölün başlıca tuz madenlerinden biri Batı Sahra'nın merkezinde Taghaza'ydı. Tuz levhalar halinde çıkarılarak develere yüklenirdi.¹¹⁷ Bu altın ve tuz hacılarıyla beraber Kuzey Afrika'ya, Mısır'a ve Hicaz'a taşınmaktaydı.¹¹⁸

Osmanlı döneminin sonlarında da Sahra üzerinden tuz ticareti önemini korumaktaydı. 1903 yılında Trablusgarp ile Gana arasında tuz ticareti yapan Tuareg kabileleri Fransızların Bilma'yı işgal etmeleri üzerine durmak zorunda kalmıştı. Tuz ticaretinin devamı için burada bulunan Osmanlı askerlerinin güçlendirilmesi için çalışma yapılmaya başlandı.¹¹⁹

Sonuç

Müslümanlar haccın farz olmasından itibaren her yıl haccetmek amacıyla farklı bölgelerden yolculuklara çıkmıştır. Bu yolculuklar ulaşımın bu kadar gelişmediği dönemlerde aylarca hatta yıllarca sürmekteydi. Bu yolculuklar esnasında hacılar farklı millet ve kültürlerle etkileşime geçmiş, bu etkileşimlerin en önemlileri arasında ekonomik ilişkiler gelmiştir.

Osmanlı dönemi Afrika kıtası özelinde değerlendirilen bu çalışma bilhassa Batı ve Kuzey Afrika bölgelerine yoğunlaşmıştır. Batı Afrika'dan başlayan hac yolculukları farklı iklim ve coğrafyalardan geçmeyi gerektirmektedir. Hacılar, bu yolculuklar esnasında geçtikleri şehir ve köylerde alışveriş yapmış ve konaklamışlardır. Bu sayede Kuzey Afrika'da bazı şehirler canlanmıştır. Özellikle Mısır, hacıların Hicaz'a gitmek üzere toplandıkları önemli bir yerdi. Farklı bölgelerden hac için Mısır'a gelen hacılar burada aylarca kalmakta ve hac kabilelerinin hareket etmesini beklemekteydi. Bu esnada hacılar ihtiyaçlarını karşılamış ve şehirlerin ekonomisine canlılık katmışlardır. Ayrıca Mısır'da özel olarak

¹¹¹ M.S. 300 civarında bölgeye develerin getirilmesi Sahra ötesi ticaretin gelişmesini desteklemiştir. Erik Gilbert - Jnathan T. Reynolds, *Dünya Tarihinde Afrika: Tarih Öncesinden Günümüze*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 171.

¹¹² Cengiz Toraman - Elif Ulucenk, "Tarihte Bilinen İlk Altın Reseyonuna Neden Olan Birisi Olarak Altın Ve Tuz Kralı Mansa Musa'nın Servetinin Ekonomik Yansımaları", *Accounting and Financial History Research Journal* 24 (2023), 67-80.

¹¹³ Shullington, *Afrika Tarihi*, 145.

¹¹⁴ Ebu Hamid Muhammmmed el-Gırnati, *Gırnati Seyahatnamesi Tuhfetü'l -Elbab ve Nushatu'l A'cab*, çev. Fatih Sabuncu (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018), 173.

¹¹⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali- Cibuti-Kenya-Tanzanya*, 10/1/68.

¹¹⁶ Winfried Löschburg, *Seyahatin Kültür Tarihi*, 24.

¹¹⁷ Shullington, *Afrika Tarihi*, 142.

¹¹⁸ Adil İbrahim, "Min suvarî't-tevâsuli'l-iktisadiyyi li'turuki'l-hacci beyne'l-Arabî'l-müslimine ve sükkani İfrîkiya: ticaretü'l-milhi enmûzecen", *Mü'temeru tarîki'l-hacci fi İfrîkiya* (Hartum: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İfrîkiya, 2016), 32-53.

¹¹⁹ Osmanlı Arşivi. BOA, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, No. 736, Gömlek No. 53, (H 17 Rabiulahir 1321/M 13 Temmuz 1903).

hacıların alışveriş yaptığı dükkânlar ve sadece hacıların konakladığı hanlar bulunmaktaydı. Nitekim Kahire gibi menzil ve şehirler hac ekonomisinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Bu çalışmanın sınırlarını aşan hacıların şehirlere ticarî etkileri konusu daha kapsamlı çalışmalar gerektirmektedir.

Hicaz, bütün dünya Müslümanlarının buluştuğu yerd. Bu yer dinî bir yer olması yanında önemli bir ticaret merkeziydi. Farklı ülkelerden gelen hacıların getirdiği ürünler burada bulunan pazarlarda satılırdı. Bunlarla beraber Hicaz, hac kervanları sayesinde önemli ticarî ürünlerin nakledilme noktasıydı. Hacılar, bireysel ihtiyaçlarını alıp sattığı gibi kahve, altın tuz ve köle gibi önemli ticarî ürünlerin ticaretine de katılmışlardır. Özellikle Batı Afrikalı hacılar tuz, altın ve köle ticaretinden istifade etmişlerdir. Hac yolculukları sayesinde Afrika kökenli köleler İslâm dünyasına yayılmıştır. Ayrıca Osmanlı döneminde kahve ticaretinin önemli merkezleri Hicaz ve Mısır'dı. Bu ürünlerin nakliyesi hac kervanları tarafından sağlanmaktaydı. Bu sayede önemli hac kervan görevlileri ve Afrikalı hacılar kahve ticaretinden büyük ölçüde kazanç sağlamıştır.

Hac yolculukları genellikle belli bir kervan içerisinde gerçekleştiriliyordu. Bu kervanlardan bazılarının büyüklüğü 50 bini bulmaktaydı. Yürüyen şehirleri andıran bu kervanlarda hacıların ihtiyaçlarını temin eden esnaf yer alıyordu. Özellikle Memlûk ve Osmanlı devletlerinin bu konuda bir düzen kurdukları görülmüştür. Ayrıca hac yolculukları Kızıldeniz'de bulunan limanları canlandırılıyordu. Bu limanlar hem hacıların ulaşımı hem de hacıların ticarî ürünlerinin nakliyesi açısından önemliydi. Ulaşım konusunda karada hacılar ve yüklerinin nakliyesi için çok sayıda deve vb. hayvanlara ihtiyaç vardı. Bu sayede pek çok aile bu işten geçimini sağlamıştır.

Kaynakça

- Abdullah, Nizar Alwan. "Tarîku'l-hacci min şemâli İfrîkiya abra Mısır (1883-1268)". *Mü'temeru tarîki'l-hacci fi İfrîkiya*. 5/161-191. Hartum: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İfrîkiya, 2016.
- Abdurrahman, Ezâhir Hasen - Abdurrahman, Mahmud. "Devru rihleti el-hacci fi İktisadiyyâtı es-Sûdân: isra kabileti'l-Hevsâ fi tevfirî'l-imaleti el-mevsîmiyyeti f'i meşru'il-cezirati vemtidedi'l-menâkılı". *Mü'temeru tarîki'l-hacci fi İfrîkiya*. 6/66-90. Hartum: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İfrîkiya, 2016.
- Al-Ahari, Muhammed A. *Afrikalı Beş Müslüman Kölenin Hatıraları*. çev. Buğra Özler. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- Al-Gerafi, Ebtisam. *Beylerbeyi Hasan Paşa Döneminde Yemen İdaresi (988-1013/1580-1604)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Allawi, Ali A. *Irak Kralı 1. Faysal*. çev. Hakan Abacı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Altıntaş, Abdulmennan Mehmet. *Kızıldeniz'den Akdeniz'e: Ticaret, Diplomasi ve Güzergâhlar (1600-1700)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Atalar, Münir. *Osmanlı Devleti'nde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Auler Paşa. *Hicaz Demiryolu İnşa Edilirken -II: Maan - el-Ulâ Hattı*. çev. Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Baykurt, Cami. *Trablusgarb'tan Sahra-yı Kebir'e Doğru*. ed. Yüksel Kanar. İstanbul: Özgü Yayıncılık, 2011.
- Bimebâ, Âdem. "Tarîku'l-hacci bi Garbi İfrîkiyâ: Kırâetun târihiyyetun fi'l-eseri'l-hadâriyyi li'rihleti'l-hâcc Umer el-Fûtî". *Mü'temeru tarîki'l-hacci fi İfrîkiya*. 3/29-42. Hartum: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İfrîkiya, 2016.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maliye [C.ML]*. No. 716, Gömlek No. 29292.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*. No. 91, Gömlek No. 23.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*. No. 50796.
- Bû Saîd, Ahmed. *Rakbu'l-hacci'l-Cezâiriyyi min hilâle'l-ahdi'l-Usmânî (1518-1830)*. Adrar: Câmîatü Ahmed Dereya, 2018.
- Burckhardt, John Lewis. *Arabistan Seyahatleri*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Ceberti, Abdurrahman b. Hasan b. İbrâhim. *Târîhu acâibi'l-asar fi't-teracim ve'l-ahbar*. thk. Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Mısriyye, 1997.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.

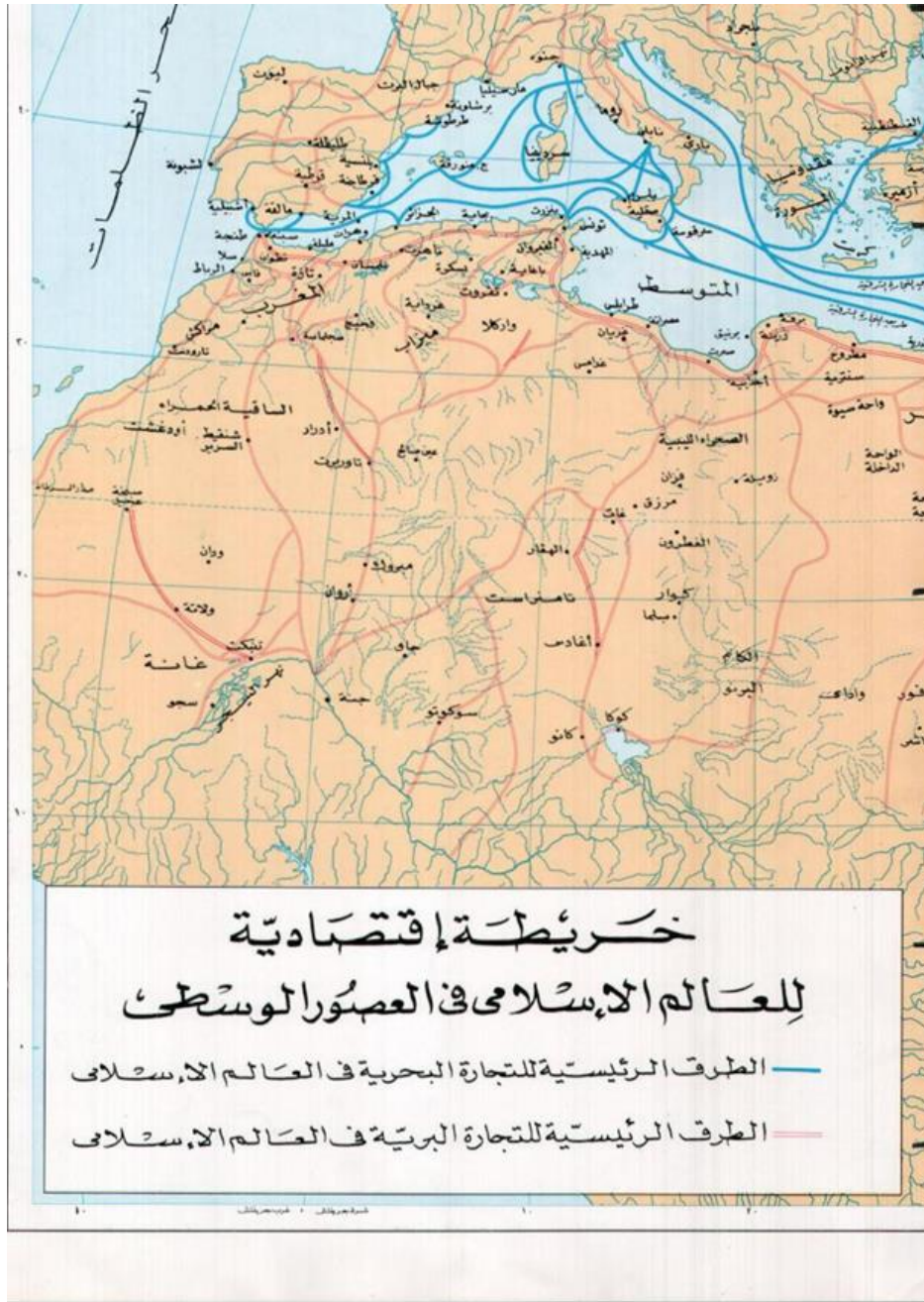
- Çaycı, Abdurrahman. *Büyük Sahra'da Türk-Fransız Rekabeti (1858-1911)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Çolak, Melek. "Osmanlı İmparatorluğunun Hac Yollarının Güvenliği İçin Aldığı Önlemler". *SDÜ Fen Edebiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2003), 87-94.
- Dalyan, Murat Gökhan. *Kervandan Demiryollarına kadar Yol ve Yolculuk (Kervanlar, Tüccarlar, Hacılar, Yolcular ve Eşkiyalar) Kervan*. Ankara: Altınpost Yayıncılık, 2014.
- Eldem, Edhem. *Doğu İle Batı Arasında Osmanlı Kenti: Halep, İzmir ve İstanbul*. çev. Sermet Yalçın. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Mısır-Sudan-Habeşistan-Somali- Cibuti-Kenya-Tanzanya*. ed. Seyyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Faroqhi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya*. çev. Ayşe Berktaş. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.
- Fayda, Mustafa. "Dehlek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/105-106. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Gilbert, Erik - Reynolds, Jınathan T. *Dünya Tarihinde Afrika: Tarih Öncesinden Günümüze*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Gırnati, Ebu Hamid Muhammed el-. *Gırnati Seyahatnamesi Tuhfetu'l -Elbab ve Nushatu'l A'cab*. çev. Fatih Sabuncu. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018.
- Gündüz, Figen. *İnsanlığın Beşiğine Yolculuk: Etiyopya Cibuti Cumhuriyeti*. İstanbul: Oğlak Yayınları, 2016.
- Güneş, Mücahide. *XVIII. Yüzyılda İskenderiye Limanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Menzil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/159-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Halvânî, Sad Bedîr el-. "el-Cânibu't-ticârî li'tarîki'l-haccî'l-Mısırî". *Turuku'l-hacci: Cüsûrun li't-tevâsuli'l-hadârî beyne's-şuûb*. 341-358. Rabat: Islamic Educational Scientific, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) [el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiye ve'l-Ulum ve's-Sekâfe], 2007.
- Hamidullah, Muhammed. "İlâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hathaway, Jane. *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları 1516-1800*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Hathaway, Jane. *Osmanlı Mısırı'nda Hane Politikaları Kazdağlıların Yükselişi*. çev. Nalan Özsoy. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Hathaway, Jane. *Osmanlı Sarayının En Ünlü Haremağası Hacı Beşir Ağa*. çev. Hazal Yalın. İstanbul: Kıtapyayinevi, 2014.
- Hattstein, Markus. "Dünya Dini ve Kültürel Güç Olarak İslâm". *İslam Sanatı ve Mimarisi*. ed. Markus Hattstein - Peter Delius. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007.
- Houroni, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Hüsrev, Nasır-ı. *Sefername*. çev. Abdülvehap Tarzi. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *Endülüsten Kutsal Topraklara*. çev. İsmail Güler. İstanbul: Selenge Yayınları, 2019.
- İbn Habib, Ebu Ca'fer Muhammed. *el-Muhabber Arap Kültürü*. çev. İsmail Güler - Adem Apak. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *İslâm Tarihi: el-Kamil fi't-Tarih Tercümesi*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbrahim, Adil. "Min suvarî't-tevâsuli'l-iktisadiyyi li'turuki'l-hacci beyne'l-Arabi'l-müslimine ve sükkani İfrîkiya: ticaretü'l-milhi enmûzecen". *Mü'temeru tarîki'l-hacci fi İfrîkiya*. 6/32-53. Hartum: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İfrîkiya, 2016.
- İsmail, Ahmed Ali. "Turuku'l-hacci: Dirâsetün cuğrâfiyyetün". *Turuku'l-hacci: Cüsûrun li't-tevâsuli'l-hadârî beyne's-şuûb*. 98-125. Rabat: Islamic Educational Scientific, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) [el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiye ve'l-Ulum ve's-Sekâfe], 2007.
- Kallek, Cengiz. "Ticaret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/134-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kavas, Ahmet. *Osmanlı'nın Merkezi Afrika'ya Açılan Kapısı Fizan Sancağı*. İstanbul: Alelmas Yayıncılık, 2018.

- Kavas, Ahmet. "Şinkit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kavsi, Atıyye el-. "Ayzab-Cidde tarîku'l-hacci'l-Mısriyyi ale'l-Bahri'l-Ahmerî fi'l-usûri'l-vüstâ". *Turu-ku'l-hacci: Cüsûrun li't-tevâsuli'l-hadârî beyne's-şuûb*. 311-340. Rabat: Islamic Educational Scientific, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) [el-Munazzamatü'l-İslâmiyye li't-Terbiye ve'l-Ulum ve's-Sekâfe], 2007.
- Keleş, Bahattin. "Memlûklerde Ticaret". *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Korkmaz, Mehmet. *Basra Körfezi'nde Osmanlı Denizcilik Faaliyetleri (1847-1914)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kramers, J. H. "Coğrafya ve Ticaret". çev. Murat Ağarı. *İslam Araştırmaları Dergisi* 16/4 (2003), 678-687.
- Lapidus, Ira M. *İslam Toplumlari Tarihi*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Lewis, Bernard. *Orta Doğu'da Irk ve Kölelik : Tarihsel İnceleme*. çev. Enver Günsel. İstanbul: Truva Yayınları, 2006.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2003.
- Low, Michael Christopher. *İmparatorluk Mekke'si Osmanlı Hicaz'ı ve Hint Okyanusunda Hac*. çev. Yunus Babacan. İstanbul: Telemak Kitap, 2023.
- Löschburg, Winfried. *Seyahatin Kültür Tarihi*. çev. Jasmin Traub. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Makrizî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b Ali b Abdülkâdir. *ez-Zehbû'l-mesbûk fî zikri men hacce mine'l-hulefâ ve'l-mülûk*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2000.
- Masters, Bruce. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918 : Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*. çev. Feray Coşkun. İstanbul: Doğan Kitap, 2017.
- Mikhail, Alan. *Osman'ın Ağacı Altında Osmanlı İmparatorluğu, Mısır ve Çevre Tarihi*. çev. Seda Özdi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Mukaddesi, Muhammed b. Ahmed el-. *İslam Coğrafyası (Ahseñü't-Tekasim)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Mustafa Hasan, Hamdunallah. "Dârûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Orhonlu, Cengiz. *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Alıştırmalar*. ed. Salih Özbaran. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Özbaran, Salih. *İran, Türkiye, Irak, Suriye ve Mısır Yollarında Portekizli Seyyahlar*. İstanbul: Kitapyayınevi, 2017.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- Park, Mungo. *Afrika'nın Derinliğine Yolculuk*. çev. Haktan Birsal. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Raymond, Andre. "Kahire (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/175-179. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Raymond, Andre. *Yeniçerilerin Kahiresi Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi*. çev. Alp Temürtekin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ts.
- Robinson, Francis. *Cambridge Resimli İslam Dünyası Tarihi*. çev. Zülal Kılıç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Sağlam, Ahmet. "Mısır'da Gayrimüslim Toplamlar: Tolunoğulları ve Hristiyan Kıptiler". *Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu Bildiriler*. ed. Ayşenur Şenel - Şükrü Çavuş. 1-37. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Salahaddin Bey, Ahmed. *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*. ed. Yusuf Çağlar - İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Sâlih, Avvaz Sâlih Ali. *Tarîku'l-hacci ve eseruhâ alâ memleketi'l-Func el-İslâmiyye fi'l-fetrati (910-1236/1504-1821)*. Hartum: Câmîatü Ümmü Derman, 2011.
- Shillington, Kevin. *Afrika Tarihi*. çev. Halil Doğan Aydoğan. İstanbul: İnkilâb Yayınevi, 2020.
- Sinno, Abdurrauf. *Osmanlı'nın Sancılı Yıllarında Araplar-Kürtler-Arnautlar*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Söylemezoğlu, Süleyman Şefik. *Hicaz Seyahatnamesi*. ed. Bayram Ürekli - Ahmet Çaycı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Süleyman, Abdülhamid Hamud. *Tarihu'l-Mevânî'l-Mısriyye fi'l-Asri'l-Usmânî: devruhü's-siyâsi nüzu-muhe'l-idâriyye ve'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1995.
- Tandoğan, Muhammed. *Büyük Sahra'da Son Osmanlı Tebaası Tevârikler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

- Tandoğan, Muhammed. "Habeş Eyaleti". *Afrika'da Osmanlı Asırları: Siyah İnci Beyaz Lale = Black Pearl white tulip: a history of Ottoman Africa*. 76-111. Ankara: Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı [TİKA], 2013.
- Taş, Abdullah Erdem. *Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi (1711-1835)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tok, Özen. "Osmanlı Döneminde Mağrib Hacıları ve Mısır Hac Kafilesi". *Osmanlı Döneminde Mağrib ve Batı Akdeniz Milletlerarası Kongre Tebliğleri*. 153-168. İstanbul, 2013.
- Tok, Özen. XVII. Yüzyılda Haremeyn'in İdaresi ve İaşesinde Mısır Beylerbeyliği'nin Rolü. ed. Hasan Celal Güzel vd. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Toledano, Ehudr. *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*. çev. Hakan Erdem. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994.
- Toraman, Cengiz - Ulucenk, Elif. "Tarihte Bilinen İlk Altın Reseyonuna Neden Olan Birisi Olarak Altın Ve Tuz Kralı Mansa Musa'nın Servetinin Ekonomik Yansımaları". *Accounting and Financial History Research Journal* 24 (2023), 67-80.
- Umer, Semira Fehmi Ali. *İmâratü'l-hacci fî Mısra'l-Usmâniyyeti*. Kahire: Câmîatü'l-İskenderiyye, 2002.
- Yavuz, Hasan. *Osmanlı Dönemi Mısır Hac Yolları ve Güvenliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Yılmaz, Harun. *17.Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ne Karşı Politikası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Zengin, İlhan. *Geçmişten Günümüze Türkiye- Sudan İlişkileri*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Zengin, İlhan. *Köle Ticaretinin XIX. Yüzyılda Sudan'ın Sosyal, Siyasal ve İktisadi Yaşantısına Etkileri*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Ek 1. Haritalar







İbâzîlere Göre Sahâbî Kavlinin Hücciyeti

The Evidential Value of The Companions' Opinions According to The Ibâdîs

 10.51605/mesned.1659604

Yusuf KAĞANARSLAN



0000-0002-2212-7665



yusufkaganarslan@yyu.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assis. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of
Theology, Department of Islamic Law

Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi: 17.03.2025	Date of Submission: 17.03.2025
Kabul Tarihi: 24.05.2025	Date of Acceptance : 24.05.2025
Yayın Tarihi: 30.06.2025	Date of Publication: 30.06.2025
Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin	Plagiarism Checks: Yes, Turnitin
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BYNC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: Kağanarslan, Yusuf. "İbâzîlere Göre Sahâbî Kavlinin Hücciyeti / The Evidential Value of The Companions' Opinions According to The Ibâdîs". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (2025): 48-65. [https:// 10.51605/mesned.1659604](https://10.51605/mesned.1659604)

The Evidential Value of The Companions' Opinions According to The Ibādīs

Summary: This study investigates the authority of the statements of the Companions (ṣaḥābī qawl) within the Ibādī school of Islamic law. While the authority of ṣaḥābī qawl has been widely debated in Islamic legal theory, most scholarly discussions focus on the Sunni perspective. The Ibādī school, which emerged in the first century AH and is often linked to Khārijite origins, presents a distinct approach that remains relatively understudied. This paper explores the Ibādīs' view on the legal weight of ṣaḥābī qawl, alongside their general attitude towards the Companions and their evaluation of the Companions' integrity ('adālah). It also addresses claims regarding the Ibādīs' alleged negative stance towards the Companions, aiming to clarify these assertions through an analysis of primary Ibādī sources. Although attributed to 'Abdullāh b. Ibād, the Ibādī school's doctrinal foundations are primarily associated with Jābir b. Zayd. The Ibādīs assess the Companions based on two key principles: walā' (loyalty) and barā'ah (disavowal). In this framework, the Companions' actions are evaluated according to their outward behavior. Loyalty is extended to those perceived as righteous, while disavowal is applied to those believed to have erred. Particularly, the Ibādīs disassociate themselves from certain Companions who, in their view, made mistakes during the civil wars (fitnah), such as the Battles of Jamal, Şiffin, and Nahrawān. However, this disavowal does not imply a rejection of the general merit or virtue of the Companions. In their assessment of the Companions' integrity, the Ibādīs distinguish between the pre- and post-Fitnah periods. They recognize the justice ('adālah) of all Companions before the Fitnah, except those known to have committed clear transgressions. For the post-Fitnah period, however, they maintain that the justice of each Companion must be individually scrutinized. This view contrasts with the Sunni position, which generally holds that all Companions are just and reliable. Regarding the authority of ṣaḥābī qawl, the Ibādīs adopt a critical approach. Jābir b. Zayd, considered the first imam of the Ibādīs, consulted the Qur'an, Sunnah, consensus (ijmā'), and the opinions of the Companions in his legal reasoning. He particularly valued the views of his teacher, Ibn 'Abbās. However, it is evident that Jābir did not regard the opinions of the Companions as binding proofs; rather, he treated them as one source among others, expressing his own independent views when necessary. The second Ibādī imam, Abū 'Ubaydah, was even more critical. He held that a Companion's opinion should only be accepted if deemed correct; otherwise, it should not be followed. Ibādī legal sources reflect this evaluative stance. In cases where disagreements existed among the Companions, their individual views were not considered binding but were analyzed critically. The Ibādīs argue that the Companions, being non-infallible, were capable of making mistakes, and their opinions hold no more authority than those of other qualified jurists. They highlight the fact that even during their lifetime, the Companions disagreed with one another, which supports the view that their statements cannot be binding on later generations. Additionally, the Ibādīs explicitly reject claims that they excommunicate (takfīr) the Companions. In their theological framework, the term kufr is not used to denote polytheism or apostasy but rather ingratitude (kufr al-ni'mah). Thus, they emphasize that they do not regard fellow Muslims, including the Companions, as outside the fold of Islam due to political or legal disagreements. In conclusion, the Ibādīs' approach to ṣaḥābī qawl, their nuanced evaluation of the Companions' integrity, and their application of loyalty and disavowal principles highlight a distinctive legal and theological perspective. They advocate a return to the values of the Prophet's time and the leadership of Abū Bakr and 'Umar while critically assessing later developments. For the Ibādīs, the Companions' opinions are not binding but are evaluated like the opinions of other jurists, reflecting their independent approach to Islamic legal theory.

Keywords: Islamic Law, Ibādīyyah, Evidence, Ijtihād, Companions' Opinions

İbâzîlere Göre Sahâbî Kavlinin Hücciyeti*

Öz: Bu çalışma, İslâm hukukunun tali delilleri arasında yer alan sahâbî kavlinin İbâzî mezhebi açısından hücciyetini incelemektedir. Sahâbî kavli, İslâm dünyasında özellikle usûl-i fıkıh bağlamında delil olma niteliği tartışılan bir meseledir. Sünnî mezheplerin sahâbî görüşüne dair yaklaşımı bilinse de Hicrî 1. asırda ortaya çıkan ve Haricî kökenli olduğu ileri sürülen İbâzî mezhebinin bu konudaki görüşleri yeterince tanınmamaktadır. Çalışma, İbâzîlerin sahâbî kavline yaklaşımı yanında, sahâbeye karşı genel tutumları ve sahâbenin adaleti hakkındaki görüşlerini de ele almakta, özellikle sahâbe hakkındaki olumsuz yaklaşımlarına dair iddiaların doğruluğunu kendi kaynakları ışığında ortaya koymayı amaçlamaktadır. İbâzî mezhebi, Abdullah b. İbâz'a nispet edilmekle birlikte, mezhebin esas kurucusu olarak Câbir b. Zeyd kabul edilmektedir. İbâzîler, sahâbeye yönelik yaklaşımlarında velâ (dostluk) ve berâ (buğz) ilkelerini esas alır. Bu ilkeler çerçevesinde, sahâbenin davranışlarını zâhirî amellerine göre değerlendirirler; sahâbeden hak üzere olanlara velâ, yanlış davranış sergileyenlere ise berâ uygularlar. Özellikle fitne olarak adlandırılan Cemel, Sıffîn ve Nehrevân savaşlarında hata ettiklerine inandıkları bazı sahâbîlerden teberri etmişlerdir. Ancak bu tutumları, sahâbenin genel faziletini inkâr ettikleri anlamına gelmemektedir. İbâzîler, sahâbenin adaletini fitne öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönem üzerinden değerlendirmişlerdir. Fitne öncesi dönemde fıskı açıkça bilinenler dışındaki sahâbenin âdil olduğunu kabul ederlerken fitne sonrası dönemde ise adaletleri bilinenler hariç tüm sahâbîlerin adaletinin araştırılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet'ten ayrılırlar; çünkü Sünnî anlayış sahâbenin tamamını adil kabul eder. Sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda da İbâzîlerin yaklaşımı dikkat çekicidir. Mezhebin ilk imamı Câbir b. Zeyd, fetva verirken Kur'an, sünnet, icmâ ve sahâbî görüşüne başvurmuş; hocası İbn Abbas'ın görüşlerine özel bir önem atfetmiştir. Ancak onun sahâbî görüşünü kesin bağlayıcı bir delil olarak kabul etmediği, kendi görüşünü de ifade ettiği görülmektedir. Mezhebin ikinci imamı Ebû Ubeyde'nin ise sahâbî kavline yaklaşımı daha kritiktir. Ona göre, sahâbî görüşü doğru bulunursa kabul edilir; aksi takdirde amel edilmez. İbâzî kaynaklarında da bu yaklaşımın izleri görülür. Özellikle sahâbe arasında ihtilaf bulunan meselelerde, sahâbî kavli bağlayıcı bir delil sayılmamış; sahâbî görüşleri kendi içinde değerlendirilmiştir. İbâzîler, sahâbî görüşünün mutlak olarak hüccet olmadığını, sahâbenin masum olmadığını ve hata yapabileceklerini savunmuşlardır. Onlara göre sahâbî kavli, diğer müctehidlerin görüşlerinden farksızdır ve bağlayıcılığı yoktur. Sahâbe döneminde sahâbîlerin dahi birbirlerine muhalefet ettikleri gerçeğinden hareketle sahâbî kavlinin sonraki nesiller için de bağlayıcı olmadığı sonucuna varmışlardır. Ayrıca İbâzîler, kendi mezheplerine atfedilen sahâbenin tekfirine dair iddiaları reddederler. Onlara göre, küfür kelimesi şirk anlamında kullanılmaz; daha çok nimet küfrü (nankörlük) anlamında kullanılır. Bu sebeple ehl-i kibleyi dinden çıkarma anlamında tekfir etmediklerini özellikle belirtirler. İbâzîlerin sahâbeye yönelik genel tutumu, fitne sonrası olaylara bakışları ve sahâbî kavlinin hücciyeti konusundaki değerlendirmeleri, onların Şîa ve Ehl-i Sünnet'ten özgün bir yaklaşıma sahip olduklarını göstermektedir. Onlar; Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemini ideal dönem olarak görüp o döneme dönüş çağrısında bulunmuşlardır. Fitne sonrası dönemde ise velâ ve berâ ilkeleri doğrultusunda sahâbe değerlendirilmiş, hatalı bulunanlardan teberri edilmiş, sahih görülen görüşler benimsenmiştir. Sonuç olarak İbâzîler, sahâbî kavlinin bağlayıcı bir delil olmadığını, sahâbînin ictihadî görüşlerinin diğer müctehidlerin görüşleriyle aynı statüde değerlendirileceğini savunmuşlardır. Sahâbenin adaletine dair tutumları ve sahâbe kavline yaklaşımları, tarihsel ve itikadî bağlamda özgün bir çizgi ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: İslâm Hukuku, İbâziyye, Hüccet, İctihad, Sahâbî Kavli.

* Bu çalışma Prof. Dr. Mehmet Selim ASLAN danışmanlığında 2024 tarihinde tamamladığımız İbâziyye'nin Fıkıh Usûlî Anlayışı başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye, 2024).

Giriş

İbâzîlere ait olmayan kaynaklara göre Hâricî kabul edilen İbâzîlerin geçmişi İslâm'ın ilk dönemine kadar uzanmaktadır.¹ Üçüncü halife Hz. Osman'ın (öl. 35/656) öldürülmesinin ardından Müslümanlar arasında ortaya çıkan Cemel (36/656), Sıffin (37/657) ve Nehrevân (38/658) savaşları İslâm toplumunda var olan siyasi ve sosyal birliğin ciddi ölçüde sarsılmasına yol açmıştır. Bu gelişmeler, farklı düşünce yapıları ve siyasi anlayışlara sahip grupların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylece Müslüman toplumu içerisinde ayrışma süreci hız kazanmıştır. Nihayetinde bu gelişmeler, erken dönemde Müslümanların belirgin ana gruplar etrafında kümelenmesine neden olmuştur. Zamanla bu ana gruplar arasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları ve siyasi anlaşmazlıklar, söz konusu grupların kendi içlerinde de parçalanmalarına ve yeni alt oluşumların meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu ana gruplardan birisi de Sıffin Savaşı sırasında tahkîm olayına karşı çıktıklarından dolayı Muhakkime, ilk Hâricîler ya da daha sonra Ehl-i Nehrevân diye isimlendirilen fırkadır. Zamanla bu fırka içinde meydana gelen bölünmeler de beraberinde birçok yeni fırkanın doğuşuna neden olmuştur. İbâziyye de bu bölünme neticesinde ortaya çıkan fırkalardan birisidir. İbâziyye'nin tarihî geçmişinin Muhakkime'nin de ötesinde Hz. Osman'ın öldürülmesinde yer alan harekete kadar uzandığını savunanlar olduğu gibi² özellikle Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yılında yoğunlaşan siyasi karışıklıklar sonucunda ortaya çıktığını savunanlar da olmuştur.³ Bununla birlikte İbâzîler hem tarihsel süreçte hem de günümüzde kendilerini Nehrevân ehl-i olarak bilinen Muhakkime grubunun devamı olarak görmekte ve onları selefleri olarak kabul ettiklerini açıkça ifade etmektedirler.⁴ İbâzîlere göre Muhakkime ya da Ehl-i Nehrevân içerisinde de Hz. Peygamber'in bazı sahâbeleri yer almaktaydı. Bunlar arasında, Abdullah b. Vehb er-Rasibî,⁵ Bedir Savaşı'na katılan Şecere b. Evfâ es-Selmî, Hurkûs b. Züheyr⁶ ve Bey'atu ridvân günü Hz. Peygamber'e bey'at eden Abdullah b. Şecere es-Selmî gibi isimler zikredilmektedir.⁷

İlk dönemde sahâbe arasında vuku bulan hadiseler, yalnızca yaşadıkları dönemle sınırlı kalmamış; yankıları günümüze kadar devam eden ve İslâm tarihinde en büyük kopuşların yaşanmasına neden olmuştur. Söz konusu gelişmeler, Şîa, Ehl-i Sünnet ve Muhakkime gibi farklı oluşumların ve anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu olaylar yalnızca tarihî birer hadise olarak kalmamış, aynı zamanda, fıkıh, kelâm ve tefsir gibi temel İslâmî ilimlerde de tartışma konusu olmuştur. Özellikle fıkıh ve fıkıh usûlü açısından ele alındığında bu olayların ictihâdî bir mesele mi yoksa doğrudan dinî bir hükümle mi ilişkilendirileceği; sahâbenin konumu, adaleti ve sahâbî görüşünün hüccet değeri taşıyıp taşımadığı gibi konular bu kapsamda değerlendirilen meselelerden bazılarıdır.

Ülkemizde son dönemlerde İbâziyye'nin fıkıh ve usûl düşüncesine dair yapılan bazı çalışmalar⁸ olmakla birlikte sahâbî kavli konusunda yapılan müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Bu bakımdan

¹ Komisyon, *Mevsû'atü'l-fıkhî'l-İbâziyye* (Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1438/2017), 28.

