



ORTA ASYA'DAN
ANADOLU'YA

*İlmin
Yolculuğu*

Editör
Yakup KOÇYİĞİT & Aitmammat KARIEV



Karabük Üniversitesi Yayınları
2021

ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA
İLMİN YOLCULUĞU

Editör

Yakup **Koçyiğit & Aitmammat Kariev**



KARABÜK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI - 64

E-ISBN: 978-605-9554-60-2

Karabük, Eylül 2021

Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KOÇYİĞİT

Dr. Öğr. Üyesi Aliitmam KARİEV

Karabük Üniversitesi Yayın Onayı

Prof. Dr. Refik Polat (Rektör)

Karabük Üniversitesi Yayın Koordinatörü

Prof. Dr. Ufuk Karadavut

İslami İlimler Fakültesi Yayın Onayı

Prof. Dr. Murat Şimşek (Dekan)

İslami İlimler Fakültesi Yayın Komisyonu

Doç. Dr. Tuğrul Tezcan

Doç. Dr. Abdülcebbar Kavak

Dr. Öğr. Üyesi Uğur Gözel

Fakülte 09.09.2021 tarih ve 59048 sayılı Komisyon Kararı



Mizanpaj

Arş. Gör. Oğuz Bozoğlu

Kapak Tasarım

Öğr. Gör. Abdürrahim Topal

Her hakkı saklıdır. Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.

Eserde yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

İrtibat | Contact

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 78050, Karabük

Karabük Univ. Fac. of Islamic Studies, 78050, Karabük/Turkey

www.karabuk.edu.tr

Tel: (90 370) 418 67 00 Fax: (90 370) 418 93 17

İçindekiler

ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA İLMİN YOLCULUĞU	I
ÖNSÖZ	VIII
BİRİNCİ BÖLÜM AİMLER ESERLER	1
HORASAN: BİR BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ	2
Abdurrahim ARSLAN	2
EBÛ HANİFE'NİN VASAT DİN ANLAYIŞININ FELSEFE VE KELÂMA YANSIMALARI: ÂMİRÎ VE MÂTÜRÎDÎ ÖRNEKLERİ	12
Ahmet ATEŞYÜREK	12
EBU'L-HUSEYN EL-KUDÜRÎ (Ö. 428/1037) ve <i>et-TECRİD</i> ADLI ESERİ	18
Ahmet ÇETİNKAYA	18
BUHARA'DAN MARDİN'E UZANAN MİRAS HUKUKU: Mahmûd b. Ebî Bekr el- Kelâbâzî'nin (ö. 700/1300) İlmî Kişiliği ve Ferâiz İlmindeki Yeri	32
Aliitmammat KARIEV	32
MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'BE EL-BELHÎ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)	42
Ali Yıldız MUSAHAN	42
RADIYUDDİN EL-ESTERÂBÂDÎ VE ŞERHU'L-KÂFİYESİ	76
Amanmırat YAZGULIYEV	76
ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN (Ö. 539/1144) <i>MÎZÂNÜ'L-USÛL FÎ NETÂİCİ'L- UKÛL</i> ADLI ESERİNDE MU'TEZİLE'NİN USÛLÎ-KELÂMÎ YAKLAŞIMLARINA TENKİTLER	91
Ayhan HIRA	91
HALÎMÎ-İ ŞİRVÂNÎ'NİN HADÂİKÜ'L-ESRÂR ADLI FARŞÇA ESERİ	104
Çetin KASKA	104
XVIII. YÜZYILDA TÜRKİSTAN'DA DESTANLAŞMIŞ BİR MAKTEL ÖRNEĞİ: SAYKALÎ'NİN RAVZATÜ'Ş-ŞÜHEDÂ'SINDA İLK DÖNEM İSLAM TARİHİ ALGISI	152
Elnura AZİZOVA	152
NASÎRUDDİN ET-TÛSÎ'NİN "ET-TEZKİRE FÎ İLMÎ'L HEYE" ADLI ESERİ VE ASTRONOMİ BİLİMİ AÇISINDAN ÖNEMİ	164
Fatma Zehra PATTABANOĞLU - Hakan ÇOŞAR	164
BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂMZÂDE VE <i>ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM</i>	174
Ferhat GÖKÇE	174
ORTA ASYA FIKHİNİ ANADOLU'YA TAŞIYAN ESER: MEHMED MEVKUFATÎ'NİN MÛLTEKÂ TERCÜMESİ VE ŞERHİ	228

Fetullah YILMAZ	228
EYYÜBÎ HANEDANLIĞINDA BİR HANEFÎ: EL-MELİKÜ'L-MUAZZAM VE ETRAFINDAKİ HANEFÎ HAREKETLİLİK	238
İhsan TİMÜR.....	238
TİMUR'UN SARAYINDAKİ HEKİMLER.....	253
İzzetullah ZEKÎ	253
İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ	258
Mazhar TUNÇ	258
ZEMAHŞERÎ'NİN NEVÂBİĞÜ'L-KELİM ADLI ESERİ ETRAFINDA OLUŞAN ŞERH GELENEĞİ	274
Mehdi CENGİZ	274
OSMANLI ŞEYHÜLİSLAMLARINDAN MOLLA GÜRÂNÎ'NİN TASAVVUF ALGISİ ..	284
Mesut AKDOĞAN.....	284
FERGANA VADİSİ'NDEN MEDİNE-İ MÜNEVVERE'YE HİCRET EDEN BİR SÛFÎ: ŞEYH MUHAMMED ZEKERİYYA MERGİNÂNÎ.....	298
Mesut YİĞİT.....	298
FATİH SULTAN MEHMET'E İTHAFLA YAZILAN MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİ.....	310
Mustafa Bilal ÖZTÜRK	310
MEŞAHİR-İ MEÇHULEDEN BİR OSMANLI KADISI HASAN SIDKI EFENDİ VE ESERLERİ.....	323
Mustafa ÖZGÜR	323
KULLANDIĞI RİVAYETLER VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KERDERLİ MAHMUD'UN NEHCÜ'L-FERÂDİS ADLI ESERİ.....	333
Mustafa YÜCEER.....	333
"DİVAN-I HİKMET"İN HOKAND'DA BULUNAN BAZI NÜSHALARI ÜZERİNE.....	349
Nadirhan HASAN.....	349
ANADOLU'DAKİ HANEFÎ GELENEĞİNİN ŞEKİLLENMESİNDE BUHARALI MAHBÛBÎ AİLESİ FAKİHLERİNİN ETKİLERİ	356
Ömer Faruk ATAN	356
SELÇUKLU YÜKSELİŞ DÖNEMİ MÂVERÂÜNNEHİR FAKİHLERİ VE FİKİH İLMİNE KATKILARI	368
Ömer MENEKŞE	368
SAİDÜDDİN EL-FERGÂNÎ VE ANADOLU TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ ...	383
Ömer ÖZGÜL.....	383

TÜRK DİLİNİN ÜSTADI ALİ ŞİR NEVAYÎ'NİN İLİM HAMİLİĞİ.....	394
Saidbek BOLTABAYEV	394
GELENEK VE MODERNLİK İLİŞKİSİNİ KURMADA BİR ROL-MODEL OLARAK EBÛ HANİFE ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR OKUMA.....	404
Şaban ERDİÇ.....	404
MÂTURÎDÎ'YE NİSBET EDİLEN “FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHİ” İSİMLİ RİSALEYE DAİR.....	415
Tuğrul TEZCAN	415
GÜNDELİK HAYATIN REFERANS NOKTALARI: KISSALAR – HARİZM DÂHİSİ ZEMAŞERÎ ÖZELİNDE BİR İNCELEME.....	427
Veysel GENÇİL	427
ORTA ASYA'DAN ANADOLUYA GÖÇ EDİP ALİMLER YETİŞTİREN AİLELER (EBU SAİD EL-HADİMÎ VE AİLESİ ÖRNEĞİ)	439
Yakup KOÇYİĞİT.....	439
ORTA ASYA'DA HİKMET ANLAYIŞI ve HAKÎM GELENEĞİ (HAKÎM ES-SEMERKANDÎ ÖRNEĞİ).....	453
Yunus ERASLAN	453
İKİNCİ BÖLÜM MESELELER ŞEHİRLER	463
SÜNNÎ BİR DÜŞÜNCE SİSTEMATİĞİ OLARAK BÜYÜK DOĞU HAREKETİ	464
Ahmet YALÇIN	464
HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZCÜK BİLİM	473
Aladdin GÜLTEKİN	473
ANADOLU İSLAM ANLAYIŞINDA ORTA ASYA ALİMLERİNİN ROLÜ	491
Ali YÜKSEK	491
HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU.....	502
Gulzoda MAKHMUDJONOVA.....	502
TEFSİR-TE'VİL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İMAM MÂTURÎDÎ'NİN HZ. EBÛ BEKİR'İN İMAMETİNİ DAYANDIRDIĞI AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME	516
Hadiye ÜNSAL	516
MUHAMMED UBEYDULLAH EFENDÎ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ	529
Hasan Sabri ÇELİKTAŞ.....	529
MÂTURÎDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'INDA KUR'ÂN'DAKİ TEKRARLARA BAKIŞI	543
Hüseyin TOPAL	543

KIRAATLERİN KAYNAĞINA DAİR GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	554
İrfan ÇAKICI'	554
FETİH DAİRESİNDE ÖNCÜ İKİ SAHABE, ÖNEMLİ İKİ ŞEHİR KUSEM B. ABBAS (R. A) VE EBÛ EYYÛB EL-ENSÂRÎ (R.A.), SEMERKANT VE İSTANBUL	566
Kemal Yavuz ATAMAN	566
HOKAND HANLIĞI'NDA İDARÎ TAKSİMAT VE HOKAND ŞEHİRİ	580
Mairambek TAGAEV	580
İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVÎ HANKAHI VE TÜRBELERİ	588
Mehmet KUTLU	588
HANEFÎ MEZHEBİNİN ÖNEMLİ BİR MERKEZİ OLARAK BELH ŞEHİRİ	609
Mehterhan FURKANÎ	609
SERAHS ALİMLERİ VE İSLÂM İLİM MİRASINA KATKILARI (I.-VI. / VII.-XII. YÜZYILLAR)	626
Mesut CAN	626
ORTA ASYA İLİM GELENEĞİNDE FIKİH, KELÂM VE TASAVVUF İLİŞKİSİ	643
Muhammed Ferruh ORUÇ	643
TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT	656
Muhammed Naim NAİMÎ	656
RÛHU'L-BEYÂN'DA ÖMER NESEFÎ ATIFLARI	673
Muhammet ÇOL	673
İBNÛ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI	685
Mustafa AKMAN	685
İMAM BUHÂRÎ VE HABER-İ ÂHÂD'IN BİLGİ DEĞERİ	749
Mustafa KARABACAK	749
HADİSLERİN KUR'AN'A ARZINA V. ASIR BUHARA HUKUK OKULU'NUN BAKIŞI	760
Nazım BÜYÜKBAŞ	760
KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI	773
Nevzat SAĞLAM	773
DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN YOZGAT'IN ÖNEMİ	792
Orhan YILMAZ	792
ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRİD'İ-L-KELÂM'ININ KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ	805
Özkan TEKİN	805
ORTA ASYALI BİR MÜFESSİR OLAN EBU'L-BERAKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'AN	819

Salih ERYİŐİT	819
OSMANLI'DA TİMUR ETKİSİ; NAKKAŞ ALİ ÖRNEĞİ	833
Süheylâ DİKİLİ	833

ÖNSÖZ

Hicaz'da başlayan İslam inancı ve düşüncesi Buhârâ, Taşkent, Semerkand, Vâsıt, Merv, Kazvîn gibi onlarca şehirde ilim haline gelmiş ve buralarda neşv-ü nema bulmuştur. Tarihte Mâverâünnehir denilen bu bölgeler bu gün Orta Asya diye isimlendirilmektedir. Bu bölgeler Anadolu'nun ruh köküdür. Hicri ikinci asırdan itibaren İslam'ı tanıyan ve Müslüman olmaya başlayan bölge halkı İslam'ı öyle benimsemişlerdir ki en kabiliyetli evlatlarını din ilimlerini öğrenmeye yönlendirmişler, hicri üçüncü asır ve sonrasında Buhârî, Tirmizî, Mâturûdî, Serahsî, Gazzâlî gibi binlerle sayılan dev alimler dönemlerinde Mâverâünnehir ve Horasan'ın en önemli ilim merkezi olmasını sağlamışlar, hadis, tefsir, fıkıh, kelam, tasavvuf, edebiyat gibi İslamî ilimlerin tamamında kalıcı ve büyük eserlerin verildiği altın çağını yaşatmışlardır.

Hicri beçinci asırda Anadolu'nun fethinin müyesser olup İslam medeniyetiyle mamur olmaya başlamış Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinin önemli şehirlerinde kurulan medreseler ve ilim merkezleri, İslami ilimlerin neşrine medar olmuştur. Şurası muhakkaktır ki Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen beyin göçü Anadolu'nun dinamizmini sağlamış, köklerinde aldıkları özsuuyula dallarını arşa uzatan ulu bir çınar gibi gölgesinde hayat bahşeden ve dünyaya hikmeti öğreten bir medeniyet inşa etmişlerdir. Bu bakış açısıyla Anadolu, Orta Asya'da kurulan kadim İslam medeniyetinin gelişen ve idamesini sağlayan devamı gibidir. Anadolu Mâverâünnehir'in şerhi mesabesinde.

Karabük Üniversitesi organizesinde Ata yurdumuz olan diyarlardaki Oş Devlet Üniversitesi, Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi, Özbekistan İmam Buhârî Enstitüsü, Kazakistan Nurmubarek Üniversitesi, Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü ve Kırgızistan İlimler Akademisi'nden akademisyenlerin katılımıyla Orta Asya ve Anadolu ile ilgili alimler, eserler, şehirler ve meseleleri içeren bölümler hazırlanmıştır. Bu yazılar editöryal inceleme sonucu bu eser vücut bulmuş ve ilim aleminin ıtılama sunulmuştur.

Eser Alimler ve Eserler ile Meseleler ve Şehirler olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Bu konuda bilimsel bir kitabın oluşturulmasında emeği geçen, başta Karabük Üniversitesi Rektörü Sayın Refik Polat, İslami İlimler Fakültesi Dekanı Sayın Murat Şimşek, katılımcı üniversitelerin ve enstitülerin rektör ve başkanları ile işin mutfağında çalışan öğretim ve araştırma görevlisi bütün arkadaşlarıma candan teşekkür eder saygılar sunar, bu eserin insanlığa faydalı olmasını dileriz. Ayrıca araştırmalarıyla bölüm yazarı olarak katkı sağlayan çok değerli akademisyenlere, yazıların hakemliğini yapan değerli hakem üyelerine de şükranlarımızı sunarız.

Sa'y ve gayret bizden tevfik ve hidayet Allah'tandır (c.c).