² Amr Halîfe Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâziyye*, thk. Muhammed Salih Nasır - Mustafa Salih Bâcû, çev. Mihâil Hurî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2012), 52.

³ Hâriciliğin kökeni ve ortaya çıkış serüveni hakkında detaylı bilgi için bk., Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyasi Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 69-79.

⁴ İsmail b. Salih b. Ahmed Eğberî, *el-Medhal ilâ fıkhi'l-İbâziyye* (Saltanatu Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 1434/2013), 40, 45.

⁵ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Saîd Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-mağrib*, thk. İbrahim Tallây (b.y: y.y., 1394/1974), 2/201.

⁶ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-mağrib*, 2/202; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Said Abdulvahid Şemmâhî, *Kitabü's-Siyer*, thk. Seyyâbî (Maskat: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1407/1987), 1/48.

⁷ Eğberî, *el-Medhal ilâ fıkhi'l-İbâziyye*, 45-46.

⁸ Sadi Ölmez, *İbâzi Fıkhi Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)*, ed. Orhan Ateş (Ankara: Astana Yayınları, 2022); Ertuğrul Boynukalın, "Usûlü Fıkhi'l-İbâziyye Me'alimün ve Mesadîrün", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (2021), 55-92; Davut Eşit, "Şâfi'î Fıkıh Usûlünün İbâdî Fıkıh Usûlüne Etkisi: Hâfâf ve Melşûfî Örneği",

hicrî 1. asırda ortaya çıkan ve aynı zamanda Şîa' ve Ehl-i Sünnet'ten özgün bir anlayışa sahip olan İbâzîlerin meseleye dair yaklaşımlarının doğru bir biçimde anlaşılması ve bunu kendi kaynaklarından hareketle ele alınmasının önemli olduğu kanaatindeyiz.

1. Sahâbî'nin Tanımı

"Sahâbî" sözlükte dost, arkadaş anlamına gelen tekil bir kelimedir. Çoğulu "ashâb" şeklinde kullanılır.⁹ Osman el-Mâzinî, (öl. 249/863) "ashabtu'r-racul" ifadesinin "onu korudum" anlamına geldiğini söylerken¹⁰ Ebû Ubeyde (öl. 209/ 824) "sahibtu'r-racul" ifadesinin "onunla arkadaşlık ettim" ve "ona tabi oldum", "ona yöneldim" gibi manalara geldiğini söylemektedir.¹¹ Dolayısıyla sohbet kökünden türeyen ve çoğulu sahâbe ve ashâb şeklinde gelen sahâbî, bir kişiyle arkadaş ve dost olmak, onunla birlikte bulunmak anlamına gelmektedir.¹²

İslam âlimleri sahâbî tanımında ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda usûlcüler ve hadisçiler arasında ihtilaf olduğu gibi bu grupların kendi içinde yaptıkları tanımlar arasında da belirgin farklar bulunmaktadır.¹³ Dolayısıyla konunun daha iyi anlaşılması adına usûlcüler ve hadisçilerin sahâbî tanımı başta olmak üzere İbâzîlerin sahâbî tanımına yer verilerek bunlara göre sahâbî kimdir sorusu netlik kazancaktır.

1.1. Usûlcülere Göre Sahâbî Tanımı

Usûlcülerden İbn Fûrek (öl. 406/1015) sahâbîyi Hz. Peygamber ile uzun süre birlikte olup onunla özel bir yakınlık kuran kimse şeklinde tarif etmiştir.¹⁴ Kiyâ el-Herrâsî et-Taberî'ye (öl. 504/1110) göre sahâbî Hz. Peygamber ile arkadaşlığı açıkça bilinen ve onunla sürekli birlikte olan kimsedir. Öyle ki bu kişi onun ashâbından, hizmetinde bulunanlardan ve kendisine bağlı olanlardan sayılır.¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Mâzerî'ye (öl. 536/1141) göre ise sahâbî, Hz. Peygamber'e refakat eden, onu destekleyen, ona yardım eden ve onun getirdiklerine tabi olandır. Bunlar kurtuluşa erenlerdir.¹⁶ Bu tanımlardan hareketle usûlcülere göre kişinin sahâbî kabul edilebilmesi, Hz. Peygamber ile uzun bir müddet beraber bulunması ve onun rehberliğine tabi olup ondan ilim almak amacıyla sohbetinde bulunmasına bağlıdır. Dolayısıyla usûlcülerin yapmış olduğu tanıma göre sahâbî Hz. Peygamber'i sadece bir kez gören veya kısa süreliğine onunla birlikte olan kişi değil, onun sohbetinde uzun süre bulunan ve ona tabi olan kimsedir.

1.2. Hadisçilere Göre Sahâbî Tanımı

İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî'den (öl. 489/1096) naklettiğine göre hadis âlimleri, Hz. Peygamber'den bir hadis veya bir kelime aktaran herkese sahâbî ismini verirler. Onlara

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33, (Aralık 2023); Ahmed Faruk Göksün, *İbâdî Fıkımın Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021); Yusuf Kağanarslan, *İbâziyye'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2024).

⁹ Heyet, *Mu'cemü'l-vasît* (Mısır: Mektebetu's-Şerûku'd-Devliyye, 2004), 537.

¹⁰ Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arap*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1119), 4/2401.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arap*, 4/2401.

¹² Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

¹³ Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhu'ddîn İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbnü's-Salâh* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 293; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdulkadir Abdullah el-Anî (Kuveyt: Vezaretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'l-İslamiyye, 1409/1988), 4/301-303.

¹⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/301-302.

¹⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/301-302.

¹⁶ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1433), 6.

göre Hz. Peygamber'i yalnızca bir kez gören kimse dahi sahâbî kabul edilir. Çünkü Peygamber'in makamı son derece yücedir. Be sebeple onu bir kez gören kimseye de sahâbî hükmünü vermişlerdir."¹⁷ Bazıları ise Hz. Peygamber'i görmüş, ergenlik çağına erişmiş, İslâm'ı kabul etmiş, dinin hükümlerini anlamış ve benimsemiş olan kimseyi, isterse bir saat dahi onunla beraber kalmış olsun, sahâbî saymaktadır. Ancak İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) ilgili tanımın kapsamlı olmadığı yönünde itirazda bulunur. Çünkü ona göre bu tanım, küçük yaşta olup ve hadis rivayet eden bazı sahâbîleri kapsamamaktadır.¹⁸

Bu tanımlardan hareketle hadisçilere göre kişinin sahâbî kabul edilebilmesi için iki şarttan birinin bulunması yeterlidir. Birincisi, kişinin bir anlık da olsa Hz. Peygamber'i görmesidir. İkincisi, kişinin Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmesidir. Dolayısıyla muhaddisler sahâbî tanımını yaparken oldukça geniş bir yaklaşım benimsemişlerdir.

1.3. İbâzîlere Göre Sahâbî Tanımı

İbâzîlere göre sahâbî, Hz. Peygamber zamanında yaşamış ve ona iman etmiş kişidir.¹⁹ Son dönem İbâzî âlimlerinden Said b. Mebrûk el-Kanûbî sahâbîyi Hz. Peygamber ile aynı dönemde yaşamış, onu görüp iman etmiş ve iman üzere vefat etmiş kimsedir şeklinde tarif etmiştir.²⁰ Bu tanımlardan hareketle İbâzîlere göre sahâbî; Hz. Peygamber döneminde yaşamış, onu görüp iman etmiş ve iman üzere vefat etmiş kişidir. İbâzî usûlcülerinden es-Seyâbî sahâbî olmanın tek başına Allah katında makbul olmak için yeterli olmadığını, sahâbîlerin ancak dinde istikamet sahibi olmaları durumunda üstün kabul edilebileceğini savunmaktadır. Ona göre sahâbî sadece Hz. Peygamber'i görmekle değil aynı zamanda dinî istikamette sabit kalmakla anlam kazanmaktadır.²¹ Bu bakış açısı İbâzîlerin sahâbeye yaklaşımlarını göstermektedir. Çünkü onlar kendi ilkelerine uymayan sahâbîlere karşı masefeli durmuşlardır. Bu konuya ilerde daha detaylı bir şekilde İbâzîlerin sahâbeye dair yaklaşımları kapsamında yer verilecektir.

2. Sahâbe Hakkında İbâzîlere İsnad Edilen Bazı İddialar ve İbâzîlerin Sâhabeye Yönelik Genel Tutumu

İbâzîlerin sahâbîlere karşı sergiledikleri tutumun yanlış anlaşılması ve bunun sonucunda farklı bir şekilde tanıtılmalarının ardında yatan sebeplerinden biri de İbâzîlerin "küfür" kelimesine yükledikleri iki farklı anlamdan kaynaklanmaktadır. İbâzîler dışındaki yaygın anlayışta, "küfür" kelimesi mutlak anlamda zikredildiğinde doğrudan akıllara dinden çıkma (ridde) anlamına gelmektedir. Bu bağlamda İbâzîlerin bu kelimeyi bazı sahâbe ve şahsiyetler için kullanmaları, yaygın anlayış nezdinde genellikle olumsuz bir tepkiyle karşılanmaktadır. Ancak İbâzîler söz konusu "küfür" kavramını yalnızca dinden çıkma anlamında kullanmazlar. Bu terim, İbâzî literatüründe aynı zamanda nankörlük, hakikate sırt çevirme ve doğru yoldan sapma gibi anlamlar da taşımaktadır. Dolayısıyla İbâzîlerin sahâbeye yönelik tutumlarını değerlendirirken, "küfür" gibi kavramların hangi bağlamda ve anlamda kullanıldığını göz önünde bulundurmak önemlidir.

İbâzî düşüncesine göre küfür, temel olarak şirk küfrü ve nimet küfrü olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Şirk küfrü; Allah'a şirk koşmak veya Allah, Peygamber ve Kur'ân gibi temel inanç esaslarından birini inkâr etmek olarak tanımlanırken, nimet küfrü ise Allah'ın lütfettiği nimetlere karşı nan-

¹⁷ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbni's-Salâh*, 293.

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 1/5.

¹⁹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Said Abdulvahid Şemmâhî, *Şerhu Muhtasari'l-'adl ve'l-insâf*, thk. Mahbûb b. Yakûb Berâşidî (b.y: y.y., 1438/2017), 466; Nureddin Abdullah b. Hümejd Sâlimî, *Tal'atü's-şems şerhu şemsi'l-usûl*, thk. Ömer Hasen Kayyâm (Saltanetu Uman: Mektebetu İmam es-Sâlimî, 2010), 1/68; Muhammed b. Yusuf Ettafey-yîş, *Şerhu kitabi'n-nîl ve şifâ'u'l-'alîl* (Beyrut: Dâru'l-Feth, 1392), 1/9.

²⁰ Ahmet Cihat Sveydân, *es-Sahâbe beyne'l-İbâdiyye ve ehli's-Sünne Dirase Mukarene* (el-Camiatu'l-İslâmiyye, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1436/2015), 8.

²¹ Sveydân, *es-Sahâbe beyne'l-İbâdiyye ve ehli's-Sünne Dirase Mukarene*, 8.

körlük etmek manasına gelmektedir. İbâzîlere göre küfran-ı nimet yani, nimet küfrü kişiyi dinden çıkarmamakta olup; fücûr, fısk, isyan ve amel nifakı²² ile eş anlamlı kabul edilmektedir.²³ Bu bağlamda İbâzîler tarafından Allah'â isyan eden kimselere şirk ve nifak (şirk anlamında nifak) isimleri dışında kâfir, fâsık, fâcir, mücrim gibi çeşitli sıfatlarla da hitap edildiği görülmektedir.²⁴ Bu yaklaşımlarını desteklemek amacıyla şu ayetlere referans verilmektedir. “*Hani Rabbiniz, ‘şayet şükrederseniz size olan nimetimi artırırım; ancak nankörlük ederseniz kuşkusuz azabım pek şiddetlidir’ demişti*”²⁵ “*Nankörlük eden kimse bilmelidir ki, Rabbinin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur*”²⁶ “*Gitmeye imkânı olanın o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Bu yükümlülüğü inkâr edenler bilmelidir ki Allah hiçbir şeye muhtaç değildir.*”²⁷ İlgili ayetlerde küfür kelimesi kullanılmıştır. Âyetin muhatapları ise Müslümanlardır. Dolayısıyla bir kimsenin aynı anda hem Müslüman hem de kafir olamayacağı üzere burada küfür ile kast edilen Müslümanın nankör oluşudur. İbâzîler, nimet küfrü ile söz konusu âyetlerde geçen küfür kelimesini, Allah’ın nimetlerine karşı nankörlük etmek ve nimeti görmeyip üstünü örtmek anlamında kullanmışlardır. Bununla birlikte kendileriyle aynı düşüncüyü paylaşmayan ehl-i kibleyi dinden çıkma anlamında tekfir etmediklerini ancak bu ifadeyi İbâzî olsun ya da olmasın Allah’ın dininde vefâ göstermeyen herkes için kullandıklarını özellikle vurgulamaktadırlar. Zira küfran-ı nimet içinde olan kimseler Allah’ı inkâr eden anlamında kâfir olarak nitelendirilmiş olsaydı nimet kaydına ihtiyaç duyulmazdı. İbâzîlere göre bazı kaynaklarda İbâzîlerin ehl-i kibleyi tekfir ettiklerine dair iddialar, mezhebin imajını başkalarının nezdinde olumsuz yönde şekillendirme ve insanları İbâzîlikten uzaklaştırma amacı taşımaktadır.²⁸

İbâzîler, küfrü, şirk küfrü ve nimet küfrü olmak üzere iki kategoriye ayırmış ve bu doğrultuda bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Bu durum bazı çevrelerce İbâzîlerin erken dönem Hâricî çizgiden giderek uzaklaştıkları ve sonradan bu ayrımı benimsedikleri yönünde bir iddia olarak öne sürülebilir. Ancak mezhebin erken dönem kaynakları arasında zikredilen *Âsâru Rebî’ b. Habib fi’l-hüccce alâ muhalifihi* isimli eserde kible ehlinden olup fısk ve fücûr içinde olan kimselere küfran-ı nimet anlamında kâfir denildiği açıkça ifade edilmektedir. Bununla birlikte ilgili eserde küfür kelimesinin nimet küfrü anlamında kullanımını uygun görmeyenlere karşı pek çok rivayet delil olarak sunulmaktadır.²⁹ Bu rivayetler arasında; Hz. Peygamber’in, kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşanlar için ya da kadınlara arkadan yaklaşanlar hakkında “fe kad kefera (kuşkusuz sapkınlığa düşmüştür)” dediği yer almaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in ashâbına: “Benden sonra küfre (sapkınlığa) düşüp birbirinizin boynunu vurmayın.” dediği zikredilmektedir.³⁰ Dolayısıyla İbâzîler kible ehli için tekfir ifadesini dinden çıkma anlamında

²² Nifakın bu anlamda kullanıldığına dair örnekler ve deliller için bk., Komisyon, *Mu’cemu müstalahâtî’l-İbâziyye* (Saltanatu Uman: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şu’ûnu’d-Diniyye, 1432/2011), 2/931; ayrıca bk., Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye mezhebiün İslâmiyyün mu’tedil* (Londin: Dâru’l-Hikme, ts.), 282-291.

²³ Seyyâbî, *el-Medhal ila’l-mezhebi’l-İbâziyye*, 79; Komisyon, *Mu’cemu müstalahâtî’l-İbâziyye*, 2/847.

²⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Musa el-Kindî Nizvânî, *el-Cevheru’l-muhtasar*, thk. Seyide İsmail Kâşif (Saltanatu Uman: Vizâretü’t-Turâsî’l-Kavmî ve’s-Sekâfe, 1403/1983), 130, 133.

²⁵ *Kur’ân Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), İbrâhîm 14/7.

²⁶ en-Neml 27/40; Ayrıca bu konuda getirilen diğer deliller için bk. Komisyon, *Mu’cemu müstalahâtî’l-İbâziyye*, 2/847-848.

²⁷ el-Bakara 2/125.

²⁸ Seyyâbî, *el-Medhal ila’l-mezhebi’l-İbâziyye*, 79-80.

²⁹ Bkz., Ebû Yakub Yusuf b. İbrahim Vercelânî, *Kitabü’t-tertib fi’s-sahîhi min hadisi’r-Resûl* (Maskat: Mektebetu Maskat, 1440/2019), 339; konu hakkında geniş bilgi için ayrıca bk., Ebû Yakub Yusuf b. İbrahim Vercelânî, *el-Adl ve’l-insâf fi usûli’l-fikhi ve’l-ihtilâf* (Saltanatu Uman: Vizâretü’t-Turâsî’l-Kavmî, 1404/1984), 2/101-102, 128-129; Nasır b. Ca’id b. Hamîs el-Harûsî İbn Ebî Nebhân, *Tenvîrü’l-’ukûl fi ilmi kavâidi’l-usûl*, thk. Fehd b. Amir b. Salim Sa’îdî vd. (Saltanatu Uman, 1440/2019), 238-244; Ayrıca İbâzîlerin namazı terk eden kimsenin küfrü hakkında gelen rivayetlere yaklaşımı için bk., Nureddin Abdullah b. Hümejd Sâlimî, *Şerhu’l-Câmi’i’s-sahîh müsnedu’l-İmam Rebi’ b. Habib* (Saltanatu Uman: Mektebetu Maskat, 1440/2019), 1/551-552.

³⁰ Vercelânî, *Kitabü’t-tertib fi’s-sahîhi min hadisi’r-Resûl*, 334-337; Rebi b. Habib’in bu eseri ve özellikle söz konusu dönemde muhaliflerle yaptığı tartışmalar ayrıca söz konusu rivayetlerin nasıl ele alındığı hususu için bkz. Ahmet Özdemir, “Rabî b. Habib’in (öl. 175/791) İtikâdî Hadisleri Yorumlama Biçimi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 14/84 (2021), 347-363; Ahmet Özdemir, “Hicri İkinci Asırdaki İlmî ve Fikrî Tartışmaların Rebî’ B.

değil, küfran-ı nimet anlamında erken dönem kaynaklarında kullanmışlardır. Nitekim Nâfî' b. Ezrak, kendisi gibi düşünmeyenleri kâfir ilan edip onları şirkle itham ettiğinde Abdullah b. İbâz bu görüşe karşı çıkmış ve söz konusu kişilerin masum olduklarını ancak küfran-ı nimet içinde bulunduklarını ifade etmiştir. Bu husus İbâzîlere ait olmayan bazı kaynaklarda da kaydedilmektedir.³¹ Ayrıca İbâzîlerin önem attığı meselelerden biri olan tahkîm meselesinde de benzer bir tutum sergilendiği görülmektedir. Nitekim Abdulkâhîr el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), İbâzîlerin Hz. Ali ve hakemleri dinden çıkma anlamında tekfir etmediklerini belirtmektedir.³²

İbâzîlerin selef kabul ettikleri ilk Muhakkime ya da ilk Haricîlerin ise kendileri gibi düşünmeyenler için küfür ifadesini hangi anlamda kullandıkları konusu tartışmalıdır. Bazı kaynaklarda Muhakkime'nin tamamı olmasa da bir kısmı muhalifleri dinden çıkma anlamında tekfir ettiği ifade edilmektedir.³³ Bununla birlikte hem onlara ait erken dönem kaynaklarında hem de son dönemde yapılan bazı araştırmalarda selefleri olan ilk Muhakkime'nin muhaliflerini dinden çıkma anlamında tekfir etmediği ve bu konuda İbâzîlerle aynı görüşü paylaştığı ileri sürülmektedir.³⁴

2.1. İbâzîlerin Velâ ve Berâ Bağlamında Sahâbeye Yaklaşımı

İbâzîlerin Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak bazı sahâbeye karşı takındıkları tutumun daha iyi anlaşılabilmesi için inanç esaslarından biri olarak kabul ettikleri velâ ve berâ ilkesinin onlar açısından ne anlam ifade ettiğine de bakmak gerekir. Velâ kavramı, Allah rızası doğrultusunda sevgi beslemeyi ifade ederken; berâ kavramı ise Allah için düşmanlık beslemeyi ve buğz etmeyi ifade etmektedir. İbâzîler velâ ve berâ ilkesini birçok açıdan ele almış ve hem fıkıh hem de kelâm eserlerinde bu prensibe çok geniş bir şekilde yer ayırmışlardır.³⁵ Velâ ve berâ ilkesinin farz olduğunu savunan İbâzîler, bu görüşlerine dayanak olarak çeşitli deliller sunmaktadır. Bu deliller arasında Tebük Savaşı'nda geri planda kalarak cihada katılmayan üç sahâbînin durumu da zikredilmektedir. İbâzîlere göre Hz. Peygamber ve ashâbı onlardan teberri etmiş (uzak durduklarını belirtmiş) ve bu tavırlarını, söz konusu sahâbîler pişman olup Allah tövbelerini kabul edinceye kadar sürdürmüştür.³⁶

İbâzîlere göre berâ ilkesinin uygulanma amacı, aslında Allah'ın dininde vefâ göstermeyenlere karşı bir intikam alma hırsı değil; onları masiyetten uzaklaştırmak ve onların doğru yolu bulmalarına yardımcı olmaktır. Dolayısıyla temel hedef, toplumun olası inanç ve amel sapmalarından korunmasıdır. Bu bağlamda İbâzîlerin Mağrip bölgesinde kurdukları Azzâbe teşkilatı, velâ ve berâ ilkesini uygulayan önemli bir yapı olarak görülmektedir. İbâzîler, bu sayede toplumlarını büyük ölçüde sapmalardan koruduklarına inanmaktadırlar.³⁷

İbâzîlerin ilk kaynaklarında sahâbenin Hz. Peygamber'e tanıklık ettikleri, ona ve İslâm dinine verdikleri destekten ötürü hayırla ve övgüyle anıldıkları ve görüşlerine sadık kaldıkları ifade edilmektedir. İbâzîlerin bu olumlu tutumu fitne olarak adlandırdıkları döneme kadar sürdürmüşlerdir.³⁸ Bu

Habîb'în (öl. 175/ 792) el-Câmiu's-Sahîh Adlı Eserine Yansıması", *The Journal of Academic Social Science Studies* 2/ 66 (01 Ocak 2018), 277-296.

³¹ et-Taberî, *Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, 5/568.

³² Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423), 317.

³³ Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 3/115; Bk. Bekkây, *Hareketu'l-Havâric neş'etuhâ ve tatavuruhâ ilâ nihâyeti'l-'ahdi'l-Emeviyye*, 35-36.

³⁴ Zekvân, *es-Sîre*, 2016, 28-29; Bekkây, *Hareketu'l-Havâric neş'etuhâ ve tatavuruhâ ilâ nihâyeti'l-'ahdi'l-Emeviyye*, 122.

³⁵ Cîtalî, *Kavâ'idü'l-İslâm*, 1/83-135; Komisyon, *Mu'cemu müstalahâtî'l-İbâziyye*, 1/100, 2/1103; Seyyâbî, *el-Medhal ila'l-mezhebi'l-İbâziyye*, 73.

³⁶ Seyyâbî, *el-Medhal ila'l-mezhebi'l-İbâziyye*, 83-84.

³⁷ Komisyon, *Mu'cemu müstalahâtî'l-İbâziyye*, 1/101.

³⁸ İbâzîlerin, fitne terimiyle Hz. Osman'ın halifeliğinin son altı yılı ve ardından sahâbe arasında meydana gelen olayları ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Bk., Mubarek b. Abdullah b. Hamîd Râşidî, *el-İmâm Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî ve fikhuhu* (Saltanatu Uman: y.y., 1412/1992), 161.

bağlamda İbâzîler o dönemde olayların içerisinde yer almış bazı sahâbîleri eleştirmiş ve onları cerh etmişlerdir.³⁹

İbâzîler, özellikle Hz. Osman'ın ilk altı yılındaki uygulamalarını genellikle kabul etmekle birlikte son altı yılındaki bazı uygulamalarını, sahâbenin ileri gelenlerinin de tasvip etmediklerini belirterek bu uygulamalarından dolayı kendisinden teberri etmişlerdir.⁴⁰ Abdullah b. İbâz'ın Abdülmelik b. Mervan'a cevaben kaleme aldığı mektupta, Hz. Osman'a yönelik ağır eleştiriler içeren ifadeler, bu yaklaşımın erken dönem örneklerinden biridir. Ancak İbâzîler arasında İbn İbâz'ın Hz. Osman'a yönelik sarf ettiği ağır ifadeleri nadir de olsa kabul etmeyenler bulunmaktadır.⁴¹

İbâzîler; Cemel, Sıffîn, tahkîm meselesi ve Nehrevan'da meydana gelen olaylarda hatalı gördükleri bazı sahâbîleri, onların zahîrî durumlarını esas alarak eleştirmiş ve onlardan teberri etme yoluna gitmişlerdir. İbâzîlerin bazı sahâbîlere yönelik bu tutumu, kendi inanç sistemlerinde temel bir yer edinen velâ ve berâ ilkesi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Başka bir ifadeyle, onlara göre bir kişinin Hz. Peygamber'e yakınlık derecesi ve akrabalık bağı ne olursa olsun, masumiyet vasfına sahip olmayan herkes zahiri durumu dikkate alınarak velâ ve berâ ilkesi doğrultusunda değerlendirilmelidir.

Bununla birlikte İbâzîler, zahiri durumlarına bakarak teberrî ettikleri kişilerin gerçekte tövbe edip etmediklerini bilemeyeceklerini ve bu konuda sorumlu olmadıklarını ifade etmektedirler. Dolayısıyla bu kişilerin nihai durumlarının Allah'ın takdirine bırakıldığını belirtmektedirler. Aynı şekilde zahîrî durumlarına göre dost edindikleri kimselerin de iç dünyaları ve gerçek durumlarının Allah'a ait olduğu inancını taşımaktadırlar.⁴² Bu bağlamda İbâzîler, bu ilkeler doğrultusunda kişileri zahîrî amellerine göre değerlendirmekte, ancak zâhir bu olsa da ölmeden önce samimi olarak tövbe etmiş kişilerin tövbesinin kabul edileceğine inanmaktadırlar.⁴³ Onlara göre akli başında olan bir kişinin günahlarından pişmanlık duyması hem makbul hem de zorunludur. Bir kişi günahlarından pişmanlık duyduğunu ifade ettiği andan itibaren onun şahitliği kabul edilmekte ve velâyeti (dost edinilmesi) sabit olmaktadır. Hicrî 5. yüzyıl İbâzî bilginlerinden olan Ebû İshâk el-Hadremî'nin (öl. 475-500) aktardığına göre İbâzîler günah işledikten sonra tövbe edenlere bu çerçevede yaklaşmaktadır. Ancak mezhebin önemli âlimlerinden Muhammed b. Mahbûb, kişinin tövbe eder etmez velâyetinin sabit olamayacağını savunmaktadır. Ona göre kişinin tövbesinin kabul edilmesi için tövbesinin istikrarlı olması ve kalbin onun bu durumuna tam anlamıyla kanaat getirmesi gerekir. Ancak bu şekilde kişinin velâyet sahibi olduğu sabit olur. el-Hadremî, onun bu ifadelerini bir tedbir ve ihtiyat kapsamında değerlendirmektedir.⁴⁴

İbâzîler, sahâbe arasında geçmişte meydana gelen olaylar karşısında ne Ehl-i Sünnet gibi tüm sahâbeyi haklı olarak kabul etmekte ne de Şîa gibi küçük bir grup dışında herkesten teberri etme yoluna gitmektedirler. Onlar inandıkları velâ ve berâ ilkesi doğrultusunda insanların zahiri durumlarını esas

³⁹ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed b. Abdullah b. Musa Ebû Bekr el-Kindî, *et-Tahsîs fî'l-velâye ve'l-berâe*, thk. Hamud b. Abdullah b. Süleyman Râşidî (Saltanatu Uman-Maskat: Vizâretu't-Turâsi ve's-Sekâfe, ts.); Ebû Yakub Yusuf b. İbrahim Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Salim b. Hamd Hârisî (Maskat: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1417/1997), 1/26-28, 40-42; Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâziyye*, 131-132.

⁴⁰ Râşidî, *el-İmâm Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî ve fıkhuhu*, 161; İbâzîler dışında bazı çağdaş araştırmalarda, Medinelilerin (sahâbe ve onların çocuklarının) o dönemdeki olaylara karşı sergiledikleri tutum ele alınmaktadır. Bu konuda bk. Adnan Demircan, *İslam Tarihi-1* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 160.

⁴¹ Bk. Ali Muhammed Sallâbî, *el-İbâziyye medresetun İslâmiyyetun ba'idetun anî'l-Havâric* (Saltanatu Uman: y.y., 2018-2019), 173-174.

⁴² Said b. Halfân Muhakkik el-Halîlî, *Ecvibetu'l-muhakkik el-Halîlî*, thk. Bedir b. Abdullah Rahbî vd. (b.y.: Mektebetu'l-Cîl el-Vâid, 1431/2010), 1/286; Nasır b. Ca'id b. Hamîs el-Harûsî İbn Ebî Nebhân, *Cevâbu mesâilî'n-Nesârâ*, thk. Harûsî (Maskat-Saltanatu Uman: Zâkiretu Uman, 1440/2019), 94.

⁴³ İbn Ebî Nebhân, *Cevâbu mesâilî'n-Nesârâ*, 110, 115-116.

⁴⁴ Hadremî, *Muhtasarü'l-hisâl* (b.y.: y.y., ts.), 43-44.

almakta, Allah'ın hükmüne uygun hareket edenleri dost görürken, muhalefet edenlerden teberri etmek-tedirler. Bununla birlikte durumunu bilmedikleri kişiler hakkında tevakkuf etmeyi tercih etmektedirler.⁴⁵

İbâzîlere göre sahâbeyi öven Fetih sûresinin 18-19.⁴⁶ âyetleri ile Tevbe sûresinin 100. âyeti⁴⁷ ve bu minvaldeki hadisler âmm hükmündedir. Âmm ifadelerin delaleti husunda ise âlimler farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Hanefîler âmm lafızların, tüm fertleri kapsadığını ve bu kapsama ilişkin delaletin kesin olduğunu kabul ederler. İbâzîler ve usûlcülerin çoğunluğuna göre ise âmm lafzın delaleti, kesin değil zannîdir. İbâzîler, örneğin Fetih sûresinin 18. ve 19. âyetlerinde sahâbeye vaad edilen bağışlanma ve büyük sevabın, iman ile birlikte salih amellerin gerçekleştirilmesiyle gerçekleşeceğini savunurlar. Ayrıca, Fetih sûresinin 10. âyetinde Allah'a verdikleri ahdi bozanların kendi aleyhlerine hareket etmiş ol-caklarının bildirilmesi, sahâbenin içinde ahdi ihlâl eden kişilerin bulunabileceğini göstermektedir. İbâzîlere göre zina, hırsızlık, öldürme ve içki içme gibi suçlarla ilişkilendirilen ve bu suçlar nedeniyle cezalandırılan sahâbelerin varlığı da bu görüşü destekleyen bir başka delildir.⁴⁸ İbâzîler inandıkları velâ ve bera ilkelerine dayalı olarak sahâbe döneminde gerçekleşen olaylarda sorumlu tuttıkları kişileri eleştirmiş ve bu nedenle onlardan teberri etme yoluna gitmişlerdir. Bu ilkeler doğrultusunda masum saymadıkları sahâbe ve Ehl-i beyti gerçekleşen hadiseler nedeniyle cerh etmişlerdir.

İbâzîler, fitnenin henüz çıkmadığı, İslâm toplumunun dinî ve siyasi açıdan bölünmediği ideal dönem olarak kabul ettikleri ilk iki halife dönemi ve öncesine çağrıda bulunmaktadırlar. Başka bir ifadeyle onlar Hz. Peygamber'i ilk iki halifesini ve fitneye bulaşmadığına inandıkları sahâbe ve onların uygulamalarını örnek alınması gereken model olarak görmektedirler.⁴⁹

İbâzîlerin bu çağrısı, fitne sonrası İslâm toplumunda yaşanan bölünme ve sonrasında yaşanan olaylar karşısında bir çözüm önerisi olarak ilk dönemden itibaren dile getirilmiştir. Abdullah b. İbâz tarafından Abdülmelik b. Mervân'a cevaben yazılan mektupta şu ifadeler yer verilmektedir: “Onlar dinlerine, Peygamberlerine, Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in izinden gidiyorlardı. İnsanları onların sünnetine tabi olmaya çağırıyorlardı. Seni Allah'ın Kitabına ve Resulullah'ın sünnetine davet ediyorum.”⁵⁰ Benzer şekilde hicri 1. asırda yaşamış olan Sâlim b. Zekvân, Müslümanlara hitaben, “Bugün yapmamız gereken fitne öncesi yaşamış olan Müslümanların önderlerine uymaktır.”⁵¹ şeklinde bir çağrıda bulunmuştur.

İbâzîlere ait olmayan bazı kaynaklarda da benzer ifadeler yer almaktadır. Örneğin Tirmîzî'de geçen “Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyun.”⁵² rivayeti, bu yaklaşımı destekleyen bir örnek olarak

⁴⁵ İbn Ebî Nebhân, *Cevâbu mesâilî'n-Nesârâ*, 126-127.

⁴⁶ “O ağacın altında sana biat ettiklerinde Allah onlardan hoşnut olmuştur. Allah içlerinde olanını bilmiş, onlara güven ve huzur lutfetmiş, yakın bir fetih ve kazanacakları pek çok ganimetle de onları ödüllendirmiştir. Allah, izzet ve hikmet sahibidir.” el-Fetih 48/18-19.

⁴⁷ “Muhâcirlerin ve Ensâr'ın önde gelenleri ile onlara güzelce tabi olanlardan Allah razı olmuştur; onlar da Allah'tan hoşnut olmuşlardır. Allah, onlara içinde ebedi olarak kalacakları, altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte gerçek mutluluk budur.” Tevbe 129/100.

⁴⁸ Hârisî, *el-'Ukûdu'l-Feddiyye fî usûli'l-İbâdiyye*, 93-94; Konuyla ilgili detaylı bilgi için hem eski hem de çağdaş kaynaklardan bk. Ebû Bekr el-Kindî, *et -Tahsîs fî'l-velâye ve'l-berâe*; Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf fî usûli'l-fikhi ve'l-ihtilâf*, 1/147-148; Ahmed b. Hamd Halîlî, *Makamu's-sahâbe* (Mevku' Basîre, 1436).

⁴⁹ Zekvân, *es-Sîre*, 42; Şebîb b. 'Atiyye, *Sîretu Şebîb b. 'Atiyye el-Umânî (es-Sîyer ve'l-cevâbât li 'ulema ve eimmeti Uman adli eserin içinde)*, thk. Seyide İsmail Kâşif (Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, ts.), 2/348, 382; Levvâb b. Selam b. Amr el-Levâtî İbnu's-Selam, *Bed'u'l-İslâm ve şerâi'u'd-dîn*, thk. Salim b. Yakup (Beyrut: Dâru İkra, 1406), 79.

⁵⁰ Ebu'l-Kasım Muhammed b. İbrahim Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-muntekâ*, thk. Ahmed b. Suud Seyyâbî (London: Dâru'l-Hikme, 2014), 183-184.

⁵¹ Zekvân, *es-Sîre*, 42; bu konuda geniş bilgi için bk. İbnu's-Selam, *Bed'u'l-İslâm ve şerâi'u'd-dîn*, 69-79.

⁵² Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmîzî, *el- Cami'u's-Sahîh*, thk. İbrahim Atve Avad (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Babî, 1372/1962), “Menâkıb” 35.

değerlendirilebilir. Aynı şekilde tâbiîn âlimlerinden Mesrûk b. Ecda' (63/683) ölümüne yakın bir zamanda, "Ya Rabbi, Peygamber'in ve ilk iki halifenin çığır açmadığı bir sünnet üzere ölmeyeyim."⁵³ şeklinde dua ederek Hz. Peygamber ve ilk iki halifenin uygulamalarına olan bağlılığını ifade etmiştir.⁵⁴ Sonuç olarak İbâzîler özellikle ilk iki halifenin uygulamalarını örnek alınması gereken bir model olarak görmüş ve bu görüşlerini erken dönemlerden itibaren vurgulamışlardır.

İlk iki halifenin uygulamalarının örnek alınması gereken bir model olarak görülmesi, ilk kez Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte üçüncü halife seçimi sırasında tartışma konusu olmuştur. Abdurrahman b. Avf, halifelik için aday gösterilen Hz. Osman ve Hz. Ali'den seçilmeleri durumunda Hz. Ebu-bekir ve Hz. Ömer'in izlediği yolu takip etmeleri konusunda taahhütte bulunmalarını istemiştir. Bu doğrultuda Hz. Osman'ın bu şartı kabul ettiği ancak Hz. Ali'nin ise ilk iki halife uygulamalarına bağlı kalmak yerine ictihâd edeceğini ifade ettiği aktarılmaktadır.⁵⁵ Abdurrahman b. Avf, halife adayları için Allah'ın Kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetinin yanı sıra ilk iki halifenin sünnetine uymayı da ön koşul olarak belirlemiştir.

Bu rivayet, sahâbe döneminde dahi ilk iki halifenin uygulamalarını, Hz. Peygamber'in sünneti gibi izlenmesi gereken bir yol olarak görenlerin bulunduğunu ancak bu konuda farklı yaklaşımlar benimseyen sahâbîlerin de olduğunu ortaya koymaktadır. Sahâbe arasındaki bu yaklaşım farklılığı, daha sonraki dönemlerde sahâbî kavlinin delil olup olmadığına dair usûl kaynaklarındaki tartışmaların belki de ilk örneğini teşkil ettiği söylenebilir.

İbâzîlerin sahâbeye yönelik genel tutumu, ilk dönemde yaşanan olaylar çerçevesinde şekillenmiş olmakla birlikte farklı tutumlar sergileyenler de olmuştur. İbâzîlerin mezhepte ikinci imam olarak gördüğü Ebû 'Ubeyde, sahâbe döneminde meydana gelen olaylar hakkında konuşmak yerine bu konulardan uzak durmayı tercih etmiştir.⁵⁶ Benzer şekilde son dönem bazı İbâzî bilginler, sahâbe arasındaki anlaşmazlıklarla ilgili tartışmalardan kaçınılması gerektiğini vurgulamışlardır. Onlara göre bu tür tartışmaların ümmete faydadan çok zarar getirecektir. Ayrıca geçmişte yaşanmış olaylar üzerinden taraflara haksızlık yapılmaması gerekir. Bu bağlamda Nehrevan ehli de dâhil olmak üzere tüm taraflara adaletli yaklaşılması gerektiği savunulmaktadır.⁵⁷ Çağdaş İbâzî âlimlerden Seyâbî, bu konudaki görüşünü şu şekilde dile getirmektedir:

"Sahâbe arasında yaşanan hadiselerle tanık olmuş ya da onlara yakın bir vakitte yaşamış olduklarından dolayı bilgi sahibi olan ilk dönem âlimleri,⁵⁸ sahâbe hakkında yargıda bulunmuşlardır ve bu nedenle mazur sayılabilirler. Ancak günümüzde bizler, geçmişte olup bitenler hakkında doğrudan bilgi sahibi olmadığımız gibi ilk dönemde yaşamış olanları da taklit edecek değiliz. Allah bizleri, insanların hatalarını ve geçmişlerini araştırmakla sorumlu tutmamıştır. Nitekim Kur'an'da onlar gelip geçmiş bir topluluktur. Onların kazandıkları kendilerine aittir; sizin kazandıklarınız ise size aittir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulmayacaksınız."⁵⁹ buyurulmaktadır. Akıllı olan kişi öncelikle kendi kusurlarıyla ilgilenmeli ve

⁵³ Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421), 8/204.

⁵⁴ Ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1/444-445.

⁵⁵ Bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/44-45; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, 1/188.

⁵⁶ Râşidî, *el-İmâm Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî ve fıkhuhi*, 340.

⁵⁷ Cîtalî, *Kavâ'idü'l-İslâm*, 1/133-134 (dip); Râşidî, *el-İmâm Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî ve fıkhuhi*, 163.

⁵⁸ İlk İbâzî bilginlerinden Sâlim b. Zekvân, sahâbe arasında ilk dönemde meydana gelen olaylar ve ayrılıklar konusunda tanıklık etmedikleri için durumlarını bilmediklerini ve bu sebeple herhangi bir yargıda bulunmayarak, onları Allah'a havale ettiklerini belirten Mürcie akımına karşı çıkmıştır. Sâlim b. Zekvân, o dönemde izlenen politikaları ve Müslümanların bu kişilerden teberri ederek uzaklaşmalarını gözlemlediklerini, dolayısıyla kimin haklı kimin haksız olduğunu bildiklerini ifade etmektedir. Zekvân, *es-Sîre*, 37.

⁵⁹ el-Bakara 2/141.

*daha önce yaşamış olanlarla (sahâbeyle) ilgi ancak hüsnü niyet beslemelidir. Onlar (sahâbe), ümmetin önde gelenleri ve fazilet sahibi kimselerdir; durumlarını Allah'a havale ederiz."*⁶⁰

Son dönemde, sahâbeye yönelik İbâziyye'ye yöneltilen eleştirilerin gerçeği yansıtmadığını savunan bazı çağdaş İbâzî âlimleri bulunmaktadır. Hatta bu eleştirilere karşı öne sürülen argümanlar incelendiğinde, İbâzîlerin sahâbeye yaklaşımının Ehl-i Sünnet'e oldukça yakın olduğu izlenimi dahi oluşmaktadır.⁶¹ Ancak yukarıda ifade edildiği gibi İbâzîlerin sahâbeye bakışı velâ ve berâ ilkesi çerçevesinde şekillenmektedir. Dolayısıyla İbâzîlerin sahâbeye yönelik genel tutumu Ehl-i Sünnet'in genel kabulünden farklıdır.

2.2. İbâzîlere Göre Sahâbenin Adaleti

İslam dünyasında sahâbenin adaleti konusu, ümmetin çoğunluğu tarafından tartışılmaz bir ilke olarak kabul edilmektedir. Ümmetin kahir ekseriyeti, sahâbenin tamamını hem adalet sahibi hem de ümmetin en faziletli kimseleri olarak kabul ettiğinden sahâbe adaletinin tartışılmasını doğru bulmazlar. Bununla birlikte, bu hususta farklı yaklaşımlar da mevcuttur.⁶² Ehl-i Sünnet'e göre sahâbenin tamamı istisnasız adil kabul edilmektedir.⁶³ İbâzîler sahâbe adaletini iki döneme ayırarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre fitne öncesi dönemde hakkı ihlal etmeyen (fıskı ortaya çıkmayan) bütün sahâbe adildir. Ancak fitne sonrası dönemde adaletleri bilinenler dışındaki sahâbîler, diğer insanlar gibi değerlendirilmiş ve adil olup olmadıkları araştırılmaya/tezkiyeye muhtaç görülmüştür.⁶⁴ Fitne sonrası sahâbe durumunun diğer insanların durumu gibi ele alınması sahâbe arasında yaşanan siyasi olaylara dayandırılmaktadır.⁶⁵

İbâzîler, sahâbe arasında vuku bulan hadiselerde hatalı kabul ettikleri bazı sahâbîleri tenkit etmekle birlikte bu sahâbîlerden gelen rivayetleri nakletmekten bütünüyle kaçınmamışlardır.⁶⁶ Örneğin Rebî' b. Habîb, *el-Müsned'* adlı eserinde Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlip, Mervân b. Hakem ve Muaviye

⁶⁰ Bk., Halfân b. Cemil Seyâbî, *Fusûlü'l-usûl*, thk. Selim b. Sâlim b. Said Âlu Sanî (Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 1436/2015), (mukaddime) 52; hatta son dönemde, İbâzîlerin bazı sahâbeye yönelik olumsuz bir tutum içerisinde olmadıklarını ifade eden görüşler de ortaya konmuştur. Nitekim çağdaş İbâzî âlimlerinden Ali Yahya Muammer, bu konudaki olumsuz değerlendirmelerin gerçeği yansıtmadığını belirtmektedir. Bk. Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye beyne fireki'l-İslâmiyye* (Saltanatu Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, ts.), 247-257.

⁶¹ İbâzîlerin sahâbe ile ilgili yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bk. Muammer, *el-İbâziyye beyne fireki'l-İslâmiyye*, 247-257.

⁶² Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Amidî, *el-İhkâm fi-usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazak Afîfî (Riyad: Dâru's-Sami'î, 2003), 2/110-111; Bu görüşlerden ilkinde göre bütün sahâbîler adil kimselerdir. Bu görüş sahipleri arasında birtakım farklar olmakla birlikte çoğunluğu teşkil eden cumhurun (Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in) görüşüdür. İkincisine göre adalet hususunda sahâbîlerin durumu diğer insanların durumu gibidir. Yani sahâbe de diğer insanlar gibi araştırılmaya/tezkiyeye muhtaçtır. Üçüncüsüne göre fitne öncesi döneme kadar sahabiler adil kabul edilir. Fitne sonrası ise adil olup olmadığı araştırılır. Bk., Sâlimî, *Tal'atü's-şems şerhu şemsi'l-usûl*, 2/64; Seyâbî, *Fusûlü'l-usûl*, 405-406.

⁶³ Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Pezdevî* İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniye, ts.), 2/384; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, 1/6.

⁶⁴ Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf fi usûli'l-fikhi ve'l-ihtilâf*, 1/147-149; Sâlimî, *Tal'atü's-şems şerhu şemsi'l-usûl*, 2/66-67; Seyâbî, *Fusûlü'l-usûl*, 406; ayrıca bk. Hârisî, *el-'Ukûdu'l-Feddiyye fi usûli'l-İbâdiyye*, 95-96; Râşidî, *el-İmâm Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî ve fikhuhu*, 162.

⁶⁵ Bk. Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf fi usûli'l-fikhi ve'l-ihtilâf*, 1/149.

⁶⁶ Bk. Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî, *el-Câmi'u's-sâlih müsnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî*; Tivâcenî, *Eşi'atün min fikhi'l-İslâmî el-fikh ve't-teşrî' medhalen ve tarihen*, 98.

b. Ebî Sufyan'dan gelen rivayetlere yer vermiştir.⁶⁷ Bununla birlikte İbâzîlerin fitne sonrası süreçte kendilerinden teberri ettikleri sahâbîlerden hadis rivayet etmedikleri ve görüşleriyle istidlalde bulunmadıkları yönünde bazı iddialar da mevcuttur.⁶⁸

İbâzîler tahkim kararını hatalı bulmaları sebebiyle Hz. Ali'den teberri ettiklerini (uzak olduklarını) ifade etmekle birlikte onun sahip olduğu meziyetleri kabul etmekte ve fikhî görüşleriyle istidlâlde bulunmaktan kaçınmamaktadırlar. İbâzîler, Cemel Savaşı'na katılmış olmasına rağmen daha sonra pişman olup tövbesi nedeniyle Hz. Aişe'den teberri yoluna gitmemektedirler. Bunun en büyük delillerinden biri de İbâzî hadis kaynağına bakıldığında Hz. Aişe'den onlarca rivayete yer vermeleridir. Ayrıca mezhebin fıkıhındaki İbâzîlere has bazı fûru meselelerinde Hz. Aişe'den deliller getirerek fikirlerini tahkim etmek istemişlerdir. Örneğin mest üzerine mesh yapılamayacağı⁶⁹ gibi İbâzîlere has fıkhi görüşler örnek olarak gösterilebilir. İbâzîler yalnızca Hz. Ali ve Hz. Aişe'nin görüşleriyle değil uygulamaları nedeniyle hatalı gördükleri diğer sahâbenin fitneyle ilgisi bulunmayan görüşleriyle de istidlâlde bulunmuşlardır.⁷⁰ Bu yaklaşım, fitneye karışmış sahâbîlerin rivayet ve görüşlerine İbâzî kaynaklarında yer verilmesine engel teşkil etmemiştir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi İbâzîler uygulamalarını eleştirdikleri sahâbîlerin fitneyle ilgili olmayan görüşleriyle istidlalde bulunmuşlardır.⁷¹

2.3. İbâzîlere göre Sahâbî Kavlinin Hücciyeti

İbâzîler tarafından mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Câbir b. Zeyd, fetva verirken öncelikle Kur'ân'a ardından sünnete, icmâya ve sahâbî kavline başvurmakta; bunların ardında kendi içtihamını devreye sokmaktadır. Nitekim kendisine yöneltilen bir soru üzerine bu yöntemi benimsediğini ifade etmektedir:

*"Bu hususta İbn Abbas'ın görüşü bulunmasaydı farklı bir kanaat belirtmek isterdim. Ancak bizden öncekilerin görüşleri bizim görüşümüzden daha değerlidir. Sonradan gelenler, kendilerinden önceki neslin bu konuda daha fazla hak sahibi olduğunu bilmelidir. Zira onlar Hz. Peygamber'i bizzat görerek ondan öğrenmişlerdir. Dolayısıyla bize düşen, onların izini takip etmek ve görüşlerine tabi olmaktır."*⁷²

O bu sözleriyle sahâbî görüşüne verdiği önemi açıkça dile getirmektedir. Câbir b. Zeyd'in sahâbî görüşüne yaklaşımını ortaya koyması bakımından şu örnek de önemlidir: Hasta bir kocanın boşanmış olduğu eşi, mehir ve miras hakkında İbn Abbas'a başvurduğunda İbn Abbas mehrini ve miras hakkını elde edebilmesi için kadına kocasının durumunda değişiklik oluncaya kadar beklemesini söylemiştir. İbn Abbas'ın görüşü, kadın kocası ölmeden başka birisi ile evlenirse kadının mehir ve miras hakkından mahrum olacağı yönündedir. Câbir b. Zeyd, bu konuda İbn Abbas'ın görüşü olmasaydı *"Kadın mağdur olaksa evlense de yine de miras ve mehir hakkına sahiptir görüşünü tercih ederdim."*⁷³ demiştir. O bu sözleriyle hem sahâbî olan hocası İbn Abbâs'ın görüşüne verdiği önemi hem de gerektiğinde kendi görüşünü ortaya koyacağını vurgulamaktadır. Câbir b. Zeyd'in bu ifadelerinden hareketle onun, hocası olarak gördüğü İbn Abbâs gibi bir sahâbînin görüşünü kendi görüşüne tercih ettiğini söyleyebiliriz. Ancak

⁶⁷ Rebî' b. Habîb, *el-Câmi 'u's-sâhîh musnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî* (Saltanatu Uman: Vezaretu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'd-Diniyye, 1432), 12, 28, 29, 31, 32, 52, 55, 70, 116, 117, 144; Ayrıca bk., Bşr b. Gânim Ebû Gânim, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, thk. Mustafa Salih Bâcû (Saltanatu Uman, Maskat: Vizâretu't-Turâsi ve's-Sekâfe, 1428/2007), 1/213, 249, 345; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Behlevî el-Umanî İbn Bereke, *Kitabü'l-Câmi*, thk. İsa Yahya Bârûnî (Saltanatu Uman, 1428/2007), 1/393; Ahmet Özdemir, *Hâricî/İbâdî Gelenekte Hadis Şerhçiliği* (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2021), 55-56; Ahmet Özdemir, "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 36 (Aralık 2019).

⁶⁸ Bk. Komisyon, *Mietu kitabi İbâziyye*, 1/178.

⁶⁹ Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî, *el-Câmi 'u's-sâhîh müsnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî*, 32.

⁷⁰ Râşidî, *el-İmâm Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî ve fıkhuu*, 161-162.

⁷¹ Râşidî, *el-İmâm Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî ve fıkhuu*, 161-162.

⁷² Zeyd, *Resâilu Câbir b. Zeyd*, 119.

⁷³ Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâziyye*, 92.

onun bu yaklaşımı diğer bütün sahâbe için de gösterdiğini söylemek ya da bunu, İbâzîlerin sahâbî görüşüne dair genel bir yaklaşımı olarak değerlendirmek zordur.⁷⁴

Mezhebin ikinci imamı konumunda olan Ebû Ubeyde'den konuyla ilgili şöyle dediği nakledilmektedir: “*Sahâbeden bir imamı olmayan kimse dinde derin bilgi sahibi olamaz. Allah, bize Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Selam ve Abdullah b. Mes'ûd gibi ilimde derin bilgisi olan sahâbîlerle lütufta bulunmuştur. Bizler onların izinden yürür, kendilerine itimat eder ve metotlarını takip ederiz.*”⁷⁵ Ayrıca Ebû 'Ubeyde'ye sahâbî görüşüne yaklaşımı sorulduğunda “*İsabetli bulursam amel ederim aksi takdirde amel etmem.*” dediği de aktarılmaktadır.⁷⁶ Onun bu sözlerinden sahâbî görüşünün kendisini bağlamadığını dolayısıyla değerlendirmeye tabi tutulacağını söylemek mümkündür.

İbâzîlerin ilk dönem eserlerinde sahâbe ve tâbiîn görüşlerine olan itimat, bariz bir şekilde kendisini hissettirmektedir. Kaynaklarda bir meselenin çözümüne dair Hz. Peygamber'den bize bir şey gelmediğinde meselenin çözümüyle ilgili öncelikle sahâbeden aktarılan ve tâbiîn ulemasının ittifak ettiği ile fetva verilmesi ve amel edilmesi gerektiği yer almaktadır. Sahâbe arasında da bir meselede ittifak olmadığında görüşleri arasından hakka ve iyiye hizmet eden en iyi görüşün tercih edilmesi; şâyet bir meselede ne Hz. Peygamber ne de sahâbîlerden bir şey nakledilmemiş ise ancak tâbiînin meselede ittifakı varsa onların takip edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁷⁷

İbâzîlere göre sahâbî görüşüne muhalefet edilmemişse uyulur. Ancak sahâbeden muhalefet eden olmuşsa sahâbî kavline uyulması gerekmez. Sahâbeden hiç kimsenin muhalefet etmeyip üzerinde icmâ ettikleri hükümler, birkaç kişi tarafından aktarılsa ya da tek bir sahâbînin görüşüne kimse muhalefet etmemişse kabul edilmektedir. Tabiîn, sahâbe derecesinde olmadığından onun sahâbeye muhalefeti, onların kendi arasındaki muhalefeti gibi değerlendirilmemektedir. Sahâbenin insanlar üzerindeki şehadeti Hz. Peygamber'in onlar üzerindeki şehadeti gibi görüldüğünden hatalı olması beklenilemez. Sahâbe görüşünün dışına çıkanlar, Allah'ın “Sebilü'l-Mü'minin” olarak ifade ettiği mü'minlerin yolundan çıkmış olurlar. Müçtehitler, sahâbeyi taklit edebilir ve onlar hariç herkesin görüşüne itiraz edebilirler.⁷⁸ Burada “*Sahâbî görüşüne muhalefet edilmemişse hüccettir.*” sözünden sahâbe icmânının sukûtî dahi olsa hüccet olduğu anlaşılmakla birlikte sahâbî kavlinin hüccet olmadığı da anlaşılmaktadır.

Sahâbî kavlinin hüccet sayılıp sayılmayacağı meselesinde İbâzîler de dâhil olmak üzere farklı mezhep usûlcülerinin konuya yaklaşımı farklı olmuştur. Bu konudaki yaklaşımlar genel olarak üç grupta toplanabilir.

a. Bazı usûlcülere göre sahâbî görüşü ister kıyas yoluyla anlaşılabilen meselelerde olsun isterse kavranamayan konularda olsun her iki durumda da bağlayıcıdır, uyulması gerekir. Bu yaklaşıma göre sahâbî söz konusu görüşü doğrudan Hz. Peygamber'den duymuş olabilir, bu durumda zaten onun sözünün hüccet olmasında tereddüt yoktur. Şâyet sahâbî kendi görüşünü yine kendi re'iyine dayanarak ortaya koymuşsa bile yine de onun içtihadı başkalarınınkinden daha güçlü kabul edilir. Çünkü sahâbîler bizzat Hz. Peygamber'in vahiy ile beyan ettiği hükümlere ve o dönemdeki uygulamalara doğrudan tanıklık etmiş kimselerdir.

b. Bazı usûlcülere göre sahâbî görüşünün taklit edilmesi caiz değildir. Bu yaklaşıma göre sahâbîler, zaman zaman re'y ve içtihad ile hüküm verdiklerinden hata yapma imkânları bulunmaktadır. Zira

⁷⁴ Ölmez, *İbâzî Fıkhi Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)*, 15.

⁷⁵ İbrahim b. Ali Bulurvâh, *Mevsû'atu'l-asârü'l-fıkhiyye li'l-İmam Ebî Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî* (Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1438), 375.

⁷⁶ Râşidî, *el-İmâm Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî ve fıkhuu*, 33.

⁷⁷ İbnü's-Selam, *Bed'ü'l-İslâm ve şerâi'u'd-dîn*, 114; Ebû Bekr Ahmed b. Abdullah b. Musa Kindî, *el-Musannef*, thk. Mustafa Salih Bâcû (Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1437/2016), 1/373; Nâmî, *Dirâsât anî'l-İbâziyye*, 142-143.

⁷⁸ İbn Bereke, *Kitabü'l-Câmi'*, 1/22-23; Seleme b. Müslim b. İbrahim Ebû'l-Münzir el-'Avtebî, *ed-Diyâ'* (Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1436/2015), 1/506-507.

sahâbîler masum değildir. Dolayısıyla diğer müctehidler gibi onların da hata etmeleri mümkündür. Bu nedenle herhangi bir müctehidin ister sahâbî olsun ister başka bir âlim mutlak surette onu taklit etmesi doğru görülmemektedir.

c. Üçüncü bir yaklaşım ise konuyu kıyas ile kavranabilen ve kavranamayan meseleler bakımından ayırmaktadır. Buna göre kıyas yoluyla ulaşılmayan dolayısıyla rivayet temeli olan konularda sahâbî kavlinin bağlayıcılığı kabul edilir ve taklidi vacip sayılır. Zira sahâbî, yalan isnadından uzak kabul edildiği için bu tür meselelerde Hz. Peygamber'den bir nakle dayandığı kabul edilir. Buna karşılık kıyas ve ictehad ile elde edilen konularda sahâbî görüşünün bağlayıcı olmadığı, dolayısıyla bu tür görüşlerin taklidinin vacip sayılmayacağı ifade edilmiştir.⁷⁹

İbâzîler, sahâbî görüşünün hüccet olup olmadığı konusunda bu görüşün gerek sahâbîler gerekse sonraki nesiller için bağlayıcı olmadığını savunan bir tutum benimsemişlerdir. Onlara göre sahâbîler masum olmadıkları için hata yapma ihtimalleri bulunmaktadır. Dolayısıyla sahâbî görüşü ümmetin diğer müctehidlerinin görüşlerinden farklı bir konuma sahip değildir. Onlara göre müctehid sahâbînin görüşü ümmetin diğer müctehidlerinin görüşü gibidir. İbâzî usûlcüler, sahâbînin görüşüne kesin bir bağlayıcılık atfetmenin doğru olmadığını özellikle vurgularlar.⁸⁰ Nitekim Câbir b. Zeyd'in hocası İbn Abbas'ın görüşünü kendi görüşüne tercih etmesi İbâzîler tarafından İbn Abbas'ın görüşünü bağlayıcı bir hüccet olarak kabul etmesinden ziyade bir tercih meselesi olarak değerlendirilir. Bu durum sahâbî görüşünün mutlak anlamda bağlayıcı sayılmadığının bir göstergesi olarak ele alınır.⁸¹ Ayrıca Ebû 'Ubeyde'nin sahâbî görüşleriyle ilgili ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde onun da sahâbî görüşüne bağlayıcılık atfetmediği sonucu çıkmaktadır.

İbâzîler sahâbî görüşünün başkaları üzerinde bağlayıcı olmadığını savunurken sahâbe arasındaki ihtilafı önemli bir delil olarak kullanmaktadırlar. Eğer sahâbî görüşü bağlayıcı olsaydı sahâbe arasında bu denli farklı görüşlerin ortaya çıkması mümkün olmazdı. Bazı usûlcüler ise sahâbî görüşünün başka bir sahâbî için bağlayıcı olmadığı hususunda icmâ bulunduğunu; buna karşılık sahâbe dışındaki nesiller açısından bağlayıcılığı konusunda ise farklı görüşler bulunduğunu belirtmişlerdir. İbâzîler sahâbî görüşünün başka bir sahâbî için bağlayıcı olmadığına dikkat çekerek aynı şekilde sahâbî görüşünün, sahâbî olmayan sanraki müctehidler için de bağlayıcı olamayacağı görüşündedirler.⁸²

Sonuç

Bu çalışmada, İbâzî mezhebinin sahâbî kavline yaklaşımı shâbenin adaleti hakkındaki tutumları ve bu husustaki tarihsel arka plan ele alınmıştır. İbâzî mezhebinin sahâbeye yönelik genel tutumunun Ehl-i Sünnet ve Şîa anlayışlarından ayrıldığı, bu ayrımın tarihî olaylar ve mezhebin temel ilkeleri çerçevesinde değerlendirme çabasına dayandığı görülmüştür.

İbâzîler, sahâbenin adaleti meselesini mutlak bir şekilde kabul eden Ehl-i Sünnet anlayışının aksine, tarihsel gelişmelere dayalı bir yaklaşımla ele almışlardır. Bu bağlamda, sahâbeyi fitne öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönemde ele almışlardır. Fitne öncesinde sahâbeyi genellikle adil kabul etmekle birlikte fitne sonrası dönemde her sahâbînin adaletinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Özellikle Cemel, Sıffîn ve Nehrevan savaşlarında yaşanan olaylara bağlı olarak bazı sahâbîlerin yanlış tutumlar sergilediğini ve bu nedenle onların adaletlerinin sorgulanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre fitne öncesi fıskı ortaya çıkanlar dışında bütün sahâbe adildir. Fitne sonrası ise Hz. Peygamber'in açtığı yolda yürümeye devam edenler adildir. Buna binaen Hz. Peygamber sonrası sahâbe arasında meydana gelen olaylardan ötürü kendilerine göre doğru tarafta yer almayanlar sahâbe-

⁷⁹ Sâlimî, *Tal'atü's-şems şerhu şemsi'l-usûl*, 2/97-98.

⁸⁰ Seyâbî, *Fusûlü'l-usûl*, 523.

⁸¹ Komisyon, *Mu'cemu müstalahâtü'l-İbâzîyye*, 2/549.

⁸² Sâlimî, *Tal'atü's-şems şerhu şemsi'l-usûl*, 2/97-99.

den olsalar da ta'dile muhtaçtır. İbâzîler sahâbenin adaletiyle hadis usulünde kullanılan adalet kavramını kastetmezler. Çünkü İbâzîler, kendilerine göre sahâbe döneminde yaşanan olaylarda doğru tarafta yer almayan birçok sahâbeden hadis rivayetinde bulunmuşlardır.

İbâzî mezhebi hakkında yaygın olan kanaatlerden biri de onların sahâbeyi tekfir ettikleri iddiasıdır. Çalışmada bu iddianın gerçeği yansıtmadığı, aksine İbâzîlerin küfür kavramına farklı bir anlam yükledikleri ortaya konulmuştur. İbâzîler, küfür kelimesini mutlak anlamda şirk küfrü (imanı ortadan kaldıran küfür) ve nimet küfrü (nankörlük anlamına gelen küfür) şeklinde iki kategoriye ayırmışlardır. Bu bağlamda sahâbenin bazı isimlerine yönelik kullanılan küfür ifadesinin onların İslam'dan çıktığı anlamına gelmediği, bilakis nimet küfrü bağlamında bir eleştiri olduğu vurgulanmıştır. Bu noktada İbâzîlerin Ehl-i Kibleyi genel anlamda dinden çıkarmadıkları ve onları iman çerçevesinde değerlendirmeye devam ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbâzîlerin sahâbeye karşı tutumunun anlaşılabilmesi için yaygın anlayışta kullanılan küfür gibi bazı kelimelerin manaları biliniyor olsa da farklı bir mezhep olan İbâzîler açısından ne tür bir anlam ifade edildiği göz ardı edilmemelidir.

Ayrıca İbâzîlerin sahâbeye yönelik tutumlarının temelinde, velâ ve berâ ilkeleri yer almaktadır. Velâ, bir kişiye sevgi ve bağlılık duymayı ifade ederken; berâ, ondan uzak durmayı ve hatalarını eleştirmeyi içermektedir. İbâzîler, sahâbeyi bu iki ilke doğrultusunda değerlendirmiş ve sahâbenin zahiri amellerini esas alarak onlara velâ veya berâ uygulamışlardır. Bununla birlikte sahâbîlerin nihai durumlarının Allah'a ait olduğu ve ölüm anında tövbe edenlerin affedilebileceği de mezhep âlimlerince belirtilmiştir.

Sahâbî kavlinin İslam hukuku içerisindeki yeri ve bağlayıcılığı öteden beri tartışmalı bir konu olmuştur. İbâzîler, sahâbî kavlini mutlak bağlayıcı bir delil olarak kabul etmemiş onun diğer müctehidlerin görüşlerinden farksız olduğunu savunmuşlardır. Bu tutumları, sahâbîlerin masum olmadıkları ve içtihatlarında hata yapabilecekleri inancına dayanmaktadır. İbâzîler, ilk iki imamı olan Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde'nin fetvalarında da sahâbî görüşünün kesin bağlayıcılığı olmadığı görüşündedirler. Sonuç olarak İbâzîlere göre sahâbî kavli bağlayıcı bir delil değildir. Sahâbe kavli ve sahâbenin adaleti konusunda var olan görüşlerin arka planında itikadî ve tarihi olaylara dayanan meselelerin olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abdulaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Şirketi Sahâbiye-i Osmaniye, ts.
- Amidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed el-. *el-İhkâm fi-usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrazak Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423.
- Bekkây, Latife. *Harketu'l-Havâric neş'etuhâ ve tatavuruhâ ilâ nihayeti'l-'ahdi'l-Emeviyye*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2001.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Ensâbu'l-eşrâf*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1417.
- Berrâdî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. İbrahim. *el-Cevâhiru'l-muntekâ*. thk. Ahmed b. Suud Seyyâbî. London: Dâru'l-Hikme, 2014.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Usûlü Fıkhî'l-İbaziyye Me'alimun ve Mesadirun". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61 (2021), 55-92.
- Cabir b. Zeyd. *Resâilu Cabir b. Zeyd*. thk. Amr Halîfe Nâmî. Libya: Dâru'd-Da've, ts.
- Cîtalî, Ebû Tahir İsmail b. Musa. *Kavâ'idü'l-İslâm*. thk. Ahmed b. Salih. 2 Cilt. Saltanatu Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 1436/2015.
- Demircan, Adnan. *Hâricîlerin Siyasi Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Demircan, Adnan. *İslam Tarihi-1*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Dercînî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Saîd. *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-mağrib*. thk. İbrahim Tallây. b.y: y.y., 1394/1974.
- Ebû Bekr el-Kindî, Ahmed b. Abdullah b. Musa. *et-Tahsis fi'l-velâye ve'l-berâe*. thk. Hamud b. Abdullah b. Süleyman Râşidî. Saltanatu Uman-Maskat: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, ts.
- Ebû Ğânim, Bısr b. Ğânim. *el-Müdevvenetu'l-kübrâ*. thk. Mustafa Salih Bâcû. Saltanatu Uman, Maskat: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 1428/2007.
- Ebü'l-Münzir el-'Avtebî, Seleme b. Müslim b. İbrahim. *ed-Diyâ'*. 23 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1436/2015.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Eğberî, İsmail b. Salih b. Ahmed. *el-Medhal ilâ fıkhi'l-İbâziyye*. Saltanatu Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 1434/2013.
- Eşîr, Davut. "Şâfi'î Fıkıh Usûlünün İbâdî Fıkıh Usûlüne Etkisi: Haffâf ve Melşûfî Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1321351>
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu kitabi'n-nîl ve şifâ'u'l-'alîl*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Feth, 2. Basım, 1392.
- Göksün, Ahmed Faruk. "İbâdî Fıkıhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)". İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Habîb, Rebî' b. *el-Câmi'u's-sâlih musnedu'l-İmam Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî*. Saltanatu Uman: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1432.
- Hadremî. *Muhtasarü'l-hisâl*. b.y.: y.y., ts.
- Halîlî, Ahmed b. Hamed. *Makamu's-sahâbe*. Mevku' Basîre, 1436.
- Hârisî, Salim b. Hamd b. Süleyman. *el-'Ukûdu'l-Feddiyye fi usûli'l-İbâdiyye*. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 2. Basım, 1438/2018.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Fakih ve'l-mütefakkih*. thk. Adil b. Yusuf el-'Azâzî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1417/1996.
- Heyet. *Mucemü'l-vasît*. Mısır: Mektebetü's-Şrûku'd-Devliyye, 4. Basım, 2004.
- İbn Bereke, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Behlevî el-Umanî. *Kitabü'l-Câmi'*. thk. İsa Yahya Bârûnî. 2 Cilt. Saltanatu Uman, 1428/2007.
- İbn Ebî Nebhân, Nasır b. Ca'id b. Hamîs el-Harûsî. *Cevâbu mesâili'n-Nesârâ*. thk. Harûsî. Maskat-Saltanatu Uman: Zâkiretu Uman, 1440/2019.
- İbn Ebî Nebhân, Nasır b. Ca'id b. Hamîs el-Harûsî. *Tenvîrü'l-'ukûl fi ilmi kavâidi'l-usûl*. thk. Fehd b. Amir b. Salim Sa'idî vd. Maskat-Saltanatu Uman, 1440/2019.
- İbn Ebî'l-Hadîd, Ebû Hâmid Abdülhamîd b. Hibetillâh. *Şerhu Nehci'l-belâğâ*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 21 Cilt. Bayrut: Dâru'l-Cîl, 2. Basım, "1416/1996.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1433.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şeyrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1410.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisanü'l-Arap*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1119.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtu'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421.
- İbnu's-Selam, Levvâb b. Selam b. Amr el-Levâtî. *Bed'u'l-İslâm ve şerâi'u'd-dîn*. thk. Salim b. Yakup. Beyrut: Dâru İkra, 1406.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhuddîn. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbrahim b. Ali Bulurvâh". *Mevsû'atu'l-asârü'l-fikhiyye li'l-İmam Ebî Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî*. 2 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1438.
- Kağanarslan, Yusuf. "İbâziyye'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı". Van: Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2024.
- Kur'ân Yolu Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Kindî, Ebû Bekr Ahmed b. Abdullah b. Musa. *el-Musannef*. thk. Mustafa Salih Bâcû. 24 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1437/2016.
- Komisyon. *Mevsû'atü'l-fikhu'l-İbâziyye*. 7 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1438/2017.
- Komisyon. *Mietu kitabi İbâziyye*. 3 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1434/2013.
- Komisyon. *Mu'cemu müstalahâtü'l-İbâziyye*. Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 2. Basım, 1432/2011.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâziyye beyne fireki'l-İslâmiyye*. Saltanatu Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 3. Basım, ts.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâziyye mezhebün İslâmiyyün mu'tedil*. Londin: Dâru'l-Hikme, ts.
- Muhakkik el-Halîlî, Said b. Halfân. *Ecvibetu'l-muhakkik el-Halîlî*. thk. Bedir b. Abdullah Rahbî vd. 7 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Cil el-Vâid, 1431/2010.
- Nâmî, Amr Halife. *Dirâsât anî'l-İbâziyye*. çev. Mihâil Hurî. thk. Muhammed Salih Nasır - Mustafa Salih Bâcû. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2012.
- Nizvânî, Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah b. Musa el-Kindî. *el-Cevheru'l-muktasar*. thk. Seyide İsmail Kâşif. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsî'l-Kaymî ve's-Sekâfe, 1403/1983.
- Ölmez, Sadi. *İbâzi Fıkhu Dört Mezheple Mukayese (İbâdât)*. ed. Orhan Ateş. Ankara: Astana Yayınları, 2022.
- Özdemir, Ahmet. *Hâricî/İbâdî Gelenekte Hadis Şerhçiliği*. İlahiyat Yayınları, 2021. <https://www.ilahiyatyayin.com/harici-ibadi-gelenekte-hadis-serhciligi/>
- Özdemir, Ahmet. "Hicri İkinci Asırdaki İlmî ve Fikrî Tartışmaların Rebî B. Habîb'in (Ö.175/ 792) el-Câmiu's-Sahîh Adlı Eserine Yansıması". *The Journal of Academic Social Science Studies* 2/Num-ber: 66 (01 Ocak 2018), 277-296. <https://doi.org/10.9761/JASSS7554>
- Özdemir, Ahmet. "İbâziyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Özdemir, Ahmet. "Rabî b. Habîb'in (öl.175/791) İtikâdî Hadisleri Yorumlama Biçimi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 14/84 (2021), 347-363. <https://doi.org/10.29228/JASSS.50106>
- Râşidî, Mubarek b. Abdullah b. Hamîd. *el-İmâm Ebû 'Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî ve fıkhu*. Saltanatu Uman: y.y., 1412/1992.
- Rebî b. Habîb el-Ferâhidî. *el-Câmi'u's-sâhîh müsnedu'l-İmam Rebî b. Habîb el-Ferâhidî*. Saltanatu Uman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'd-Diniyye, 1432/2011.
- Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Hümejd. *Tal'atü's-şems şerhu şemsi'l-usûl*. thk. Ömer Hasen Kayyâm. Saltanatu Uman: Mektebetü İmam es-Sâlimî, 2010.
- Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Hümejd. *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh müsnedu'l-İmam Rebî b. Habib*. Saltanatu Uman: Mektebetü Maskat, 1440/2019.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *el-İbâziyye medresetun İslâmiyyetun ba'idetun anî'l-Havâric*. Saltanatu Uman: y.y., 2018-2019.
- Seyâbî, Halfân b. Cemil. *Fusûlü'l-usûl*. thk. Selim b. Sâlim b. Said Âlu Sanî. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsî ve's-Sekâfe, 3. Basım, 1436/2015.
- Seyyâbî, Ahmed b. Suud. *el-Medhal ila'l-mezhebi'l-İbâziyye*. Saltanatu Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 1440/2019.
- Sveydân, Ahmet Cihat. "es Sahâbe beyne'l-İbâziyye ve ehli's-Sünne Dirase Mukarene". *el-Camiatu'l-İslâmiyye*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1436/2015.