BİRİNCİ BÖLÜM
ALİMLER-ESERLER

HORASAN: BİR BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ

Abdurrahim ARSLAN*

GİRİŞ

Râşid halifeler döneminde gerçekleştirilen fetihlerle birlikte birçok yeni ve önemli bölge İslâm topraklarına katılmıştır. İslâm topraklarına katılan bu yeni bölgelerde yetişen âlimler ilmî birikimleriyle İslâm ilim ve medeniyetine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu önemli bölgelerden biri de Horasan bölgesidir.

İslâm coğrafyacıları, Horasan kelimesinin anlamıyla ilgili değişik görüşler aktarmışlardır. İbnü'l-Fakîh (3-4./9-10. yüzyıl), bölgenin Hz Nûh'un torunlarından Horâsan b. Âlim b. Sâm b. Nûh'a nispetle bu isimle anıldığını belirtmiştir.¹ Diğer bazı müelliflere göre ise bu isim hur (حُر) (ye) ve âsân (أسان) (kolay, külfetsiz) şeklinde iki kelimeden oluşmaktadır. Buna göre "Horasan" kelime olarak "kolay ye" anlamına gelmektedir ki, bu ismin bölgede bulunan birçok doğal kaynak ve yaşamı kolaylaştıran imkândan dolayı buraya uygun düştüğünü ifade etmişlerdir. En çok tercih edilen görüşe göre ise "Horasan" isminin hur (güneş) ve âsân (bir şeyin yeri, mekânı) kelimelerinden oluştuğunu ve "güneş ülkesi, güneşin doğduğu yer" anlamına geldiği ifade edilmektedir.²

Horasan'ın sınırları, bölgeyi ellerinde bulunduran siyasi iktidarların gücüne bağlı olarak genişlemiş veya daralmıştır. Coğrafyacıların ekseriyetle aktardıklarına göre Horasan; doğudan Huttel, Gur, kısmen Sicistan (Sistan) ve Hint (Hindistan); batıdan Gazne çölü ve Cürçân çevreleri; kuzeyden Mâverâunnehir ve Türkmenistan'ın bir bölümü; güneyden de Fars Çölü tarafından çevrilmiş geniş bir bölgedir.³ Horasan'ın alanı hakkında Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), Horasan'ın çok geniş bir bölge olduğunu, sınırının Irak sınırına müteakip başlayıp, Hindistan sınırıyla son bulduğunu belirtmiştir.⁴ Ayrıca İslâm coğrafyacıları tarafından bu alan dört ana kısımda tasvir edilmiş, bu taksime göre Horasan, Ümmühât denilen Belh, Herat, Nişabur ve Merv ana/merkezler etrafında dört büyük bölgeye ayrılmaktadır.⁵ Coğrafi sınırları genellikle bu şekilde tasvir edilmekle birlikte Horasan isminin bütün Acem beldeleri için kullanıldığını ifade eden müellifler de

* Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (abdurrahimarslan@harran.edu.tr)

¹ İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî, *Muhtasarı Kitâbi'l-büldân*, (Leiden: Beril Matbaası, 1302/1885), 314; Mahmud Şakir, *Horasan*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1978), 8.

² Yâkût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâr Sâdır, 1977), 2/350.

³ İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, (Leiden: Beril Matbaası, 1870), 252; İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî, *Sûretü'l-arz*, (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1996), 358.

⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/350.

⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/351; Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/234-241.

vardır.⁶ Endülüslü coğrafyacı Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094) ise Horasan hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: “Araplar şarkın tamamını zikretmek istediklerinde orası için Fars ismini kullanmışlardır. Buna göre Horasan Fars’tan sayılır ve bu yoruma göre Hz. Peygamber’in ‘Eğer iman sürreya yıldızında olsaydı Fars’tan birtakım adamlar muhakkak ona erişirlerdi.’ hadisinde yer alan “Fars’tan” ifadesiyle Horasanlıların kastedildiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu hadisin karşılığı Farslarda hiçbir zaman görülmemiş fakat bu sıfat Horasanlılarda görülmüştür. Zira onların çoğu isteyerek Müslüman olmuş, aralarından birçok bilim adamı, mutasavvıf ve muhaddis çıkmıştır. Hatta dünyadaki muhaddislerin tamamı sayılsa yarsının Horasanlılardan olduğu görülecektir”.⁷

Günümüzde Horasan adında bir ülke bulunmamaktadır. Horasan’ın toprakları üç devlet arasında bölünmüş olup Merv, Nesa ve Serahs çevresi Türkmenistan, Belh ve Herat çevresi Afganistan, kalan kısmı da İran sınırları içinde bulunmaktadır. İran’ın kuzeydoğusunda yer alan bu kısım Horasan’ın en geniş parçasıdır.⁸

1- Horasan’ın Fethi ve Önemi

Müslümanlarla Sâsânîler arasındaki mücadelede Horasan’ın fethi iki yönden önem arz ediyordu. Birincisi, Müslümanların akınlarından kaçan son Sâsânî Kısra’sı III. Yazdicerd bölgenin önemli şehirlerinden olan Merv’i kendine merkez olarak seçmiş, faaliyetlerini burada sürdürüyordu. İkincisi ise Horasan’ın fethiyle Sâsânîlerin, Müslümanları bölgeden çıkarma umutları sona erecek ve böylece Sâsânî İmparatorluğu tarih sahnesinden silinmiş olacaktı.⁹

Müslümanların Horasan’ı hâkimiyeti altında bulunduran Sâsânîlerle ilişkileri Hz. Peygamber’in Abdullah b. Huzâfe’yi Sâsânî Kısra’sına elçi olarak gönderip kendisini İslâm’a davet etmesiyle başlamış, ancak Kısra gönderilen mektubu yırtmıştır. Hz. Peygamber, mektubunun Kısra tarafından yırtıldığını öğrenince; “Allah da onun hükümlerini parçalasın!” demekle iktifa etmiştir.¹⁰ Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde 12/633 tarihinde Sâsânîlere karşı Irak cephesi açıldı; fakat Horasan’a ulaşılamadı. Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde bu cephedeki cihad sürdürüldü. Müslümanların Persleri mağlup ettiği kesin bir savaş olan ve Müslüman tarihçilerin Fethu’l-Fütûh olarak isimlendirdiği Nihâvend (21/642) Savaşı’ndan sonra Horasan’ın bazı yerleri de fethedildi.¹¹ Ancak bölgeye etkili akınlar Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde gerçekleştirildi. Hz. Osman’ın Basra valisi olarak görevlendirdiği Abdullah b. Âmir’in (ö. 59/679) komutanlarından Ahnef b. Kays (ö. 67/686-87) 31 (652) yılında girdiği Horasan’da Tohâristan’a kadar uzanan toprakları fethetti. Abdullah b. Âmir de Nişâbur’u fethetti.¹² Abdullah b.

⁶ İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Meşâhîru ‘ulemâ’i’l-emsâr*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, ts.), 78.

⁷ Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed el-Bekrî el-Endelüsî, *Mu’cem-ü mâustu’cime min esmâ’i’l-bilâd ve’l-mevâ’iz*, (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 2/489-490.

⁸ Mahmud Şakir, *Horasan*, 63; Çetin, “Horasan”, 18/234-241.

⁹ M. Süheyl Takkûş, *Târihu’l-hulâfe’i’r-râşidin*, (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2011), 231.

¹⁰ Sibt İbnü’l-Acemî, İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî, *Nürü’n-nibrâs ‘alâ Sîreti İbn Seyyidinnâs*, (Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 2014), 8/162.

¹¹ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târihu’t-Taberî*, (Kahire: Dâru’l-Mâ’rif, ts.), 4/166-168.

¹² Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Ca’fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya’kûbî, *Târihu’l-Ya’kûbî*, (Necef: Mektebetü’l-Hayderiyye, 1964), 2/156-157.

HORASAN: BİR BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ

Âmir ve Ahnef b. Kays'ın müsamahakâr tutumları, Horasan'ın diğer şehirlerdeki Sâsânî valilerinin ve mahallî hükümdarlarının, Müslümanların hâkimiyetini kabul etmelerini sağladı. Ahnef b. Kays ve Abdullah b. Âmir'in çabalarıyla Horasan hızlı bir şekilde fethe edildi. Olumlu ilişkiler, İslâm'ın buralarda hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamış oldu.¹³

Horasan'ın fethine sahâbe ve tâbiînden birçok kimse katıldı. Onlardan bazıları oraya yerleşmeyi tercih etti. Horasan'a yerleşen ve orada medfun olan sahâbelerden bazıları şunlardır: Büreyde b. Husayb el-Eslemî (ö. 63/682-83 [?]) Hakem b. Amr el-Gifârî (ö. 50/670 [?]), Merv'de medfundur. Ebû Berze el-Eslemî (ö. 65/685 [?]), Abdullâh b. Hâzîm es-Sülemî (ö. 72/691) Nisâbur'da medfundur. Kusem b. Abbâs (ö. 57/676) Semerkant'ta medfundur.¹⁴ Abdurrahmân b. Semüre (ö. 50/670), Abdurrahmân b. Ya'mer ed-Duilî (ö. ?).¹⁵

Horasan bölgesine yerleşen sahâbe ve tâbiîn orada Hz. Peygamber'in sünnetini tebliğ ederek bölgede ilmin yayılmasına vesile oldular. Zamanla bölgedeki şehirlerde entelektüel hayat hareketlendi ve bu şehirler, uzak mesafelerden insanların ilmî seyahatler düzenlediği merkezlere dönüştü. İlk müfessirler, meşhur muhaddisler, tarih, coğrafya, matematik, fizik, kimya, tıp ve felsefe gibi değişik alanlarda yetişen birçok bilim adamı bu ilim merkezlerinden çıkmıştır. İslâm ilim ve medeniyet tarihinde çok seçkin bir yere sahip olan bu ilim merkezlerinin en önemlilerinden bazılarına kısaca değinmek istiyoruz.

2- İlim Merkezleri

Belh: Yâkût el-Hamevî'nin ifadesiyle Belh Horasan'ın meşhur, görkemli, dillere destan ve en verimli şehridir. Burada elde edilen ürünler Horasan ve Hârizm'in her tarafına taşınıyordu. Bundan dolayı şehir "beldelerin anası" manasına gelen "Ümmü'l-bilâd" ismiyle anılmıştır.¹⁶ Belh'te hadis, tefsir, fıkıh, felsefe, tıp ve coğrafya alanında yetişen âlimler daha sonra Bağdat ve Dımaşk başta olmak üzere muhtelif şehirlere dağılarak İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bundan dolayı da şehir "Kubbetü'l-İslâm" ve "Dârü'l-fıkh" adıyla anılmıştır.¹⁷

İslâm ilim ve medeniyet tarihinde çok seçkin bir yere sahip olan Belh'te yetişmiş veya oraya nisbet edilen âlimlerden bazıları şunlardır: Tâbiînden Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Mukâtil b. Hayyân (ö. 135/752), Atâ b. Meysere (ö. 135/752), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), meşhur sûfî İbrâhim b. Edhem (ö. 166/783), İmâm-ı Âzam'ın talebelerinden kadî Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 197/812), sûfî Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810), muhaddis Abdullah b. Muhammed el-Belhî (ö. 295/908), Sûfî Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö.

¹³ Çetin, "Horasan", 18/235.

¹⁴ İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-kebir*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 9/369-371; Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü usûli'l-hadis*, (Beyrut: Dâr İbn Hazm 2003), 539.

¹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/370-371; Horasan'la münasebeti bulunan sahâbiler hakkında geniş bilgi için bkz. Kasım Şulul, *Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahâbiler*, (Siyer Araştırmaları Dergisi, 2020), 149-167.

¹⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/479; Guy Le Strange, *Büldânü'l-hilâfeti's-şarkıyye*, çev. Beşir Fransis ve Korkis Avvâd, (Bağdat: Mektebetü'r-Râbite, 1945), 426.

¹⁷ İstahri, *Kitâbü'l-mesâlik*, 325-326; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/480; Tahsin Yazıcı, "Belh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/410-411.

319/931), Mu'tezilî kelâmcı Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi (ö. 319/931), meşhur Filozof, ahlâkçı, tabip, coğrafyacı ve astronom Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası Sultânülulemâ Bahâeddin Veled (ö. 628/1231), 9. yüzyılın önde gelen Müslüman astronom ve astrologlarından Ebû Ma'ser el-Belhî (ö. 272/886).¹⁸ Bu meşhur âlimlerin yanı sıra Abbâsiler devrinde başta vezirlik olmak üzere muhtelif görevlerde bulunan Bermekî ailesinin menşei de Belh'tir.¹⁹

Beyhak: Günümüzde İran'ın kuzeydoğusundaki Horasan bölgesinin başlıca şehirlerinden birini oluşturan Sebzevâr'ın eski adıdır. Yönetim merkezinin olduğu idarî bölgeye de Sebzevâr adı verilmiştir. Şiîlik propagandasının en önemli merkezlerinden biri olmasına rağmen kültür hayatında etki bırakmış birçok fikir ve ilim adamı burada yetişmiştir.²⁰ *es-Sünenü'l-kübrâ* müellifi ve Şâfiî fâkihi Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Târîh-i Beyhakî* yazarı Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin (ö. 470/1077) ve İbn Funduk diye şöhret kazanan *Târîh-i Beyhak* yazarı Ali b. Zeyd (ö. 565/1169) gibi müellifler bunlar arasındadır.²¹

Herat: Horasan'ın meşhur ve büyük şehirlerindedir. Suyu bol ve bahçeleri çoktur. İlim ve fazilet ehli kişilerle dolu bir yerdir.²² Herat kültür ve sanat açısından en önemli dönemini Timurlu (1370-1507) yönetiminde yaşamış ve bu dönemde ortaya çıkan Herat ekolü Osmanlılar'dan Bâbürlü'ler'e kadar bütün İslâm sanat merkezlerinde etkisini hissettirmiştir. Timur Hükümdarı Hüseyin Baykara (ö. 911/1506), çeşitli ağaç ve çiçeklerle süslü bir bahçesi olan Cihânârâ sarayı ile kendi adını taşıyan bir cami ve medrese inşa ettirdi. Şifâiye adı verilen tıp okulu ve hastahane de onun döneminde hizmete açıldı.²³ Hüseyin Baykara dönemi tezhip, minyatür ve cilt sanatının ilerleme kaydettiği bir dönemdir. Meselâ Herat tezhip okulu tezhip sanatının altın devrini teşkil etmiştir. Daha sonra Safevî sanatına öncülük eden bu okul Osmanlı tezhip sanatının gelişmesinde de etkili olmuştur. En olgun ve verimli çağını Sultan Hüseyin Baykara zamanında ulaşan bu ekolden nesta'lik hattının en büyük ustası olarak bilinen Sultan Ali Meşhedî (ö. 926/1520) ile Mîr Ali Hereği (ö. 951/1544) gibi hattatlar; tanınmış minyatür sanatçısı Kemâleddin Bihzâd (ö. 942/1535-36 [?]) ve Âgâ Mîrek (ö. ?) gibi musavvir-nakkaşlar yetişmiştir. Hüseyin Baykara'nın himayesinde Molla Câmî (ö. 898/1492), Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) , Gulâm Şâdî (ö. 924/1518'den sonra) ve daha pek çok sanatkârın çalışmaları sonucu mûsikide önemli bir yeri olan "Herat Mûsiki Okulu" doğmuştur.²⁴ Sultan Baykara dönemine şöhret olan bu bilim adamı, sanatkâr ve şairler hakkında Zahîrüddîn Muhammed Bâbü'r (ö. 937/1530), hatıralarında şunları söylemiştir: "Sultan Hüseyin Mirza'nın zamanı garip bir zamandı. Horasan ve bilhassa Herat şehri,

¹⁸ Refâh Takıyyüddin, *Ulemâu Horasan fi Bağdâd*, (Beirut: Dâru'r-Râfidîn ts.), 327-345; Yazıcı, "Belh", 5/411.

¹⁹ Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/517-520.

²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/537; Le Strange, *Büldânü'l-hilâfe*, 432; Enver Konukçu, "Beyhak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/57-58.

²¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/538; Konukçu, "Beyhak", 6/58.

²² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/396.

²³ Recep Uslu, "Herat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/215-218.

²⁴ Hamid Algar, Ali Alparslan "Hüseyin Baykara" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/530-532.

HORASAN: BİR BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ

fazilet ehli ve emsalsiz adamlarla doluydu. Bir işle uğraşan herkes, o işi en iyi şekilde yapma gayreti ve arzusu ile çalışıyordu”.²⁵

Heratlılar Herevî nisbesiyle anılır. Bu nisbeyle tanınan bazı meşhur simalar şunlardır: muhaddis Hüseyin b. İdrîs b. el-Mübârek el-Herevî (ö. 301/913), Arap dil âlimi, *Tehzîbü'l-luga* adlı meşhur sözlüğün yazarı Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), mutasavvıf ve şair Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed el-Herevî (ö. 481/1089), tarihçi ve şair Seyfî-i Herevî (ö. 724/1324), Şâfiî fakihî Muhammed b. Atâullah el-Herevî (ö. 829/1426) tarihçi ve münşî Abdürrezzâk es-Semerkindî (ö. 887/1482), Timurlu tarihi için en önemli eserlerinden biri olan *Ravzatü's-safâ' fi sîreti'l-enbiyâ' ve'l-mülûk ve'l-hulefâ'* adlı eserin yazarı Mîrhând el-Herevî (ö. 903/1498) Ayrıca İran edebiyatında ilk şuarâ tezkiresi olan *Lübâbü'l-elbâb'*ın yazarı Muhammed b. Muhammed b. Yahya el-Avfî (ö.629/1232 [?]), meşhur sufiler Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140) ve Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490) gibi şahsiyetler de burada yetişmiştir.²⁶

Merv: bu isimle; biri Mervürrüz diğeri Merveşşâhicân olmak üzere kaynaklarda iki yerleşim yeri zikredilmektedir. Ortaçağ'ın siyasî, idarî, ticarî ve kültürel açılarından en ünlü şehirlerinden biridir. Sultan Sencer döneminde (1118-1157) her açıdan en parlak dönemini yaşayan Merv çok sayıda medrese ve kütüphanesiyle bir ilim merkezi haline gelmiştir.²⁷ Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) oradaki ilmî müesseseler hakkında detaylı bilgi aktarmış ve başta *Mu'cemü'l-büldân* adlı eseri olmak üzere eserlerini yazarken Merv'deki kütüphanelerden çok istifade ettiğini belirtmiştir.²⁸ Yukarıda geçtiği üzere burada ilk ilmî faaliyetler sahâbeden Büreyde b. Husayb el-Eslemî'nin buraya yerleşmesiyle başlamış, Kur'an'ı noktlayan, Merv kadılığı yapan tâbiinden Ebû Süleymân Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî (ö. 89/708 [?]), Abdân el-Ezdî (ö. 221/836) ve onların öğrencileri zamanında burada ilmi faaliyetler sürdürülmüştür.²⁹ Hz. Peygamber'den bu şehir hakkında yukarıda ismi geçen ve buraya yerleşen Büreyde'den naklen, Allah Resûlünün Horasan'a giden ordulara katılmayı, özellikle Merv şehrine yerleşmeyi tavsiye ettiği, çünkü orayı Zülkarneyn'in kurduğunu, Hz. Üzeyir'in orada namaz kıldığını, nehirlerinin bereketli olduğunu ve meleklerin oranın ehlinden kötülüğü defettiğini bildirdiği rivayet edilir.³⁰

Merv'de değişik ilim dallarında önemli isimler yetişmiştir. Bunlar arasında et-beu't-tâbiinin ileri gelenlerinden, muhaddis, zâhid ve fakih Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), İlk devir sûfîlerinden Bişr b. el-Hâfî (ö. 227/841), hadis, fıkıh ve tefsir âlimi İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), astronomi ve matematik bilgini Habeş el-Hâsib (ö. 250/864'ten sonra), Şâfiî fakihî ve muhaddis Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.

²⁵ Zahirüddin Muhammed Bâbür, *Baburnâme (Babur'un Hatıratı 1)*, çev. Reşit Rahmeti Arat, (İstanbul: MEB Yayınları, 1970), 277.

²⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/396-397; Uslu, "Herat" 17/215-218; Hüseyin Baykara dönemi, önemli ilim adamlarının hayatı, kişiliği, ilmî faaliyetleri ve eserleri hakkında bkz. Arazgöl Rejepova, *Timurlarda Kültürel Hayat ve Sultan Hüseyin Baykara Dönemi*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2019), 62-86.

²⁷ Le Strange, *Büldânü'l-hilâfe*, 440-445.

²⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/114.

²⁹ Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbih limen zemme't-tarih*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 283.

³⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/113.

294/906), yine Şâfiîler'in önde gelen âlimi müctehid Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed el-Mervezî (ö. 340/951), meşhur vâiz ve hatip Ebû Mansûr el-Muzaffer b. Ebi'l-Hüseyn Erdeşîr el-Abbâdî (ö. 547/1152), *el-Ensâb* adlı eseriyle tanınan tarihçi Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'anî el-Mervezî (ö. 562/1166), ensâb âlimi Ebû Tâlib Azîzüddîn İsmâîl b. Hüseyin el-Mervezî (ö. 614/1217'den sonra) zikredilebilir. Ahmed b. Hanbel de (ö. 241/855) aslen Mervlidir.³¹ Abbâsî ihtilâlinin önde gelen şahsiyetlerinden Ebû Müslim Abdurrahmân b. Müslim el-Horâsânî'nin (ö. 137/755) Merv'de doğduğu rivayet edilmekte ve Abbâsî propagandasını da buradan yönettiği ifade edilmektedir.³²

Nişâbur: Horasan bölgesindeki dört büyük şehirden biri de Nişâbur'dur. İlk İslâmî dönemde Ebreşehr ve İranşehr³³ adlarıyla da anılan Nişâbur, Arapça kaynaklarda Neysâbûr veya Nisâbur adıyla anılmaktadır.³⁴ İslâm dünyasının en meşhur şehirlerinden bir olan Nişâbur tarih, medeniyet, bilim, eğitim, kültür ve düşüncede kadim İslam merkezlerinden biri olup birçok ilim adamı burada yetişmiştir. İlk medrese Dârû's-sünne adıyla fakih ve muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgî (ö. 342/954) tarafından burada kurulmuştur.³⁵ Nişâbur tarihi boyunca Müslüman hükümdarlardan büyük ilgi görmüşse de asıl gelişimi Tâhirîler'in idare merkezini Merv'den buraya taşımasıyla başladı. Şehir 259 (873) yılında Saffârî Emîri Ya'kûb b. Leys'in eline geçti. Saffârîler zamanında gelişmesini sürdüren Nişâbur, Sâmânîler tarafından Merv'in yerine askerî-idarî merkez haline getirildi ve aynı zamanda Horâsan'ın en büyük sanat, ilim ve ticaret merkezi oldu.³⁶ Nitekim Yâkût el-Hamevî, Nişâbur hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: "Dünyanın en büyük şehirlerinin üç olduğunu sık sık duyardım: Doğu'nun kapısı olduğu için Nişâbur, Batı'ya açılan kapı olduğu için Dımaşk ve her iki tarafa da gitmek isteyenlerin neredeyse uğramak zorunda olduğu Musul".³⁷ Sehâvî ise şehrin kültürel durumuna şu sözlerle işaret etmiştir: "Nişâbur: burası sünnet ve âli isnadların merkezidir. Tatarların ortaya çıkışına kader buraya ilmî yolculuklar yapılmıştır. Buranın son (hadis) Şeyhi, el-Müeyyid et-Tusî'dir (ö...)"³⁸

Nişâbur'da yetişen çok sayıdaki âlim, edip ve şair arasında Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), İbnü'l-Ahrem (ö. 344/955), Ebû Ali el-Mâsercisî (ö. 365/976), Hâkim el-Kebîr (ö. 378/988), filozof Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992), Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014), sûfî, müfessir ve muhaddis. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), mutasavvıf, kelâm, tefsir, hadis âlimi ve tasavvufa dair klasik *er-Risâle* adlı eserin müellifi Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fâkihi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Arap dili ve edebiyatı âlimi Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö. 518/1124), Emîrû'ş-şuarâ el-Muizzî (ö. 518 /1127 ?), Ömer

³¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/112-116; Sehâvî, *el-İlân*, 283; Osman Gazi Özgüdenli, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/223-225.

³² Haklı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horâsânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/197-199.

³³ Yâkût el-Hamevî İranşehr'in sınırlarını: "Ceyhun ile Kâdisiye arası" olarak göstermiştir. Bkz. *Mu'cemü'l-büldân*, 5/331.

³⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/331.

³⁵ Nabi Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/338-340.

³⁶ İbn Havkal, *Süretü'l-arz*, 363-364; Le Strange, *Büldânü'l-hilâfe*, 424.

³⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/223.

³⁸ Sehâvî, *el-İlân*, 283.

HORASAN: BİR BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ

Hayyâm (ö. 526/1132 [?]), Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) ve *Hüsn ü dil* adlı eseriyle tanınan şair Fettâhî (ö. 852/1448 [?]) sayılabilir.

Serahs: Günümüzde Güney Türkmenistan kesiminde yer alan Serahs'ta çeşitli ilim dallarında önemli şahsiyetler yetişmiştir. Şehir halkının birçok sanat dalında ileri gittiğini belirten Yâkût el-Hamevî pek çok âlimin ve sayısız meşhur kişinin buradan çıktığını söyleyerek onlardan bir kısmının adını zikreder.³⁹ Kindî ekolüne mensup filozof ve âlim İbnü't-Tayyib es-Serahsî (ö. 286/899), *el-Mebsût* adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihi Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) bunlar arasındadır. Devrin tanınmış âlimlerinden Radıyyüddîn Muhammed b. Muhammed es-Serahsî (ö. 571/1176), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ve ünlü sûfî Lokmân-ı Serahsî (ö. 439/1048/) gibi şahsiyetler de akla gelen isimlerdir. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un vezirlerinden Fazl b. Sehl de (ö. 202/818) Serahslı olup burada öldürülmüştür.⁴⁰

Horasan bölgesinde yetişen ilim adamları sadece yukarıda ismi zikredilenlerle sınırlı değildir. Kaynaklarda Horasanlı olduğu ifade edilen diğer bazı tanınmış şahsiyetler şunlardır: İlk büyük mutasavvıflardan, Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]),⁴¹ *Şâhnâme* müellifi Firdevsî (ö. 411/1020 [?]) , Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Esedî-i Tûsî (ö. 465/1073), İslâm eğitim tarihinde önemli bir yere sahip olan, Büyük Selçuklu veziri, ortaçağ İslâm dünyasının en başarılı devlet adamlarından Nizâmülmülk (ö. 485/1092), Hücetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111), Matematik ve astronomi âlimi, Şerefeddin et-Tûsî (ö...?),⁴² ve Büyük Selçuklular devrinde yetişen şair ve edip, ahbâr ve nesep âlimi, Ebü'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed el-Ümevî el-Muâvî el-Ebîverdi (ö. 507/1113).⁴³

Sonuç

Horasan'ın fethi, Fars ülkesindeki en büyük fetihlerinden biridir. Bu fetihle Sâsânîlerin, Müslümanları bölgeden çıkarma umutları sona ermiş ve Sâsânî İmparatorluğu tarih sahnesinden silinmiştir.

Horasan'ın fethinden sonra sahâbe ve tâbînden birçok kimse bölgeye yerleşmiştir. Bunun sunucunda bölgenin önemli şehirleri birer ilim merkezi haline gelmiş ve Horasan havzası, İslâm medeniyet ve ilim tarihinin en güçlü çevrelerinden biri olmuştur. İslam tarihinde ilk medrese bu bölgede inşa edilmiştir.

Horasan bölgesindeki ilim merkezlerinden ilk müfessirler, meşhur muhaddisler, tarih, coğrafya, matematik, fizik, kimya, tıp ve felsefe gibi değişik alanlarda birçok bilim adamı yetişmiştir. Bu bilim adamları tarafından yazılan eserlerden günümüze kadar insanlar istifade etmeye devam etmişlerdir.

İslâm tarihinin siyasi hayatında önemli roller üstlenmiş bazı devlet ricali yine bu bölgeden çıkmıştır.

³⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/209.

⁴⁰ Yüksel Sayan, "Serahs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/539-542.

⁴¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/421.

⁴² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/49-50.

⁴³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/68-69.

KAYNAKÇA

Algar, Hamid ve Ali Alparslan. "Hüseyin Baykara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/530-532. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Bâbü'r, Zahîrüddîn Muhammed. *Baburnâme (Babur'un Hatırâtı 1)*. çev. Reşit Rahmeti Arat. İstanbul: MEB Yayınları, 1970.

Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed el-Bekrî el-Endelüsî. *Mu'cem-ü mâüstü'cime min esmâ'îl-bilâd ve'l-mevâ'iz*. 4. Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Bozkurt, Nabi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/338-340.

İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Çetin, Osman, "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *Ma'rîfetü usûli'l-hadîs*. Beyrut: Dâr İbn Hazm 2003.

İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz*. Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Hayat, 1996.

İbn Hibban, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru 'ulemâ'îl-emsâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakâtu'l-kebîr*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî. *Muhtasarü Kitâbi'l-Büldân*. Leiden: Beril Matbaası, 1302/1885.

İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî. *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*. Leiden: Beril Matbaası, 1870.

Konukçu, Enver. "Beyhak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/57-58.

İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Le Strange, Guy. *Büldânü'l-hilâfeti's-şarkıyye*. Çev. Beşir Fransis ve Korkîs Avvâd, Bağdat: Mektebetü'r-Râbite, 1945.