- Şebîb b. 'Atiyye. *Sîretu Şebîb b. 'Atiyye el-Umânî (es-Siyer ve'l-cevâbât li 'ulema ve eimmeti Uman adlı eserin içinde)*. thk. Seyide İsmail Kâşif. 2 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, ts.
- Şemmâhî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said Abdulvahid. *Kitabü's-Siyer*. thk. Seyyâbî. 2 Cilt. Maskat: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1407/1987.
- Şemmâhî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said Abdulvahid. *Şerhu Muhtasari'l-'adl ve'l-insâf*. thk. Mahbûb b. Yakûb Berâşidî. b.y: y.y., 1438/2017.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-. *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1387/1967.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Cami u's-Sahîh*. thk. İbrahim Atve Avad. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Babî, 2. Basım, 1372/1962.
- Tivâcenî, Mehnî b. Ömer. *Eşî'atün min fikhî'l-İslâmî el-fikh ve't-teşrî' madhelen ve tarihen*. b.y.: y.y., 1417/1996.
- Vercelânî, Ebû Yakub Yusuf b. İbrahim. *ed-Delîl ve'l-burhân*. thk. Salim b. Hamd Hârisî. 3 Cilt. Maskat: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1417/1997.
- Vercelânî, Ebû Yakub Yusuf b. İbrahim. *el-Adl ve'l-insâf fî usûli'l-fikhî ve'l-ihtilâf*. 3 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî, 1404/1984.
- Vercelânî, Ebû Yakub Yusuf b. İbrahim. *Kitabü't-tertîb fî's-sahîhi min hadisi'r-Resûl*. Maskat: Mektebetu Maskat, 4. Basım, 1440/2019.
- Zekvân, Sâlim b. *es-Sîre*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulkadir Abdullah el-Anî. Kuveyt: Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'l-İslamiyye, 2. Basım, 1409/1988.



مراجعة تحليلية في الفكر السياسي والإصلاحي في المجتمعات الإسلامية عند عبد الحميد أبو سليمان

-كتاب إشكاليات الفساد والاستبداد-

Abdülhamid Ebû Süleyman'ın İslam Topluluklarındaki Siyasî ve Reformist Fikirle-ri -Yolsuzluk ve İstibdât Sorunları Kitabının Analitik Bir Okuması-/Analytical Review in Political and Reformist Thought in Islamic Societies by Abd al-Hamid Abu Suliman - Book of Issues of Corruption and Despotism-

doi 10.51605/mesned.1521795

Djeddou FOUED



0000-0001-8857-1374



foued.djeddou@univ-biskra.dz

Doç. Dr., Biskra Üniversitesi Siyasal Bilgiler Bölümü

Assoc. Prof., Dr, University of Biskra Department of Political Science

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 24.07.2024

Date of Submission: 24.07.2024

Kabul Tarihi: 09.04.2025

Date of Acceptance : 09.04.2025

Yayın Tarihi: 30.06.2024

Date of Publication: 30.06.2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: Foued, Djeddou. "مراجعة تحليلية في الفكر السياسي والإصلاحي في المجتمعات الإسلامية عند عبد الحميد أبو سليمان -كتاب إشكاليات الفساد والاستبداد- / Analytical Review in Political and Reformist Thought in Islamic Societies by Abd al-Hamid Abu Suliman -Book of Issues of Corruption and Despotism-/ Abdülhamid Ebû Süleyman'ın İslam Topluluklarındaki Siyasî ve Reformist Fikirle-ri -Yolsuzluk ve İstibdât Sorunları Kitabının Analitik Bir Okuması-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (2025): 66-79. <https://10.51605/mesned.1521795>

Analytical Review in Political and Reformist Thought in Islamic Societies by Abd al-Hamid Abu Suliman -Book of Issues of Corruption and Despotism-

Summary: Arab and Islamic societies have faced numerous challenges, particularly since colonialism began. Poverty and illiteracy became widespread among many segments of Islamic culture, leading to communities often becoming trapped in dependency, backwardness, and the proliferation of corruption and misguided practices. This environment fostered increased authoritarianism and a decline in freedom and creativity. Even after gaining independence, many Islamic countries remained tied to their former colonizers, either directly or indirectly, through the emergence of corrupt elites. This situation has perpetuated a cycle linking corruption, tyranny, poverty, and systemic decline in development. The current state of Islamic countries has been a focal point for numerous scholars and thinkers, including prominent figures, such as Jamal al-Din al-Afghani, Abd al-Rahman al-Kawakibi, and Malek Bennabi. Bennabi emphasizes that fundamental issues often stem from conflicts between prevailing ideas and Islamic reasoning, highlighting the necessity for effective adaptation rather than mere adoption of foreign concepts, as illustrated by the Japanese model. Furthermore, the relationship between Islamic societies and their colonial powers is marked by complex cultural, intellectual, and economic interactions, which have led the ruling elites to increasingly embrace Western ideologies. This alignment fostered a cooperative dynamic between colonizers and local elites, perpetuating corruption and despotism through coercive means. In response to these challenges, contemporary scholars, such as Abdul Hamid Abu Sulayman, have sought to address issues of despotism and poverty, advocating for reform rooted in Islamic principles. In his book "The Issues of Corruption and Despotism," Abd al-Hamid Abu Suliman offers a critical and analytical look at the major obstacles to development and reform in Arab and Islamic societies, focusing on corruption and despotism. The book's central theme explores how these two issues are interconnected and their deep impact on various areas of life, including politics, the economy, and society as a whole. Abu Suliman argues that these challenges are not new; they are deeply rooted in the historical and cultural backgrounds of these societies, arising from authoritarian governance and a lack of meaningful public involvement in decision-making. He sheds light on the key barriers impeding progress in Arab and Islamic communities, showing how corruption and despotism disrupt development and reform efforts. The book underscores the urgent need for effective strategies to combat corruption and foster principles of good governance, accountability, and transparency. This study explores the mechanisms proposed by Abd al-Hamid Abu Suliman to tackle corruption, viewing it as a key contributor to tyranny in Islamic countries. He analyzes the issue of corruption within these systems, aligning with previous thinkers while also offering his unique perspective. Abu Suliman identifies the root causes of corruption as a departure from the original prophetic method and the control of political systems over religious institutions. These institutions are meant to foster a society grounded in values, freedom, and justice, starting with the family, mosque, and educational bodies that play crucial roles in the reform process. He sees these as essential for Islamic socialization. Moreover, he shares the views of thinker Malek Bennabi on the challenge of importing Western ideas, noting that Muslims often remain trapped in adopting these concepts without effectively integrating them through the right institution. For Abu Suliman, genuine reform began with the family, followed by the schools and mosques. Therefore, combating corruption and tyranny involves cultivating human awareness and situating it within a context that resonates with its surroundings by returning to the prophetic method and teachings of the Holy Quran. The strategies he proposed to combat corruption and tyranny in Islamic society focused on key mechanisms for achieving rational governance and development. Abd al-Hamid Abu Suliman emphasized the importance of restoring the mosque's status, ensuring the independence of its leaders, reforming education, and steering clear of internal conflicts and violence that weaken Muslims and strengthen their adversaries. These fundamental elements are crucial for Islamic societies to overcome corruption and tyranny and to make progress. This involves balancing the immediate need for investment in education and infrastructure with a return to the

teachings of the Holy Quran and the Prophetic Sunnah. It also requires freeing the Muslim mindset from ethnic and tribal disputes and overcoming the fear of oppressive and corrupt rulers. The goal is to establish an informed society that shapes its relationship with leaders, based on Islamic law and compatible regulations. Therefore, addressing the root causes of corruption is vital for advancing and using Islamic thought to build a better present.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Abd al-Hamid Abu Suliman, Corruption, Tyranny, Islamic society, Comprehensive reform.

Abdülhamid Ebû Süleyman'ın İslam Toplumdaki Siyasî ve Reformist Fikirleri -Yolsuzluk ve İstibdât Sorunları Kitabının Analitik Bir Okuması-

Öz: Arap ve İslam toplumları, özellikle sömürgecilik döneminin başlamasıyla birlikte yoksulluk, cehalet, bağımlılık, geri kalmışlık, sapkınlık ve yolsuzluk gibi ciddi sorunlarla yüzleşmiştir. Bu olumsuz koşullar, istibdâdın güçlenmesine neden olmuş ve özgürlük ile yaratıcılığın azalmasına yol açmıştır. Her ne kadar bağımsızlıklarını elde etseler de bu ülkeler yolsuzluğu sürdüren elit sınıfın varlığı nedeniyle hâlâ sömürgecilere doğrudan veya dolaylı bir biçimde bağlı kalmıştır. Bunun sonucunda, yolsuzluk, istibdât, yoksulluk ve kalkınmanın duraksaması arasında bir kısır döngü ortaya çıkmış ve bu da istibdâdın yayılmasını desteklemiştir. Arap düşünürleri Cemalüddin el-Afgani, Abdurrahman el-Kevkabi ve Malik Bin Nebi gibi isimlerle birlikte birçok araştırmacı, İslam ülkelerinin durumunu ele almıştır. Malik Bin Nebi, bu konuyu daha kapsamlı bir şekilde inceleyerek, sorunların ağırlıklı olarak İslami akla uygun olmayan fikirlerin etkisinde olduğunu vurgulamıştır. Sorun, düşüncelerin dışarıdan alınmasında değil, bu fikirlerin nasıl uygulanacağı ve Japon modellerinde olduğu gibi nasıl yerelleştirileceğine odaklanmaktadır. Bu durum, İslam toplumlarındaki yönetici elitlerin Batı fikirleriyle ilişkisini güçlendirmiş ve sonuç olarak, sömürgecilerin görüş ve düşüncelerine destek vererek iktidarda kalmayı hedefleyen elitlerle bir tür iş birliği oluşturmuştur. Dolayısıyla, bazılarının güç ve şiddetle istibdâdı sürdürdüğü yaygın bir toplumsal yozlaşma söz konusudur. Bu gerçekliğin üstesinden gelme çabaları, İslami bakış açısıyla reform öneren birçok düşünürün katkı sağladığı çalışmalarla zenginleşmiştir. Günümüz araştırmacıları arasında bulunan Abdulhamid Ebu Süleyman, istibdât, yoksulluk ve İslam toplumlarında bu sorunların nasıl ele alınabileceğine dair önemli analizler sunmaktadır. Abdulhamid Ebu Süleyman, "Yolsuzluk ve Otoriterlik Sıkıntıları" adlı kitabında Arap ve İslam toplumlarında kalkınma ve reformun önündeki en büyük engeller olarak yolsuzluk ve otoriterliği eleştirel ve analitik bir yaklaşımla inceliyor. Kitabın merkezinde, bu iki sorunun nasıl birbirine bağlandığı ve siyaset, ekonomi, toplum gibi hayatın çeşitli yönleri üzerinde nasıl derin etkiler yarattığı konusu yer almaktadır. Ebu Süleyman, bu sorunların yeni olmadığını, aksine tarihsel ve kültürel kökenlere dayanarak otoriter yönetim biçimlerine ve halkın karar süreçlerine etkin katılım eksikliğine kadar uzandığını savunmaktadır. Arap ve Müslüman toplumların gelişimini engelleyen temel faktörlere dikkat çekerek, yolsuzluk ve otoriterliğin kalkınma ile reform süreçlerini nasıl sekteye uğrattığını gözler önüne seriyor. Kitap, yolsuzlukla mücadelede, iyi yönetime, hesap verebilirlik ve şeffaflık değerlerini teşvik etmeye yönelik etkili stratejiler geliştirme ihtiyacının aciliyetinin altını çizmektedir. Bu makalede, Abdulhamid Ebu Süleyman'ın İslam ülkelerinde otoriterliğin ana kaynaklarından biri olarak görülen yolsuzlukla mücadele etmek için önerdiği mekanizmalar incelenmektedir. Bu çerçevede, yolsuzluk sorununu bu sistemlerde tespit etmenin yanı sıra, önceki düşünürler tarafından dile getirilen problemlerin doğrulanması da yapılmaktadır. Ancak, Ebu Süleyman kendi perspektifinden bir yaklaşım sunmaya gayret etmiştir. Bu makalede, Abdulhamid Ebu Süleyman'ın İslam ülkelerindeki otoriterliğin ana kaynaklarından biri olan yolsuzlukla yüzleşmek için sunduğu mekanizmaları bahsetmiştir. Bu bağlamda yolsuzluk sorununu bu sistemlerdeki teşhis etmenin yanı sıra önceki düşünürlerin ortaya koyduğu sorunları da doğrulamaktadır. Ancak kendi bakış açısına göre bir yaklaşım sunmaya çalışmıştır. Yolsuzluğu, peygamberin orijinal metodundan uzaklaşma ve siyasi sistemlerin dinî kurumlar üzerindeki etkisiyle açıklamaktadır. Bu kurumların, değerler, özgürlük ve adalet temelinde bir toplum inşa etmesi gerektiği belirtiliyor. Ancak, aile, cami ve

eğitim kurumlarının reform sürecine kendi özgün rolleriyle katılması önem taşımaktadır. Ebu Süleyman, İslami sosyalizasyonun bu aşamasının önemine dikkat çekmektedir. Batılı fikirlerin alınması veya insani ikilemler konusunda Malik Bin Nebi ile benzer bir görüş benimsemektedir; Müslümanlar, reformun gerçek temellerini oluşturmak yerine Batılı fikirleri benimseme hatasına düşmektedir. İnsan bilincini şekillendirme yoluyla peygamberin yaklaşımına ve Kur'an-ı Kerim'e dönmeyi, uygun bağlamı oluşturarak yolsuzluk ve adaletsizliğin üstesinden gelmeye çabalamaktadır. İslam toplumunda yolsuzluk ve zulmün üstesinden gelmek için benimsenen stratejilere baktığımızda, Abdulhamid Ebu Süleyman'ın caminin statüsünü güçlendirmesi ve görevlilerinin bağımsızlığını geliştirerek eğitimde reform yaptığını görüyoruz. O, Müslümanların iç çatışma ve şiddetten uzak durmasının, düşmanları karşısında güç kaybetmelerini engelleyeceğine inanmış ve rasyonel düşünce ile kalkınmaya ulaşmak için en önemli mekanizmaları belirlemiştir. Ancak bu yaklaşımlar, İslam toplumlarının yolsuzluk ve zulmün üstesinden gelmesi, bilime ve altyapıya yatırım yapılması gibi modern gereksinimlerle dengelenmelidir. Ayrıca, Kur'an-ı Kerim ve Nebevi Sünnet'e dayalı bir temele sahip olmakla birlikte, Müslüman zihninin etnik çatışmalardan arındırılması konusunda daha fazlası yapılmalıdır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Abdulhamid Ebu Süleyman, Yolsuzluk, Ooriterlik, İslam toplumu, Kapsamlı reform.

مراجعة تحليلية في الفكر السياسي والإصلاحي في المجتمعات الإسلامية عند عبد الحميد أبو سليمان -كتاب إشكاليات الفساد والاستبداد-

ملخص: عانت المجتمعات العربية والإسلامية من مشكلات عديدة خاصة مع بداية الحركة الاستعمارية؛ فقد انتشر الفقر والامية في معظم طبقات المجتمع الإسلامي مما أنتج في الغالب مجتمعات تعاني من التبعية والتخلف وانتشار البدع والفساد وهو ما أسفر عنه زيادة الاستبداد وتراجع مؤشرات الحرية والإبداع. وحتى بعد استقلال الدول الإسلامية بقيت مرتبطة بالمستعمر بشكل مباشر أو غير مباشر عبر خلق نخب أسست للفساد وهذا ما أدى وساهم في انتشار الاستبداد مما أسس حلقة مترابطة بين الفساد والاستبداد والفقر وتراجع التنمية في شكله النسقي. تحدث الكثير من الباحثين والمفكرين عن الحال التي آلت إليها الدول الإسلامية، وكان أبرزهم على المستوى العربي المفكر "جمال الدين الأفغاني" (١٨٣٨-١٨٩٧) و"عبد الرحمن الكواكبي" (١٨٥٥-١٩٠٢) و"مالك بن نبي" (١٩٠٥-١٩٧٣). وهذا الأخير توسع أكثر في هذا الجانب؛ أي حدد المشكلات التي تتركز أساسا في الأفكار التي لا تتناسب مع العقل الإسلامي؛ فالمشكلة ليست في استيراد الفكرة، بل في كيفية توظيفها مثل النموذج الياباني. كما تم رصد مشكلة كبيرة، وهي علاقة المجتمعات الإسلامية بالمستعمر وارتباطه ثقافيا وفكريا واقتصاديا، وهذا أدى إلى تكريس ارتباط النخب الحاكمة في المجتمعات الإسلامية بالأفكار الغربية، وهو ما أفرز نوعاً من التعاون بين المستعمر والنخب الحاكمة، وهي التي أصبحت غطاءً لأفكارها وتصوراتها بل وتدعمها للبقاء في السلطة، وهذا من قبيل الفساد المجتمعي المنتشر والذي كرس الاستبداد باستخدام القوة والعنف. لقد ساهمت محاولات كثيرة في رصد الحلول لهذا الواقع في الكثير من قراءات المفكرين الذين كتبوا حول الإصلاح من منظور إسلامي، ومن بين الباحثين المعاصرين الذين كتبوا في الحالة الإسلامية المفكر "عبد الحميد أبو سليمان" الذي تطرق للاستبداد والفقر وكيفية معالجة هذه المشكلات داخل المجتمعات الإسلامية. في كتابه "إشكاليات الفساد والاستبداد" يتناول "عبد الحميد أبو سليمان" بشكل نقدي وتحليلي أهم العقبات التي تواجه التنمية والإصلاح في المجتمعات العربية والإسلامية، وهما الفساد والاستبداد. والإشكالية المركزية في الكتاب تتعلق بكيفية تداخل الفساد والاستبداد وتأثيرهما العميق على مختلف جوانب الحياة، بما في ذلك السياسة، والاقتصاد، والمجتمع (الأمة). يرى أبو سليمان أن هذه الظواهر ليست حديثة العهد، بل هي متأصلة في الجذور التاريخية والثقافية للمجتمعات، وتعود إلى أساليب الحكم السلطوي وغياب المشاركة الفعالة من الشعب في صنع القرار. لقد سلط الضوء على العقبات الجوهرية التي تعرقل تقدم المجتمعات العربية والإسلامية، ويوضح كيف أن الفساد والاستبداد يؤديان إلى عرقلة عمليات التنمية والإصلاح. إذ يبرز الكتاب الحاجة الملحة لتطوير استراتيجيات فعالة لمكافحة الفساد وتعزيز قيم الحكم الرشيد والمساءلة والشفافية. نتطرق في هذه الدراسة إلى الآليات التي قدمها "عبد الحميد أبو سليمان" لمواجهة الفساد باعتباره أحد الروافد الأساسية للاستبداد في الدول الإسلامية إلى جانب تشخيصه لمعضلة الفساد في هذه الأنظمة، فهو لم يشذ عن المفكرين السابقين، بل أكد ما طرحوه من مشكلات؛ إلا أنه حاول تقديم مقاربة وفق منظور خاص به. لقد عالج الأسباب وحصرها في البعد عن المنهج النبوي الأصلي وهيمنة الأنظمة السياسية على المؤسسات الدينية التي من المفترض أنها تساعد على نشئة مجتمع أساسه القيم والحرية والعدالة بداية من الأسرة والمسجد والمؤسسات التربوية التي تقوم بأدوار وظيفية حقيقية تجاه العملية الإصلاحية والتي يعتبرها "أبو سليمان" المحطة المؤسسة للتنشئة الاجتماعية الإسلامية. إنه يتفق مع المفكر مالك بن نبي في مسألة استيراد الأفكار من الغرب أو معضلة الإنسان؛ حيث بقي المسلم حبيس استيراد أفكار غربية دون استثمارها عبر المؤسسات الفعلية التي يجب أن تقوم بوضع أسس الإصلاح بداية من الأسرة ثم المدرسة والمسجد وعليه تكون معالجة الفساد والاستبداد ببناء الوعي الإنساني ووضعه في سياقه ومحيطه الذي يناسبه بالعودة للمنهج النبوي والقرآن الكريم. أما المقاربات التي اعتمدها لعلاج الفساد والاستبداد في المجتمع الإسلامي فقد حدد أهم الآليات لتحقيق الرشادة والتنمية والتي ثمنها "عبد الحميد أبو سليمان" في إعادة مكانة المسجد واستقلالية رجاله وإصلاح التربية والابتعاد عن الصراع الداخلي والعنف الذي يؤدي إلى إضعاف المسلمين وتقوية العدو ضدهم؛ هذه العناصر الأساسية هي الأساس لنجاح المجتمعات الإسلامية في تجاوز الفساد والاستبداد وتحقيق التقدم للموازنة بين ما تتطلبه ضروريات الحاضر من الاستثمار

في العلم والبنية التحتية وبين الاعتماد والرجوع للقرآن الكريم والسنة النبوية، وتحرير العقل المسلم من التزاعات الإثنية والقبلية والتحرر من عقدة الخوف من الحاكم المستبد والفساد، والتأسيس لمجتمع واعٍ تحدد علاقته مع الحكام وفق نصوص الشريعة الإسلامية والقوانين الموافقة لها؛ وبالتالي لا بد من معالجة أسباب الفساد حتى تتمكن من التقدم بالرجوع إلى الفكر الإسلامي لبناء الحاضر.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، عبد الحميد أبو سليمان، الفساد، التسلط، المجتمع الإسلامي، الإصلاح الشامل.

مدخل

ولد الدكتور عبد الحميد أبو سليمان (١٩٣٦-٢٠٢١) في مكة المكرمة، تلقى تعليمه في المملكة العربية السعودية، حيث حصل على البكالوريا ثم الماجستير عام ١٩٦١. توجه بعد ذلك إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أعد رسالة الدكتوراه التي ناقشها في جامعة بنسلفانيا في العلاقات الدولية عام ١٩٧٣. عاد بعد ذلك إلى المملكة العربية السعودية، حيث عمل أميناً لاجتماعات المجلس الأعلى للتخطيط، ثم عضواً في هيئة التدريس في كلية العلوم الإدارية في جامعة الملك سعود في الرياض ورئيساً لقسم العلوم السياسية فيها. والدكتور أبو سليمان أحد مؤسسي اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، والاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية والأمين العام المؤسس للأمانة العامة للندوة العالمية للشباب الإسلامي في الرياض في السعودية، والرئيس الأول ومؤسس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي والمؤسس والرئيس الأسبق لجمعية علماء الاجتماعات المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، ومؤسس ومدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا (١٩٨٨-١٩٩٩). صدرت له كتب ودراسات عدة من بينها: {نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة} (١٩٦٠)، {السياسة البريطانية في عدن والمحميات ما بين عام ١٧٩٩ وعام ١٩٦١} (رسالة ماجستير) ١٩٦٣، {النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية} (١٩٧٣)، {أزمة العقل المسلم} (١٩٨٦)، {بالاشتراك} {إسلامية المعرفة: الخطة والإنجازات} (١٩٨٦)، {العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية} (٢٠٠٢)، {قضية ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية} (٢٠٠٣)، {أزمة الإرادة والوجدان المسلم} (٢٠٠٤)، {الإصلاح الإسلامي: الثابت والمتغير، تجربة الجامعة الإسلامية} (٢٠٠٤)، {الإنسان بين شريعتين} (٢٠٠٥)، {جزيرة البنائين: قصة عقدية تربوية (للصغار والكبار)، {كنوز جزيرة البنائين: قصة عقدية تربوية (للشباب والكبار)، {إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ الإسلامي} (٢٠٠٧)، {الرؤية الكونية الحضارية القرآنية} (٢٠٠٩).^١

تعتبر معضلة الفساد أحد أكبر المشكلات التي تواجه العالم والمجتمعات الإسلامية على حد سواء: لأن الفساد يرتبط بشكل مباشر بطبيعة الأنظمة السياسية التي تحكم المجتمعات، فهناك قاعدة أساسية تؤكد أن السلطة كلما زادت شفافيته قل الفساد وزادت مؤشرات النمو والتنمية. لقد عانى العالم الإسلامي في فترات زمنية عديدة من استبداد الأنظمة والحكام مما أدى خلق حالات من الضعف والهوان في الأمة انتهت إلى الاستعمار والتخلف الممنهج ولهذا نجد المفكر "عبد الحميد أبو سليمان" قد تناول في العديد من كتاباته ومقالاته إشكالية الفساد داخل المجتمعات الإسلامية؛ إذ تناول بعداً رئيساً في هذه المسألة، والمتمثل في البعد الحضاري الإسلامي كمشروع كلي يقوم على ركائز متعددة في مقدمتها محاربة الفساد والاستبداد، بل يعتبره أهم ركن وقاعدة في المشروع الحضاري الإسلامي المتجدد وفق متطلبات العصر الراهن.

اللافت أننا أردنا دراسة فكرة الفساد والاستبداد، هذا الأخير كيف نظر إليه المفكر وكيف عالجه "عبد الحميد أبو سليمان" في كتاباته لما لهذا الموضوع من أهمية، خاصة أن العالم الإسلامي عرف تحولات نحو الإصلاح ومحاربة الفساد في إطار ما عرف بالربيع العربي سنة ٢٠١١ والحراك العربي ٢٠١٩. وبالتالي لا بد من مراجعة الأطروحات والأفكار التي تناولها المفكر "عبد الحميد" وإسقاطها على العالم الإسلامي والعربي، وهذا ما سنعالجه في هذه الدراسة من خلال قراءة أفكاره في كتاب إشكاليات الفساد والاستبداد في التاريخ الإسلامي والتي تجعلنا نقف أمام الإشكالية الآتية: ما محددات معالجة الفساد والاستبداد من منظور "عبد الحميد أبو سليمان" داخل المجتمعات الإسلامية؟

وتندرج منها مجموعة من التساؤلات الفرعية في الآتي:

١. ما أبعاد إسقاط النص القرآني على مشكلة الفساد؟

٢. ما حدود تطبيق أفكار عبد الحميد أبو سليمان على الواقع الإسلامي؟

تتحدد أهمية الدراسة من خلال الأفكار التي تناولها المفكر عبد الحميد في حد ذاتها من خلال ما يلي:

أولاً: معالجة "عبد الحميد أبو سليمان" لأبعاد الرؤية الحضارية من خلال الربط ما بين ما جاء في النصوص القرآنية والسنة النبوية لمعالجة إشكالية الفساد من جهة، ومعالجة فهم أولئك الذين في السلطة؛ أي علاقة الدين بالسلطة، خاصة وأن المجتمعات الإسلامية عاشت لفترات زمنية طويلة تحت الاستعمار وتبعها ما بعد الاستقلال أن وقعت تحت الاستغراب والتثاقف ونمذجة كل ما هو غربي ما بين الاشتراكي والرأسمالي، وقد طرح المفكر هذه العلاقة للمناقشة والعلاج في كتابه.

ثانياً: قوة وأهمية الأفكار التي جاءت في الكتاب والتي تأتي من حيث الأهمية حسب تحليلنا هي آليات ممارسة الأحزاب السياسية والإسلامية خاصة للسياسة وكيفية وصولها للسلطة وفق نموذج إسلامي يقوم على التجديد من خلال العودة إلى الفهم الصحيح للنصوص

^١ حسام قلبي، "المفكر الإسلامي د. عبد الحميد أبو سليمان: الحرية تحولت إلى فتنة بعد الربيع العربي"، aljarida، (٣. وصول أبريل، ٢٠٢٥).

القرآنية التي تدعو إلى بناء دولة قوية تستجيب لمتطلبات الحاضر وتواجه تحديات المستقبل وكيفية توظيف الآليات الممكنة مثل الإعلام والمؤسسات غير الرسمية كالمدرسة والمؤسسات الإصلاحية لتعزيز الإصلاح ومحاربة الفساد والاستبداد.

أما أهداف الدراسة فيمكن إيجازها فيما يلي:

١. إبراز جدلية الإصلاح والفساد من منظور المفكر عبد الحميد أبو سليمان.
٢. تحديد وتوضيح متطلبات العمل الإصلاحي لدى الأحزاب السياسية الإسلامية.
٣. تحديد كيفية إسقاط النص القرآني وأسس بناء الحكومات التيقراطية على الواقع.
٤. الرؤية التجديدية وفق الأبعاد الزمانية والمكانية الراهنة في بناء آليات مقاومة الفساد والاستبداد.

منهج الدراسة:

من خلال ما سبق نحاول معالجة إشكالية هذه الدراسة وفق منهج وصفي تحليلي من خلال وصف الظاهرة -الفساد والاستبداد- وتحليلها حسب رؤية المفكر "عبد الحميد أبو سليمان". بالإضافة إلى استخدام منهج تحليل المضمون من خلال دراسة وتحليل مضمون الكتاب وتفكيك الأفكار التي جاءت فيه وفق الإسقاطات الراهنة.

خطة الدراسة:

١. مفهوم الفساد والاستبداد عند "عبد الحميد أبو سليمان"
٢. محدّدات العلاقة بين السلطة والدين والفساد
٣. الرؤية الإصلاحية لمعضلة الفساد والاستبداد في فكر "عبد الحميد أبو سليمان"
٤. الخاتمة

١. مفهوم الفساد عند "عبد الحميد أبو سليمان":

١.١. ذكر الفساد في القرآن الكريم:

قبل التطرق لمفهوم الفساد عند المفكر "عبد الحميد أبو سليمان" من الضروري التطرق إلى تعريف وتحديد مفهوم الفساد بشكل عام، ومن ثم التطرق إلى هذه الظاهرة بشكل تحليلي عند عبد الحميد أبو سليمان.

الفساد ظاهرة متلازمة مع الوجود الإنساني، وقد سبق وأن ذكر الفساد في العديد من المواضع والآيات القرآنية مثل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١٥)، إِنَّا نَجِدُ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ تَحَدَّثُ عَنِ الْفَسَادِ بِشَكْلِ وَاضِحٍ وَصَرِيحٍ، وَجَاءَ النَّبِيُّ عَنِ الْفَسَادِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَكَذَلِكَ فِي الْآيَةِ الْقُرْآنِيَّةِ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ (المائدة: ٣٣)، وهذه الآية تشير إلى عقوبة الفساد ومدى خطورته؛ حيث اعتبر من يفسد يحارب الله عز وجل ورسوله، وهناك من الآيات ما تربط الفساد بالدمار كما جاء في الآية: ﴿إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ (النمل: ٣٣)، أي أَنَّنَا نَجِدُ أَنَّ الْفَسَادَ قَدْ عَنِيَ حَتَّى يَتَدَمَّرَ الْبُنْيَةُ التَّحْتِيَّةُ وَمَا هُوَ مَوْجُودٌ مِنْ مَظَاهِرِ الْحَيَاةِ.

من خلال ما سبق نجد أن الفساد ظاهرة قد تكون عرضية حسب الظروف وقد تكون مؤسسية، أي أنها نسقية داخل المجتمعات والأنظمة.

٢.١. تعريف الفساد لغة واصطلاحاً:

جاء في المعجم الوسيط تعريف الفساد وهو: أَثَنُّ أَوْ عَطَبٌ وَفَسَدَ الرَّجُلُ أَي جَاوَزَ الصَّوَابَ وَالْحَكْمَةَ. وعرف أيضاً بأنه التلف والاضطراب، والمفسدة هي الضرر.^٢

أما من حيث الاصطلاح فنجد مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، حيث استندوا في تعريفهم للفساد إلى قواميس أكسفورد وميريام ويبستر معرفين الفساد أنه "السلوك المخادع أو الاحتيالي من قبل أولئك الموجودين في السلطة" وهو "السلوك غير الأمين أو غير القانوني خاصة من جانب ذوي النفوذ".^٣

^٢ إبراهيم أنيس (وآخرون)، المعجم الوسيط (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة ٤، ٢٠٠٤)، ٦٨٨.

^٣ مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، "الفساد تعريف أسامي"، www.unodc.org، (28 جويلية، ٢٠٢٤).

من خلال ما سبق نجد أن الأمم المتحدة ركزت على الفساد من زاوية سياسية؛ حيث اعتبرت الفساد بأنه الهلاك والخداع في مظاهر عديدة كالرشوة والاختلاس واستخدام النفوذ.

هناك أيضاً مصطلح المفسدة حيث عرفها "محمد الغزالي" (١٩١٧-١٩٩٦) بضدها ذلك أن "المصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة".^٤

وتعرّفه اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد على أنه "القيام بأعمال تمثل آراء غير سليمة للواجب أو إساءة استغلال لموقع أو سلطة بما في ذلك أفعال الإغفال توقعاً لمزية أو سعياً للحصول على مزية يوعد بها".^٥

وبالتالي نجد أن القوانين الدولية والوطنية اتخذت من هذا التعريف مرجع لصياغة تعريف الفساد في عمومها.

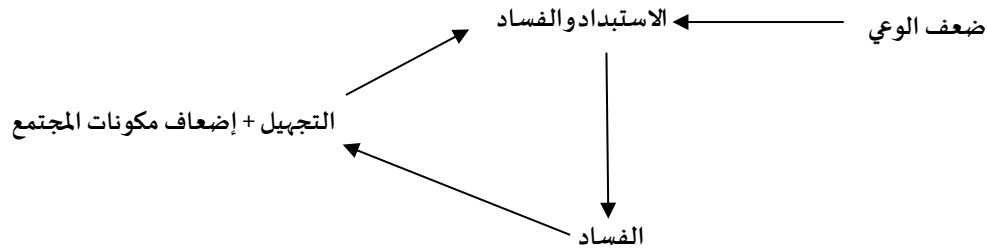
وللفساد أوجه عديدة منها المالي والسياسي والإداري والرشوة واستغلال الوظيفة والاختلاس وإعاقة سير العدالة والمحابة.

٣,١. متلازمة الفساد والاستبداد في فكر "عبد الحميد أبو سليمان"

بالعودة إلى أفكار "عبد الحميد أبو سليمان" وما جاء به كتابه إشكالية الاستبداد حول الفساد نجده قد اعتبر الفساد ملازماً للاستبداد خاصة في أمور الحكم والسلطة، فاستفحال الفساد في الأمة الإسلامية بهذد كيائها من خلال سياسات الحكام مما يجلب الخلل في التواصل السياسي ومدركات الوعي العام.

يشير "أبو سليمان" إلى الاستبداد قائلاً: "عادة ما يتسلل الاستبداد في حكم الأمة وفرض الوصاية عليها، والتسلط والتحكم في مقدراتها باقتناعات صورية زائفة مضللة. ومن أبرز ما يسهل مهمة قوى الاستبداد لإضفاء المشروعية على ممارسات إرهاب الجماهير، والاستبداد بقراراتها وشؤونها، ترسيخ السياسات التي تؤدي إلى إضعاف وعي الناس، وتسطيح ثقافتهم وتجاربهم، وتغيب دور المؤسسات التربوية والإعلامية والدستورية الحارسة لقيم الأمة والحامية لها. وبهذا يدخل المجتمع في حلقة مقفلة ودوامة مهلكة".^٦

في طرح المفكر "عبد الحميد" حول الفساد نجده في نظره يشكل مدخلا رئيساً لأي عملية استبداد. وإذا أردنا أن نقدم قراءة مفاهيمية للفساد من خلال ما تطرق إليه في هذا الكتاب. فالكاتب حاول أن يشخص حالة الأمة ويصف الأسباب؛ ذلك أن الفساد ما هو إلا أحد مظاهر الوضع الذي آلت إليه الأمة الإسلامية عموماً نتيجة لضعف الوعي الجماعي. ولكن يؤكد على أن ضعف الوعي يؤدي إلى الاستبداد وهذا هو أحد أهم الأسباب بل يعتبره السبب الرئيس للفساد وهذا الأخير يشكل حلقة مفرغة من التجهيل والخضوع وبدوره يزيد من درجة الاستبداد وبالتالي هي حلقة مفرغة تؤدي إلى بقاء الأمة على حالها.



(المخطط من إعداد الباحث، عن المصدر: أبو سلمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ١٧).

ويمكن أن تحدّد ماهية الفساد من خلال طرح أسباب الفساد كما يلي:

- الفساد يقوم على علاقة تضادية مع الوعي وهذا لا يتحقق إلا بتوفر عدة ركائز وهي:

١. الأسرة: فهو يعتبرها النواة الأولى والقاعدة الرئيسة التي تقوم عليها المجتمعات من أجل بناء الوعي المجتمعي وهذا لا يكون ولا يمكن تحقيقه إلا من خلال العناية والتركيز على الأسرة، والحرص على تعزيز القيم وتعظيم الأدوار التي تقوم بها في تنشئة الطفل. وهذا ما نطلق عليه بالتنشئة السياسية التي تكون مبادئها في الأسرة مثل المؤسسات الأخرى.

^٤ يوسف بلمهدي، "مفهوم الفساد وأنواعه في الشريعة الإسلامية"، مجلة الثقافة الإسلامية ١/١٤ (ديسمبر ٢٠٢٠)، ٢٧.

^٥ سلامة بن سليم الرفاعي، الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد ودورها في محاربة الفساد المالي: دراسة مقارنة (الرياض: مكتبة القانون والاقتصاد، ٢٠١٥)، ٢٨.

^٦ عبد الحميد أحمد أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢)، ١٦، ١٧.

٢. إقامة مؤسسات ذات استقلالية: لها دور يتمثل في الدعوة والتعليم وتقوم برسم السياسات العامة التي تنظم حياة المسلم في جميع النواحي، وتعزز ثقافته وتبني وعيًا فعليًا وهذا يمكن أن نسقطه على ما يعرف بالمجتمع المدني في جزء من مهام مكوناته.^٧

يرى "عبد الحميد أبو سليمان" أن هذين الشرطين أساس عملية الوعي الذي يحارب الفساد. ويمكن أن نقدم تعريفًا للفساد من خلال ما سبق على أنه غياب الوعي المجتمعي والقيم الإسلامية داخل الأنظمة السياسية مما يخلق كل مظاهر الاستبداد والتخلف.

وإذا ما عدنا إلى تاريخ الفساد في الدول الإسلامية في نهاية عصر الخلافة وعدم اهتمام العلماء والنخب بالقرآن الكريم باعتباره المرجع الأول لقيام الأمة الإسلامية فقد ساهم هذا الوضع في التراجع عن القرآن كمصدر أساسي لتنظيم الحياة ككل وتحويل الدين للدعوة إلى شعارات فارغة جوفاء

كما حدد عبد الحميد أبو سليمان الخلل وسبب الفساد في الأمة الإسلامية في عدة أسباب:

- استغلال الدين والعلماء فقط لإصدار الفتاوي التي تخدم السلطان والحاكم وتبرير أفعالهم في شكل رخص دينية وهناك من يطلق عليه ما يعرف بالتوظيف السياسي للإسلام دون مراعاة الهدف الأساسي للدور المهم للعلماء وهو توعية وتنوير المسلمين.

- تغييب الأمة بالمفهوم السياسي، ذلك أن مصدر السلطة هو الشعب أو ما يعتبر أساس الديمقراطية وبالتالي تعيين دور الأمة والشعب كمصدر للسلطة من خلال أدوات الرقابة والمحاسبة.

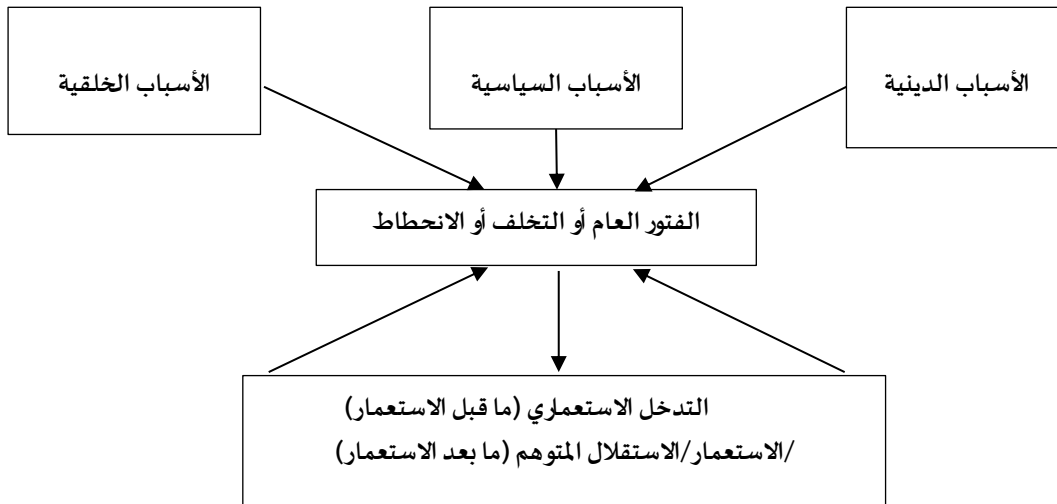
- تغييب مبدأ الشورى في تسيير أمور الناس كما جاء في الآية: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨) وبالتالي احتكار السلطة بيد رجال السلطة وهنا تغييب الرقابة ومن جهة أخرى وضع الأمة تحت الوصاية.

- عدم تفعيل دور المسجد إذ يعتبر المسجد ذو أدوار أساسية لا تنحصر في كونه مكانا مخصصا للعبادة بل له أدوار عديدة من الدعوة والتعليم وهي ممارسة الإعلام والتوعية ولا يتم اختيار أصحاب هذه المؤسسة إلا من طرف الأمة ولا يكونون معينين،^٨ وهذا ما نطلق عليه الوقت الراهن "الأمن الديني والفكري".

من هنا نجد أن أسباب الفساد الذي يصنع الاستبداد في حلقة مغلقة ما يتعلق بالأفكار والقيم التي يتم وضعها وغرسها في الأطفال وبناء أجيال تحتكم بما جاء به الإسلام من خلافة وشورى واختيار الأنسب والمناسب وتفعيل الأمن الديني والفكري والإعلامي وتعزيز الديمقراطية من خلال آليات الرقابة والمحاسبة.

وإذا ما قارنا تصور "عبد الحميد أبو سليمان" بأفكار "عبد الرحمن الكواكبي" وما طرحه من تصورات حول الاستبداد والفساد حيث عرف: "الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين".^٩

وإن كان قد ذكر "الكواكبي" صور التخلف الذي يؤدي إلى بقاء الدول الإسلامية في ظل الاستعمار أو ما بعد الاستعمار أو كما يسميه الاستقلال المتوهم وهذا ما وضعه "مجدي سعيد" في مقدمة كتاب "الكواكبي" في المخطط الآتي:



(المصدر: الكواكبي، طبائع الاستبداد، ٤٣)

^٧ أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٢٠.

^٨ أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٢٣.

^٩ عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١)، ١٢.

قراءة هذا المخطط تحليلنا إلى أن إشكالية التخلف في الدول الإسلامية متلازمة مع التخلف الذي يقوم على الفساد كأحد الروافد التي تندرج تحت الأسباب السياسية وهذا ما يتفق فيه الكواكبي مع فكرة "عبد الحميد أبو سليمان". لقد فكّك الكواكبي الاستبداد إلى فساد تأويل الدين وفساد الدين وفساد المال والتمويل وفساد الأخلاق وسيادة الجهل،^{١٠} وهذه كلها تصب في وضع أسس الفساد والاستبداد والتي تطرح لنا التخلف بكل المقاييس.

وبالتالي نجد أن المفكر "عبد الحميد أبو سليمان" اعتبر الفساد كنتيجة لضعف الشعوب وغياب الرقابة على الحاكم وتراجع القيم الإسلامية داخل المجتمع وهيمنة العنف والانحطاط وهذا ما يخلق في المحصلة التخلف والانحطاط وتزايد الاستبداد.

٢. محددات العلاقة بين السلطة والدين في الفساد

١،٢. متلازمة الأنظمة الفاسدة

لا يمكن أن ندرس ونحلل إشكالية الفساد والاستبداد دون أن نتطرق إلى محددات العلاقة بين السلطة الظاهرة في تسيير شؤون المواطنين وبين مظاهر توزيع الدين داخل نسقية تفاعل هذه الأنظمة وما يعزز الفساد أو الاستبداد عمومًا.

يمكن أن نستشف المعادلة التي تربط بين السلطة كآلية تسيير وتنظيم الحياة عمومًا والدين والمظاهر الحياتية المختلفة في كل القطاعات التي يحتاجها المواطن والذي طرحه "عبد الحميد أبو سليمان" في كتابه العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية؛ أين ذكر وعالج إشكالية يمكن اعتبارها نتيجة للتحويلات التي تعرفها الأنظمة كمحصلة للفساد أي نقدم ما يعرف بالبرهنة بالتراجع؛ أي ننطلق من نتيجة الفساد ألا وهي العنف السياسي فهو يقول: "العنف واستخدام القوة بين صفوات شعوب الأمة وفنائها السياسية أمر غير مشروع ولا يأتي من وراءه نفع، وأن استخدام القوة والعنف من قبل طلاب العدل والحرية والمقاومة ضد الصفوات الحاكمة المعتدية الباغية الأجنبية وقواتها ومراقبها ومصالحها أمر مشروع بالوسائل الممكنة، ولكن دون إسراف، وبالقدر اللازم لرفع اليد وجلب المصلحة ودفع الضرر".^{١١}

إنه يعتبر مسألة عدم اللجوء إلى العنف في حل النزاعات السياسية داخل المجتمع المسلم أمر يقوم على المبادئ التي تدعم أسس التعاون والقوة داخل المجتمع الواحد وليس خيارًا؛ لأن الاقتتال الداخلي أمر يعزز الفساد والاستبداد للأجانب. فحتى الأجنبي يساند الأنظمة الفاسدة التي تدعم مصالحه بغض النظر عن صلاحه من فساد؛ فما يهيمه هو المصلحة وهذا ما نجده واقعا خاصة في الفترة التي عرفها العالم العربي ما قبل الربيع العربي فالكثير يدرك مدى فساد الأنظمة السياسية إلا أن الدول الغربية التي يعتقد أنها تستند على مبادئ حقوق الإنسان والديمقراطية لا تطبقها إلا بمعايير مزدوجة وتغض الطرف عن هذه التجاوزات مادامت هذه الأنظمة الفاسدة تدعم مصالح القوى الكبرى وهذا ما شرحه "عبد الحميد" في الصفحة ٦٩ من كتاب العنف. ولكن ما يهيمنا هو منظور عبد الحميد تجاه العنف الذي يعزز الفساد ويطيّل عمر الأنظمة الفاسدة وحتى وإن ذهب إلى التصارع فإن هذا سيؤدي إلى انهيارها وهذا ما نجده من أمثلة واقعية كما هو الحال في ليبيا واليمن وسوريا.

ومن جانب آخر نجد أن "عبد الحميد أبو سليمان" حاول أن يقدم حلولاً للمعضلة التي يعرفها العالم الإسلامي ككل والعربي خصوصاً. إنه يعتبر أن الأساس يكمن في العودة إلى القيم والمبادئ الإسلامية التي جاء بها سيدنا محمد عليه أفضل الصلوات وأشار إلى أن الانحطاط والتخلف الذي تعرفه المجتمعات التي تدخل إلى الإسلام وهي أساساً في حالة انحطاط قبلي، وأن ما حققته بعد ذلك إنما يعود إلى الإسلام ومبادئه وقيمه التي تمتد إلى الماضي وأن الأفكار الأجنبية غالباً لا تتوافق مع القيم الإسلامية.^{١٢}

إنه يؤكد على أن هناك أزمة بين العقيدة والمبادئ والقيم والتطبيق وبالتالي الأزمة هي أزمة فكر ومنهج في الأساس لا أزمة عقيدة.

وهذا ما شرحه بشكل أوسع في كتابه الفساد والاستبداد؛ فحسبه الأنظمة العلمانية تقوم على فلسفة الحرية التي أصبحت فوضى اجتماعية وأخلاقية والتي أدت إلى انهيار القيم وهذا يتناقض مع القيم الإسلامية. هذه الفوضى التي تفرضها وتتجها المجتمعات العلمانية أولها انهيار الأسرة التي تعتبر الحصن الذي يعزز القيم المجتمعية والناقلة للعادات والمبادئ من جيل إلى جيل.^{١٣}

وبالتالي إقامة مبدأ الشورى الذي يتماشى مع مقاصد الشريعة سيدفع إلى احترام ما أقره الأغلبية وفق ما يقره الإسلام وليس كما في الأنظمة العلمانية التي تنزع عباءة القيم بل منطلق الحرية المفتوح الذي فتح أبواب الفتن وكل ما تعانيه الدول الإسلامية لها خلفية أسباب سياسية تتحول إلى شقه الديني وتشتعل الطائفية وتحل الصراعات والفتن في هذه المجتمعات.

من كل ما سبق نخلص إلى أن أحد العوامل التي تؤدي إلى الاستبداد منطلقها الأول هو طبيعة النظام السياسي المعتمد والمنهج الذي يقوم عليه هذا النظام. إذ لا بد أن يقوم على مبدأ الشورى واحترام قرارات الأغلبية وفق مبادئ الشريعة وهكذا يقل الاقتتال والعنف والذي

^{١٠} الكواكبي، طبائع الاستبداد، ٦٧، ٦٨.

^{١١} عبد الحميد أحمد أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخير (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٢)، ٦٣.

^{١٢} أبو سليمان، أزمة العقل المسلم (عمان: مركز الفكر الإسلامي، ١٩٨١)، ١١٠.

^{١٣} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٣٦.

يسبب ضعف وهشاشة التماسك المجتمعي وهذا هو الاقتتال الذي تقدمه الأنظمة الغربية والقيم الأجنبية مع تراجع القيم الإسلامية وهذا سيؤدي إلى إيجاد نمطين من الأوضاع: النمط الأول يشكل الاقتتال واستفادة العدو من الوضع والنمط الثاني هو إبقاء النخب الفاسدة في السلطة والتستر على هذه الأنظمة.

نجد هذه الفكرة بوضوح عند "مالك بن نبي" والتي طرحها في كتابه "من أجل التغيير" حيث يرى أن مفهوم الاستعمار كقوة فاعلة داخل الدول الإسلامية خلال مرحلة الاستعمار وحتى ما بعدها إذ تصنف هذه الدول حسب طبيعة الأنظمة فيها وهذا يساهم في كيفية التعامل معها حيث وضع ثلاث تصنيفات وهي: دولة خطيرة ودولة فاترة ودولة متحمسة؛ وبالتالي كلما كانت فاترة أو متحمسة سيؤدي إلى التعامل معها أكثر والإبقاء عليها، أما الخطيرة فهي التي تعمل على التغيير إذ كلما تخلصت هذه الأنظمة من ترسبات الاستعمار وأفكاره تحقق التغيير للأحسن.^{١٤}

٢.٢. غياب القيم وتشتت الأسرة والمؤسسات الإسلامية:

يرى "عبد الحميد أبو سليمان" أن الأمة هي صاحبة الأمر أو ما يمكن قوله في لغة السياسة هي مصدر السلطة.^{١٥} وهذه الأمة لا بد أن تقود الحياة عبر النخب ومؤسسات تؤدي أدوار أساسية في زرع القيم؛ فانهيار هذه المؤسسات سيعزز الفساد والاستبداد وهذا ما يشير له في كتابه عندما أشار إلى أهمية إسناد أمر الدعوة والتعليم إلى مؤسسات اجتماعية مستقلة تختار الأمة قياداتها لتأدية وظيفتها دون تأثر بالسلطة.

هذا العنصر الذي تطرق إليه "عبد الحميد أبو سليمان" يعتبر أهم عنصر أدركه الغرب في بناء الأنظمة الديمقراطية وهو مبدأ الفصل بين السلطات التي تقوم على الرقابة وتوازن السلطات وجانب آخر يمثل المجتمع المدني الذي له أدوار عديدة منها الرقابة وتقديم حلول للمشكلات المجتمعية بما يساهم في بناء القيم داخل المجتمع. وبالتالي الفكرة التي طرحها "عبد الحميد أبو سليمان" تعتبر جوهر التقدم والتنمية والعكس يعني زيادة تغول الأنظمة السياسية المستبدة والتي نعبر عنها في لغة السياسة بالأنظمة الشمولية أو الاستبدادية.

لهذا نجد أن "عبد الحميد أبو سليمان" حدد مفهوم "الأمة" حسب النص القرآني كما جاء في الآية ١٢٢ من سورة التوبة والآية ١٠٤ من سورة آل عمران بأنها تعني الفئة والجماعة، وفي لغة السياسية تعبر عن هيئة أو مؤسسة مستقلة،^{١٦} وأي قراءة حديثة لمفهوم الأمة تعني الجماعة والمؤسسة والتي يرى بأنها تقوم على كل من المسجد والأسرة. وإذا ما تساءلنا لماذا هاتين المؤسستين تحديداً؟ فإننا نجيب لأن الأمر يرتبط أساساً بمسألة الدعوة؛ أي بناء القيم وزرعها داخل المجتمعات التي تعزز الفكر والمنهج وليس العقيدة الثابتة.

فالمسجد يعتبر قلب الدعوة والدعوة ليست بمفهومها التقليدي بل وفق رؤية حديثة وهي المناهج وحين نقول مناهج فإننا نتحدث عن الأفكار التي تقوم على التربية والتعليم والثقافة الدينية الاجتماعية والإعلام،^{١٧} حيث يؤكد "أبو سليمان" على أن هذه المؤسسات يجب أن تسند من لهم الكفاءة بعيداً عن السلطة التي يمكن أن تهيمن على هذه المؤسسات. وعندما نحلل واقع الدول الإسلامية نجد أن المسجد يصبح دوره مقتصرًا على أداء الصلوات والعبادات، وهناك دول إسلامية وعربية في فترات زمنية معينة مثل تونس نجد أنها فرضت أن تكون الصلاة في المسجد وفق توقيت وتنظيم محدد مع بطاقة وهي بذلك تجرد المسجد من الوظيفة المنوطة له في الإسلام؛ وبالتالي حدوث استغراب مجتمعي داخلي. ويمكن أن نلاحظ أيضاً دور الزوايا والكتاتيب في الجزائر خلال الاستعمار الفرنسي وكيف أسهم المسجد في الحفاظ على الهوية الإسلامية واللغة والقيم رغم السياسات الاستعمارية الفرنسية تجاه الشعب الجزائري خلال قرن ونصف قرن من الزمن.

ولهذا فالمسجد له دور حضاري هام جداً في المجتمع ولكن واقع الحال اليوم في الأنظمة الإسلامية والعربية ألحقته بالسلطة والتي تعمل على توجيه خط سيره والأفكار المحددة مسبقاً والمحددة من السلطة بل وإصدار فتاوى تتماشى مع طبيعة النظام السياسي وهنا يتحول المسجد إلى وسيلة لتعزيز الفساد بدلاً من محاربته، ولهذا يشترط "عبد الحميد أبو سليمان" استقلالية المسجد وهذا ما عبر عنه: "الأمة هي صاحبة الأمر والتوجيه لسلطات الدولة السياسية والتنفيذية".^{١٨}

المؤسسة الثانية وهي الأسرة إذ يعتبرها أبو سليمان مؤسسة اجتماعية لها مقاصد وأهداف تحافظ على تكوينها وتضمن دورها الفعال وإن شهدت هي الأخرى تغييراً في مفهومها.

وهذا أدى إلى طغيان رجال السلطة وأعوانهم وعزل رجال مدرسة المدينة قادة ومفكرين من دورهم المجتمعي وهذا خلق نخبة موجهة تخدم السلطة وهو ما طرحه أيضاً ابن خلدون في مسائل بناء الدولة وقيامها في العالم الإسلامي والتي تقوم على العصبية بدل القيم التي تنقلها الأسرة كمؤسسة لحماية المجتمع وحماية القيم؛ إذ أن انهيار الأسرة سيعزز الفساد في ظل تغييب دورها.

^{١٤} مالك بن نبي، من أجل التغيير (دمشق: دار الفكر، الطبعة ١١، ٢٠١٨)، ١٠٧.

^{١٥} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٢٣.

^{١٦} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٢٣.

^{١٧} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٢٣.

^{١٨} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٢٤.

٣,٢. غياب تقسيم السلطات

من خلال طرح "أبو سليمان" فإن مسألة تقييم السلطات أمر مهم جداً فهو يعطي أمثلة من حيث الأدوار التي يؤديها كل متخصص كل في مجاله فالتقني غير الفني وغير السياسي أيضاً، وإن كان لابد من السياسي أو الذي يقوم بصناعة السياسة أن يدرك الأبعاد الأخرى والأمور الفنية^{١٩} التي توفر الحد الأدنى من الإدراك التي تساعد في رسم السياسة العامة وتعطيه رؤية دقيقة واضحة لما يحدث وما هو مخطط له لكن مع الأخذ بمفهوم الاختصاص.

إنه يؤكد على أهمية أن تسند المهام لأهل الاختصاص بما يمكن من التقليل من تداخل المهام والسلطات وبالتالي الحد من تسلط أو ما يسمى في تخصص السيادة: الأنظمة التسلطية أو الشمولية أي التي تقوم بكل المهام وتحصرها بيد شخص واحد. وهو ما تعانيه الأنظمة السياسية العربية خاصة في حقبة الحرب الباردة مع الأنظمة الاشتراكية وفترة ما قبل الربيع العربي؛ أي عانت الدول العربية الإسلامية من غياب الفصل بين السلطات وهو أهم مبادئ قيام الأنظمة الديمقراطية.

٣. الرؤية الإصلاحية لمعضلة الفساد والاستبداد في فكر "عبد الحميد أبو سليمان"

لقد قدّم "عبد الحميد أبو سليمان" لنا تشخيصاً للحالة التي يعاني منها العالم الإسلامي والعربي والدول المختلطة عموماً إلا أنه أراد أن يقدم تصورات أو وصفة علاجية واقعية لمواجهة هذا المرض الذي يفتك بجسم الأمة وكيف لها أن تستعد لمواجهة التحديات الراهنة والمستقبلية.

إن أهم منطلق بدأ به "عبد الحميد أبو سليمان" هو العقل والفكر من خلال طرح فكرة مراجعة الأفكار التي تنتشر في العالم الإسلامي حيث حدّد الأسس الإصلاحية لمواجهة معضلات الفساد الاستبدادي في الآتي:

١,٣. إعادة مراجعة أهم المقولات في الفكر الإسلامي

يؤكد "عبد الحميد أبو سليمان" على فكرة أساسية للإصلاح وهي تجديد الخطاب الديني وهذا الطرح أصبح منتشراً بشكل كبير في الوقت الراهن من خلال إعادة قراءة تفسيرات القرآن والسنة بدقة للفهم الدقيق لكل معانيهما التي تسير قيمها الحياة في كل زمان ومكان، ومن هنا ركز "عبد الحميد أبو سليمان" على عناصر أساسية لتحقيق ذلك وهي:

- تحديد أهداف ومقاصد الشريعة الإسلامية لتواكب فكر الأمة؛ بحيث تحدّد الثوابت الإسلامية حتى لا تختلط بالثانوية منها من خلال توضيح المقاصد وتجديد الخطاب.

- بناء قاعدة الوعي السياسي والاجتماعي يكون من خلال مراجعة المحتوى الذي تتضمنه المؤسسات التي تساهم في التنشئة السياسية في الدول الإسلامية.^{٢٠}

يركز "عبد الحميد أبو سليمان" على إعادة صياغة المضامين التي يطرحها المشروع الإسلامي من خلال ما كان مطروحا من أفكار، خاصة في مجالات ما يسمى تبرير أفعال السلطة من طرف المؤسسات التعليمية والدينية ووضع أسس لضمان عدم الفهم وخلط المفاهيم والمصطلحات ويستشهد بالقول المبرر لتسلط الحكام على المجتمعات بفكرة أن "الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"^{٢١} فهو يعتبر أن الأنظمة تأخذ هذا كمبرر للعنف ضد الشعوب. صحيح ما طرحه أبو سليمان إلا أن هذا يضعنا أيضاً أمام انقسامات داخل التيارات الدينية في الأنظمة والدول الإسلامية ما بين السلفية والإخوان وغيرهم، فمن الصعب في الوقت الراهن حسم الأمر بل يحتاج إلى عمل طويل لتحقيق ما يعرف بالأمن الفكري والديني والذي يعزز الأمن المجتمعي ويبعد الفتنة والتبذير الدينية في الجهاد كما يحدث اليوم في سوريا أو ليبيا.

وهنا نجد "أبو سليمان" يؤكد مجدداً على أن السياسات المستندة إلى خيار الأمة تكون حقيقةً وبعيدة عن الإملاء الفوقي وهو ما يجعلها ملزمة ومضموناً نفاذاً، ما يضعنا أمام فروقات بين أمم فاعلة وأخرى عاجزة.^{٢٢}

لقد أعاد شرح هذه الفكرة في كتابه أزمة العقل المسلم حيث وصفها بضرورة الفصل ما بين الفكر والعقيدة^{٢٣} لأن الأمر يتطلب التفريق ما بين ما هو مطلق وأساسي وما هو محدود وما يتعلق بالجوهر وما يتعلق بالأداء والأسلوب؛ وبالتالي لا بدّ من مراجعة المنطلقات بعيداً عن البيئة القديمة وطرحها وفق فكر مستنير يفرق بين الأساسي والثابت وبين ما هو ثانوي، وهذا ما يحزر العقل المسلم لرؤية ما هو أفضل، وهو ما يطلق عليه بالاستبصار وفق الأطروحات العلمية.

^{١٩} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٢٧.

^{٢٠} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٢٩، ٣٠.

^{٢١} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٣١.

^{٢٢} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، 30.

^{٢٣} أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ٥١.

٢,٣. الإصلاح التربوي والاستثمار في الرأسمال البشري:

من بين العناصر الأساسية التي يطرحها "عبد الحميد أبو سليمان" في مسألة مواجهة الفساد والاستبداد تلك الأفكار التي تركز على التربية لأنها أحد الأسباب الإصلاحية؛ لهذا من الضروري إعادة مراجعة مجالات التربية التي تؤدي إلى إصلاح المجتمع وبناء مجتمع المعرفة وهذا ما تسعى إليه الدول الحديثة، فالمفكرون هم أساس البناء الحضاري لأي أمة؛ ذلك أن دور المفكرين والعلماء هو زرع القيم والمفاهيم الإيجابية في أبناء الأمة كركيزة أساسية في استثمار الرأسمال البشري وهذا بدوره يحقق لنا التنمية والتطور بعيدا عن محيط الفساد التسلسلي.^{٢٤}

نجد هذه الفكرة أيضا عند "مالك بن نبي" عندما تحدث في كتابه شروط النهضة؛ حيث اعتبر ما يعرف بـ "بادرة الحضارة"^{٢٥} والتي تنطلق من الاستثمار في الإنسان من خلال التربية والتعليم وإعادة بناء منظومة القيم التي توصل إلى الحضارة بشكلها المتقدم والتي وضع معادلتها المعروفة وهي ناتج حضاري يساوي إنسان + تراب + وقت؛ وهذه المعادلة التي ترتبط بالإنسان كمحرك أساسي لأي عملية تنموية وتطورية لا تتحقق إلا من خلال التعليم وإصلاح القيم وهو ما تطمح إليه الأمة الإسلامية، ويكون بذلك رأس مال الأمة هو الإنسان.

٣,٣. النظام الإسلامي السياسي:

يرى "عبد الحميد أبو سليمان" أن بناء نظام إسلامي سياسي فعال بعيدا عن الأنظمة العلمانية إنما يحدده الآتي:

- لا بد أن يكون مدنيا ويقوم على الشورى بما يضمن غياب قيم الاستبداد والأنظمة العسكرية؛ ومن الضروري قيام الشورى بمن هم أهل للشورى ومن لهم الكفاءة أو يتم اختيارهم وهذا ما يتطابق مع مبادئ الديمقراطية الحالية بعيدا عن فكرة العلمانية لأنها تحقق الشفافية والمساءلة والمحاسبة.

- دور الأحزاب السياسية حسب "عبد الحميد أبو سليمان" لا يختلف مع ما يتم طرحه من دور الأحزاب في الأنظمة العلمانية أي أنها متعددة وتتطابق مع رؤية الأمة الإسلامية وتحقق تداول السلي على السلطة ولا يجب أن تحتكرها ولهذا لا تزال الدول العربية والإسلامية حديثة في تجربتها مقارنة بالدول الغربية.^{٢٦}

- الوحدة والتضامن بين أفراد الأمة والابتعاد عن التشرذم والتفرقة فيما بينهم وهذا يؤدي لحماية الأمة من التمزق.

وهذا الدور يحيله "أبو سليمان" إلى الحركات الإصلاحية^{٢٧} التي يجب أن تركز على الجمع وليس التفرقة طائفي وعرقي وديني وهو الواقع المنتشر بكثرة في العالم الإسلامي وهو أكبر تهديد لهذه الأمة.

٤,٣. الاستشراف

لا يمكن أن تكون الأمة الإسلامية قوية دون أن نضع رؤية مستقبلية والقيام بعملية استشرافية لمواجهة التحديات الراهنة واستقراء لما سيحدث والتهيئة له؛ كون التغيير في كيان الأمة يكمن في العمل المستقبلي وإعداد الناشئة فكريا لأداء دورها الحضاري. وهو ما علق عليه "عبد الحميد أبو سليمان" في قوله: "مهما اتسع علم الفنيين الاختصاصيين من العلماء الأكاديميين في الشأن الديني أو الاجتماعي أو التقني، فدورهم لا يتجاوز إبداء الرأي والمشورة والتنفيذ، وليس من حقهم إصدار القرار السياسي، الذي هو من شأن الأمة، لكي تحقق تطلعاتها الحضارية، وتحمي مصالحها السياسية والحياتية. وغير ذلك هو خلط للأوراق".^{٢٨} وهذا يتحقق من خلال ثلاث ركائز:

- توفير الطاقة للبناء والحماية من الاستنزاف.

- توليد الفكرة والمفاهيم والرؤية الإسلامية الصحيحة.

- توجيه الطاقة لترجمة الفكر والمفاهيم والرؤية الإسلامية لتربية الناشئة، وبناء قوي وسوي ومؤثر.

إن مستقبل الأمة يقوم على تحقيق بناء إيجابي سلمي وفعال للأجيال الصاعدة تستطيع أن تقود المستقبل وتكون البديل الفعال عن القادة الحاليين.

من خلال ما سبق نصل إلى أن العملية الإصلاحية لخصها "عبد الحميد أبو سليمان" في التنشئة السليمة للنشء وتحقيق الأمن الفكري وتعزيز بناء دولة إسلامية ديمقراطية تعمل على الشورى والمحاسبة والشفافية والاستثمار في رأس المال البشري لمواجهة الفساد النسقي والاستبداد.

^{٢٤} أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع، ٨١.

^{٢٥} مالك بن نبي، شروط النهضة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩)، ٤٩.

^{٢٦} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٣٩.

^{٢٧} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٥٤.

^{٢٨} أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد، ٢٥.

الخاتمة

لقد قدم لنا "عبد الحميد أبو سليمان" في كتابه الاستبداد والفساد وغيرها من الكتب المتعلقة به خصوصاً كتابه أزمة العقل السليم أفكاراً فعالة تصب في الأطروحات التي جاء بها أيضاً كل من "عبد الرحمن الكواكبي" و"مالك بن نبي" والذين ركزوا في أعمالهم على ما يعالج الفساد الذي ترك الأمة الإسلامية متأخرة والتي هي بأمر الحاجة للاستثمار في الإنسان من خلال التربية والتعليم وتعزيز القيم الإسلامية.

إن هذا يؤكد لنا أن لا تنمية ولا تطور يمكن أن يتحقق إلا بالاستثمار في الرأسمال البشري وتعزيز المؤسسات التربوية والإعلامية والدينية والتي تمس الأمن الإسلامي والديني والفكري.

تبقى الأفكار التي طرحها نظرياً جداً مهمة وبناءة للأمة، وبذلك تكون مسؤولية الجميع في الأخذ والعمل بها لتعزيز العمل الإسلامي المشترك لمجتمع صالح يهدم أصنام الفساد والاستبداد.

يؤكد "أبو سليمان" على ضرورة تبني استراتيجيات لمكافحة الفساد والاستبداد على ركيزتين أساسيتين:

الإصلاح المؤسسي: إذ يشدد على أهمية الإصلاح المؤسسي وتعزيز سيادة القانون (سلطة الأمة) والفصل بين السلطات (الاختصاص) كوسيلة لمكافحة الفساد وتقليل الاستبداد.

الوعي المجتمعي: فالحاجة إلى نشر الوعي المجتمعي حول مخاطر الفساد والاستبداد من خلال التعليم والإعلام من خلال مؤسسات المسجد والمدرسة ومنظمات المجتمع المدني الحديثة.

بناء على ما سبق نقدم مجموعة من التوصيات في النقاط الآتية:

وضع المقاربات التي قدمها "عبد الحميد أبو سليمان" حول الفساد كخطة عمل تمكّن من تنفيذها كروية لتعزيز الحكامة والتسيير في الدول العربية والإسلامية.

التحولات التي يمر بها العالم الإسلامي يدفعنا إلى التركيز على الأطروحات التي وضعها "عبد الحميد أبو سليمان" تجاه أسس الإصلاح التي تعتمد على الاستثمار في الرأسمال البشري وتعزيز أدوار مؤسسات المجتمع المدني بكل استقلالية عن أنساق الأنظمة السياسية الراهنة.

ربط وإسقاط الحالات السياسية التي يعرفها العالم الإسلامي حالياً خاصة الدول التي تسعى بالدول الفاشلة بمراكز البحث لتعزيز المقاربات التي قدمها "عبد الحميد أبو سليمان" و"مالك بن نبي" للدفع بإصلاح سياسات هذه الدول من دول عاجزة إلى دول فاعلة للخروج من حالة الفساد والفشل ومرافقتها عبر باحثين ومختصين بما يواكب تطلعات الأمة وفق ثوابتها الإسلامية.

أخيراً يمكن القول إن الأفكار التي قدمها الباحثون المسلمون في مجالات الإصلاح والرشادة والتطور ضمن مقاربات إسلامية تعتمد على الأصالة موجودة ومتأصلة، فهي تحتاج إلى النشر والتطوير والتطبيق الفعلي حتى تُفعّل بشكل أساسي.