Mahmud, Şakir. *Horasan*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1978.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Merv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/223-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Refâh, Takıyyüddin. *Ulemâu Horasan fi Bağdâd*. Beyrut: Dâru'r-Râfidîn ts.

Rejepova, Arazgöl. *Timurlarda Kültürel Hayat ve Sultan Hüseyin Baykara Dönemi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2019.

Sayan, Yüksel. "Serahs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî. *el-İ'lân bi't-tevbih limen zemme't-tarih*. thk. F. Rosenthal. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

HORASAN: BİR BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ

Sıbt İbnü'l-Acemî, İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *Nûrû'n-nibrâs 'alâ Sîreti İbn Seyyidinnâs*. 9 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2014.

Şulul, Kasım. *Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahâbiler*. Siyer Araştırmaları Dergisi, 2020.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mâ'rif, ts.

Takkûş M. Süheyl. *Târîhu'l-hulâfe'r-râşidîn*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011.

Uslu, Recep. "Herat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/215-218.

İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ya'kûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 3 Cilt. Necef: Mektebetü'l-Hayderiyye, 1964.

Yâkût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*. 6. Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1977.

Yazıcı, Tahsin. "Belh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Ebû Müslim-i Horâsânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Bermekiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/517-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özet

Horasan, tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafi bölgenin adıydı. Günümüzde de bölgenin topraklarının en geniş kısmı İran'ın elindedir. Horasan, İslâm topraklarına katıldıktan sonra oraya bazı sahâbî ve Müslüman âlimler yerleşmiş böylece bölgede İslâm ilim ve düşüncesinin ilk nüveleri atılmıştır. Fetihlerden kısa bir süre sonra Belh, Nişâbur ve Merv gibi şehirler birer bilim merkezine dönüştü ve İslâm tarihinde ilk medreseler buralarda inşa edildi. İlk müfessirler, meşhur muhaddisler, tarih, coğrafya, matematik, fizik, kimya, tıp ve felsefe gibi değişik alanlarda yetişen birçok bilim adamı bu ilim merkezlerinden çıktı. İlk devir sûfilerinden Bîşr b. el-Hâfî (ö. 227/841), *el-Câmi'ûş-sahîh* adlı eseriyle tanınan meşhur muhaddis Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), şair ve filozof Ömer Hayyâm (ö. 526/1132 [?]) ve Hücetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) bu merkezlerde yetişen, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesinde önemli rol oynayan ve bilgileriyle insanlığı aydınlatan bilim adamlarından bazılarıdır. Ayrıca İslâm tarihinin siyasi hayatında önemli roller üstlenen Ebû Müslim-i Horâsânî (ö. 137/755), Abbâsî vezirlerinden Fazl b. Sehl es-Serahsî (ö. 202/818) ve İslâm dünyasının en başarılı devlet adamlarından sayılan Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) gibi devlet ricali yine bu bölgeden çıkmışlardır. Bu hususlardan yola çıkarak bu çalışmamızda; Horasan bölgesinin fethi ve Müslümanlar açısından önemini açıklamaya, ana hatlarıyla bu bölgedeki önemli bilim merkezlerini ele almaya ve bu merkezlerde yetişen bilim adamlarına işaret etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Horasan, Bilim, Medeniyet.

Abstract

Khorasan was the name of a very large geographical region in the northeast of Iran in history. Today, the largest part of the territory of the region is in Iran's hands. After Khorasan joined the Islamic lands, some Companions and Muslim scholars settled there. Thus, the first seeds of Islamic science and thought were planted in the region. Shortly after the conquests, cities such as Balkh, Nisâbur and Merv became scientific centers and the first madrasas in Islamic history were built there. First mufassir, famous muhaddis, many scientists from history, geography, mathematics, physics, chemistry, medicine and philosophy were trained in these scientific centers. Bişr b. al-Hâfî (d. 227/841), the famous muhaddis Muslim b. Haccâc (d. 261/875), poet and philosopher Omer Hayyâm (d.526/1132 [?]) And Hujcetu'l-Islam Imam Gazzâlî (d.505/1111) grew up in these centers and they are some of the scientists played an important role in the development of Islamic culture and civilization and enlightened humanity with their knowledge. In addition, Abu Muslim-i Khrosani (d. 137/755), who played an important role in the political life of Islamic history, Fadl b. Sehl as-Sarahsi (d. 202/818) who was one of the ministers of the Abbasid, Great Seljuk vizier Nizamulmuluk (d. 485/1092) who is considered one of the most successful statesmen of the Islamic world, were also brought up in this region. Based on these points, in this study we will try to deal with the conquest of Khorasan region and its importance for Muslims, to outline the important scientific centers in this region and to point out the scientists trained in these centers.

Keywords: History of Islam, Khorasan, Science, Civilization.

EBÛ HANİFE'NİN VASAT DİN ANLAYIŞININ FELSEFE VE KELÂMA YAN-SIMALARI: ÂMİRÎ VE MÂTÜRÎDÎ ÖRNEKLERİ

Ahmet ATEŞYÜREK*

Günümüz dünyasında, Çin'den Balkanlara kadar olan geniş bir coğrafyada yaşayan müslümanlar, malum olduğu üzere, Hanefilik mezhebine mensuptur. Mezhep kurucusu Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Kûfe ve Bağdat'ta yaşamış bir şahsiyettir. Onun hayatta olduğu dönem ve sonrası, bugün Anadolu'da yaşayan Müslümanların çoğunun da İslam diniyle tanıştığı döneme denk gelmektedir. Fakat tanışıklığın gerçekleştiği coğrafya Anadolu değildir. Başka bir ifadeyle, İslamla tanışıklığımız bugün Orta Asya dediğimiz coğrafyada, eski adıyla Mâverâünnehir'de, 7. Yüzyılın sonlarına kadar uzanmaktadır. Uzun zamandır Anadolu'yu yurt edinen bizler, Hanefilik anlayışımızı, buraya çok uzak olan Mâverâünnehir'de edindik ve buralara taşındık. Fethinin ardından İslam'ın doğu sınırlarını teşkil eden Mâverâünnehir, düşünce dünyamızın şekillendiği coğrafyadır. Ve bu şekillenmede Ebû Hanîfe isminin büyük bir katkısı vardır. Bugün, Ebû Hanîfe'nin dini anlayışının, biri feylosof diğeri mütekellim, iki güçlü âlimin düşünce dünyasına yansımalarına kısaca değinmeye çalışacağım. Ancak bundan önce, Hanefî kimlikle öne çıkan bu âlimleri ortaya çıkartan arka plana değinmek faydalı olacaktır kanaatindeyim. Bölgenin İslamlaşması ile birlikte, bölgede en yaygın mezhep Hanefilik olmuştur. Ebû Hanîfe'nin görüşleri, henüz kendisi hayattayken bölgede ciddi bir kabul görmekteydi.

Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Mâverâünnehir'deki gelişiminde önemli bir merkez, Belh şehriyle de ilişkisinden dolayı, Semerkant olmuştur. Şehrin İslamlaşmasında Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin ciddi bir katkısı vardır.¹ Şehirde mezhebe dair öne çıkan isim, Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî (208/823)'dir. O, şehirdeki Ebû Hanîfe takipçilerinin önderi konumundaydı. Semerkant şehrinde, bildiğimiz kadarıyla, 2/8. yüzyılın sonlarından itibaren kadıların Hanefî mezhebine mensup olması bir gelenek halini almıştı. Semerkant şehri Mâverâünnehir Hanefiliğinde özel bir konuma sahiptir. Zira Hanefiliğin bugüne kadar devam eden itikadi çerçevesi olarak ifade edebileceğimiz, Mâtürîdîliğin kurucu ismi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî burada yaşamıştır. İmam Mâtürîdî'nin yetişmesinde, Mâverâünnehir gibi uzak bir coğrafyada olmasına rağmen, Bağdat'taki kelami gündemi takip eden Semerkant Ekolü'nün ciddi bir katkısı vardır. Ekolün geleneğindeki önemli isim, aslen Belhli olan Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî el-Bağdâdî (ö. 200/816)'dir. Cûzcânî, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) öğrencisidir. İmam Mâtürîdî'yi Ebû Hanîfe'ye bağlayan isimlerden farklı olarak, Bağdat'a yerleşmiş ve orada yaşamıştır.² Semerkant ekolünün gelişiminde önemli

* Dr. Öğretim Üyesi, T.C.Milli Eğitim Bakanlığı, (atesyurek77@gmail.com)

¹ Bu isimlerden şehirde Hanefiliği yayan Nasr b. Ebî Abdilmelik el-Atekî, Şerik b. Ebî Mukâtil, Ma'rûf b. Hasan, Yunus b. Sabîh ve İshak b. İbrahim el-Hanzalî gibi isimler öne çıkmaktadır. Muvaffak b. Ahmed Mekki (öl. 568/1172), *Menâkübü Ebi Hanîfe*, (Haydarabad: Dâiratü'l-Meârif, 1903), 1/246, 554.

² Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (öl. 385/995), *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997),, 255.

diğer bir isim de, hocası Ebû Süleymân el-Cüzcânî ile birlikte bir müddet Bağdat'ta ikamet eden Ebu Bekir Ahmet b. İshâk el-Cüzcânî'dir (3/9. yüzyılın ikinci yarısı). Ebu Bekir el-Cüzcânî, Mâtürîdî'nin de hocalığını yapmış olup,³ diğer seleflerinden farklı olarak kelimelerine olan hâkimiyetiyle öne çıkmaktadır.⁴ İmâm Mâtürîdî, *el-Âlim ve'l-müteallim*'i ondan rivayet etmiştir. Günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-fark ve't-temyiz*, *Kitâbü't-tevbe*⁵ ve *Kitâbü't-tevhîd*⁶ adlı eserler kendisine nispet edilmektedir. 3/9. yüzyılda bölgede kaleme alınan kelami eserlerin azlığı dikkate alındığında Cüzcânî isminin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Ebu Bekir el-Cüzcânî, Mâverâünnehir Hanefîliği içerisinde, Bağdat'taki gelişmeleri bölgeye taşımada önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ekolün kelâmî duruşu ve itizâl karşıtlığının Ebu Bekir el-Cüzcânî'den itibaren netleşmeye başladığı anlaşılmaktadır.⁷ Semerkant'ta Ebû Mukâtil es-Semerkandî'nin temellerini attığı Hânefî medresesini geliştiren kişi de, muhtemelen, Ebu Bekir el-Cüzcânî'dir. Bu medrese, Mâtürîdîliğin kurucu ismi olarak kabul edilen, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin yetiştiği Dâru'l-Cüzcâniyye'dir.⁸ İmâm Mâtürîdî, bildiğimiz kadarıyla, vefatı olan 333/944 yılına kadar, Semerkant'ta Cüzcâniyye Medresesinin başında kalmıştır.⁹

Mâtürîdîler de dahil olmak üzere, İslam düşüncesinde ortaya çıkan görüş farklılıkları içerisinde en çok tartışılan konulardan birisi insan fiilleri meselesi olmuştur. Bu konu, malum olduğu üzere, kader, kazâ, kudret, cebr, kesb, istitâat gibi kavramlar üzerinden tartışılmıştır. Kelam geleneğimizde, insan fiilleri konusunda Kaderî ve Cebrî anlayış şeklinde iki uç anlayış ortaya çıkmıştır. Cebrî anlayış, insan fiillerini tam anlamıyla Allah'ın yaratmasına bağlayarak, insanı sadece mecazen fail kabul etmiştir. Kaderî görüşün temsilcisi diyebileceğimiz Mu'tezile ise, adalet prensibi gereği, Allah'ın insana eylem yapma gücünü önceden verdiğini ve insanın (muhtes ve muhtar olarak) buradan hareketle dilediğini yapabileceğini savunmuştur. Bu iki uç arasında bir denge olarak, kesb teorisi öne çıkmaktadır. Cebrî ve Kaderî görüş arasında bir orta yolu ifade eden bu anlayışı ilk seslendirenin Dırâr b. Amr olduğu ifade edilmektedir. Ancak, bu orta yoldan anlayışı, Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) da kendisinden etkilendiği düşünülen, Ebû Hanîfe'ye kadar uzanmaktadır. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebas*'ta, Allah'ın kulda ortaya çıkardığı, kulun iyiliği veya kötülüğü işlemesine izin verdiği bir kudretten bahsetmektedir.¹⁰ Meseleye *el-Fıkhü'l-ekber*'de de değinildiği görülmektedir. Buna göre, kulların hare-

³ Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (öl. 990/1582), *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*, (İran Milli Şûrâ Meclisi Ktp., nu: 87846), 1/242.

⁴ İbn Ebi'l-Vefâ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, (öl. 775/1373). *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ty.), 1/60; Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed el-Leknevî (öl. 1285/1868), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1906), 14.

⁵ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebssratü'l-edille fî usûlü'd-dîn alâ tarikâti'l-imam Ebî Mansûr el-Mâtürîdî*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2011, 1/553; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*; 1/60; Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/315.

⁶ Metin Yurdagür, "Cüzcânî, Ebû Bekir", TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 24.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuzcani-ebu-bekir>

⁷ Nesefî, *Tebssira*, 1/553.

⁸ İbn Yahyâ, *Şerhu cümeli usûli'd-dîn li Ebî Seleme es-Semerkandî*, (Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu:16481), 60b, 161b, 162a.

⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, 2/130-131.

¹⁰ Ebû Hanîfe Numan b. Sâbit (öl. 150/767), "el-Fıkhü'l-ebas", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev: Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV yay., 2012), 36.

EBÛ HANİFE'NİN VASAT DİN ANLAYIŞININ FELSEFE VE KELÂMAYA YANSIMALARI: ÂMİRÎ VE MÂTÜRİDÎ ÖRNEKLERİ

ket ve sükûn gibi eylemleri, hakikat anlamında kullara aittir. Kulların fiillerini yaratan Allah'tır ve tüm fiiller onun iradesi, ilmi, hükmü ve kaderi çerçevesinde gerçekleşir.¹¹ Bununla paralel olarak, Ebû Hanîfe'ye, "Cebrden hoşlanmıyorum ve kader görüşünde de değilim, bu iki görüş arasında bir görüş benimsiyorum."¹² ve "Ne nasb ne raf'd, ne cebr ne kader ve ne teşbih ne de ta'til!"¹³ ifadeleri de nispet edilmektedir. İnsan fiillerinde tercih edilen bu orta yol anlayışına Ebû Hanîfe'yi usûlde ve fûrûda takip eden Mâverâünnehir Hanefilerinin, Ehl-i İsbât diye anılan Dırâr b. Amr, Hüseyin en-Neccâr ve Hafs el-Ferd gibi alimlerin sahip çıktığı söylenebilir.

İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'yi usûlde ve fûrûda takip eden Mâverâünnehir Hanefiliği geleneğinin usûlde çerçevesini çizen eser olan *Kitâbü't-tevhîd*'de ve tefsir eseri olan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da insan fiilleri konusuna yer vermektedir.¹⁴

İmam Mâtürîdî, insan fiillerinin hakikat anlamında Allah'a ve kula bakan iki yönü bulunduğu düşüncesindedir. Birincisi, fiili yokluktan varlık alanına, gerçeklik boyutuna taşıyan ve fiile ait olmayan yöndür. İkincisi ise tercihin söz konusu olduğu fiile ait olan yöndür.¹⁵ O, Allah'ın kulların fiillerinde dahil olduğunu, onları yaratmayı mutlak anlamda kendine nispet ettiğini söylemektedir.¹⁶ Ancak fiillerin yaratılmasının Allah'a nispet edilmesi, onların kullara aidiyetini ortadan kaldırmamaktadır. Kulların fiillerinin yaratılması, yani yokluktan varlığa çıkışı Allah'a aittir. İşlenmeleri bakımından ise kula aittir. Mâtürîdî'ye göre fiil hakiki anlamda kula da ait olmalıdır. Aksi takdirde ona Allah'ın emretmesi anlamsız olacaktır.¹⁷ İmam Mâtürîdî, fiilin yaratıcı ve kula hakiki olarak nispetine örnek olarak, iki kişinin karşılıklı çektiği ipin kopuşu eylemini vermektedir. Bu durumda fiilin sonucu ikisinin de mef'ûlü olacaktır.¹⁸ İmam Mâtürîdî'nin bu düşünceleri, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-eb'sat* ve *el-Vasiyye*'deki konuya dair düşüncelerle paralellik arz etmektedir.¹⁹

İnsan fiilleri, insanın Allah karşısında sorumluluğu bağlamında, daha çok, felsefenin değil kelam ilminin konusu olmuştur. Ancak, Mâverâünnehir'de, fıkıh ve kelam dışında, bugüne kadar çok da dikkat çekmemiş bir damar varlık bulmuştur. Bu damar, Yakub b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866)²⁰ ile başlayan ve öğrencileri Ebû'l-Abbâs Ahmed b.

¹¹ Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-eb'sat", 55.

¹² Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî (öl. 381/992), *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, çev. Kasım Turhan (İfav Yayınları: İstanbul 1996), 29.

¹³ Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Keşşî (öl. 508/ 1115), *e't-Tevhid fi beyâni'tevhid* (Delhi: Matbaatü'l-Fârûkî 1309), 194.

¹⁴ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (öl. 333/944), *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 321 vd.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 350.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (öl. 333/944), *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 2004), 3/108, 135, 384; 4/41, 43, 211; 5/51; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu, İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 8/185, 255; 9/525; 11/202-203, 207; 12/123; 14/388; Mâtürîdî'nin ashabından Rüstüfağni'nin, kulların fiillerinin yaratıldığına dair ifadesi için bkz., *Fevâid*, vr. 298a.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 325, 326, 341.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 335.

¹⁹ Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ebsat", 36; Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 66.

²⁰ O, Mâtürîdî'nin aynı isimle kaleme aldığı, Maniheizmlere reddiye için *Kitâbü't-Tevhid* adında bir eser yazmıştır. Yine benzer maksatlarla kaleme alınmış *Mâhiyetü mâ ba'de't-tabîa* ve *isbâtü'n-nübüvve* adında bir eserinden bahsedilmektedir. Bk. Saîd el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 142.

et-Tayyib es-Serahsî (ö. 286/899), Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992) gibi isimlerle Horasan ve Mâverâünnehir'de bir müddet varlığını devam ettirmiştir. Bu şahıslar, görünüşte mezhebi tartışmaların dışında kalsalar da, aslında felsefeyi dinin tamamlayıcı bir unsuru olarak düşünmüş ve bu yönde çalışmalar yapmışlardır.

Konumuz açısından önemli olan şahıs, Ebû Zeyd el-Belhî'nin öğrencisi, İmam Mâtürîdî ile de muasır olan Ebu'l-Hasen el-Âmirî'dir (ö. 381/992). Âmirî eserlerinde felsefe-din uyumu için ciddi bir gayret sarfetmesi ile dikkat çekmektedir. Ancak onun dikkatimizi çekmesindeki ana sebep kendisinin aynı zamanda Mâverâünnehirli Hanefî bir alim oluşudur.

Ebu'l-Hasen el-Âmirî 4/10. yüzyılın başlarında Nişâbur'da doğmuştur. Hanefî bir fakih olan babası Ebû Zer Yûsuf, Sâ mânî emiri Nûh b. Sâ mân döneminde Buhâra kadılığı yapmıştır. Âmirî bölgenin Rey, Bağdat, Belh ve Buhâra gibi şehirlerinde bulunmuştur. Ancak o en çok Sâ mânî yönetiminin başkenti Buhâra'da yaşamıştır. Bu, Sâ mânî yönetiminin kendisine gösterdiği ilgiyle de alakalı olmalıdır. Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir. Âmirî'nin yaşadığı dönem ve İmâm Mâtürîdî'nin hayatının son dönemleri, Karmatî faaliyetlerin sosyal ve siyasi birçok olumsuz etkisinin yaşandığı bir dönemdir. Bu süreçte, Karmatîliğe karşı toplumda ortaya çıkan nefret zamanla bağlamı dışına çıkmış, kelâm ve felsefeyle ilgilenen insanlara da kötü gözle bakılmaya başlanmıştır²¹ Bu sebeple de, Âmirî'nin ilmi çalışmalarını saraylı yöneticilerin maiyetinde sürdürdüğü düşünülebilir.

Meşşâî bir filozof olan Kindî'nin geleneğinin bir temsilcisi olan Âmirî kelamın konusu olan insan fiillerine dair *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader* isimli bir eser kaleme almıştır. O, eserinde meseleye felsefi bir üslupla yaklaşmaktadır.

Âmirî'ye göre birşeyin yaratılması, Allah'ın kendisi için var ettiği hikmetli bir maksattan dolayıdır. Allah'a hikmetsiz bir fiil nispet edilemez. Allah, ezeli bilgisiyle, hikmete uygun olarak takdir eder. Onu kendisi için hazırlanmış özel fiili almaya hazır bir durumda yaratır, o da fiili almaya hazır hale gelir. Âmirî, ibadet-günah, fîsk-takva ve küfr iman gibi ihtiyârî fiillerin insana bakan yönüyle yaratılmış olmasından bahsetmenin doğru olmadığını söyler. Ancak bu fiilleri almaya hazır hale getirilme bakımından yaratılmış olmalarında bir sakınca yoktur. Bu açıdan fiil takdir edilmiş ve yaratılmıştır. Allah onun ilk fâilidir ve bu bakımdan bir ortağı yoktur. O, ihtiyari fiillerin "ilk mücidi", "takdir eden yaratıcısı" ve tevlîd eden fâilidir. İhtiyari fiilin varlığa çıktığındaki fâili ise "muhayyer müktesep", "doğrudan mücid" ve "ikinci fâildir".²² Âmirî, meseleyi hocası Kindî'nin paralelinde, duyulan ve akledilen her varoluşun " herşeyin uzak etkin sebebi Tanrı"²³ ya dayandırmaktadır. O yukarıda ifade edilen yaklaşımı kullanarak insanın fiillerdeki konumunu "muhayyer müktesep", "doğrudan mücid" ve "ikinci fâil"²⁴ gibi tanımlamalarla Kader ve Cebr düşüncesi arasına yerleştirmiştir.

²¹ Kalaycı, *Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, 281-284.

²² Âmirî, *İnkâzü'l-beşer*, 35-36.

²³ Mehmet Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 157.

²⁴ Âmirî, *İnkâzü'l-beşer*, 36.

EBÛ HANİFE'NİN VASAT DİN ANLAYIŞININ FELSEFE VE KELÂMA YANSIMALARI: ÂMİRÎ VE MÂTÜRİDÎ ÖRNEKLERİ

Kindî geleneğini sürdüren, İbn Sinâ'nın sistemini oluşturmada kendisinden istifade ettiği ifade edilen bir Hanefî olarak Âmirî, meseleye dair çözümlerini felsefî bir yaklaşımla sunsa da; O, konu hakkındaki görüşünü, eserinde, "Zeynü'l-Ulemâ" yani "alimlerin süsü" şeklinde andığı Ebû Hanîfe'nin çerçevesini belirlediği kader ve cebr arasında konumlandırmış görünmektedir.²⁵

Ebu'l-Hasen el-Âmirî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî 4/10. yüzyıl Mâverâünnehir'inin iki büyük merkezi olan Buhâra ve Semerkant'ta yaşamış alimlerdir. Âmirî Kindî'nin felsefî geleneğinin önemli bir temsilcisi, Mâtürîdî ise bugün Mâverâünnehir'den Anadolu'ya ve oradan Balkanlar'a kadar uzanan itikadi mezhebin kurucusu entelektüel bir alimdir.

Âmirî kader ve cebr arasında doğru anlayışı "mutavassıt" kavramıyla ifade etmektedir.²⁶ Mâtürîdî de aynı bağlamda "evsat"²⁷ kavramını kullanmaktadır.²⁸ İki alimin benzer ifadelerinin, yukarıda belirttiğimiz, Ebu Hanîfe'nin vurguladığı kader ve cebr arasında olması gereken dengeyi referans aldıkları görülmektedir. Kaderiyye ve Cebriyye arasındaki dengeyi bulma gayretleri, farklı disiplinlerdeki aynı maksadın bir ifadesi olması bakımından değerlidir.

KAYNAKÇA

Âmirî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (öl. 381/992). *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*. thk. Kâsım Turhan, İstanbul: İfav Yayınları, 2003.

Bulgen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirisi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (öl.150/767). "el-Fikhü'l-ebsat". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev: Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV Yayınları), 2012.

İbnü'n- Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk (öl. 385/995). *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

İbn Yahyâ, *Şerhu cümeli usûli'd-din li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu: 1648, 168v.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman (öl. 990/1582). *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*. İran Millî Şûrâ Meclisi Ktp., nu: 87846, 1. Cilt.

Kureşî, İbn Ebi'l-Vefâ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed (öl. 775/1373). *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, ty.

Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed (öl. 1285/1868). *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1906.

²⁵ Âmirî, *İnkâzü'l-beşer*, 29.

²⁶ Âmirî, *İnkâzü'l-beşer*, 30.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. Fatma Yûsuf el-Haymî, 1/36.

²⁸ Ebû Hanîfe'nin "denge" yi gözetken dini anlayışı " Ne nasb ne rafd, ne cebr ne kader ve ne teşbih ne de ta'til" şeklinde kendisine nispet edilen sözde de formüle edilmiştir. Bkz. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdîsseyyid b. Şuayb es-Sâlimî el-Keşşî (öl. 508/ 1115), *e't-Temhid fî beyâni'tevhid* (Delhi: Matbaatü'l-Fârûkî, 1309), 194.

Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (öl. 333/944), *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed (öl. 333/944). *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Fatıma Yûsuf el-Haymî Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 3., 4., 5. C., 2004.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed (öl. 333/944). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu, İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 8., 9., 11, 12. C., 2019.

Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (öl. 568/1172). *Menâkbü Ebî Hanîfe*. Haydarabad: Dâiratü'l-Meârif, 1. C., 1903.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (öl. 508/1115). *Tebsîratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2011.

Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb el-Keşşî (öl. 508/ 1115). *e't-Temhîd fî beyâni'tevhîd*. Delhi: Matbaatü'l-Fârûkî, 1309.

EBU'L-HUSEYN EL-KUDÛRÎ (Ö. 428/1037) ve *et-TECRÎD ADLI ESERİ*

Ahmet ÇETİNKAYA*

GİRİŞ

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî, 362/973-428/1037 yılları arasında Bağdat'ta yaşamış, Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir. Babası muhaddis olan ve münbit bir ilmî ortamda yetişen Kudûrî (ö. 428/1037), hıfzını tamamlayıp tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kalam vs. çeşitli şer'î ilimleri okumuş ve ilim yolunda kendisini geliştirmiştir. Yaşadığı dönemde Bağdat'ta Hanefî mezhebinin riyasetine yükselmiş olan Kudûrî, zekâ ve ilmî seviyesinin üst düzeyde olmasının yanında¹ Şâfiî mezhebine de vâkıftır. Ayrıca fıkıhtaki yetkinliğini yazıya dökmede de mâhir, cedel ve münazarada da kendisinden söz ettiren birisidir. Döneminin ileri gelen Şâfiî fakihleri olan Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö.450/1058) ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ile yaptığı münazaralar meşhurdur.² Kudûrî'nin, bunun yanında az sayıda rivâyette bulunmakla birlikte hadis alanında da önemli bir şahsiyet olduğu, hadis ulemasının övgüsünü kazandığı; sadûk olarak tavsif edildiği nakledilir.³

Kudûrî'nin ilmî yönünü ortaya koyan bir başka husus da onun eserleridir. O, hadisle ilgili bir kitapçık dışında fıkıh alanında eser vermiş bir âlimdir. Günümüze ulaşmış eserlerine bakıldığında, Kudûrî'nin eserleri; muhtasar, şerh ve hilâf türleri olmak üzere üç başlık altında toplanabilir. Bunlar içerisinde tarih boyunca önemini en çok korumuş olanı, *el-Muhtasar* adlı eseridir. Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Muhtasar*'ına yaptığı şerh ve hilâf alanındaki *et-Tecrid* adlı eserleri diğer önemli eserleridir.

* Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı (ackaya78@gmail.com)

¹ Ebû Sa'd Abdülkerim b Muhammed b Mansur el-Mervezi Sem'ani, *el-Ensâb*. (Beyrut : Dârü'l-Cinan, 1988), 4/460; Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b Ali b Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-müluk ve'l-ümem*. (Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 15/257; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b Ebî Bekr Muhammed b Ahmed Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fıkhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*. (Kahire : Dârü's-Selam, 2004), 1/7.

² Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b İzziddîn Aybeg b Abdillâh Safedi, *el-Vafi bi'l-vefeyat* (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1969), 7/321; Ebû Hâmid Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî, (ö.771/1370), Ebu't-Tayyib et-Taberî ile Kudûrî arasındaki 'Muhala'a yaptıktan sonra kadının iddeti' konulu bir münâzarayı nakletmiştir, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdulvehhâb b Ali b Abdilkafi Sübkî, *Tabakatü'l-Şâfiyyeti'l-kübra*, 1413, 5/36-46, tercümesi için bkz. Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: 2001), 305-313; Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kasım b Kutluboğa b Abdullah İbn Kutluboğa, *Tacü't-teracim*. (Dimaşk : Dârü'l-Kalem, 1992), 568 s./22.

³ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b Ali b Sabit Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selam*. (Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 7/377; Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, 22.

et-Tecrid, ilm-i hilâfa dair bir eser olup eserde, Hanefî ile Şafîî mezhepleri arasındaki ihtilâflı meseleler, furû-ı fıkıh sistematığına uygun olarak cedel üslubuyla ele alınmakta ve Hanefî mezhebinin görüşleri, Şafîî mezhebine karşı savunulmaktadır. Fer'î meselelerin delilleriyle birlikte ele alındığı eserde konunun meselelerle ilgili mevcut ve muhtemel itirazlara cevaplar verilerek işlenmesi, teori ve pratiğin aynı anda yer alması, eserin önemini artırmaktadır.