قائمة المراجع

- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي. بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢.
- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. أزمة العقل المسلم. عمان: مركز الفكر الإسلامي، ١٩٨١.
- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخبر. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.
- أنيس، إبراهيم (وآخرون). المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة ٤، ٢٠٠٤.
- بلمهدي، يوسف. "مفهوم الفساد وأنواعه في الشريعة الإسلامية". مجلة الثقافة الإسلامية ١/١٤ (ديسمبر ٢٠٢٠)، ٥٨-١٩.
- بن سليم الرفاعي، سلامة. الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد ودورها في محاربة الفساد المالي دراسة مقارنة. الرياض: مكتبة القانون والاقتصاد، ٢٠١٥.
- بن نبي، مالك. شروط النهضة. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩.
- بن نبي، مالك. من أجل التغيير. دمشق: دار الفكر، الطبعة ١١، ٢٠١٨.
- الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١.
- قليعي، حسام. "المفكر الإسلامي د. عبد الحميد أبو سليمان: الحرية تحولت إلى فتنة بعد الربيع العربي". aljarida. وصول ٠٣ أبريل ٢٠٢٥. <https://www.aljarida.com/articles/1462362492023287900>
- مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة. "الفساد تعريف أساسي". unodc. وصول ٢٨ جويلية، ٢٠٢٤. <https://www.unodc.org>

Kaynakça

- Belmihâdî, Yûsuf. “Mefhûmü’l-fesâd ve envâ’uhu fî’ş-şerî’atî’l-İslâmiyye.” *Mecelletü’s-Sekâfe el-İslâmiyye* 14/1 (Aralık 2020), 19–58.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd Ahmed. *Azmetü’l-‘aqlî’l-müslim*. Amman: Merkezü’l-Fikri’l-İslâmî, 1981.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd Ahmed. *el-‘Unf ve idâretü’ş-şirâ’i’s-siyâsî fî’l-fikri’l-İslâmî beyne’l-mebde ve’l-haber*. Kahire: Dâru’s-Selâm li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 2002.
- Ebû Süleyman, Abdülhamîd Ahmed. *İşkâliyyetü’l-istibdâd ve’l-fesâd fî’t-târîhi’l-İslâmî*. Beyrut: Ma’hedü’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî, 2012.
- Enîs, İbrâhîm (ve diğerleri). *el-Mu‘cemü’l-vesîf*. Kahire: Mektebetü’ş-Şurûk ed-Devliyye, 2004.
- İbn Selîm er-Rifâî, Selâme. *el-Hey’etü’l-vatanîyye li-mukâfahati’l-fesâd ve devruhâ fî muhârabeti’l-fesâdi’l-mâlî: dirâse mukârene*. Riyad: Mektebetü’l-Ğânûn ve’l-İktisâd, 2015.
- Kalî’î, Husâm. “el-Müfekkîrü’l-İslâmî Dr. Abdülhamîd Ebu Süleyman: el-Hurriyye tahavvelet ilâ fitne ba’dê’r-Rabî’i’l-‘Arabî”. *Aljarida*. Erişim 03. Nisan 2025. <https://www.aljarida.com/articles/1462362492023287900>
- Kevâkibî, Abdurrahmân. *Tabâ’i’u’l-istibdâd ve meşâri’u’l-isti’bâd*. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-Mısırî, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 2011.
- Mâlik b. Nebî. *Min ecli’t-tağyîr*. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 2018.
- Mâlik İbn Nebî. *Şurûtu’n-nehda*. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 2009.
- Mektebetü’l-Umemi’l-Müttehîde el-Ma’nî bi’l-Muhaddirât ve’l-Cerîme. “el-Fesâd: Ta’rîf Esâsî”. *Unodc*. Erişim 28 Haziran 2024. www.unodc.org.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 16, Sayı/Issue 1, Haziran/ June 2025

İbn Acîbe'nin Marifet Anlayışında Marifetin Semeresi

The Result of Ma'rifa in Ibn 'Ajība's Understanding of Ma'rifa

 10.51605/mesned.1655325

Salih EMRE

 0000-0001-5135-8238

 emiroglusalih4444@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Temel İslam Bilimleri

PhD Student, Institute of Social Sciences, Harran Univer-
sity, Department of Basic Islamic Sciences

Ali TENİK

 0000-0001-6193-8922

 alitenik@harran.edu.tr

Prof. Dr., Harran Üniversitesi Temel İslam Bilimleri
Tasavvuf Anabilim Dalı

Prof. Dr., Department of Basic Islamic Sciences, Division
of Sufism, Harran University

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 11.03.2025

Date of Submission: 11.03.2025

Kabul Tarihi: 11.05.2025

Date of Acceptance : 11.05.2025

Yayın Tarihi: 30.06.2024

Date of Publication: 30.06.2025

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan
edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to
declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış
fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received
no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik
ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada
belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical princi-
ples have been followed while carrying out and writing this
study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarını
nın telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BYNC 4.0 lisansı
altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain
the copyright to their work licensed under
the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: Emre, Salih; Tenik, Ali. "İbn Acîbe'nin Marifet Anlayışında Marifetin Semeresi / The Result of Ma'rifa in Ibn 'Ajība's Understanding of Ma'rifa". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (2025): 78-95. [https:// 10.51605/mesned.1655325](https://10.51605/mesned.1655325)

The Result of Ma'rifa in Ibn 'Ajība's Understanding of Ma'rifa

Summary: Ibn 'Ajība was a Sufi scholar of high order (ahl al-tahqīq) who lived in Morocco between 1161/1748 and 1224/1809. Until his encounter with the Shādhilī sheikh Sīdī Muḥammad al-Būzīdī in 1209, he remained engaged in both studying and teaching the religious sciences. After affiliation to al-Būzīdī and the subsequent completion of his spiritual journey (sulūk), he established his own zāwiya to embark on Sufi activities of guidance (irshād). While continuing his spiritual guidance, he also authored works on Sufism. He is particularly renowned in Sufi circles for his commentary *Īqāz al-Himam* on Ibn 'Aṭā'illāh al-Iskandarī's *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyya* and for his Sufi exegesis *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Maintaining a balanced and moderate approach within the framework of Ahl al-Sunna, Ibn 'Ajība placed ma'rifa (spiritual knowledge) at the core of his perception of Sufism. Another distinguishing aspect of his persona is that he was not merely a scholar but also a spiritual guide who completed his training within the institutional framework of a Sufi order (ṭarīqa) and continued training Sufi disciples along the same path. Ibn 'Ajība's understanding of ma'rifa is not limited to esoteric interpretations but rather represents a holistic perception of existence and events. This perspective stems from his conceptualization of the human faculties of reason ('aql), heart (qalb), and soul (rūḥ) not as separate entities but as different manifestations of the same essence. Throughout history, humanity has engaged in philosophical inquiry regarding the nature of knowledge and its acquisition, integrating these reflections into practical life. Generally, knowledge has been regarded as a faculty of reason and sensory perception. With the emergence of divine religions in human history, revelation (waḥy) was added as a source of knowledge, particularly in matters beyond the sensory domain, where it represents absolute truth. This epistemological approach has been adopted by in the Islamic world, where classical works has explicitly outlined divine revelation among the sources of knowledge. Following the institutionalization of Sufism, Sufi scholars expanded the nature of knowledge by introducing and refining the concept of ma'rifa, thus contributing to the intellectual history of humanity. Ma'rifa holds a central place both in Ibn 'Ajība's understanding of Sufism and within the broader Sufi tradition. It is the concept that distinguishes Sufism from other disciplines. Although generally referred to as "knowledge," ma'rifa also denotes a methodological approach. For Sufis, the process of acquiring knowledge is as significant as the knowledge itself. In this context, true knowledge is not an independent phenomenon separate from its subject, the knower. Since authentic knowledge is both a sign of spiritual perfection and a sublime goal, it can only be attained through a disciplined spiritual journey known as sulūk. Through this discipline, an individual attains the status of an 'ārif (gnostic) and becomes a person who embodies ma'rifa. Ibn 'Ajība not only elucidated the concept of ma'rifa but also explained, through the terminology of Sufism, the characteristics it imparts to an individual. In his works, he dedicated a distinct section to this topic under the title "The Result of Ma'rifa" (*Thamarāt al-Ma'rifa*). The concepts he selected to illustrate this theme represent a certain hierarchy, and understanding these concepts serves as a key reference for comprehending Sufism itself. This study focuses on the section where Ibn 'Ajība explicitly discusses "the result of ma'rifa" and aims to conduct a comprehensive analysis of the Sufi concepts he associates with the outcomes of ma'rifa. Additionally, it examines how these concepts have been understood throughout Sufi history and their connection to ma'rifa, which constitutes Sufi epistemology. Alongside Ibn 'Ajība's works, other widely recognized authoritative texts in Sufi literature that elucidate these concepts have also been utilized. By doing so, different aspects of these concepts have been highlighted. Furthermore, rather than limiting the analysis to the relevant sections of his works, Ibn 'Ajība's discussions of these concepts in his other writings have also been incorporated, providing a holistic view of his approach. As a result, this study concludes that Ibn 'Ajība was a consistent and tradition-rooted Sufi scholar of high order (ahl al-tahqīq), who placed ma'rifa at the core of his understanding of Sufism.

Keywords: Sufism, Ibn 'Ajība, Ma'rifa, Science, Heart, Reason

İbn Acîbe'nin Marifet Anlayışında Marifetin Semeresi*

Öz: İbn Acîbe, 1161/1748-1224/1809 yılları arasında Fas'da yaşamış tahkik ehli bir sûfidir. 1209 yılında Şâzelî şeyhi Sîdî Muhammed el-Bûzîdî (öl. 1229/1814) ile tanışana kadar dini ilimleri öğrenmeye ve okutmaya devam etmiştir. Bûzîdî'ye intisap edip seyrüsülûkünü tamamladıktan sonra kurduğu zâviyede irşad faaliyetlerine başladı. İrşad faaliyetlerine devam ederken aynı zamanda tasavvufa dair eserler kaleme aldı. Tasavvufî çevrelerde Şâzelî şeyhi İbn Atâullah el-İskenderî'nin (öl. 709/1309) *el-Hikemü'l-Atâiyye*'sine yazdığı *İkâzü'l-himem* adlı şerhi ve *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* adlı tasavvufî tefsiri ile haklı bir şöhrete sahiptir. Ehl-i sünnet çizgisinde, mutedil bir tavır sergileyen İbn Acîbe, tasavvuf anlayışının merkezine marifeti yerleştirmiştir. Kendisini öne çıkaran bir diğer husus ise, sadece ilim ehli bir zat olmayıp aynı zamanda tasavvufun mektebi sayılan tekke de irşadını tamamlamış ve aynı minval üzere sûfi yetiştirmeye devam etmiş olmasıdır. İbn Acîbe'nin marifet anlayışı sadece bâtinî bir yorum olmaktan ziyade, eşya ve hadiselerle bütüncül bir bakışı temsil eder. İbn Acîbe'nin bu bakışı, insanın sahip olduğu idrak merkezleri olan akıl, kalp ve ruhu farklı şeyler olarak görmekten ziyade aynı cevherin farklı tavırları olarak konumlandırmasının bir neticesidir. İnsanlık, tarih boyunca bilginin ne olduğu ve nasıl elde edileceği hususunda düşünce üretmiş, bu üretilen düşünceleri pratik ayata adapte etmiştir. Genel olarak bilgi, aklın ve duyu organlarının bir yetisi olarak görülmüş, ilahi dinlerin insanlık tarihinde belirmeye başladığından beri, bilginin kaynağına vahiy de eklenmiştir. Özellikle duyusal alanın dışındaki konularda vahiy kesin bilgiyi temsil etmektedir. İslam âleminde bu metoda uyulmuş ve bilginin sebepleri olarak muhalled eserlerde açıkça zikredilmiştir. Tasavvufun kurum-sallaşmasından sonra sûfiler, bilginin mahiyetine farklı bir boyut kazandırıp genişleterek marifet kavramını insanlık tarihine kazandırmışlardır. Marifet gerek İbn Acîbe'nin tasavvuf anlayışında gerekse bütüncül olarak tasavvuf geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Tasavvufu sair ilimlerden ayıran marifet kavramıdır. Genel itibariyle bilgi olarak isimlendirilse de aynı zamanda bir yöntemi de ifade etmektedir. Sûfiler nazarında bilginin elde edilmesi yani yöntemi bilgi kadar mühimdir. Bu bağlamda, sahîh bilgi, öznesinden yani bilenden bağımsız bir olgu değildir. Hakiki bilgi, kemâlin bir işareti ve yüce bir gaye olmasından dolayı, bu gayeye, ancak belli bir disiplin olan seyrüsülûk ile ulaşmak mümkündür. Bu disiplin ile kişi ârif ismini kazanır ve marifete uygun bir insan haline gelir. İbn Acîbe, sadece marifet kavramını izah etmekle kalmayıp aynı zamanda marifet sayesinde kişinin sahip olduğu hususiyetleri yine tasavvufun kendi kavramları ile izah etmiş ve eserlerinde müstakil bir bölümde, "*marifetin semereleri*" başlığıyla ele almıştır. İbn Acîbe'nin bu konuyu açıklamak kastıyla seçtiği kavramlar, belli bir hiyerarşiyi temsil etmekte olup, netice olarak zikredilen bu kavramların anlaşılması aynı zamanda tasavvufun anlaşılması için önemli birer referans olma niteliği de taşımaktadır. İbn Acîbe'nin müstakil olarak zikrettiği "*marifetin semereleri*" bölümünü konu alan bu çalışmayla, onun marifetin neticesi olarak zikrettiği tasavvufî kavramların kapsamlı bir şekilde incelenmesi ve bu kavramların tasavvuf tarihinde nasıl anlaşıldığı, tasavvufî bilgi olan marifet ile irtibatının detaylı bir şekilde ele alınması ve daha önce yeterince işlenmemiş yönlerini ortaya koyarak literatüre yeni bir katkı sunmak amaçlanmıştır. İbn Acîbe'nin kendi eserlerinin kaynak olarak kullanılmasının yanında, tasavvuf literatüründe kavramları izah eden ve tasavvuf araştırmacıları nezdinde haklı bir şöhrete sahip eserlerden de istifade edilmiştir. Bu vesileyle zikredilen kavramların farklı yönlerine işaret edilmiştir. Ayrıca, İbn Acîbe'nin sadece ilgili bölümlerdeki izahlarıyla yetinilmeyip diğer eserlerinde bu kavramlara dair yapmış olduğu açıklamalar da bu çalışmaya dâhil edilerek, müellifin yaklaşımı bütüncül olarak bu çalışmaya dâhil edilip, klasik tasavvuf literatürüyle karşılaştırılmıştır. Bu sayede İbn Acîbe'nin, kendi içinde tutarlı, geleneğe bağlı, tahkik ehli bir sûfi olduğunun yanı sıra, tasavvuf anlayışında marifeti merkezi bir yerde konumlandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, İbn Acîbe, Marifet, İlim, Kalp, Akıl.

* Bu çalışma Doç. Dr. Ali Tenik danışmanlığında devam eden İbn Acîbe'de Marifet başlıklı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, Türkiye, 2025).

Giriş

İbn Acîbe'ye göre marifet, ilim, amel ve hâli ihtiva eden seyrüsülûk ile kat edilen makamların sonudur.¹ İnsanın, vasıtasıyla kemali elde edeceği en büyük hakikattir.² İnsan, tasavvuf vasıtasıyla Allah'ın rızasını elde etmek için benliğini bu yola adarsa Allah'ın marifetine ve rızasına nail olur. Bu varış tüm iyiliklerin nihai noktasıdır.³

Müellife göre marifet, insanın yaratılma gayesidir. Bu gayeyi ifade ederken kullandığı temel delil “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” (ez-Zâriyât 51/56) ayetidir. Bazı sûfilerin ittifak ettiği bir şekilde bu ayetteki ibadet kavramını, Ca’fer es-Sâdık’tan (öl. 148/765) rivayetle marifet olarak yorumlar. Sûfiler nazarında bu görüş temel ve vazgeçilmez bir paradigmadır. Devamında yine sûfî literatürün vazgeçilmez bir rivayeti olan ve “gizli hazine” ismiyle bilinen kutsi rivayeti kullanır. Bilindiği üzere bu rivayette Allah'ın tüm eşyayı yaratmadaki gayesinin bilinmek olduğu ifade edilir.⁴ Hikem’e yazdığı meşhur şerhi olan *Îkâzü’l-himem* adlı eserinde bu ayetle istidlal ederken kulluk kelimesini marifet şeklindeki yorumlamayı İbn Abbâs’dan rivayet eder. Bu yorumu “Hiç şüphesiz Allah kullarından sadece marifetini talep eder.” cümlesiyle daha net bir şekilde öne çıkarır.⁵ Acaba marifetin gaye ve nihai bir varış noktası olması ile ne kastedilmektedir? Daha açık bir ifade ile marifetle birlikte sûfî sabit bir hal mi almaktadır yoksa külli bir idrak ile farklı bir kemal mi elde etmektedir? Bu çalışmamızın temel sorusu budur.

İbn Acîbe de marifetten bahsettiği bölümlerde, neticesine dair müstakil başlık açmış ve kendisine has farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Bahsettiği neticeler marifetin temel gayesine ziyade olarak elde edilen ve gayesinden farklı tâlî kazanımlardır. Bu neticeler sûfinin hayatının farklı alanlarında marifetin tezahürüdür. Zira Hakk’ın bilgisi olan marifet tüm eşya ve hadiselerle nüfuz eden bir bilgidir. “Marifetin tahakkuk etmesi sûfî için tayyib bir hayat ve rahat bir yaşamdır.”⁶ cümlesiyle marifet bilgisinin sadece teorik bir bilgi olmakla kalmayıp aynı zamanda hayatın her alanına tesir ederek, tabiri caizse sûfiye yaşanabilir bir hayat bahşetmekle neticelenir. Eserlerinde marifeti övmek kastıyla en çok kullandığı tabir cennettir. Hatta öyle bir cennet ki bu cennete girenler peşin cennete nail olmuşlar⁷ ve sonraki cennete⁸ yani süs cennetine iştiaak duymayacaklardır.⁹ Müellifin “tayyib hayat” ile kastettiği, yine kendi ifadesi olan dünyadaki cennet yani marifetullahı yaşamak olarak ifade edilmektedir.

Ayrıca müellifin, marifetin semereleri olarak bahsettiği bir diğer konu ise ruhların rızkı olan şuhûdun halâveti/lezzetidir. Gaflet ve cehaletle ölmüş olan ruhlar, marifet sayesinde hayat bulurlar ve cehalet zulmetinden ilmin nuruna erişirler.¹⁰ Nihai olarak marifet kavramı ilmin bir çeşidini ifade ettiğinden, yönteminin şuhûd olmasından ve insandaki bu ilmin merkezi ruh olmasından dolayı, İbn Acîbe’nin bu şekilde izah etmesi aynı zamanda marifet için bir tanım mesabesindedir. Şuhûd sayesinde bilgi şüpheye mahal bırakmayacak bir kesinliğe ulaşmış, marifet sayesinde ruh ise maksad-ı aslîsine

¹ İbn Acîbe Hasenî, *Îkâzü’l himem fi şerhi’l-hikem* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2013), 338; İbn Acîbe Hasenî, “Menâzilu’s-sâir’in ve’l-vâsılîn ve esrârü ilmi’l-hakâik”, *el-Cevâhiru’l-Acîbe* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2007), 245; İbn Acîbe Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2015), 3/253.

² İbn Acîbe Hasenî, *Tefsîru’l- fâtihati’l-kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006), 270.

³ Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd*, 1/346.

⁴ Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd*, 7/217.

⁵ Hasenî, *Îkâzü’l himem fi şerhi’l-hikem*, 507.

⁶ İbn Acîbe Hasenî, *el-Fütühâtü’l-kudsiyyetü fi şerhi’l-mukaddimeti’l-ecrûmiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2015), 76.

⁷ Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd*, 3/121, 7/224.

⁸ Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd*, 7/280.

⁹ Hasenî, *Îkâzü’l himem fi şerhi’l-hikem*, 195.

¹⁰ Hasenî, *el-Bahru’l medîd fi tefsîri’l kur’ani’l mecîd*, 7/184.

nail olup ihya olmuştur. Aynı şekilde, İbn Acîbe'ye göre ârif için marifetten hâsıl olan neticeler, en büyük yakîn ve azim bir itminana ulaşılması,¹¹ şuhûdunun daimî, dosta yakınlığının zorunlu olmasının yanı sıra ârif kimse fikrini ve nazarını nereye çevirirse çevirsin sonunda ahadiyet denizine dalması ve oradan ilim cevherleri ve hikmet yakutları çıkarmasıdır.¹²

Bu çalışmamızda, marifet gibi çok yönlü bir kavramın sadece sonuçları değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İbn Acîbe, marifetin neticelerini kavramlarla, maddeler halinde ve kendi sıralamasına uyularak ele alınmıştır. Bu kavramların daha iyi anlaşılması maksadıyla sadece müellifin değil, tasavvuf literatüründe bilinen kavram kitaplarındaki diğer tarifleri de çalışmamıza dâhil edilmiştir. Böylelikle, nihai olarak varılan marifet makamının kişiye kazandırdığı olumlu hasletlerin kolaylıkla anlaşılması hedeflenmiştir. Zira marifete vasıl olmak insan için yaratılma gayesidir.

1. Marifetin Semereleri

İbn Acîbe bu konuya detaylı ve kapsamlı bir şekilde, eserlerinde iki farklı yerde değinmiş ve maddeler halinde sıralamıştır. *el-Bahru'l-medîd* adlı tefsirinin birinci cildinde sekiz maddede açıklarken, tasavvufun makamlarını açıkladığı *Menâzilu's-sâirîn* adlı eserinde ise on bir maddede izah etmiştir. Bunlar sırasıyla hürriyet, fevz, cem'u'l-Etem, sahv, tahkîk, bast, telbîs, bekâ, sır, ittisâl ve hikmettir. Marifetin seyrini ifade ettiği bir paragrafta şu ifadelerle dile getirir:

*“Şunu bil ki, ruhun safâsı kemâle erince ve ayakları Hakk'ın marifetinde sabitkadem olunca ruh, övgüye layık bu on bir hasletle ittisal eder ve bunlar vasıtasıyla hakiki ilme terakki eder. Bunun ötesinde ise, beyana sığmayan latif sırlar ve dakik hakikatler vardır.”*¹³

Müellif, semere/netice diye isimlendirdiği bu kavramları marifet yahut marifet sahibi olan arif üzerinden, ilgili bölümlerde izaha tabi tutmuştur.¹⁴ Biz de müellifin riayet ettiği terkibe uyarak bu kavramları şu şekilde izah edebiliriz:

1. 1. Hürriyet

Hürriyet, İbn Acîbe'ye göre tasavvuf ilminin gayelerindedir. Ârifin tam anlamıyla bir fert olması, dünyevî ve uhrevî hiçbir şeyin esareti altına girmemesidir. Tasavvufî kavramları izah ettiği eserinde bu kavramı *“Hakk'tan gayrisinden bâtının tasfiye edilmesidir. Kadîm olanın nuruyla hadis olanın zulmetinin fânî olması, kulun rabbin zahir olduğu yerlerde gaybe erişmesidir. Böylece kulun ibadeti kahrî ve cebrî olmaktan çıkıp şükür kabilinden olur.”*¹⁵ şeklinde izah eder. İşte İbn Acîbe'ye göre bu kazanımlar ancak marifet sayesinde hâsıl olur.

Hürriyet, Kur'ân-ı Kerîm'in işaret ettiği bir kavramdır ve sûfî ıstılahında mühim bir yere sahiptir. Nitekim Allah Kur'ân-ı Kerîm'de Hazreti Peygamber'den (sav) bahsederken *“O insanların üzerindeki ağırlıkları kaldırır ve bağlı oldukları zincirleri çözer”*¹⁶ ifadesiyle hürriyetin bir gaye olduğu ve ilâhî bir yönünün olduğuna işaret edilir. Sözlükte şüphelerden ve kölelikten halas olma durumu¹⁷ olarak tarif edilen hürriyet kavramını sûfîler, kendilerine has bir şekilde izah etmişlerdir. Sûfîlerin eserlerinde hürriyet

¹¹ Hasenî, *el-Bahru'l medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*, 7/211.

¹² Hasenî, *el-Bahru'l Medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*, 7/281.

¹³ Hasenî, *Menâzilu's-sâirîn ve'l-vâsılîn ve esrârü ilmi'l-hakâik*, 251.

¹⁴ Hasenî, *el-Bahru'l medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*, 1/374; Hasenî, *Menâzilu's-sâirîn ve'l-vâsılîn ve esrârü ilmi'l-hakâik (el-Cevâhiru'l-Acîbe'nin içinde)*, 251.

¹⁵ İbn Acîbe Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 61.

¹⁶ el-A'raf 7/157.

¹⁷ Cemîl Salîbî, *el-Mu'cemü'l-felsefî* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-Lübnânî, 1982), 462; *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kahire: Mek-tebetü's-Şurûkü'd-Düveliyye, 2004), 165.

kavramı; kişinin hevâ ve heves bağından azat olması,¹⁸ mahlûkattan hiçbir şeyin hükmünün altına girmemesi ve fâni olan şeylerin kendi nazarında müsavi olması¹⁹ şeklinde karşılık bulur. Gerek nefsi gerekse kulu Allah yolundan alıkoyacak tüm bağlardan kurtulmak, kul için önemli bir haldir. Hatta bazı tariflerde hürriyet, kulluğu hakkıyla yerine getirmek olarak tanımlanmaktadır.²⁰ Kul marifetin hakikatine erip, marifette temekkün edince, varlığı ilanihaye hayal olan mevcûdat sûfi nazarında hakkıyla bilinir ve artık sûfi için onun bir kıymeti yoktur. Varlık, artık sûfi için bir tehlike olmaktan çıkmış olur. Artık bu seyrin nihayetinde sûfi sadece Allah'ın hükmüne kul olup varlığın esaretinden kurtulur.²¹ Ebû Hamid el-Gazzâlî (öl. 505/111), bu hali mutlak hürriyet olarak zikrettikten sonra, kişinin kalbinin Hakk'dan başkasından fariğ olacağını ve Hakk'a itaatin kalbî idrakle tahakkuk edeceğini söyler.²² Yine Gazzâlî hürriyeti kavramsal olarak "*Şehvetin ve dünya gamının esaretinden, Hakk'ın kahriyetini bilerek ve ona dayanarak kurtulmak ve meleklere benzemek*" şeklinde tarif eder.²³ İbn Acîbe gibi hürriyeti, marifetle irtibatlandıran bir diğer sûfi, Rûzbihân el-Baklî'dir (öl. 606/1209). el-Baklî, kemâl-i ilim ile kulluğun tahakkuk edeceğini ve böylece şehvetlerini terk ederek nefsin şerrinden halas olacağını, bunların neticesinde kul marifete nail olduğu için Hakk'ın muhabbetine gark olup gayrisinden uzaklaşacağını ifade eder. Neticesinde ise beşerî nefsin ve varlığın esaretinden hürriyete erişip hakkıyla kul olur.²⁴ Dikkat edilirse el-Baklî, hürriyeti marifetten sonra hâsıl olan bir makam olarak tasnif etmiştir. Ayrıca marifetin zorunlu bir neticesi olan muhabbeti de zikreden el-Baklî "*İnsan ancak bildiğini sever.*"²⁵ cümlesiyle buna işaret etmiştir. Tasavvufi kavramların izah edildiği ve kavram sözlüğü diyebileceğimiz eserlerde hürriyet için mertebelerden söz edilir ve "*Ağyarın yahut kâinatın hükmünden kurtulmak*" cümlesi ile tarif edilir. Bu sûfilere göre hürriyet üç mertebede gerçekleşir; avamın hürriyeti, havâsın hürriyeti ve havâsü'l havâsın hürriyeti. Avamın hürriyeti, şehvetin esaretinden, havâsın hürriyeti, kulun, kendi iradesini Hakk'ın iradesinde fâni kılmasından dolayı, murad ve isteklerinden azade olması ve son olarak havâsü'l-havâsın yani en seçkinlerin hürriyeti, Hakk'ın tecellî nurlarında kevnîyat zulmetinin silinmesinden sebep tüm eser ve resimlerden kulun azat olmasıdır.²⁶ Bu tertip, sûfinin bulunduğu hale ve makama göre hürriyetin sahip olduğu hususiyetleri işaret etmesi açısından önemlidir.

1. 2. Vücûd

Vücûd, eşyanın hakikatini aslı olarak bilmektir. Ezeli hakikatte rusûmun ve şekillerin müstağrak olmasıyla yok olduğu bir makamı idrak etmektir. Ruh bu makama ulaşınca hakikat nurlarının parıltıları sayesinde vehmin gölgesinden kurtulur.

Vücûd yani varlık bahsi, Gazzâlî, Muhyiddin el-Arabî (öl. 638/1240) gibi bazı müteahhirûn sûfiler nazarında bahse konu olup tasavvufun temel meselelerinden biri haline gelmiştir.²⁷ Sözlük manası olarak yokluğun zıddı şeklinde tanımlanan varlık,²⁸ felsefî olarak bedihî olduğundan tarife ihtiyaç duymayan şey olarak tanımlanır. Ayrıca devam eden ve mevcut hakikat olarak karşılık bulur.²⁹ Sadece tasavvufun değil birçok ilmin mevzuu olan varlık bahsi, soyut ve somut olması cihetinden anlaşılması zor

¹⁸ Ebu Ali Cüllabî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfeti, 2005), 239.

¹⁹ Ebû 'l-Kâsım Abdu'l-Kerîm el-Kuşeyrî, *Er-Risaletü'l-kuşeyriyye* (Konya: Şirketü'l-Kudüs, 2009), 2/142.

²⁰ Abdurrezzak Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 241.

²¹ Suâd Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfiyye* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiatü li'd-Dirâsât, 1981), 319.

²² Ebu Hamîd Gazzâlî, *İhyâu-ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 9/100.

²³ Gazzâlî, *İhyâu-ulûmi'd-dîn*, 5/241,6/290.

²⁴ Rûzbehân Baklî, *Meşrebü'l-ervâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 157.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâu-ulûmi'd-dîn*, 8/372.

²⁶ Seyyîd Şerîf Cürçânî, *Mu'cemü't-tarîfât* (Kahire: Dâru'l-Fazîleh, 2004), 72; Abdurrezzak el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1996), 1/410; el-Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl*, 21.

²⁷ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ve Metafizik arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29.

²⁸ *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 1013.

²⁹ Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, 1327.

bir mevzudur. Çağdaş tasavvuf araştırmacıları sûfî geleneğine bakarak farklı cihetlerden bu konu hakkında açıklamalarda bulunmuşlardır. Tasavvufun bir seyr hali olmasından hareketle “*Hakk’ı bulma ve erme hali. Sâlik, beşeriyetten tam olarak fânî olunca Hakk’ı bulur.*”³⁰ ve “*Var olmak varlık ve bulmayı ifade eden bir kelime sâlik beşerî sıfatlardan fânî olunca Hakk’ı bulur.*”³¹ tarifleri çağdaş araştırmacıların kitaplarında karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımlar genel itibarıyla, tasavvufun maksadına uygun olarak yapılan ve bir seyri ifade eden tanımlardır. Ayrıca “*Vicdan makamında vecd halinin genişlemesi olup, vecd halinde Hakk’ı bulmaktır.*”³² tarifiyle tasavvuf istilahında vücûd ile ilgili diğer kavramlara da yer verilmiştir. Cürcânî “*Hakikatin egemenliğinin zuhuruyla Hakk’ın varlığının ortaya çıkıp kulun beşerî vasıflarının yok olmasıdır.*” tarifinden sonra Cüneyd-i Bağdâdî’nin bir sözünü rivayet ederek farklı bir tasavvufî boyuta işaret etmektedir: “*Tevhid ilmi vücudun zıddıdır, aynı şekilde vücûd da tevhid ilmine zıttır. Zira tevhid bidayet, vücûd ise nihayettir.*”³³ Vücûd yani varlık yolun nihayeti ve tevhidin bilgi cihetinden elde edilmesi ise sûfî için yolun başlangıcıdır. Çünkü varlık ilim ile elde edilen bir bilgi türü olmayıp irfânî bir bilgiye taalluk eden bir haldir. Bu rivayette, sûfî için varlık telakkisinin ilmi bir vakıa olmayıp, marifetle elde edilen bir hal olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Cüneyd’in bu tarifindeki nihayet kavramı İbn Acîbe’nin anlaşılması için mühim bir detaydır. Vücûdun mertebelerine geçmeden önce Rûzbihân el-Baklî’nin izahına yer vermek faydalı olacaktır. el-Baklî vücudu bir makam olarak konumlandırdıktan sonra izah olarak “*Hakk’ın bekasının müşahedesinde sırrın bekasısıdır.*” cümlesiyle müşahede kavramını da bu bahse dâhil etmiştir. Marifetin vasıtası olan müşahede, Baklî’ye göre, vücûd için de bir vasıtaadır. Devamında, Hakk’ın bir sıfatı olan Cemâl’in müşahedesinde ârifin bekâya ermesi şeklinde bir rivayete yer verir.³⁴ İbn Acîbe’nin marifetin semeresi olarak ifade ettiği vücûd kavramı, sair sûfilerin tanımlarından da anlaşılacağı üzere marifetin bir tezahürüdür. Zira marifet ihsan makamının nihayeti ve müşahede ile elde edilen bir bilgidir. Tasavvufî terimler için kaleme aldığı eserleriyle tanınan ve özellikle nazarî tasavvufun önemli isimlerinden olan³⁵ Abdürrezzâk Kâşânî (öl. 736/1335) “*Vecd halinde Hakk’ın bulunması, Hakk’a şahit olunmasıdır ki bu görünen aniden olan bir durumdur.*”³⁶ ifadeleriyle izah eder. Devamında, Hakk’ın vücûdu ârifin kendi varlığını ve mevcudatın varlığını fânî kılar, zira kadim olan hadis olana yaklaşıncâ hadis yokluğa gider diyerek hadis ve kadim ayrımına atıf yapar. Kâşânî’ye göre vecd, gayb hallerinden kalbin şahit olduklarıdır. Dikkat dilecek olursa Kâşânî’nin tarifinin merkezinde de marifetin aslî unsurlarından olan kalb ve müşahede olduğu görülecektir.

Vücûd, bir vetirenin sonunda hâsıl olan bir makam olduğu gibi kendisi de belli bir terkibe sahip olup, bu terkip tasavvuf literatüründe sıklıkla yer almaktadır. Tasavvufî kavramların veciz bir şekilde izah edildiği ve sûfî geleneğinde önemli bir yere sahip olan³⁷ *Menâzilu’s-sâirîn* adlı eserde vücûdun tertibine dair önemli açıklamalar mevcuttur. Müellif tarif olarak “*Bir şeyin hakikatini kazanmak*”³⁸ şeklinde genel bir ifadeyi tercih etmiştir. Afîfüddin et-Tilimsânî (öl. 690/1291), kazanmaktan kastın o şeyi görmek ve onda fenâ bulmak olduğu izahıyla Abdullâh el- Herevî’nin (öl. 481/1089) cümlesine açıklık getirir.³⁹

³⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2012), 383.

³¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 291.

³² Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1064.

³³ Cürcânî, *Mu’cemü’t-tarîfât*, 209.

³⁴ Baklî, *Meşrebü’l-ervâh*, 212.

³⁵ Uludağ, Süleyman. “Abdürrezzâk Kâşânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2022), 25/5-6.

³⁶ Kâşânî, *İstılâhâtü’s-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu’z-zülâl*, 210.

³⁷ Yetik, Erhan. “Menâzilu’s-Sâirîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/122-123.

³⁸ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013), 321.

³⁹ Afîfüddin Tilimsânî, *Şerhu Menâzili’s-sâirîn* (Tunus: Dâru’t-Türkî, 1989), 587.

Kâşânî, tariftten kastın, rusûmun fenâ bulması durumunda Hakk'ın varlığını bizzat varlığıyla işaret etmesi şeklinde şerh eder.⁴⁰ Ayrıca bu ismin üç manaya münce olduğunu ve bunların ledünnî ilmî vücûd, zatî vücûd ve izmihlâlî vücûd olarak tertiplendiğini⁴¹ sözlerine ekler.

İbn Acîbe'nin, marifetin semeresi olarak işaret ettiği bu üçüncü makamdır. Anlaşılabacağı üzere, sair sûfilerin terkinin de İbn Acîbe'nin görüşüyle muvafıktır. Zira vücûdun birinci makamı marifet ile elde edilir ve bu vetirenin nihayetiyle yani marifetin terakkisi ile hakiki vücûda vâsıl olunur. Zira İbn Acîbe'nin marifet anlayışında nihayet yoktur ama marifette terakki vardır.⁴² Bu terakkinin varlık cihe-tinden sonu ise hakiki vücûda erişmektir.

1. 3. el-Cem'u'l-etem

el-Cem'u'l-etem, yani tam ve mükemmel bir cem' hali anlamına gelir. İbn Acîbe'ye göre, sûfilerin cem'u'l-cem' dedikleri işte bu makamdır. İbn Acîbe ise sıhhatli bir temkinden ve telvînden kurtulduktan sonra, ârifin tüm işlerinden ve muamelesinden işaretler ve şahısların kaybolması şeklinde tarif eder. Bu haslet sayesinde ruh, Allah'tan gayrısını görmekten kurtulur.