Kudûrî, Şîî Büveyhîler'in Bağdat'a hâkim olduğu ve çeşitli ilmî müzakereleri düzenleyip teşvik ettiği bir dönemi ve ilmî anlamda parlak sayılan bir asır olan hicrî 5. Asrın ilk çeyreğini idrak etmiş, Hanefî mezhebini temsil eden imamlara yöneltilen eleştirileri, döneminin ve kişiliğinin gereğine uygun olarak ilmî bir üslupla ele alarak cevaplandırmıştır. Mezheplerin teşekkülünden sonra mevcut birikimin yeni bir bakış açısıyla bir anlamda yeniden harmanlanıp elenerek mezhebe dair görüşler arasında güçlü olanların seçildiği, seçilen bu görüşlerin delillendirilerek temellendirildiği, mezhep içerisindeki görüşler arasında var olduğu iddia edilen çelişkilerin izah edilerek giderildiği bir dönemde yaşayan Kudûrî'nin bu amaçla Hanefî mezhebi adına telif ettiği *Tecrid* adlı eserin ne kadar önemli bir eser olduğu ortadadır. Bu sebeple bu çalışma, eseri tanıtmak ve mezhep birikimi bakımından değerini ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır.

1. Kudûrî'nin Hayatı ve Eserleri

Kudûrî, Bağdat'ın Büveyhîler tarafından yönetildiği zamanda yaşamıştır. İran ve Irak'ta milâdî 932-1062 yılları arasında etkin olan Büveyhîler, önceleri Mecûsî ve putperest bir kavim olmakla beraber IV. (X.) yüzyılın başında Ali evlâdından Hasan el-Utruş'un gayretleriyle müslüman olup Şîîliği benimseyen Deylem asıllı bir hanedandır.⁴

Büveyhîler döneminde Bağdat, ilim, sanat ve kültür açısından zengin örneklerin sunulduğu bir şehir idi. Devlet başkanlarının gerek bizzat ilgilenmek gerekse ilmî faaliyetlerin gerçekleştirilmesi için gerekli olan düzenlemeleri yapmak sûretiyle desteklerinin bunda etkisinin olduğu kuşkusuzdur. Bu dönemde ilim halkaları ve münâzara meclislerinin yanı sıra kütüphanelerin de yaygın olması eserleri günümüze kadar ulaşmış birçok önemli ilim adamının yetişmesini sağlamıştır.⁵ Dönemin daha çok fıkıh ilmindeki çalışmalarıyla tanınmış âlmlerine de bakıldığında, Bağdat başta olmak üzere İslâm dünyasının diğer bölgelerinde ilmî seviyenin oldukça yüksek olduğu söylenebilir.

İlim alanındaki önemli hizmetlere rağmen Bağdat'ta halk arasında çıkan karışıklıklarda, Büveyhîler'in desteklediği mezhep ihtilâflarının etkisi çoktur. Daha önce Hanbelîlerin sert tutumları sebebiyle ortaya çıkan karışıklıklar, Büveyhîler'in, sünnilere, kendilerini kabul ettirememesi ve karışıklıkları desteklemeleri sebebiyle Tuğrul Bey'in Bağdat'a girişine kadar sürmüştür.⁶

⁴ Erdoğan Merçil, "BÜVEYHÎLER - TDV İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 01 Haziran 2021), 496-497.

⁵ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fıkhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid.*, 1/8.

⁶ Abdülaziz ed-Dûrî, "BAĞDAT - TDV İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 01 Haziran 2021), 430.

Hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi yer almayan Kudûrî'nin tam adı, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hemdân el-Bağdâdî, el-Kudûridir.⁷ Kudûrî nisbesinin kökeniyle ilgili üç farklı bilgi verilmiştir: Bunlardan birincisine göre bu künye, “قدرج قدور: çömlek” kelimesinden türetilmiştir. Bunun sebebi de Kudûrî'nin tencere yapımı veya ticaretiyle uğraşmasıdır. Kaynaklarda en çok geçen açıklama bu yöndedir. Doğru olan da bu olsa gerektir. Ancak Kudûrî'nin veya ailesinin bu işle uğraştığına dair bilgi yoktur. Diğer bir görüşe göre Bağdat'taki “قدورة: kudûra” adındaki bir bölgeye nisbetle bu künye verilmiştir. Ancak Bağdat'ta böyle bir yer bulunamamıştır. Bazı müelliflerin dile getirdiğine göre ise bu künyenin bir aslı yoktur. Bir kısım müellif ise bu nisbenin neden verildiğini bilmediklerini söylemiştir.⁸

Kudûrî, hicrî 362/973 yılında Bağdat'ta doğmuştur.⁹ Doğum yılı konusunda kaynaklar ittifak halindedir. Bağdat dışına çıktığına dair kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır. Ailesi ile ilgili fazla bir bilgiye rastlayamadığımız Kudûrî'nin, babası Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hemdân Ebubekr el-Kudûrî¹⁰ ve bir oğlundan bahsedilmektedir. Oğluna fıkıh öğretmeyen Kudûrî, onun hakkında “bırakın da kendi ruhu için yaşasın” demiştir. Oğlunun hicrî 440/1048-1049 yılında hadis rivâyet yaşına gelmeden genç yaşta vefat ettiği nakledilmektedir.¹¹

Kudûrî'nin yaşadığı dönemde Hanefî mezhebine mensup olan bir başka âlim Saymerî (ö. 436/1045)'dir. Her ikisi de Bağdad'da yaşamış olmalarına rağmen birbirleriyle görüştüklerine dair bir bilgiye ulaşamadık. Ancak görüşmemelerine imkân yoktur. Zira bazı olaylarda her ikisinin de adı geçmektedir.¹² Yine İbnü's-Semmâk er-Râzî el-Hanefî ve Dâmeğânî (ö. 478/1085) gibi öğrenciler, her ikisinden de ders almışlardır. Saymerî, önce Medâin'de daha sonra da Kerh bölgesinde ömrünün sonuna kadar kadılık yapmıştır. Bağdad'da mezhebin önderi olduğuna dair bilgi dikkate alınır ve de 436/1045 tarihinde vefat ettiğine bakılırsa¹³ Bağdad'da aynı dönemde iki âlimin mezhep önderi konumunda olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bağdat'ta 66 yaşında iken vefat eden Kudûrî, öldüğü gün önce Derbü Ebî Halef'teki evinin haziresine defnedildiyse de daha sonra naaşı Mansur caddesindeki türbe-

⁷ Sem'ani, *el-Ensâb.*, 4/460; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-müluk ve'l-ümem.*, 15/257; Safedi, *el-Vafi bi'l-vefeyat*, 7/320.

⁸ Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebna'z-zaman [mimma sebete bi'n-nakl evi's-sema ev esbetehü'l-ayan]* (Beyrut : Dâru Sadır, 1978), 1/79; Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed Leknevi, *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevaidü'l-behiyye* (Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, ts.), 30.

⁹ Sem'ani, *el-Ensâb.*, 4/460; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-müluk ve'l-ümem.*, 15/257; Ebü Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b Muhammed Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye.* (Kahire : İsa el-Babi el-Halebi, 1978), 1/247; Alauddin Ali Çelebi b Emrullah b Abdülkadir Hamidi İbnü'l-Hinnai, *Tabakatü'l-Hanefiyye.* (Amman : Dâru İbni'l-Cevzi, 2003), 205.

¹⁰ Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye.*, 3/29-30.

¹¹ Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye.*, 3/64.

¹² İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-müluk ve'l-ümem.*, 39.

¹³ Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye.*, 3/117-118.

Ahmet ÇETİNKAYA

de Hanefi ulemasından Ebu Bekir el-Harizmî (ö. 403/1013)¹⁴'nin kabrinin yanına nakle-
dilmişdir.¹⁵

Kudûrî'nin İmam Muhammed'e kadar olan ilim silsilesi şu şekildedir: Ebû Abdul-
lah Muhammed b. Yahya el-Cürcânî (ö. 398/1008)→ Ebûbekir er-Râzî el-Cessâs (ö.
370/981)→ Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)→ Ebû Sa'îd el-Berde'î (ö. 317/929)→Ebû
Sehl Musa b. Nasr er-Râzî (ö. 263/876-877) →Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö.
189/805).

Kudûrî'nin fıkıh alanında yetişmesinde en çok etkili olan hocası Cürcânî'dir. *Tecrîd*
adlı eserinde de onun, Cürcânî'den nakille ele aldığı meseleler yer almaktadır.¹⁶
Kudûrî'nin Hanefî mezhebinin temsilciliğini yapması, onun fakihliğinin ön planda oldu-
ğunu göstermekle beraber kaynaklarda verilen bilgilerden, az da olsa rivâyet ettiği hadis-
leri içeren bir risalesinin olmasından ve *et-Tecrîd* adlı eserinde râvî ve rivâyetlere vukûfi-
yetinden hadis ilminde de önemli bir yerinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Kudûrî'nin
kendisinden hadis dinlediği hocaları Ebubekr Muhammed b. Ali el-Anberî el-Müeddib ile
Ebu'l-Huseyn Ubeydullah b. Muhammed eş-Şeybânî el-Havşebî'dir.¹⁷ O, fıkıh alanında
yetiştirdiği birçok öğrencinin yanında kendisinden hadis rivâyet eden öğrencileriyle de
tanınmaktadır. Ancak rivâyet ettiği hadis miktarının oldukça az sayıda olduğu ifade
edilmiştir. Kudûrî'nin rivâyet ettiği söylenen hadisler, "Bana bilerek yalan isnad eden
Cehennem'deki yerine hazırlansın"¹⁸ ve "Rasûlullah (s.a.v.)'ın yüzüğünde "Muhammed
Allah'ın rasûlüdür" (ibaresi) vardı" hadisleridir.¹⁹

Kaynaklarda sayısız öğrencisinin olduğu ifade edilen Kudûrî'nin en önemli öğren-
cileri ise, Ebubekr Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî es-Serahsî (ö. 439/1047), el-
Mufaddal b. Mes'ûd b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 442/1050), Ebu'l-Kâsım İbn Berhân el-
'Ukberî (ö. 456/1064), Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Akta' el-
Bağdâdî (ö.474/1081), Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Dâmeğânî
(ö.478/1085)'dir.

Kudûrî'nin çok önemli bir kısmı günümüze ulaşmış eserleri şunlardır:

1. el-Muhtasar
2. et-Takrîb
3. et-Tecrîd
4. Şerhu Muhtasari'l-Kerhî

¹⁴ Ebûbekr Muhammed b. Musa b. Muhammed el-Hârizmî, Cessâs'tan sonra Bağdat'ta Hanefî mezhebi-
nin temsilciliğini üstlenmiş, Saymerî kendisinden ders almıştır. Defalarca kadılık teklif edildiği halde
kabul etmeyen, kimseden iyilik, hediye ve yakınlık kabul etmeyen takvalı ve toplumda saygın bir ko-
numda olan bir âlimdir. Ölümünde de Saymerî tarafından techîz ve tekfîni yapılmıştır. Ebû Abdullah
Hüseyn b Ali b Muhammed Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanife ve ashabih* (Beyrut, 1985), 172; Ahmet Özel,
Hanefî fıkıh alimleri. (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1990), 36.

¹⁵ et-Temîmî, *Tabakatü's-seniyye fi teracimi'l-hanefiyye.*, 2/219-220.

¹⁶ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fıkhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid.*, 454.

¹⁷ Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye.*, 1/248; Takıyyüddin b Abdülkadir et-Temîmî el-
Gazzî et-Temîmî, *Tabakatü's-seniyye fi teracimi'l-hanefiyye.* (Riyad : Dârü'r-Rifai, 1983), 2/19.

¹⁸ Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye.*, 1/250.

¹⁹ el-Bağdadi, *Târihu Bağdad ev Medîneti's-selam.*, 377.

5. Nübze min menâkıbi Ebî Hanîfe
6. Rivâyet Ettiği Hadisleri İçeren Bir Cüz
7. Şerhu edebi'l-kâdi li'l-Hassâf
8. Oğlu İçin Yazdığı Muhtasar

Son iki eser dışındaki eserleri kitap veya makale olarak basılmıştır.

2. *et-Tecrîd*'in Yazılış Amacı ve Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

Kudürî, *et-Tecrîd* adlı eserini, 23 Zilkade 405 (15 Mayıs 1015) tarihinde talebelelerine imlâ yoluyla yazdırmaya başlamıştır.²⁰ Kudürî, esere yazdığı mukaddimede duadan sonra, “bu kitapta, Şâfiî'nin muhâlefet ettiği meseleleri (diğer meselelerden) ayırarak kısaca zikredip genişçe açıkladıktan sonra fıkha yeni başlayan (mubtedî'=المبتدئ) ve bu ilimde bir miktar ilerlemiş (mutevassıt=المتوسط) olanların anlayıp istifade etmeleri için tercihimizi belirttik” demektedir.²¹ Bu tarzda yazılmış eserler, genellikle mezhebin görüşünü delillendirip savunmak ve karşı mezhebin görüşünü çürütmek amacıyla yazılmış olsa da bunların, mezhebin temel ilkelerini ortaya koyup sağlamlaştırmak, mezhep içi çelişkilerin olmadığını göstermek, çelişki gibi görünen hususların izahını yapmak, mezhebin fikhî meselelere çözüm üretirken nasıl bir metot takip ettiğini göstererek fıkıh ilmiyle ilgilenenlere bunu öğretmek ve böylece onlara bir anlamda fikhî nosyon kazandırmak, onları ictihâdî meleke sahibi yapmak gibi bir amacının olduğu da söylenebilir.²²

et-Tecrîd'in belli sayıdaki yazmaları günümüze ulaşmıştır. Bunların bir kısmı İstanbul kütüphanelerinde olup yedi adettir. Bunlar, Beyazıt Devlet (nr. 18827, 339 varak; 18828, 259 varak; 18829, 256 varak), Nuruosmaniye (nr. 1405, 1 c., y.y., ty., 694 yaprak varak), Süleymaniye (Fatih, nr. 444, 2 c., 372 varak, y.y., 973h.; 2040, 372 varak, y.y., 842; Damad İbrahim Paşa, nr. 679) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed Kitaplığı, nr. 981, y.y., 1446, 815 varak) kütüphanelerinde kayıtlıdır.²³

Eser, Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed tarafından tahkik edilmiştir. Bu çalışma, 1996 yılı ortalarında başlayıp 2003 yılı başlarında tamamlanmış ve 2004'te Kâhire'de 12 cilt halinde yayımlanmıştır. Muhakkiklerin, eserin mukaddimesinde belirttiklerine göre bu çalışmadan önce Kahire ve Ezher üniversitelerinde, yüksek lisans ve doktora çalışması olarak *et-Tecrîd*'in muhtelif bölümleri tahkik edilmiştir.²⁴ Yine onların verdiği bilgilere göre eserin İstanbul dışındaki kütüphanelerde de yazmaları bulunmaktadır.²⁵

²⁰ Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. (Beyrut, 980), 1/346; Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/28.