Sözlük manası olarak toplanmanın toplanması gibi bir manaya gelen⁴³ bu kavram, sûfî istilâhında sûfînin ne kendini ne de halkı görmesi, sadece Hakk'ı görme hali,⁴⁴ Hakk'a ait olanları ve gayrısını Hakk'a iade etmesidir. Çünkü onun zatının haricindeki her şey onun fiilleri, esma ve sıfatlarının tecellileridir.⁴⁵ Ebû bekir Muhammed el-Kelâbâzî'ye (öl.380/990) göre cem', huzur halinde sûfînin gâib olması yani kendine ait şeyleri görmemesi ve ilahi tasarrufun tahtı kudretinde olduğunu fark etmesidir.⁴⁶ *Keşfü'l-mahcûb*'da ise cem' kavramı için Hakk'ın kahhariyetinin tecellisi ile kişinin, kendisinden geçmesi ve kişinin Hakk'ı müşahade etmesidir. Mücadele ile tefrikadan arınıp müşahade ile cem' makamına ulaşmak kişinin yolculuğu olup Hakk'dan varid olan tüm inayet ve hidayet cem'in ta kendisidir.⁴⁷ Tasavvuf geleneğinde cem', müşahade ve fena kavramlarıyla ilgilidir. Sûfî kendi zatında fenâyâ erdiğinde kendisine herhangi bir varlık izafe etmekten imtina etmekle kalmaz aynı zamanda bu hal ile kalbiyle görmeye başlar. Bu görüş sayesinde eşyayı ayakta tutan ve ceberut âlemine muttasıl manayı idrak eder.⁴⁸ İbn Acîbe şuhûd ve fena irtibatını izah sadedinde Cüneyd'in "*Şuhûdun nurunun beni aydınlatmasıyla vücudum hakiki vücûdda yok oldu.*" sözünü nakleder.⁴⁹ Bazı sûfilere göre cem' tevhidin kendisidir. Kalbin huzura ermesiyle zatı ile müşahade etmektir.⁵⁰ Çünkü cem' makamında gören ve işiten O'dur.⁵¹ Başka bir tabirle cem'u'l-cem' vücûdun bizatihi kendisidir. Sûfînin külliyyen Hakk'ta yok olması, hakiki varlıkta, vehmi varlığı yok etmesidir.⁵² Diğer sûfilerde olduğu gibi İbn Acîbe de tüm kâinatın hakikatte vehim ve gölgeden ibaret olduğu görüşündedir ve güneşin zuhuruyla gölge yok olur sadece güneş var olmaya devam eder.⁵³

⁴⁰ Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn* (Tahran: Menşûrât-i Bidâr, 2008), 793.

⁴¹ Abdullah Ensârî Herevî, *Menâzilu's-sâirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 132.

⁴² Hasenî, *İkâzü'l-himem fi şerhi'l-hikem*, 296.

⁴³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 48.

⁴⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 86.

⁴⁵ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 163.

⁴⁶ Muhammed bin İbrâhim Kelâbâzî, *Et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 141.

⁴⁷ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 494.

⁴⁸ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 96.

⁴⁹ İbn Acîbe Hasenî, "*Şerhu Hamriyyeti ibn Fâriz*", *el-Letâifu'l-İmâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020), 20.

⁵⁰ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 161.

⁵¹ İbn Acîbe Hasenî, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye* (İstanbul: Dâru'l-Hayr, 2016), 210.

⁵² Abdurrezzak Kâşânî, *Istilâhâtü's-sûfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 211; el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/396.

⁵³ İbn Acîbe Hasenî, *Şerhu Nûniyyeti's-Şüsterî* (Amman: Dâru's-Sekâfe, 2015), 63.

İbn Acîbe'nin kitabında yer verdiği cem' tarifi *Menâzilu's-sâirîn*'deki tarifile örtüşmektedir. Özellikle "*Sihhatli bir temkin ve telvinden kurtulmak*" tabirlerini Herevî de zikretmiştir.⁵⁴ Herevî, cem' bahsini izaha Enfâl süresi 17. ayetle başlamaktadır. Bu ayette geçen "*Oku sen atmadın, Allah attı.*" ifadesini, her ne kadar atma fiili Rasûlullah'tan (a.s.) sadır olmuş ise de, Allah'a isnat edilmesinin cem' haline işaret olduğunu belirtir.⁵⁵ Bu konuda en dikkat çekici yorum ise şudur, cem'in mukabili olan fark vücûd ve mevcûd arasında cereyan etmekte olup, bu farkın, müşahede eden nazarında zâil olmasına cem' denilmektedir.⁵⁶ Ayrıca İbn Acîbe, eserlerinin farklı bölümlerinde de bu kavrama farklı cihetlerden değinmiştir. "*Kadîm olanı isbat ederek hâdis olanın yok olması, fûru' olanı asıl olanda toplamak, olmayacak olanın yok olması, yok olmayacağı baki kalması*"⁵⁷ şeklinde yaptığı tarifler esas itibariyle aynı manaya delalet eden farklı lafızlardır.

1. 4. Sahv

Sahv, sûfiler nazarında mühim bir yere sahip olan bu makam, İbn Acîbe için, müşahede halinin temkine ermesi, dehşet halinin iğfalinden ve yok olma vehmin sıkmasından ruhun kurtulmasıdır. Bunlar ancak ruhun hazret-i cemâli müşahede etmesi, vücudun levâihleri ve cem'in vâridâtı vasıtasıyla elde edilecek özelliklerdir. Levâih, müellife, göre şuhûdun nurları,⁵⁸ vâridât ise tecellîlerden kalbe hâsıl olan şeylerdir.⁵⁹

Yine İbn Acîbe "*sekr halinden sonra sûfinin, kâinatı Allah ile kâim olarak görme halidir.*" şeklinde sahiv kavramını tarif etmiştir. Fenâ halinden sonra hâsıl olan sahiv hali vehim ve cehaletten uzak olup ilmin ta kendisidir.⁶⁰ Sûfilere göre sahiv, gayenin hâsıl olmasından ibarettir.⁶¹ Zira tasavvuf her şeyde Hakk'ı görebilmeyi, kişinin yakîn bilgisini elde ettiğine işaret saymaktadır.⁶² Üstelik sahiv hali sadece gaye olmakla kalmayıp aynı zamanda hâsıl olan durumun yani Hakk ile beraber olma halinin sıhhatinin de alametidir.⁶³ Aynı şekilde sûfilere göre sahiv hali sekr halinden daha mükemmeldir. Zira sekr halinde olan kişinin temyizi kapalı olduğundan iyi ve kötüyü tefrik etme yetisine sahip değildir.⁶⁴ Sekr ve sahiv halleri her ne kadar birbirine zıt gibi görünse de sûfî için bu iki hal birbirini destekler durumdadır. Sekr, kuvvetli varidat tecellileriyle ortaya çıkan gaybet hali olup, sahiv hali ancak bu nevi sekr halinden sonra ortaya çıkan bir durumdur.⁶⁵ İbn Acîbe bu terkibe işaret eder ve sekr halinden önce kulun sahiv haline sahip olmasının, istenilmeyen bir durum olduğunu ve sekrdan sonra sahivin olmasının bizzat kemalin kendisi olduğunu işaret eder.⁶⁶ Sekr hali karışık olanın sahiv'i da karışıktır. Başka bir tabirle, sekr hali sahiv halini besler.⁶⁷ Ayrıca sahiv sahibi, esrar-ı ilâhiyyeden ve isimlere ait hakikatlerden kendisine zahir olan şeylerden gizlenecek yahut izhar edilecekler hususunda ihtiyara sahip olması sahiv halinin sekr halinden daha kâmil olduğunun işaretidir.⁶⁸

⁵⁴ Herevî, *Menâzilu's-sâirîn*, 134.

⁵⁵ Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 804.

⁵⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 596; el-Münâvî, *Şerhu menâzili's-sâirîn*, 326; el-Kâşânî, *Şerhu menâzilu's-sâirîn*, 806.

⁵⁷ Hasenî, "Şerhu Hamriyyeti ibn fârız", 21.

⁵⁸ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 110.

⁵⁹ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 79.

⁶⁰ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 104.

⁶¹ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 414.

⁶² Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühdü'l-kebîr* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfeti, 1987), 351.

⁶³ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 419.

⁶⁴ Kelâbâzî, *Et-Taarruf limezhebi ehli't-tasavvuf*, 136; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 884.

⁶⁵ Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sûfiyye*, 1206.

⁶⁶ Hasenî, "Şerhu Hamriyyeti ibn Fârız", 62.

⁶⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 305; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 227.

⁶⁸ Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, 213.

"Kuvvetli varidatlardan hâsıl olan gaybet halinden sonra, idrak-i hissiye dönmektir."⁶⁹ tarifi, sahv kavramı için sıklıkla kullanılır. Kuvvetli varidattan kasıt, izzet nurlarının kulun kalbine yönelmesi olup bu yönelme sayesinde kul hayret haline duçar olur. Sekr halinin temyizi kaldırmasının sebebi, işte bu hayret halidir ve bu hayret hali Hakk'ın nurunun müşahedesidir.⁷⁰ Bu meyanda sekr Hakk'ta olma yani muhabbet makamında esma ve sıfat tecellileriyle muhatap olma hali, sahv ise Hak ile olma yani Hakk'ın celal ve cemal nurlarıyla eşyayı kaim olarak görme halidir.⁷¹ Bu iki makamın özellikle sahv halinin bilgi ve marifetle olan irtibatına gelince ki, İbn Acîbe sahv halinin marifetten hâsıl olduğunu ifade etmişti, sekr halinde her ne kadar müşahede var olsa da aynı zamanda hayret hali de olduğundan dolayı, Sekr hali ilim ve marifet arasındaki bir konumdadır ve hal sûfiyi herhangi bir ilim menziline ulaştırmaz. Sahv halinde ise durum bundan farklı olup, tariflerde de işaret edildiği gibi sûfî bu halde hem müşahedeye hem de temyize sahiptir ve sahv hali marifet makamlarının en yücelerinden biridir.⁷² Ruzbihân-ı Baklî ise "Hakk'ı müşahedeye devam ile ilmin bekasıdır."⁷³ diyerek sahv halinin bilgiyle olan irtibatına işaret etmiştir. Sahv halinde müşahedenin devamıyla sûfî eşyanın hakikatine Hakk'ın delaletiyle ulaşır ki, bu hal sûfiler nazarında marifet olarak isimlendirilir. Zira bilginin kaynağı delil ve istidlal olmayıp müşahededir. Ayrıca Baklî meşrebine uygun olarak aşk merkezli bir tanımlama yaparak farklı bir pencere açmıştır. "Âşıklar üns makamında maşuka nail olmuşlardır. Muhabbet makamında Hak onlara beka ile tecelli edince, temkin halinin hakikati olan sahv vasfıyla visale ermişlerdir. İşte bu âşıklardan kemal ehlinin halidir."⁷⁴ Bu paragraf İbn Acîbe'nin işaret ettiği birkaç kavramı da ihtiva etmektedir. Şöyle ki, temkin, kemal ve vücuda vasıl olmak, İbn Acîbe'nin marifetin neticeleri bahsinde zikrettiği ve yukarıda izah ettiğimiz kavramlardır.

1. 5. Tahkîk

Tahkîk, havâs ile elde edilmesi mümkün olmayan marifetullâh'a vasıl olmaktır. Müellif bu vusulü kendince yorumlayarak, Hakk'dan hâsıl olan meşrebin Hak ile hâlis kılınması ve nihayetinde ibarelerin boşa çıkması, işaretlerin yok olması ve Hak'tan başka tüm görünenlerin düşmesi olarak ifade keder. İlave olarak literatürde sıkça zikredilen "Allah'ı bilen lisamı susar." rivayetini ekler. Müellife göre ârif kimse, Hak işaret edildiği vakit, Hakk'ı işaretten daha yakın görür. Tahkîk sayesinde ruh hayret makamından hakikatin nurlarını görmeye terakki eder. Ârif için hayretin sebebi kendi varlığının zulmeti ve beşeriyetinin karışıklığıdır.

İlmi istilahta "Bir meseleyi delilleriyle ispat etmek"⁷⁵ olarak tarif edilen tahkik, sûfî istilâhında ise "Hakk'ı, isimlerinin suretleri olan ekvânda temaşa etmek"⁷⁶ olarak karşılık bulur. Bu meyanda Muhyiddin el-Arabî, tahkîk sayesinde kesretteki ahadiyyetin gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder.⁷⁷ Bu tanımda, her ne kadar varlık sahnesinde var olanlar isimlerin tecellisi olsa da, kesreti ifade etmektedir. İşte bu kesrette tek olan zata yönelmek, onun bilgisine ulaşmak tahkiktir. Hakk'a ait olan ilim, irade ve kudret gibi sıfatların tecelli ve zahir oldukları mahallerde bu sıfatları değil bizzat Hakk'ı görmektir.⁷⁸ Marifetin

⁶⁹ Muhyiddin İbn Arabî, "İstîlâhâtı's-sûfiyye", *Resâilu İbn Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 410; el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm*, 2/56.

⁷⁰ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 301.

⁷¹ Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 749.

⁷² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 544.

⁷³ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 135.

⁷⁴ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 135.

⁷⁵ Ali Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 452; el-Cürcânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, 48.

⁷⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 341; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 996.

⁷⁷ Muhyiddin İbn Arabî, "Risâletü Lâ yuavvelu aleyh", *Resâilu İbn Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 198.

⁷⁸ Kâşânî, *İstîlâhâtı's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl*, 161.

burhanî olmayıp delil ve istidlalden kaynaklanmaması⁷⁹ ve vehbi olması⁸⁰ sebebiyle sûfiler, tahkîk kavramını bunu merkeze alarak izah edilmiştir. Onlara göre Hakk'a ulaşmak ancak Hakk'ın kula ihsan ettiği mevhibe-i ilâhî vasıtasıyla olur, kulun yapıp etmeleri olan amellerle ile⁸¹ değildir. Bu bağlamda tahkîk, Hakk'tan hâsıl olan irfanî bilginin, önce eşyada tahakkuklarının müşahedesi, sonra bunların Hak ile müşahedesi ve nihayetinde Hakk'ta bunların fânî olma durumudur.⁸² Tahkîkin bir başka açıdan izah ederken sûfiler, bekâ ve fenâ kavramlarını kullanmışlardır. Fenâdan sonra bekâ halinde hakikatin tahakkuk etmesi olan tahkîk ile ârif kimse Hakk'a, Hak ile şahitlik eder ve halktan hiçbir şey buna dâhil olmaz.⁸³ Çünkü tahkîk ortak kabul etmez.⁸⁴ Hakk'a Hakk'tan başka şahidin olması ve ârifin bu şahidlerin şehadetine muhtaç olması hakikatin tam anlamıyla tahakkuk etmemesinden kaynaklanır. Zira sair şahitler hadîs olup, Kadîm olan Hakk'ın tecellisi tahakkuku ile bunlar varlık sahasındaki görünürlükleri sakıt olur. Tahkîki elde etmiş bir sûfi için Hakk'dan başkasını görmemek farzdır.⁸⁵ Sadece kulun Allah'ı fail olarak görmesi yahut sadece esmaları ile vasf etmesi kulun Hakiki marifete ulaşması için kâfi değildir.⁸⁶ Zira Hakk'a şahitlik etmeyen, sadece Hakk'ı esması yahut sıfatları ile bilen kulun bilgisi sadece bir şuur olup⁸⁷ marifette tahkike ulaşmış değildir.

1. 6. Bast

Bast, tasavvuf geleneğinde farklı yorumlamalara sahip olan bir kavram olup, İbn Acîbe bastı, bilgini merkeze alarak ruha tahsis etmiş ve ruhun, hissi kapları yani eşyanın zahiri bilgisini idrak etmekten tasfiye olduktan sonra manayı görmesinin, idrak etmesinin vüsate erişmesi şeklinde yorumlamıştır. Zira manaları taşıyan kâse mesabesinde olan zahiri şeylerin lezzeti hakiki değildir ve kişi için hakikat yolunda birer yol kesici mesabesindedir. Bundan dolayı bast hali ayakların kaydığı bir menzildir. Marifet sayesinde ârif ilmin özüne⁸⁸ ulaşır ve eşya hakkındaki bilgisi hakikate mutabıktır.

Arapçada tutukluk hali olan kabzın zıddı olan bu hal, lütuf, rahmet ve ünse işaretir.⁸⁹ Sûfiler nazarında ise seyrinde sûfiye verilen şerefli bir hal olup,⁹⁰ terkiât olarak recâdan sonra ünsden öncedir.⁹¹ Recâ mübtedilere, bast ise âriflere mahsustur.⁹² Ayrıca bazı sûfilere göre kabz ve bast, tam anlamıyla vehbî olup kesb ve cehd ile elde edilmesi mümkün olmayan iki haldir.⁹³ Kavramsal olarak "*Ârifin tüm eşyayı kuşatması fakat eşyadan hiçbir şeyin ârifi kuşatmaması ve tesri etmemesidir.*"⁹⁴ Bu hal marifetin bir neticesi olup, kalbin, Hakk'ı şühûd ile genişlemesi, eşyayı marifet ile ihata etmesi ve Hakk'ın tecellileri ile ferahlama durumudur.⁹⁵

⁷⁹ Hasenî, *el-Bahru'l medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*, 2/158,161; Hasenî, *el-Fütühâtü'l-kudsiyyetü fî şerhi'l-mukaddimetü'l-ecrûmiyye*, 23.

⁸⁰ Hasenî, *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*, 137; İbn Acîbe Hasenî, "Şerhu bazı maktetâfâtî's-şeyh Aliyyi's-şüştêrî", *el-Letâifü'l-İmâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020), 300.

⁸¹ İbn Acîbe Hasenî, "Şerhu Nûniyyetü'l-İlâmü's-şüştêrî", *el-Letâifü'l-İmâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020), 85.

⁸² Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 316.

⁸³ Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 785.

⁸⁴ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 361.

⁸⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 580.

⁸⁶ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fî işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/317.

⁸⁷ Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 6/235.

⁸⁸ Hasenî, *el-Bahru'l medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*, 5/305.

⁸⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 33.

⁹⁰ Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-mâarif*, çev. Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2010), 698.

⁹¹ Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfiyye*, 862.

⁹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 67.

⁹³ Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 619.

⁹⁴ İbn Arabî, "İstîlâhâtü's-sûfiyye", 409; el-Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl*, 208.

⁹⁵ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 78.

Bu halin bilgi ve marifet cihetinden izahı sadedinde sûfîler, bast halinde kişinin zâhiri olarak ilim ve ibadetle alakadar olması, bâtında ise marifetullah ile meşgul olması ve zahirin bâtına engel olmaması⁹⁶ şeklinde bir tarif ile açıklamışlardır. Başka bir deyişle, bu halde iken arifin bâtını havas ehlinin bâtına uygun zahir ise avamın zahirine mutabıktır. Bu hale sahip olan ârif hidayet imamı ve salıkların kandilidir.⁹⁷ İbn Acîbe'nin de belirttiği gibi eşyanın hakikatine bast haliyle vasil olan ârif, sahip olduğu bu hakikatler ile aynı zamanda Hakk'ın kullarına birer nimeti ve rahmeti mesabesinde olup hakikatin nurları ile insanları aydınlığa sevk ederler.⁹⁸

1. 7. Telbîs

Telbîs sözünden kastedilen, insanların fitneye duçar olması korkusundan dolayı, sebepler örtüsüyle sırları gizlemektir. Belki de müellifin en dikkat çekici kavramı bu olsa gerektir. Zira gaye olana ulaştıktan sonra bu gayeye ulaşmamış gibi davranmak manasını ifade etmektedir. Bu özelliğin peygamberlerin seçkinlerinin ve rabbani önderlerin bir hususiyeti olduğunu belirten İbn Acîbe, bu durumun hikmete muvafakat olduğunu da sözlerine ekler. Bu haslet marifetin bir neticesi olup, her insanın aklının tahammül edemeyeceği şeylerle ibarenin mutlak kabul edilmesinden ruhun terakki etmesidir.

Telbis kavramı sûfî gelenekte üç farklı şekilde anlaşılmaktadır.⁹⁹ Bu farklı anlayışlara geçmeden önce telbis kavramının kelime manasını zikretmek faydalı olacaktır. Telbis, ıstılahi olarak “*Bir şeyin, sahip olduğu sıfatların zıddıyla nitelenmesi*”¹⁰⁰ şeklinde karşılık bulmaktadır. *Menâzilu's-sâirîn*'de telbis “*Varlığı kaim ve hakiki olandan, varlığı mecâzi olanı şahit getirerek kinaye yapmak*” olarak tarif edilmektedir.¹⁰¹ Bu hususu izah etmek adına şârih, Enfâl süresi 17. ayeti delil olarak getirmektedir. Ayette geçen “*Attığın zaman onu sen atmadın, Allah attı*” ifadesiyle Hakk'a, hakiki varlığa, gerçek ilme işaret etmesinin yanında, müşriklerin faili Rasulullah (s.a.v.) görmesinin ise telbise işaret etmektedir. Hakk'ın ehli tefrika nazarında, kâinat, sebepler, zaman ve mekân ile hicap hali olarak nitelenen bu durum telbisin birinci manasıdır.¹⁰² İkinci mana olarak, sûfîler arasında ehli gayret olan taifenin Hak ile olan hususi muamelelerini ve sahip oldukları hususi halleri, dünyevi meşguliyet, sebeplere temessük etmek, vasıtalarla meşgul olmak ile ağıyardan gizleme halidir.¹⁰³ Böylece sûfî, her türlü nifaktan, kem gözlerden ve idraki kısıtlı olan akılların fitneye düşmesinden korunmuş olur. Literatürde bu hale sahip sûfîlerden “*Halleri telbise mebniydi.*” şeklinde bahsedilmektedir.¹⁰⁴ Üçüncü mana olarak, temkin ehlinin, sair insanlara merhametlerinden ve onlara bir genişlik olması kastıyla sebeplerle muamele etmeleridir. Bu durum peygamberlere ve cem' vadisinde bizatihi Zatı Akdes ile irtibatlı rabbânî imamlara hasır.¹⁰⁵ Zira insanlar sebeplerde bir tesirin olmadığına, Müsebbibü'l-Esbâb'ın Hak olduğunu idrak etmekten acizdirler.¹⁰⁶ Bu manadaki telbisin ikinci manadan en önemli farkı, ehli temkinin ehli gayretten farkı gibidir. Şöyle ki, temkin ehlinin telbisi kendilerine has olmayıp insanları korumak için olup, ehli gayret ise kendileri için bu hal ile muamele etmektedirler.¹⁰⁷

Telbis kavramını marifetin semeresi olarak izah eden İbn Acîbe ile benzer görüşleri serdeden bir diğer sûfî ise Kâşânî'dir. Kâşânî, sûfî seyrinin nihayi mertebelerinin evvelinin marifet, sonuncusunun

⁹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 533.

⁹⁷ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 296.

⁹⁸ Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 734.

⁹⁹ Herevî, *Menâzilu's-sâirîn*, 130.

¹⁰⁰ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016), 317.

¹⁰¹ Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 787.

¹⁰² Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 581.

¹⁰³ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 319.

¹⁰⁴ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 394.

¹⁰⁵ Kâşânî, *Istîlâhâtü's-sûfiyye*, 161; Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *Ravzatü't-ta'rîf bi'l-hubbi's-şerîf* (Beyrut: Dâru'l-Beyzâ, 1970), 487; el-Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 791.

¹⁰⁶ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 320.

¹⁰⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 585.

ve en yücesinin telbis olduğunu ifade eder.¹⁰⁸ Ayrıca telbisin marifetin temekkün etmesi olduğunu sözlerine ekler.

1. 8. Bekâ

Bekâ, tasavvuf erbabının aşına olduğu bu kavram, müellifin zihninde ve dilinde câlib-i dikkat bir hale dönüşür. Ona göre bekâ, müşahedenin fenâsından azade olup marifetin bekâsına erişmektir. Bu durumda müşahede güneşi hiç batmadan parlar ve ârif kimse asla hissiyata dönmez. Bu hal ruhun zayıflıktan kurtulup Hakk'ın varidatlarına tahammül edebilecek bir seviyeye terakki etmesidir.

Malum olduğu üzere muhakkik sûfiler tasavvufun temel kavramlarını zıtları ile birlikte izah yoluna gitmişlerdir. Bu metot sayesinde hem kavramların anlaşılması kolaylaşmış hem de kavramlar varlık sahasında geniş bir karşılık bulmuştur. Nerdeyse tüm sûfî literatüründe bekâ kavramı zıddı olan fenâ kavramı ile birlikte ele alınmıştır. Fenâ ve bekâyı, marifeti yani bilgiyi merkeze alarak izah eden İbn Acîbe'ye göre fenâ, yüce ve ulu olanın müşahadesiyle eşyaya ait şekil ve resimlerin kaybolması ve kulun manaya muttali olmasıdır.¹⁰⁹ Bekâ ise kulun fenâdan sonra hissi idrake rücu etmesi halidir.¹¹⁰ Şu da var ki, bekânın, fenâ halinden önceki hissi idrakten en önemli farkı, tüm eşyanın Hakk'ın tecellileriyle kaim olarak müşahade edilmesidir. Eşyayı Hak ile kaim olarak görme şeklindeki bekâ tarifi, tasavvuf erbabının sıklıkla kullandığı bir tanımdır.¹¹¹ Bu izah sayesinde eşya sûfinin nazarında hakiki manasına erişmiş ve gayesine ulaşmıştır. Artık sûfinin nazarında tüm kâinat Hakk'ın nurları ve tecellileriyle kaim olarak müşahade edilmektedir. İbn Acîbe'nin marifetin neticesi olarak verdiği tarifte "*Asla hissiyata dönmez.*" şeklindeki cümlesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Hissiyata yani mana ve tecelli olmayan eski haline dönüşü olmaz şeklinde anlaşılmalıdır.

Fenâ ve bekâ kavramlarını mütekaddim sûfiler, mutlak olarak, mahiyetini açıklamak suretiyle değil, izafi olarak tarif etmişlerdir. Bu kavramı, özellikle nefis merkezli olarak, nefsin mezmum vasıflarıyla ilişkilendirmişlerdir.¹¹² Bu bağlamda Cüneyd bu iki kavramı "*Kul kendi vasıflarında fâni olduğu vakit bekâyı tam anlamıyla idrak eder.*"¹¹³ şeklinde tarif eder. Aynı şekilde, sûfinin Hakk ile beraber olması ve nefsinden uzaklaşması olarak bekânın tarif edildiğini görmekteyiz.¹¹⁴ Hakk ile beraberlikten kastın Hakk'ın sıfatlarıyla süslenmesi hali olduğu, bunun için ise evvela kulun kendi sıfatlarından uzaklaşması ve fenaya ermesi gerekmektedir.¹¹⁵ Sûfiler bekâ halini sadece nefis üzerinden değil aynı zamanda kalbin tüm himmetini tek kılmasıyla ruhun himmetinin bekâ bulma halini de bekâ olarak isimlendirmişlerdir.¹¹⁶ Bir diğer önemli husus ise muhdes ile kadîm arasındaki farkı kaybetmeden bu iki kavramı anlamak ve anlatmak olmalıdır. Aksi durumda hatanın kaçınılmaz bir durum olduğuna sûfiler dikkat çekmişlerdir.¹¹⁷ Ayrıca sûfiler, fenâ ve bekânın ilim ve hal lisanında farklı manalara da geldiğini ifade etmişlerdir.¹¹⁸ Genel itibarıyla hal olarak kabul edilen bekânın, tam aksi bir şekilde hallerden azat olup Hak ile beraber olma durumu olarak ifade edildiğine sûfî kitaplarında rastlamaktayız.¹¹⁹

¹⁰⁸ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/347.

¹⁰⁹ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 93.

¹¹⁰ Hasenî, *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, 95.

¹¹¹ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/290; el-Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl*, 212; İbn Arabî, "*Istılâhâtü's-sûfiyye*", 410.

¹¹² Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfiyye*, 194.

¹¹³ Ebû Sa'd Hargûşî, *Tezhîbü'l-esrâr fi usûli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 384.

¹¹⁴ Kelâbâzî, *Et-Taarruf limezhebi ehli't-tasavvuf*, 143.

¹¹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 70; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 31.

¹¹⁶ Muhammed bin Hasan İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsidîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 258.

¹¹⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 482.

¹¹⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 480.

¹¹⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 704.

1. 9. Sır

Sır, telbîse benzeyen fakat ondan daha zayıf bir haslettir. Veciz bir ifadeyle telbîs, insanları hayretten korumak kastıyla, fark kılıfıyla cem kılıcını örtmektir. Tasavvufun inceliklerine nüfuz etmekte mahir olan İbn Acîbe, cem' ve fark arasında cem' halini korumanın zor olduğunu söyler. Dolayısıyla telbîs hali zor bir iştir. Sır hali ise daha zayıftır. Bunun sebebi ise bu haslete sahip olan kimse, Hakk'ın kendisine gösterdiği sırları kıskanmasından dolayı, sahip olmadığı başka bir yeri işaret etmesinden kaynaklanır. Bu duruma sahip kimsenin, bu halden nasibi ve faydası azdır. Bu durumda, sırrın setredilmesinden ve sahibinin gayret makamında olmasından dolayı ruh, sırrın ortaya çıkmasından kaynaklanan darlıktan azade olur.

Tasavvuf ıstılahında muhtelif izafetleriyle birlikte farklı manalara sahip olan sır kavramı genel itibarıyla, Hakk'ın gaip kıldığı ve halka bildirmedığı şey¹²⁰ olarak tanımlanır. İnsanda mevcut bulunan idrak mahallerine izafetle tanım yapıldığında ise sır, nefsin haleti¹²¹ olup kalpte bulunan latifedir ve müşahedenin mahalli olarak karşılık bulmaktadır.¹²² Aynı zamanda tüm var oluş için tarif edildiğinde sır, varlık ve yokluk arasında mevcut bulunan gizlilik, kişi ile Hak arasında, kulun kalbinin tutunduğu şey olarak izah edilmiştir.¹²³ Bilmenin nesnesi olarak tarif edildiğinde ise sır, hislerin, idrak etmekten aciz olduğu manadır.¹²⁴ Hülâsa olarak sır kavramı iki manaya delalet edecek şekilde izah edilmektedir.¹²⁵ Birinci mana, aleniyetin zıttı olan durum olarak tarif edilmiştir. İkincisi ise, üst bir idrak halinin mahalline izafetle insandaki hususi idrak merkezi olarak tanımlanmasıdır. Bazen sır ile mahalli olması hasebiyle kalp işaret edilir. Bazı sûfiler için sır, ruh ile kalp arasında mevcut bulunan bir latifedir.¹²⁶ Ruh muhabbetin, sır müşahedenin ve kalp ise marifetin mahallidir.¹²⁷

Baklî, Hakk'ın fiilleri, sıfatları ve zatı için hususi sırların mevcut olduğunu ve bu sırların marifette temekkün ettikten ve kullukta istikametten sonra, efaldeki sırların hikmet ehline, sıfatlardaki sırların marifet ehline ve Hakk'a ait sırların ise has tevhit ehline açılacağını söyler.¹²⁸ Bu bağlamda tüm sûfilerin derecelerine göre bu sırlardan nasibinin olduğunu ve sadırlarının sırların kabirleri olduğunu sözlerine ekler. Sır kavramının marifetin temekkün etmesinden sonra hâsıl olduğunu ifade etmesi, sır makamının, sûfi için, marifetin neticesi olduğunu işaret etmektedir. Yine sûfilere göre sır, ilmin hakikati olup ilmin Hak ile olan hususi irtibatına işaret eder.¹²⁹

Sır makamı sahiplerini izah eden Herevî, birinci tabakada olan sûfiler için, Hakk'ın, halk tarafından bilinmeyen gizli hazineleri olup hiçbir isme mensup olmayan, herhangi bir resme ait olmayan, himmetleri yüce, maksatları sahih olan ve halk arasında parmakla gösterilmeyen taife olarak üç kısımda tasnif eder.¹³⁰ İkinci tabaka sır sahipleri ise temkin sahibi âriflerdir. Bunlar rusûmdan fâni olmuş ve halk arasında şöhret bulmamış kimselerdir. Seyrüsülûk makamları bunlar için nihayet bulmuştur.¹³¹ İbn Acîbe'nin bahsettiği işte bu tabakadır. Zira birinci tabaka, Herevî'nin de işaret ettiği gibi yolda olan sûfiler olup ikinci tabaka temkine ermiş marifette kemal bulmuşlardır. Ayrıca ruh bu durumda makamlardan ve menzillerden terakki etmiş hakiki âlimlerdir.¹³² Üçüncü ve son tabaka sır sahiplerine gelince

¹²⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 317.

¹²¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 239.

¹²² Cürcânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, 102.

¹²³ Serrâc, *el-Lüma'*, 302.

¹²⁴ Kâşânî, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, 147.

¹²⁵ Kâşânî, *Letâifu'l-Aalam fî işârâti ehli'l-ilhâm*, 2/15.

¹²⁶ Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 661.

¹²⁷ Cürcânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, 102.

¹²⁸ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 170.

¹²⁹ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 908.

¹³⁰ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 268.

¹³¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 476.

¹³² Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 665.

Hak, zat nurları ile tecelli ederek kendilerinden dahi gizlemiş, hususi tecellileri ile kendileri bilmekten alıkoymuş âriflerdir.¹³³

1. 10. İttisâl

İttisâl, cem halinin peşinden vücuda vasil olmaktır. Tabi burada kastedilen hakiki vücûttur. Lakin bu hal herhangi bir vasıfla vasf edilmeyen, her ne kadar işaretler onu göstersedeyse, ibare ile anlaşılmayan bir sırdır. Bu haslet sayesinde ruh, varlığın zulmetinden marifetin nuruna erişmesinden dolayı, ayrılık zayıflığından kurtulmuştur.

Arapça, bir şeye bitişik olmak, eklenip bağlanmak¹³⁴ anlamına gelen ittisâl kavramı sûfî literatüründe, sûfîlerin varlık anlayışına uygun olarak geniş bir karşılık bulmuştur. Genel olarak sûfînin kendi varlığını tek olan varlığa bitişik olarak görme hali¹³⁵ şeklinde izah edilen bu kavram, yine sûfîlere ait olan infisal kavramının karşılığıdır. Kulun sırrının Hakk'tan gayrısından ayrılması, ruhun Hakk'tan başkasını görmemesidir.¹³⁶ Sûfîler nazarında görmenin karşılığı olarak kullanılan müşahade halinin sadece bir fiil olarak vaki olmasından ziyade, bu müşahadenin kulun tüm varlığına sirayet etmesi olup vuslat mertebelerinin en yücesidir.¹³⁷ Çünkü sadece bir fiil olarak kalması durumunda müşahade varlığa taalluk eden bir hal olmaz. Bu halde kul kendi varlığının sınırlarından azade olur.¹³⁸ Ayrıca diğer sûfî hal ve makamlarında olduğu gibi ittisal kavramının da sûfînin seyrindeki derecesine göre farklı yansımaları ve tarifleri de mevcuttur. Bidayette, sahih bir kasıt ve salim bir fıtrat sahip olarak Hakk ile huzur hali, hal olarak ise sıhhatli bir aşk ile zevken Hakk'ı bulmak nihayette ise rusûm ve şekilden fânî olmakla ahadiyyette istiğrak hali olarak izah edilmektedir.¹³⁹ İttisâli, hakikat menzillerinin ilki olarak tarif eden Kâşânî, Hakk'ın imdâd ve mevhibelerinin art arda kula isabet ettiği makam olduğunu da ilave etmektedir.¹⁴⁰

Mî'rac hadisesinde Hazreti Peygamber'in Hak ile olan husus irtibatını¹⁴¹ izah eden “Sonra yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu.”¹⁴² âyetlerde geçen “daha da yakın oldu” ifadesini Herevî ittisal kavramıyla izah eder ve üç dereceye sahip olduğunu söyler.¹⁴³ Kâşânî ise, zatın ahadiyyetinde fenâ olarak açıkladığı ittisâli, ikilik ve mugayeret ile eşya ve hadiseleri kavrayan aklın bilmesinin mümkün olmadığını şerhinde ifade eder.¹⁴⁴ Tereddütten halas olmuş bir kast, Hakk'ın zatından başka hiç bir şeye yönelmeyen bir irade ve hakiki hal ile muhabbetin sekrinden azade olarak tecellilere teslim olarak yola revan olmak ittisalin birinci derecesidir.¹⁴⁵ Başka bir deyişle Hakk'ın kudreti ve yönlendirmesiyle devam eden bir sülûk halidir.¹⁴⁶ Şuhûdun ittisali olarak isimlendirilen ikinci derecede, sûfî delilden müstağni olmuş, illele bilmekten kurtulmuştur. Ahadiyyetin bir gereği olarak sırların dağınıklığı da bitmiştir. Çünkü sırlar isimlerin tecellilerinden hâsıl olan manalardır. ¹⁴⁷ Bu iki dereceye ittisal denilmesinin sebebi mecâzidir ve üçüncü derece olan hakiki ittisale olan yakınlığından

¹³³ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 269.

¹³⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 141.

¹³⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 198.

¹³⁶ Kelâbâzî, *Et-Taarruf lîmezhebi ehli't-tasavvuf*, 127.

¹³⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 697.

¹³⁸ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 503.

¹³⁹ Kâşânî, *Istilâhâtü's-sûfiyye*, 157.

¹⁴⁰ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/164.

¹⁴¹ Yavuz, Salih Sabri. “Mî'rac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/132-135.

¹⁴² Necm Sûresi 53/8.9.

¹⁴³ Herevî, *Menâzilu's-sâirîn*, 122.

¹⁴⁴ Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 751.

¹⁴⁵ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 548.

¹⁴⁶ Kâşânî, *Istilâhâtü's-sûfiyye*, 157.

¹⁴⁷ Münâvî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 303.

dolayıdır.¹⁴⁸ Hakk'ın varlığında kulun varlığının fâni olması olarak tarif edilen ve varlık ittisali olarak isimlendirilen bu üçüncü derece hakiki ittisal olup bu makamda herhangi bir sıfat ve isim idrak edilmez. Zira sıfat ve isim ikilik gerektirir.¹⁴⁹ Herhangi bir ibarenin ifade ve işaretin delalet edemeyeceği bu durumu izah eden ve ibare cihetinden nihai olarak “*Bilinenin ortaya çıkması ancak vehmedilenin yok olmasıdır*” cümlesidir.¹⁵⁰ Burada vehmedilenden kastedilen kulun varlığı, bilinen ise hakiki varlık olan Hakk'ın varlığıdır. Başka bir deyişle beşeriyet hicabının ortadan kalkmasıyla¹⁵¹ elde edilen hakikatin bilinmesi, İbn Acîbe'nin de vaz ettiği gibi, şühûd vasıtasıyla yani ittisâli şühûd ile başlayan ve müşâhedenin temekkün etmesiyle hâsıl olan, ittisâli vücûd diye isimlendirilen ve marifetten neşet eden bir durumdur.

1. 11. Hikmet

Hikmet, İbn Acîbe'nin edebî kişiliğini bu kavram için yaptığı açıklamalarda kendini belli eder. Meşhur olan bu kavramı izah ederken “*Hususîyetin kokularını harekete geçirir ve ehl-i velâyet bunları koklar, hikmet onlara hakikatin kaynaklarından bahseder ve marifetin kaftanını giydirir ve nihayetinde onları sırların hazinesine ulaştırır.*”¹⁵² Cümleleriyle hikmetin tezahürünü açıklar. Hikmet vasıtasıyla ruh, insanları Allah'a delalet etmeye gayret ve kararlılığından azat olur. İbn Acîbe'ye göre hikmet ihsan makamının neticesi, kaynağı ise ilim ve amelin dengesidir.

Özelde tasavvufun genelde ise diğer ilahiyat ilimlerinin sıklıkla kullandığı bir kavram olarak hikmet farklı birçok manaya sahiptir. Kavramsal sözlüklerde “*En faziletli şeyi en faziletli ilim ile bilmek*”¹⁵³ şeklinde genel tanımlanan hikmet, genel anlamı itibariyle felsefe ilminin özel bir ıstılahı olarak da kullanılmaktadır.¹⁵⁴ Hikmetin, kişinin ihtiyarı fiillerde doğru ile hatayı birbirinden ayıran nefsin bir hali ve ölçüsünün ise akıl ve şeriat olduğu da kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁵⁵ Aynı şekilde, söz cihetinden ise hakikate muvafık her söze hikmet denilmektedir.¹⁵⁶ Hikmeti Allah'ın fiillerine nispetle izah eden Gazzâlî, hikmetin temelde iki anlamı olduğunu söyler. Birincisi, varlıklar âlemindeki unsurların en derin ve önemli anlamlarını kavramak, ikincisi ise eşyanın düzenini sağlamaya sebep olan bir kudretin lafzi izahıdır.¹⁵⁷ Allah'ın isimlerinden birinin “el-Hakîm” olması hikmetin öncelikle Hakk'a izafe edilmesinin ve Hakk'ı merkeze alarak izah edilmesinin mühim bir dayanağı olmaktadır.

Tasavvuf ıstılahında ise hikmet, Allah'ın ordularından bir ordu olarak konumlandırılır ve bu ordularla dostlarının kalpleri teyit edilir.¹⁵⁸ Genel itibariyle hikmet sûfî geleneğinde bilmek ile irtibatlı bir manaya sahiptir. Eşyanın hakikatini nasılsa öyle bilmek, tüm irtibatlarını ve intizamın sırlarına vakıf olup buna uygun hareket etmek şeklinde,¹⁵⁹ daha umumi ve bilgi ile ameli mezc eden hikmet tarifleri, bu kavramın tüm yönlerine işaret etmektedir. Sûfîlere göre, kâinatın her zerresi Hak tarafından hikmete mebni olarak yaratılmıştır. Hakk'ın muradını ortaya koyan evrendeki her eşyaya, nesneye tefekkürle gidildiğinde hikmetin mevcudattaki ilâhî murat olduğu anlaşılır.¹⁶⁰ Türk tasavvuf geleneğinde tasav-

¹⁴⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, 549.

¹⁴⁹ Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 755.

¹⁵⁰ Kâşânî, *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*, 756.

¹⁵¹ Kelâbâzî, *Et-Taarruf limezhebi ehli't-tasavvuf*, 142.

¹⁵² Hasenî, “Menâzilu's-sâir'in ve'l-vâsılın ve esrârü ilmi'l-hakâik” *el-Cevâhiru'l-Acîbe*, 251.

¹⁵³ *el-Mu'cemü'l-vasît*, 190.

¹⁵⁴ Cürcânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, 81.

¹⁵⁵ İbnü'l-Hatîb, *Ravzatü't-ta'rif bi'l-hubbi's-şerîf*, 439.

¹⁵⁶ Cürcânî, *Mu'cemü't-tarîfât*, 82.

¹⁵⁷ Salih Sabri Yavuz, “Gazzâlî'de Hikmet'in Anlamı ve Yorumu”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 7-23.

¹⁵⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 169.

¹⁵⁹ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 374.

¹⁶⁰ Ali Tenik, *Tasavvufi Bilgi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 89-90.

vufi şiirlere de hikmet denilmektedir. En bilinen örneği ise Ahmet Yesevî'nin (öl.562/1166) "*Divan-ı Hikmet*"'tir¹⁶¹ İlk sûfi kaynaklarında hikmet bir ilim olarak tavsif edildikten sonra hikmet ilminin mevzuu nefsin afetleri, şeytanın hileleri, dünya fitnesi ve tüm bunlardan kişinin kendisini nasıl muhafaza edeceğini bilmesi şeklinde izah edilmiştir.¹⁶² Bu sayede kul rabbine layık bir kul olma sırrına ulaşmış olmaktadır. Kelâbâzî'nin bu tarifi aynı zamanda hikmetin amelî cihetine de işaret etmektedir. Başka bir deyişle hikmet ilim-amel dengesinin bir tezahürüdür. Bu muvazene halini hikmet olarak tarif eden bir diğer sûfi ise Kâşânî'dir. Kâşânî hikmeti, eşyayı ve hükümlerini ve sırlarını bilmek, sebepler ile müsebbib arasındaki irtibata vakıf olmak, eşyanın hakkını ifâ etme hususunda bu bilginin muktezasınca amel etmek ve amelin hududunu gereğince muhafaza etmek olarak tanımlar.¹⁶³ İbn Acîbe, tasavvuf yolunda ilim ve amel dengesinin gerekliliğini "*İlimsiz amel cinayet, amelsiz ilim ise gayeye ulaştırmayan vesiledir.*"¹⁶⁴ sözüyle vurgular. Bu yaklaşım genel itibarıyla tüm sûfilerin yaklaşımıdır. Hikmeti "*Fesadın girmesine izin verilmeyen hüküm*"¹⁶⁵ olarak, ilim ve amelden farklı, hüküm ile alakalı tarif eden sûfilere mevcuttur.

İbn Acîbe'ye göre hikmet marifetin temkin noktasıdır. Bu makamda kişi artık ârifdir ve bilgi faaliyetinin merkezinde kalp yani marifet vardır ve kalp ile eşyanın hakikati ârif kimse tarafından hususi bir şekilde idrak edilir. Hikmeti marifet ile izah eden bir diğer sûfi ise Rûzbihân-ı Baklîdir. Baklî, marifet nuru ile âleme nazar eden ârifin Hakk'ın ayetlerinin hakikatini ve eşyada mevcut olan rabbani hikmetleri göreceğini ifade ettikten sonra, marifetin hikmetinin muamelattaki ve ilahi ilhamlar ile irtibatlı olduğunu ifade eder ve hikmeti izah ettiği bölümü "*Hikmet marifetin özüdür.*" cümlesi ile sonlandırır.¹⁶⁶

Sonuç

İbn Acîbe, sadece tasavvuf alanında değil farklı ilim dallarında da eserler telif etmiş çok yönlü bir âlimdir. Bu hususiyeti, ele aldığı herhangi bir kavramı farklı yönlerden değerlendirme yapmasına imkân sağlamıştır. Ele aldığı kavrama ait kapsamlı tarifler yapmış, sair ilimlerle irtibat kurabilmiş, ilaveten yazdığı eserlerin satır aralarında bahse konu kavram hakkında farklı veçhelerini işaret etmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca tasavvufî çevrelerde meşhur olan bir tefsir sahibi olması da İbn Acîbe'nin ilmî kişiliğine değer katmaktadır. Diğer tüm sûfilere olduğu gibi İbn Acîbe de tasavvuf kavramları arasında marifete ayrı bir önem vermiştir. İbn Acîbe nazarında marifetin tasavvufi makamların nihayeti olduğunu önceden ifade etmiştik. Şu da var ki, ilim, amel ve hâlin neticesi olan marifetin makamların sonu olması seyrüsülûkün bitmesi anlamına gelmemektedir. Zira marifet, sûfilerin tabiriyle son olduğu kadar sonu olmayan bir denizdir. Bu çalışmayla birlikte, nihayetsiz bir bilgi türü olan marifetin neticesinde sûfinin nasıl bir kemâl eriştiği ve kemâl ile birlikte sûfinin eşya ve hadiselerle olan irtibatı izah edilmiştir.

Ayrıca İbn Acîbe'ye göre marifet kemâlin başlangıcıdır. Marifetin semereleri başlığıyla müstakil bölüm açması buna işaret etmektedir. Tahkik ehli bir sûfi olarak İbn Acîbe, marifetin kişiye, tabiri caizse, bahsettiği kemâlâtı, sûfilerin en önemli kavramlarıyla açıklamıştır. Zikrettiği bu kavramlar, tıpkı tasavvuf gibi ilim, amel ve hâlden müteşekkil kavramlar olup, diğer ilmî disiplinlerin tanımladığı bilgi formatında değildir. Yani salt bir epistemoloji değil, aynı zamanda ontolojik bir durumdur. Örneğin vücûd, cem' ve ittisal kavramları, sûfinin bu hâli için vaz edilmiştir. Marifetin neticesinde sûfinin kendi haricindeki âlem ile olan irtibatıda, seyrüsülûk ile kast edilen bu seviyeye gelmiş olmaktadır. İbn Acîbe'nin zikrettiği bu kavramlar, bir sûfinin kemâl halinin tüm veçhelerine işaret etmektedir. Marifet sayesinde hakikî vücûd hakkında bilgisi ve irtibatı olması gerektiği gibidir. Başka bir deyişle, sûfilerin "marifetin özü" dediği ve İbn Acîbe'ye göre marifetin neticesi olan "hikmet" sûfi için bir meleke halini

¹⁶¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 121.

¹⁶² Kelâbâzî, *Et-Taarruf lîmezhebi Eelî't-tasavvuf*, 99.

¹⁶³ Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, 132; el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fî işârâti ehli'l-ilhâm*, 1/434.

¹⁶⁴ Hasenî, *İkâzü'l himem fî şerhi'l-hikem*, 457.

¹⁶⁵ İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsidîn*, 136.

¹⁶⁶ Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, 158.

almış ve insan yaratılma gayesine uygun olarak kâmil sıfatını hak etmiştir. Çünkü marifet, başta İbn Acîbe olmak üzere tüm sûfîlerin ittifak ettiği hususlardan biridir.

Bu çalışmada görüleceği üzere, İbn Acîbe'nin bu kavramlar hakkında yaptığı açıklamalar, tasavvuf geleneğinde yapılan tanımlar ile paralellik arz etmektedir. Özellikle İbn Arâbî sonrası gelişen nazarî tasavvuf anlayışına sahip sûfîler ile tasavvufî görüşleri örtüşmektedir. İbn Acîbe'nin gerek kavramlara yaklaşımı gerekse bu kavramlar arasında inşa ettiği uyumlu irtibat, İbn Acîbe'nin bu husustaki yetkinliği hususunda önemli bir göstergedir. Örneğin "*Telbîs hali hikmete muvafakat etmektedir.*" şeklindeki izahı ile kavramlar arasındaki uyuma işaret etmektedir. Aynı şekilde ittisâl kavramını izah ederken "*Cem' halinden sonra gelir.*" şeklindeki ifadesi, marifetin neticesi olarak belirttiği bu kavramların rasgele seçilmediğine işaret etmektedir. Yalnız tasavvuf literatüründe sıklıkla rastlanmayan "*telbîs, ittisâl*" gibi kavramları izahları yetersiz kalmaktadır. İbn Acîbe'nin yapmış olduğu bu terkip sayesinde anlaşılmaktadır ki, marifetin neticesi olarak ârif kimse hem kendi gelişimini tamamlamış ve kemâle ermiş hem de eşyanın ve varlığın sırrına ermiştir.

Tasavvuf araştırmalarında marifetin, ne olduğu, nasıl ulaşıldığı, farklı ilimlerdeki yansımaları gibi yönleri sıklıkla ele alınan konulardır. Sûfîler tarafından son ve gaye olarak tarif edilmesi, tasavvuf araştırmacılarının dikkatlerini bu yöne çekmiştir. Ne var ki, marifetten sonrasına dair araştırmalar yetersiz kalmaktadır. Bu çalışma, marifetin semereleri başlığı ile bu konuya ışık tutmakta ve diğer sûfîleri çalışan araştırmacılar için bir başlangıç noktası olmaktadır. Ayrıca İbn Acîbe marifeti kuşatıcı şekilde ele almakla birlikte semerelerini detaylı şekilde inceleyip, marifet anlayışının oldukça sistematik olduğu sadece bir hal veya iddia olarak kalmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Baklî, Rûzbehân. *Meşrebü'l-ervâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbü'z-Zühdü'l-kebîr*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfeti, 1. Basım, 1987.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Mu'cemü't-tarîfât*. Kahire: Dâru'l-Fazîleh, 1. Basım, 2004.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme sorunu: Din Bilimleri ve Metafizik arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazriyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 1. Basım, 2006.
- Gazzâlî, Ebu Hamîd. *İhyâu-ulûmî'd-dîn*. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2011.
- Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemü's-sûfiyye*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiatü li'd-Dirâsât, 1. Basım, 1981.
- Hargûşî, Ebû Sa'd. *Tezhîbü'l-esrâr fî usûli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Hasenî, İbn Acîbe. *el-Bahru'l medîd fî tefsîri'l kur'âni'l mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Basım, 2015.
- Hasenî, İbn Acîbe. *el-Fütühâtü'l-ilâhiyye*. İstanbul: Dâru'l-Hayr, 2. Basım, 2016.
- Hasenî, İbn Acîbe. *el-Fütühâtü'l-kudsiyyetü fî şerhi'l-mukaddimetü'l-ecrûmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2015.
- Hasenî, İbn Acîbe. *İkâzü'l himem fî şerhi'l-hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.
- Hasenî, İbn Acîbe. "Menâzilu's-Sâir'in ve'l-Vâsılîn ve Esrârü ilmi'l-Hakâik". *el-Cevâhiru'l-Acîbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- Hasenî, İbn Acîbe. *Mi'racu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 2008.
- Hasenî, İbn Acîbe. "Şerhu bazı Maktetafâtî's-Şeyh Aliyyi's-Şüşterî". *el-Letâifü'l-İmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2020.

- Hasenî, İbn Acîbe. "Şerhu Hamriyyeti ibn Fârız". *el-Letâifü'l-İmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2020.
- Hasenî, İbn Acîbe. "Şerhu Nûniyyeti'l-İmâmü's-Şüsterî". *el-Letâifü'l-İmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2020.
- Hasenî, İbn Acîbe. *Şerhu Nûniyyeti's-Şüsterî*. Amman: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 2015.
- Hasenî, İbn Acîbe. *Tefsîru'l- fâtihati'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2006.
- Herevî, Abdullah el-Ensârî. *Menâzilu's-sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- Hücvîrî, Ebu Ali Cüllabî. *Keşfü'l-mahcûb*. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfeti, 1. Basım, 2005.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- İbn Arabî, Muhyiddin. "İstîlâhâtü's-Sûfiyye". *Resâilu İbn Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Arabî, Muhyiddin. "Risâletü lâ yuavvelu aleyh". *Resâilu İbn Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Fûrek, Muhammed bin Hasan. *el-İbâne an turuki'l-kâsidîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn. *Ravzatü't-ta'rîf bi'l-hubbi's-şerîf*. Beyrut: Dâru'l-Beyzâ, 1. Basım, 1970.
- Mecma'u'l-lugati'l-Arabiyye. *Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şurûkû'd-Düveliyye, 4. Basım, 2004.
- Münâvî, Muhammed Abdürreâûf. *Şerhu Menâzili's-sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2013.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *İstîlâhâtü's-sûfiyyetü ve yelîhi Raşhu'z-zülâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Letâifu'l-a'lam fî işârâti ehli'l-ilhâm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1. Basım, 1996.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Şerhu Menâzilu's-sâirîn*. Tahran: Menşûrât-i Bidâr, 3. Basım, 2008.
- Kelâbâzî, Muhammed bin İbrâhim. *et-Taarruf limezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Kuşeyrî, Ebû 'l-Kâsım Abdu'l-Kerîm. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. 2 Cilt. Konya: Şirketü'l-Kudüs, 1. Basım, 2009.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-felsefî*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-Lübnânî, 1. Basım, 1982.
- Serrâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 2016.
- Sühreverdî, Şehâbeddin es-. *Avârifü'l-Maârif*. çev. Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkand, 7. Basım, 2010.
- Tehânevî, Ali et-. *Mevsûatü keşşâfi istîlâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1. Basım, 1996.
- Tilimsânî, Afîfuddîn et-. *Şerhu Menâzili's-sâirîn*. Tunus: Dâru't-Türkî, 1. Basım, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Abdürrezzâk Kâşânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/5-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2022.
- Yavuz, Salih Sabri. "Gazzalî'de Hikmet'in Anlamı ve Yorumu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 7-23.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Yetik, Erhan. "Menâzilu's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.



**Kusaybî, Gazi b. Abdurrahman. es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye. Beyrut:
Dâru's-Sâkî, 2003, 62 Sayfa**

al-Qusaybî, Ghazi b. Abdurrahman. al-Sawrat fi al-Sunnat al-nabawiyya. Beyrut: Dar al Saqi, 2003, 62 Pages

10.51605/mesned.1672012

Mehmet Ali ÇALGAN



0000-0002-5780-5067



mehmetcalgan@gmail.com

Doç. Dr, Adıyaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis
Ana Bilim Dalı

Assoc. Prof., Adıyaman University Faculty of Theology
Department of Hadith

Kitap Tanıtımı	Book Review
Geliş Tarihi: 08.04.2025	Date of Submission: 08.04.2025
Kabul Tarihi: 23.06.2025	Date of Acceptance : 23.06.2025
Yayın Tarihi: 30.06.2024	Date of Publication: 23.06.2025
Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin	Plagiarism Checks: Yes, Turnitin
Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BYNC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: Çalgan, Mehmet Ali. "Kusaybî, Gazi b. Abdurrahman. es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003, 62 Sayfa/ al-Qusaybî, Ghazi b. Abdurrahman. al-Sawrat fi al-Sunnat al-nabawiyya. Beyrut: Dar al Saqi, 2003, 62 Pages.". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (2025): 98-102. [https:// 10.51605/mesned.1672012](https://10.51605/mesned.1672012)

al-Qusaybî, Ghazi b. Abdurrahman. *al-Sawrat fî al-Sunnat al-nabawîyya*. Beyrut: Dar al Saqî, 2003, 62 pages.

Summary: Today, finding solutions to the problems that Muslims face in every field of life in the light of hadiths and making contemporary and social hadith interpretations in this context is a very important but neglected activity. This article aims to briefly introduce and evaluate a very successful work on this subject. The work in question, prepared by Ghazî b. Abd al-Rahmanal-Qusaybî and published in 2003 under the title of *al-Sawrat fî al-Sunnat al-nabawîyya*, consists of the interpretations of seven hadiths in total, which generally do not exceed three pages. The fact that the author deals with the issues that concern Muslims the most in this century in a contemporary language and presents the hadiths to today's people in the light of his strong observations makes the book remarkable. The author, who has served as an academic, diplomat and minister for many years, has a professional experience which makes his interpretations admirable. The book discusses the issues of decent political life, the position of women in society, securing rights, the inviolability of private life, population planning and the prohibition of torture in the light of the relevant hadiths.

Key Words: Hadith, Contemporary Commentary, Social Commentary, al-Qusaybî.

Kusaybî, Gazi b. Abdurrahman. *es-Sevratu fî's-sünneti'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003, 62 sayfa.

Öz: Günümüzde Müslümanların hayatın her sahasında yaşadıkları sorunlara hadisler ışığında çözümler üretmek ve bu kapsamda güncel ve toplumsal hadis yorumları yapmak oldukça önem arz eden ancak bir o kadar da ihmal edildiği görülen bir faaliyetdir. Bu yazıda bu konuda yapılmış olan ve oldukça başarılı sayılabilecek bir eserin kısaca tanıtılması ve değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Gazi b. Abdurrahman el- Kusaybî tarafından hazırlanmış olan ve *es-Sevratu fî's-sünneti'n-nebeviyye* başlığıyla 2003 senesinde yayınlanan söz konusu eser toplamda yedi hadisin genelde üç sayfayı geçmeyen yorumlarından oluşmaktadır. Yazarın Müslümanları bu asırda en çok ilgilendiren konuları çağdaş bir dil ve üslupla olgulardan hareketle ele alması ve güçlü gözlemlerinin ışığında hadisleri günümüz insanına takdim etmesi kitabı dikkate değer kılmaktadır. Akademisyen, edebiyatçı, diplomat ve bakan olarak uzun seneler görev yapmış olan yazarın meslekî tecrübeleri ve toplumsal meselelere duyarlı şahsiyeti yapılan yorumları takdire şayan kılmuştur. Eserde siyâsi hayatın nezih olması, kadının toplumdaki konumu, hakların güvence altına alınması, özel hayatın dokunulmazlığı, nüfus planlaması gibi konular ilgili hadisler ışığında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Güncel Yorum, Toplumsal Şerh, Kusaybî.

Hadislerin güncel ve toplumsal meselelerle irtibat kurularak yorumlanması günümüzde oldukça önem arz etmektedir. Ancak sıklıkla bu hususa dikkat çekilmesine rağmen ülkemizde ve yurtdışında hadis sahasında yapılan çalışmalara bakıldığında bu tür güncel hadis şerhçiliğine dair örnek başarılı çalışmalara rastlamak hayli güçtür. Bu yazımızda tanıtmak istediğimiz eser günümüz İslam dünyasını ilgilendiren en önemli toplumsal meselelerden bazılarını hadisler ışığında değerlendiren küçük bir kitap çalışmasıdır. *es-Sevratu fî's-sünneti'n-nebeviyye* başlığıyla 2003 senesinde yayınlanan bu eser¹ toplamda yedi hadisin genelde üç sayfayı geçmeyen yorumlarından müteşekkildir.² Sayfa sayısı olarak oldukça mütevazı görünen eseri hayli kıymetli kılan husus yazarın İslam dünyasının nabzını çok iyi tutması, Müslümanları bu asırda en çok ilgilendiren konuları çağdaş bir dil ve üslupla olgulardan hareketle ele alması ve güçlü gözlemlerinin ışığında hadisleri günümüz insanına takdim etmesidir. Eserdeki bölümlere verilen başlıklar siyâsi hayatın nezih olması, kadının toplumdaki konumu,

¹ Gazi b. Abdurrahman el-Kusaybî, *es-Sevratu fî's-sünneti'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003).

² Söz konusu esere internet ortamında pdf olarak erişmek mümkündür.

hakların güvence altına alınması, özel hayatın dokunulmazlığı, hayvanlara şefkat, nüfus planlaması ve tüm şekilleriyle işkencenin yasak oluşudur.

Yazarın meslekî tecrübesi hadislerin yorumlarının derinliğinde kendini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Dolayısıyla yazar hakkında kısaca bilgi verilmesi uygun olacaktır. Şair ve edebiyatçı olan Gazi b. Abdurrahman Kusaybî (1940-2010) uzun yıllar Suudi Arabistan'da diplomat ve bakan olarak da görev yapmıştır. Kahire'de lisans eğitimini tamamlayan Kusaybî yüksek lisansını Amerika Birleşik Devletleri'nde Güney Kaliforniya Üniversitesi'nde, doktorasını ise Londra Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler alanında tamamlamıştır. Yazar Melik Suud Üniversitesi'nde idârî bilimler fakültesinde akademisyen ve dekan olarak, Suudi Arabistan'ın İngiltere büyükelçisi olarak ve farklı tarihlerde sanayi bakanı, sağlık bakanı ve çalışma bakanı olarak görev yapmıştır. Kusaybî toplumsal konulara oldukça duyarlı olup ülkesinde engelli çocuklara yardım derneği kurucusu ve etkin bir üyesi olarak uzun yıllar çalışmıştır. Altmıştan fazla eseri olan Kusaybî'nin en meşhur çalışması *İdarede Geçen Bir Hayat* isimli hatıra kitabıdır.³ Anlaşıldığı üzere yazar çok geniş bir meslekî tecrübeye ve çok yönlü bir donanıma sahip olup farklı konularda İslam dünyasını yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Yazarın bu güçlü birikimi ve toplumsal meselelerle de yakından ilgilenmesi onun yaptığı hadis yorumlarını oldukça etkili kılmış, yorumların hayatın içinden gelmesini ve vakıyı başarılı bir şekilde yansıtmayı temin etmiştir.

Kusaybî kitabının ön sözünde sadece yedi hadisin şerhinden oluşan böyle küçük bir kitaba⁴ böyle etkileyici bir isim vermenin biraz abartı olarak görülebileceğini ancak kendisinin bunu abartı olarak görmediğini zira kitabına aldığı hadislerin hayatın birçok sahasında hakiki bir devrim niteliğinde olduğunu ve şu anda İslam ülkelerinin çoğunda bu hadislerin gerçek hayatta uygulanmadığını belirtir.⁵ Yine yazar ön sözde bu çalışmasının diğer araştırmacıların bu konularda daha geniş ve derinlikli çalışmalar yapılmasına bir çağrı niteliğinde olduğunu kaydeder. Yazara göre bütün bu çalışmalardan beklenen hedef Müslümanların, kalkınmaları için dışarıdan bir çözüm beklemek yerine kendi dinlerinde gerekli çözümlerin zaten olduğunu fark etmelerini sağlamak ve onların İslam dinini sadece şekilci ve parçacı bir şekilde uygulamaktan vazgeçip tüm ilke ve esaslarıyla dinlerinden istifade etmeleri gerektiğini göstermektir.⁶ Görüldüğü üzere yazar kitabının hacimce küçük olmasına rağmen büyük bir önemi haiz olduğunun farkındadır ve okuyuculara da bu hususu hatırlatmak istemektedir. Yazar her bölümün başında konuyla ilgili, genelde Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim'den seçtiği, bir veya birkaç hadisi Kütüb-i Sitte çerçevesinde farklı rivayetlerini de vererek, böylece hadisin daha iyi anlaşılmasını sağlayarak paylaşır. Yazar bu konuda İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) Kütüb-i Sitte'deki hadisleri bir araya toplayan *Câmi'u'l-usûl* isimli eserinden istifade ettiğini belirtir.⁷

Kitabın birinci bölümü siyâsi hayatın nezih olması başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar öncelikle konuyla ilgili önemli bir hadise işaret eder. Bu hadiste Rasulullah'ın (sas) İbnü'l-Lutbiyye isminde bir zekât memurunun sadaka mallarından bir kısmını kendisine ayırması üzerine îrad ettiği etkili konuşma geçmektedir.⁸ Yazar daha sonra mezkûr hadisin yorumuna geçer ve İslam dünyasında toplumu kökünden kemiren bir olgu olarak yolsuzluk olaylarının oldukça yaygın olduğuna ve bu vakıanın birçok sebebinin bulunduğuna işaret eder. Yazara göre bu sebepler arasında bir toplumdaki azınlığın çoğunluğun zararına olarak ülkenin kaynaklarını kullanmak istemesi, kamu malını himaye edecek kurumların olmaması ve insanların vicdanlarının bu konuda zayıf olmasını zikreder. Kusaybî tüm bu sebeplerin de kökeninde yatan esas sebebin ister şura densin ister demokrasi densin ister ço-

³ Wikipedi (WIKI), "Gazi Kusaybî" (Erişim Tarihi 7 Nisan 2025).

⁴ Yazarın da belirttiği üzere eser küçük bir kitap olup risale olarak nitelenmesi daha uygun olacaktır. Nitekim boş sayfalar dışında kitabın muhtevası yirmi, yirmi beş A4 kağıdını dolduracak ölçüdedir.

⁵ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 7.

⁶ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 7.

⁷ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 8.

⁸ Buhârî, "Zekât", 68; Muslim, "İmâre", 26-29.

ğulculuk densin hürriyetin yokluğu olduğunu kaydeder.⁹ Yazar bu nebevi uyarının Müslümanların daha, gelişmiş toplumların durumlarından uzak küçük bir topluluk iken ve maddi zorluklar yaşarken söylenmiş olduğuna da dikkat çeker. Müellif ayrıca bu hadisi şerifin tüm İslam ülkelerinde, çalışanlara ait yönetmeliklerin ilk sayfasında olmasını, yine idari ilimler fakültelerinde okutulmasını ve tüm devlet birimlerinin tabelalarında asılı olmasını temenni ettiğini belirtir. Yazar günümüzde yolsuzluk yapanların kıyamet gününde boyunlarında yüksek katlı binaları ve lüks araçları taşıyarak geleceklerini bildirerek konunun vahametine dikkat çekmeye çalışır.¹⁰

Kadının toplumdaki konumuna ilişkin ikinci bölümde yazar Ümmü Haram isimli bir sahabi hanımın Allah Rasulü'nün (sas) duasını alarak cihada katılıp şehid düşüşünü aktaran bir hadise yer verir. Yazar hadisin yorumunda İslam dünyasında kadınlara değer veren ve vermeyen şeklinde erkeklerden iki sınıfın bulunduğunu, değer verenlerin kadının kabiliyetlerinin gelişmesini ve topluma katkı sunmasını istediklerini, değer vermeyenlerin ise kadını ikinci sınıf bir varlık olarak gördüklerini ve herşeyden geri kalmasını istediklerini belirtir. Kubaysi aslında bu konunun, çoğu insanın düşündüğünün aksine, fıkhi bir konudan ziyade siyasi, toplumsal, psikolojik ve medeniyeti ilgilendiren bir mesele olduğunu, kadınlara değer verenlerin kadınların gelişimini kendileri için bir kazanç sayarken onlara değer vermeyenlerin ise bu gelişimi kendileri için bir kayıp olarak gördüklerini kaydeder.¹¹

Hakların güvence altına alınması ve berâet-i zimmetin asıl oluşuna dair üçüncü bölümde Allah Rasulü'nün (sas) bir kocanın karısını zina ederken görmüş olsa bile şahit getirmeden kadına zarar veremeyeceğine dair hadisi şerifin günümüz hayatına yansımalarına dair güncel bir yorumu yapılır. Yazar günümüzde de böyle bir durumda kocanın karısına zarar vermesi hâlinde Batı ülkelerinde bile bu durumdaki bir kocaya hafifletilmiş cezalar verileceğini belirtir. İslam dünyasında da fıkıhçıların delil getirme ve ispatlama konularına gerekli ihtimamı göstermediklerini ve pratik hayatta kamu maslahatı bahanesiyle bir Müslümanın bu haklarının rahatlıkla zayı edilebildiğini kaydeder. Ancak bu hakların sağlam bir şekilde güvence altına alınmadığı bir durumda en temel hakların kolaylıkla ihlal edilebileceğine dikkat çeker. Yazar son olarak hadislerin hayata geçirilmek, bilhassa yöneticileri bağlamak ve her Müslüman toplumda hayatın bölünmez bir parçası olmak üzere incelenmesi ve yorumlanması gerektiğini vurgular.¹²

Şahsî hayatın dokunulmazlığını konu alan dördüncü bölümde Rasulullah'ın (sav), evini gözleyen bir kişiyi cezalandırmak için teşebbüsünü anlatan hadisten hareketle günümüzde Müslüman ülkelerdeki durum değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Müellif Batı'nın çeşitli sebeplerle sıklıkla eleştirilmesine rağmen özel hayatın gizliliği ve güvence altına alınması konusunda İslam dünyasına göre çok daha duyarlı olduğunu kaydeder ve bu hususta açıklamalarda bulunur.¹³ Müslüman ülkelerde ise telefon görüşmeleri olsun mektup yazışmaları olsun, iletişim yolları geçersiz sebeplerle bile denetlenebilmekte, evlere girilebilmektedir. Yazar dinî nassların sadece tilavetiyle İslamî uyanışın ve dirilişin gerçekleşmeyeceğini, bu nassların Müslümanların hayatlarının bir parçası hâline gelmesi gerektiğini belirtir.¹⁴

Hayvanlara yumuşak davranma ve onları korumayı konu alan beşinci bölümde yazar ilgili üç hadisten hareketle Batı'nın hayvanları koruma konusundaki gayretine, örnekleriyle beraber, dikkat çeker ve İslam dünyasında hayvanlara kötü muameleye örnekler vererek bir karşılaştırma yapar. Yazar yazının devamında İslam dünyasının sadece hayvan hakları değil, insan hakları konusunda da ne

⁹ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 14.

¹⁰ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 14-16.

¹¹ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 21-23.

¹² Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 28-30.

¹³ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 36.

¹⁴ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 37.

denli olumsuz bir durum içinde olduğunu hatırlatır ve hayvanlar konusunda dinimiz bu kadar hassas iken insanlara yapılan kötülöklere karşı asla sessiz kalınılması gerektiğini vurgular.¹⁵

Altıncı bölümde yazarın cinsel münasebet esnasında azil yapmakla ilgili bazı hadislerin nüfus planlaması bağlamında yorumuna değinmek gerekir. Yazar İslam'ın çocuk sahibi olmayı teşvik ettiğini ancak günümüzde bazı insanların çocuklarına bakma imkânı olmadığı halde çok çocuk yapmalarının uygun olmadığını belirtir. Zira bu gibi insanların, çocuklarına iyi şartlarda beslenme, sağlık ve eğitim gibi temel ihtiyaçları sağlayamadıkları halde çok çocuk yapmalarının büyük bir düşüncesizlik olduğunu savunur. Nitekim bu çocuklar kötü şartlarda yetişip sonunda da işsiz olarak hayat mücadelesi vereceklerdir.¹⁶

Yedinci bölümde ise insanlara azap etme konusu yine Batı ve İslam dünyası mukayesesıyla ve ilgili hadisler çerçevesinde ele alınır. Yazar İslam dünyasında işkence tarihine dair yedi ciltlik bir kitaba değindikten sonra bizzat iki yakınının başından geçen olayları ayrıntılı bir şekilde anlatır. Müellif, vakıa bu durumda iken, Müslümanların hürriyetten ve insanın saygınlığının korunmasından neden bu kadar mahrum olduğuna şaşmamak gerektiğini ifade eder. Yazar insan hakları konusunda kendi ölkeleri dahilinde Batı'nın Müslümanlardan önde olmasının Müslümanlar için bir utanç vesilesi olduğunu ve elinden gelse emniyet mensuplarının eğitimlerinde konuyla ilgili hadislerin dahil edilmesini sağlayacağını belirtir.¹⁷

Netice itibariyle, mezkûr eserin, akademik bir çalışma olmasa da, güncel ve toplumsal hadis yorumculuğuna oldukça başarılı bir örnek olduğunu söylemek mümkündür. Bilhassa olgulardan hareketle İslam dünyasının güncel ve öne çıkan meselelerini ilgili hadislerle irtibatlandırması takdire şayandır. Son olarak, tartışmalı hadislerin yorumuna harcanan mesainin bir benzerinin, tartışmasız olan ve Müslümanların güncel sorunlarına çözüm üretecek hadislerin yorumuna harcanması gerektiğinin altını çizmek isteriz.

Kaynakça

el-Kusaybî, Gazi b. Abdurrahman. *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003.

WIKI, Wikipedi. "Gazi Kusaybî". Erişim Tarihi 7 Nisan 2025. *Wikipedia*. https://ar.wikipedia.org/wiki/غازي_القصابي

¹⁵ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 44-46.

¹⁶ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 51-53.

¹⁷ Kusaybî, *es-Sevratu fi's-sünneti'n-nebeviyye*, 59-62.