²¹ قد أفردنا في هذا الكتاب ما خالف فيه الشافعي، باجاز الألفاظ، واستيفاء معانيه، وأوردنا الترجيح، وليشترك المبتدئ والمتوسط في فهمه والانتفاع به Ebü'l-Hüseyn Ahmed b Ebî Bekr Muhammed b Ahmed Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*. (Kahire : Dârü's-Selam, 2004), 1/53.

²² Şükrü Özen, “HİLÂF - TDV İslâm Ansiklopedisi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2021), 529.

²³ Cengiz Kallek, “KUDÜRÎ - TDV İslâm Ansiklopedisi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2021), 322.

²⁴ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/39.

²⁵ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/38.

Ahmet ÇETİNKAYA

Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'â Muhammed tarafından yapılan tahkikte, dört nüsha esas alınmıştır. Çalışmada esas alınan nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, 2040 numarada kayıtlı olan hicrî 842 yazım tarihli, 372 varaklık nüshadır. Muhakkikler, bu nüshanın seçiminde yazım tarihinin önceliği, yazısının güzelliği ve eksikliklerin olmamasının etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer üç nüsha ise Kahire'deki Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye kütüphanesinde yer almaktadır.²⁶

Yapılan bu tahkikin genel anlamda başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmada, *et-Tecrid*'de yer alan hadisler tahrîc edilmiş, verilen fikhî bilgiler, mezheplerin diğer kaynaklarına atıfla gösterilmiştir. Ayrıca eserde geçen ve tanıtılması gereken kişilerle ilgili tanıtıcı bilgiler verilmiştir. Bunun yanında bazı teknik terimlere dair gerekli açıklamalar da dipnotta yapılmıştır. Çalışmanın bu önemli yönlerinin yanında bize göre birtakım eksiklikleri de vardır. Eserin tahkikinde yararlanılan kaynakların bibliyografya ile verilmemiş olması, herhangi (âyet, hadis, kitap vb.) bir indeksinin olmaması, Kudûrî'nin, *et-Tecrid*'in yazımında yararlandığı eserlerin tespit ve tanıtımının yapılmamış olması, bu yayım için eksiklik olarak görülebilecek hususlardır.

et-Tecrid üzerine bilindiği kadarıyla klasik dönemde üç çalışma yapılmıştır. Bunlardan birisi, Kudûrî'nin öğrencisi Ebubekir Abdurrahman b. Muhammed es-Serahsî (ö.439/1047)'ye aittir.²⁷ Serahsî, hocasının *et-Tecrid*'de eksik bıraktığını düşündüğü hususları içeren bir tekmile yazmıştır. Bu eserin bir yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi bölümünde kayıtlıdır.²⁸

²⁶ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fıkhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/38.

²⁷ Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakati'l-Hanefiyye.*, 2/400; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.*, 1/346; Kutluboga, *Tacû't-teracim.*, 185.

²⁸ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums [GAS]: Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik.* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 1/455; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi bölümü, nr. 422, yy., 780h., 245 varak.

Eser üzerine yapılan diğer çalışma, İbnü's-Sirâc olarak da bilinen Cemaluddin Mahmud b. Ahmed el- Konevî (ö. 770/1369) tarafından yapılan *et-Tefrîd fi muhtasari't-Tecrîd* adlı muhtasardır. Kureşî, bu eserin dört cilt olduğunu söylemektedir.²⁹

Eser üzerine Muhammed b. Ebi'l-Fevâris tarafından yapılmış, *Ta'lik (kitâb) et-Tecrîd li'l-Kudûri* adlı bir çalışma daha vardır. Bu çalışmaya ait yazma, Suûdî Arabistan'ın Riyad şehrindeki Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'dirâsâti'l-İslâmiyye Kütüphanesi'nde F-6-2727 kayıt numarasıyla yer almaktadır.³⁰

²⁹ **Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, 1/435-436; Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, 249; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/346, 427; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin* (Lübnan, 1951), 2/409; Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fıkhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/25. Cengiz Kallek'in 'kaynakların bazılarının bu eseri şerh, bazılarının ise muhtasar olarak kaydettikleri' şeklindeki tespiti ("KUDÛRÎ - TDV İslâm Ansiklopedisi", 322), Kâtib Çelebi'nin Konevî'ye isnad ettiği *et-Takrîd* adındaki *Muhtasar* üzerine yapılan şerhin varlığının doğru olduğu bilgisine dayanmaktadır. Kureşî'nin, *et-Tefrîd*'in dört cilt olduğunu söylemesi ve ayrıca Konevî'ye ait olduğu söylenen *et-Takrîd* adlı eserden bahsetmemesi (*el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, 3/435-436; bu eserden görebildiğimiz kadarıyla sadece Kâtib Çelebi [*Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1632] söz eder, başka kaynaklarda bu eserden bahsedilmez. Meselâ bkz. Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 207; M. Kamil Yaşaroğlu, "KONEVÎ, Cemâleddin - TDV İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2021), 164.) Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgiye kuşkuyla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Bu sebeple Necmeddin Güney'in, Cengiz Kallek hakkında "Araştırmacı, bu kitabı (*et-Tefrîd*), aynı müellif tarafından Kudûri'nin *Muhtasar*'ına yazılan *Takrîd* adlı 4 ciltlik şerhle karıştırmış görünmektedir. Bir önceki cümlesinde verdiği 'dört ciltlik bir çalışma' şeklindeki bilgi de bunu te'yid etmektedir" (*Şerhu Muhtasari'l-Kerhî...*, s. 62, 389. dipnot)" eleştirisi yerinde değildir. Bize göre Kâtib Çelebi'nin, *Tefrîd*'in bazı yazmalarda (müstensih hatası olarak) yanlışlıkla *et-Takrîr şerhu tahrîri'l-Kudûri*=التقرير شرح تحرير القدوري (Leknevî de eserin adını bu şekilde verir, *el-Fevâidu'l-behiyye*, s. 207) ismiyle yer alması sebebiyle hata yapmış olması muhtemeldir. Nitekim bu yanlış nüshaya Kureşî'nin *el-Cevâhir* adlı eserinin muhakkiki Abdulfettâh Muhammed el-Hulv işaret etmiştir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, 3/435, 5. dipnot. Kureşî'nin, Konevî'nin çağdaşı olmasının da onun eserini zikretmemesinde etkisinin olabileceğini düşünmek gerekir.**

³⁰ **Hizânetu't-türâs: Fihrisu Mahtûtât, Merkezi Melik Faysal, 118/875 no: 121004.**

Kaynaklarda *et-Tecrid* üzerine yapılmış herhangi bir şerhten bahsedilmemektedir. Ancak *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* adlı eserde atların zekâtı ile ilgili bir bilgi, *Şerhu Muhtasarî'l-Kerhî ve Şerhu't-Tecrid* adlı eserlerden nakille verilmiştir.³¹ *et-Tecrid* içerisinde yaptığımız taramada atıf yapılan ifadeye ulaşamadık. Bundan hareketle *Tecrid* üzerine bir şerh yapıldığı söylene de bu bilginin başka kaynaklardan da teyit edilmesi gerekir.

Günümüzde Kudûrî'nin incelediğimiz eseri üzerine yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi Ahmet Numan Ünver tarafından 2013 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan *Kudûrî'nin Tecrid Adlı Eserinde Hanefiler ve Şâfiîlerin Nasslara Dayalı İhtilafları -Kitabü'n-nikâh Çerçevesinde*-adlı Yüksek Lisans çalışmasıdır. Bu çalışmada Kudûrî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra Hanefî ile Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflar, nassların sübût ve delâletine yönelik olmak üzere iki kısım halinde kitabü'n-nikâh özelinde ele alınmıştır.

Diğeri ise Rîm bt. Mâtîr el-Uteybî tarafından 2009 yılında Suûdî Arabistan'daki Ummu'l-kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde yapılmış olan *Kâdîhu'n-nakzi dirâse usûliyye tatbikiyye min kitâbi't-Tecrid li Ebi'l-Huseyn el-Kudûrî* adlı çalışmadır. Bu çalışmada, Kudûrî ve eserleri ile ilgili bilgi verildikten sonra kıyas ve nakz ile ilgili uzun bir girişin ardından nakz konusu ele alınmıştır. *et-Tecrid* adlı eserde yer alan konu ile ilgili örneklerin fûru fıkıh konularına göre başlıklandırılarak ele alındığı çalışmada, her bir konu ile ilgili kaç tane örnek varsa zikredilmiştir. Daha sonra da bu örnekler, tarafların iddiaları, o konuda yapılan kıyasın türü ve nakz yönü açıklanmak üzere tek tek ele alınmış ve incelenmiştir.

Tecrid üzerine bunların dışında yapılmış ve yapılmaya devam eden yüksek lisans ve doktora tezleri ile makale ve tebliğ türü çalışmalar da vardır.³²

³¹ *İn شاء أدى ربع عشر قيمتها، وإن شاء أدى عن كل فرس ديناراً* ifadesi için bkz Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa el-Hanefî Aynî, *Umdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. (Beyrut, ts.), 9/37.

³² Bu çalışmalar şunlardır: 1. Ahmet Numan Ünver'in, "Kudûrî'nin *et-Tecrid*'inde Hanefiler ile Şâfiîlerin Nasslarla İlgili İhtilafları (Kitabü'n-nikâh Özelinde)" adlı makalesi; *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 181-203. 2. Ahmet Çetinkaya'nın, *Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin et-Tecrid Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Fıkıh Usûlünde Şer'î Deliller (Başlangıcından Kitâbü'r-Rehne Kadar)* adlı basılmamış doktora tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017). 3. Hedayetullah Yusufî'nin, *Kudûrî'nin et-Tecrid Adlı Eserinde Hanefiler ile Şâfiîlerin Nasslarla İlgili İhtilafları (Kitâbü's-Salât Özelinde)* adlı yüksek lisans tezi (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018). 4. Ahmet Çetinkaya'nın *Mezheplerin Birbirlerine Yaptığı Eleştiriler ve Eleştirilere Karşılık Verme Üslubu: Kudûrî'nin "Tecrid" Adlı Eseri Örneği, İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı (Uluslararası Sempozyum)*, adlı tebliği; 2019, cilt: III, s. 513-528. 5. Ahmet Çetinkaya'nın "Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrid* Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli" adlı makalesi, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, cilt: VI, sayı: 10, s. 185-218. 6. Mutlu Gül'ün, "Kudûrî'nin (Ö. 428/1037) *Tecrid* Adlı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler" adlı makalesi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: XXIX, sayı: 1, s. 123-166. Ayrıca Bekir Kuzudişli danışmanlığında devam eden "Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrid* Adlı Eseri Çerçevesinde Sünnet Anlayışı" başlıklı bir doktora ve Abdürrahim Kozalı danışmanlığında devam eden "Kudûrî'nin *et-Tecrid* Adlı Eseri Bağlamında Hilaf İlmi – Kitabü's-sıyâm Örneğinde-" başlıklı bir yüksek

3. *et-Tecrîd*'in İçeriği ve Önemi

İçerik olarak bakıldığında eserin erken dönemde ilm-i hilâf konusunda kaleme alınmış, alanında kapsayıcı bilgiyi sağlayan ilk eserlerden olduğu görülür. Eser, furû fıkıh konularında Hanefî ile Şâfiî mezhepleri arasındaki önemli ihtilaf konularını, karşılıklı deliller ve her bir tarafın diğerine verdiği cevaplarıyla inceleyen, iki mezhep arasında karşılaştırmalı olarak yazılmış en geniş çalışmadır.³³ Eser aynı zamanda ele aldığı konularda Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşlerine dair delilleri, diğer eserlerde bulunmayan bir genişlikte derleyen fikhî bir ansiklopedidir.

et-Tecrîd, *Kitâbu't-tahâre* ile başlayıp *Kitâbu edebi'l-kâdî* ile sona ermektedir. Eserde ele alınan meseleler, muhakkik tarafından numaralandırılmış ve başlıklandırılmıştır.³⁴ Eserde toplam 1633 mesele yer almaktadır. En çok meselenin yer aldığı bölüm, 216 meseleyle *Kitâbu's-salât*; en az meselenin yer aldığı bölüm ise bir mesele ile *Kitâbu'l-musâkât*'tir. Bu meselelerin hangi esaslara göre tespit edildiğine dair müellif tarafından da muhakkik tarafından da bir açıklama yapılmamıştır. Eserin yazmalarına bakıldığında görüleceği üzere her bir meselenin başında sadece "مسئلة = mes'ele" başlığı yer almakta, kitâb veya bâb adlı başlıklar yer almamaktadır.

Kudûrî, bu eserinde önce Hanefîlerin, ardından Şâfiîlerin delillerini zikrettikten sonra, Hanefîlerin delillerini destekleyip karşı tarafın delillerine cevap verir. İbn Tağrıberdî, Kudûrî'nin bu eserinin Dârekutnî'nin (ö. 385/995) eserinde yer alan ahkâm hadislerini içerdiğini belirtmektedir. O'na göre Kudûrî, hadisleri zayıf yönleriyle birlikte ezberlemiş ve eserini, hıfzındaki bu hadislerle dayandırmıştır.³⁵ Araştırmamızın içerisinde de görüleceği üzere eser içerisinde Dârekutnî'ye çok fazla atıf yapılmış olması, İbn Tağrıberdî'nin bu tespitini desteklemektedir. Ancak kanaatimizce Kudûrî'nin, hadis kaynağı olarak sadece Dârekutnî'nin *Sünen*'inden yararlandığını söylemek doğru olmasa gerektir.

et-Tecrîd, Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilafları en geniş bir şekilde ele alıp inceleyen bir eser olması itibarıyla önem arz etmektedir. Müellifin, yaşadığı döneme kadar olan birikimi aktarması, mezhep içerisinde var olan farklı görüşlere yer verip gerektiğinde bunları delillendirmesi, mezhebin görüşlerine yapılan ve yapılmaması muhtemel olan itirazları delilli bir şekilde genişçe müzakere ederek cevaplandırması eserin önemini artıran hususlardır. Eserin sert ve kaba ifadeler içermeyen ilmî ve anlaşılır bir dille yazılmış olması da esere ayrı bir değer katmaktadır. Ayrıca eser, 'Hanefîlerin

İlham tezisi tespit edilmiştir. bk. TDV İslam Araştırmaları Merkezi İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu Veri Tabanı (İSAM), "Aranan: Kudûrî" (Erişim: 20 Mayıs 2021)

³³ **Kureşi**, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, 1/248; Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/25-26.

³⁴ **Örneğin birinci mesele: "تعريف الطهور=Tahûr'un manası" şeklinde başlıklandırılmıştır**, Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/57.

³⁵ Ebû'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b Tağrıberdî İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*. (Kahire, ts.), 5/25.

nasstan ziyâde reye dayandığı' iddialarına da farklı bir bakış açısı getirmekte, Kudûrî'nin, mezhebinin görüşlerini savunurken serdettiği çok sayıda hadis delili, Hanefilerin sünnete olan derin vukûfiyetini ve bağlılığını göstermektedir.

4. Kudûrî'nin et-Tecrîd'deki Üslûbu

Eserin kolay anlaşılır bir üslubu vardır. Karışık terkipler ve zor lafızlar kullanılmamıştır. İhtilaf olmayan konulara yer verilmemiş, ihtilaflar ise fıkıh babları altında, mes'eleler halinde işlenmiştir. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflar ortaya konurken, ilmî bir ortamın varlığını gösteren 'cedel' yöntemi takip edilmiştir. Bu sebeple eser okunurken, okuyan kişide, sanki Hanefî ve Şâfiî iki grup âlimin münâzarasını takip ediliyormuş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Eser, özellikle sakin bir ilmî tartışma ortamının ve hoşgörünün güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Eserde, muhâlifler için kötü söz veya aşağılama içeren ifadeler kullanılmamaktadır. Bu yumuşak üslûba, dönemin hoşgörü ortamının yanısıra müellifin, eserin telifine, olgunluk dönemi olarak görülebilecek 42 yaşındayken (405/1015 yılında) başlamış olmasının da katkısı olduğu düşünülebilir.³⁶

Kudûrî'nin, eserini klasik müzakere üslûbuyla telif ettiğini görmekteyiz. Buna göre, meseleleri, genel olarak söyleyecek olursak, mutlak veya bir mezhep imamına nispetle dile getirdikten sonra Kudûrî, delilleri, لنا، لمخالفنا şeklinde mutlak veya لابي حنيفة، şeklinde isim zikrederek ele almıştır. Kudûrî, delillere itiraz veya yeni bir iddiayı, doğrudan isim vererek sunduğu gibi، احتجوا، قالوا، مخالف/مخالفنا، قالوا، şeklinde de sunmaktadır. Kudûrî، قال المخالف/مخالفنا، قالوا، احتجوا، şeklinde de sunmaktadır. Kudûrî، قال المخالف/مخالفنا، قالوا، احتجوا، şeklinde de sunmaktadır. Kudûrî، قال المخالف/مخالفنا، قالوا، احتجوا، şeklinde de sunmaktadır. Kudûrî، قال المخالف/مخالفنا، قالوا، احتجوا، şeklinde de sunmaktadır.

Eserde önce Hanefilerin görüşleri zikredilmekte daha sonra da Şafiîlerin görüşüne yer verilmektedir. Hanefiler içerisinde ihtilaf yoksa mezhebe ait görüş, Kudûrî tarafından عندنا قال أصحابنا، şeklinde³⁷ herhangi bir isim vermeden doğrudan mezhebe ait görüşün zikredilmesi şeklinde; ihtilaf varsa Şafiîlere aykırı olan görüş, imamların adlarıyla birlikte önce verilmekte daha sonra da delilleriyle savunulmaktadır.³⁸ Meselâ, eserin، الطهور kelimesinin manası ile ilgili ilk meselesinde Şâfiî'nin aksi görüşte olduğu söylenmekle birlikte Hanefî mezhebinin görüşüne dair mezhep imamlarından herhangi bir nakil yapılmamıştır.³⁹ Eser, Ebû Hanife'nin görüşlerini savunma esası üzere kurulmakla birlikte gerekli durumlarda mezhep içerisindeki farklı görüşlerin savunusu da müellif tarafından yapılmaktadır. Kudûrî، Ebû Hanife'den iki farklı rivâyetin olduğu durumlarda bunlardan Şâfiî'ye muhalif olanını önce zikredip savunmaktadır. Ebû Hanife'den nakle-

³⁶ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/25; Takıyyüddin b Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzî et-Temîmî, *Tabakatü's-seniyye fi teracimi'l-hanefiyye*. (Riyad: Dârü'r-Rifai, 1983), 2/20; Cengiz Kallek, "KUDÛRÎ - TDV İslâm Ansiklopedisi", 322; Necmeddin Güney, *Kuduri'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhi" adlı eserinin Siyer bölümünün Edisyon Kritiği* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 61; Ahmet Numan Ünver, *Kuduri'nin Tecrid adlı eserinde Hanefiler ve Şafiîlerin nasllara dayalı ihtilafları - kitabü'n-nikah çerçevesinde*. (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 30-31.

³⁷ Örnek için bk. Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/57, 65, 78, 2/499, 503.

³⁸ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/60, 69, 2/528, 534.

³⁹ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*, 1/57.

dilen bir görüş yoksa diğer imamların Şâfiî'ye muhâlif görüşünü önce zikredip savunan Kudûrî, bütün bunları hilâf olması için yaptığını belirtmektedir.

Kudûrî'nin meseleleri konunun en başında zikretmesi konusundaki üslûbunu tespit ettikten sonra meseleleri müzakere etmesi esnasındaki metoduyla ilgili tespitlerimizi de belirtmek istiyoruz. Kudûrî, meseleyi tartışırken herhangi bir rivâyetin olmadığı konuları 'bu konuda bir rivayet yoktur/bilmiyoruz' şeklinde mutlak olarak ifade etmektedir.⁴⁰ Konu hakkında mezhep imamından herhangi bir görüşün nakledilmediğini 'bu konuda Ebû Hanîfe'den herhangi bir rivâyet yoktur'⁴¹, şeklinde açıkça da dile getiren Kudûrî, mezhep imamlarından herhangi bir rivâyetin olmadığı meselelerde meseleye çözüm üretme veya iddiaya cevap verme konusunda farklı tasarruflarda bulunmuştur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Kudûrî, konuyla ilgili rivâyet yoksa o konu hakkında sadece rivayetin olmadığı bilgisini vermiş, bu bilgi dışında herhangi bir görüş vermeden başka bir tartışmaya geçmiştir.⁴²

b) Kudûrî'nin böyle bir durumdaki bir başka tavrı, konuyla ilgili zâhiru'l-mezheb olan görüşü dile getirmesi⁴³ ve meseleyi o görüşle ilişkilendirmesidir.

c) Rivayetin olmadığını söylediği konuyla ilgili Kudûrî, daha sonraki mezhep imamlarından (ashab) veya hocalarından, tek veya birden fazla, isim vererek veya vermeden nakiller yapmış ve bu görüşler çerçevesinde konuyu ele almıştır.⁴⁴

d) Kudûrî, rivayetin olmadığını söylediği konularda tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir nakil yapmadan konuyla ilgili "...ويجوز أن يكون/أن يقال... = ...olması/söylenmesi caizdir/mümkündür" vb. ifadelerle, kıyas veya başka yöntemlerle tartışılan mesele ile ilgili bizzat kendisi çözüm ortaya koymuştur.⁴⁵ Bu son kısım, bize göre onun içtihatlarının olduğu kısımdan sayılmalıdır. Bu da onu müçtehit sayan görüşü haklı çıkarmaktadır.⁴⁶

5. *et-Tecrid*'e Yapılan Atıflar

Esere daha sonraki dönemde yazılmış kaynaklarda yer alan atıflar da *et-Tecrid*'in, yukarıda ifâde edilen özelliğini ortaya koymaktadır. Esere yapılan atıfların, asıl niteliğinde kabul edilen kural, bazı rivâyetler, füru'a dair bazı meselelerde nakledilen fetvalar etrafında toplandığını görüyoruz. Eserin bu yönüyle önemini ortaya koymasına bakımından örnek olması için verdiğimiz bu bilgilerin, atfedilen konular ve atfeden eserler üzerinden yapılacak özel bir çalışmayı gerektirdiği de açıktır.

⁴⁰ Örnek için bk. Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid.*, 3/1114, 1387, 1441, 1470, 5/2275, 2691.

⁴¹ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid.*, 11/6001.

⁴² Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid.*, 7/3255.

⁴³ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid.*, 9/4637.

⁴⁴ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid.*, 4/2160, 9/4380, 4403, 7/3161, 11/5650.

⁴⁵ Kuduri, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid.*, 3/1114, 1387, 1470, 7/3636, 10/5361.

⁴⁶ Cengiz Kallek *DİA*'da yazdığı "Kudûrî" maddesinde Kudûrî için 'müçtehid hanefî âlimi' demekle, bu görüşü tercih ettiğini göstermektedir. Cengiz Kallek, "KUDÛRÎ - TDV İslâm Ansiklopedisi", 321.

Ahmet ÇETİNKAYA

Esere yapılan atıfları, hadis kitaplarının şerhleri, Kudûrî'nin *el-Muhtasar* adlı eserine yapılan şerhler ve Hanefî mezhebi furu' eserleri olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür. Esere yapılan atıflarda dikkat çekecek düzeyde hadis kaynaklarının var olması, eserin hadisler yönünden önemine işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülaziz ed-Dûrî. "BAĞDAT - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 01 Haziran 2021. /bagdat

Ahmet Numan Ünver. *Kuduri'nin Tecrid adlı eserinde Hanefiler ve Şafiilerin nasrlara dayalı ihtilafları -kitabü'n-nikah çerçevesinde-*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa el-Hanefî. *Umdetü'l-Kârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut, ts.

Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b Ali b Sabit Hatîb el-. *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selam*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Cengiz Kallek. "KUDÛRÎ - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2021. /kuduri

Çelebi, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katîb. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut, 980.

Erdoğan Merçil. "BÜVEYHÎLER - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 01 Haziran 2021. /buveyhiler

Hallikan, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b Muhammed İbn. *Vefeyatü'l-a'yan ve en-bâu ebnai'z-zaman [mimma sebete bi'n-nakl evi's-sema ev esbetehü'l-ayan*. Beyrut : Dâru Sadır, 1978.
<http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=178245&ele=%3D&wKitaplar=vefeyat&wYazarlar=ibn+hallikan>

İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-müluk ve'l-ümem*. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Hinnai, Alauddin Ali Çelebi b Emrullah b Abdülkadir Hamidi. *Tabakatü'l-Hanefiyye*. Amman : Dâru İbni'l-Cevzi, 2003.
<http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=152502&ele=%3D&wKitaplar=tabakat+hanefiyye>

Kuduri, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b Ebî Bekr Muhammed b Ahmed. *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyyeti'l-mukarene = et-Tecrid*. 12 Cilt. Kahire : Dârü's-Selam, 2004.

Kureşi, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudriyye fî tabakati'l-Hanefiyye*. 4 Cilt. Kahire : İsa el-Babi el-Halebi, 1978.

Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b Kutluboğa b Abdullah İbn. *Tacü't-teracim*. Dimaşk : Dârü'l-Kalem, 1992.
<http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=152919&ele=%3D&wKitaplar=teracim&wYazarlar=kutlubo%C4%9Fa>

Leknevi, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed. *el-Fevaidü'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefiyye; et-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevaidü'l-behiyye*. Beyrut : Dâru'l-Ma'rife, ts.

M. Kamil Yaşaroğlu. "KONEVÎ, Cemâleddin - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2021. /konevi-cemaleddin

Necmeddin Güney. *Kuduri'nin "Şerhu Muhtasari'l-Kerhi" adlı eserinin Siyer bölümünün Edisyon Kitiği*. Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Özel, Ahmet. *Hanefi fıkıh alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1990. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=61953&ele=%3D&wKitaplar=hanefi&wYazarlar=%C3%B6zel>

Paşa, Babanzade Bağdatlı İsmail. *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. 2 Cilt. Lübnan, 1951.

Safedi, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b İzziddîn Aybeg b Abdillâh. *el-Vafi bi'l-vefeyat*. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1969.

Saymeri, Ebü Abdullah Hüseyin b Ali b Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanife ve ashabih*. Beyrut, 1985.

Sem'ani, Ebü Sa'd Abdülkerim b Muhammed b Mansur el-Mervezi. *el-Ensâb*. Beyrut : Dâru'l-Cinan, 1988.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums [GAS] : Qur'anwissenschaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*. 2 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1967. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=57518&ele=%3D&wKitaplar=gas&wYazarlar=sezgin>

Sübki, Ebü Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b Ali b Abdilkafi. *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-kübra.*, 1413.

Şükrü Özen. "HİLÂF - TDV İslâm Ansiklopedisi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2021. /hilaf

Tagriberdi, Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b Tagriberdi İbn. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*. 15 Cilt. Kahire, ts.

Temîmî, Takıyyüddin b Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzi et-. *Tabakatü's-seniyye fî teracimi'l-hanefiyye*. 2 Cilt. Riyad : Dâru'r-Rifai, 1983.

Öz

Irak Hanefiliğinin önemli temsilcilerinden olan Ebu'l-Huseyn el-Kudürî, ömrünün tamamını Bağdat'ta geçirmiş, döneminin Hanefî mezhebi riyasetini ve tedrisini üstlenmiş bir âlimdir. Eserlerinin neredeyse tamamı fıkıh alanında olup bunların en meşhuru *Muhtasar* adlı eseridir. Bunlardan çalışmamıza konu olan *Tecrid*, onun, Hanefî ve Şafiî mezhepleri arasındaki ihtilaflara dair yazmış olduğu ve birçok yönden ele alınması gereken çok yönlü bir eserdir. Bu eserde, Hanefî ile Şafiî mezhepleri arasındaki ihtilaflı meseleler, cedel üslubuyla ele alınmakta ve Hanefî mezhebinin görüşleri, Şafiî mezhebine karşı savunulmaktadır.

Ahmet ÇETİNKAYA

Abstract

Abu'l-Huseyn al-Qudûrî, one of the important representatives of Iraqi Hanafi, is a scholar who spent his entire life in Baghdad and undertook the presidency and education of the Hanafi sect of his time. Almost all of his works are in the field of fiqh, the most famous of which is *Muhtasar*. Among them, *Tecrîd*, which is the subject of our paper, is a versatile work that needs to be addressed in many ways, which he wrote about the conflicts between Hanafi and Shafi'i sects. In this work, the controversial issues between the Hanafi and Shafi'i sects are handled with the *cedel* style and the views of the Hanafi sect are defended against the Shafi'i sect.

BUHARA'DAN MARDİN'E UZANAN MİRAS HUKUKU:

Mahmūd b. Ebī Bekr el-**Kelābāzī'nin** (ö. 700/1300) **İlmî Kişiliği ve Ferâiz İlmi**ndeki Yeri

Aitmatamat KARIEV*

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca kurulmuş ve yıkılmış olan birçok medeniyetin temelinde din düşüncesi yer almaktadır. Bu bağlamda, İslam dini de değişik asırlarda, birçok bölgede kendi medeniyetini kurmuş, son Sanaî Devrimi'ne kadar birer medeniyet dini olarak kabul edilmiştir. Dünyanın dört bir köşesinde yankılanan ezan sesi, aslında insanları İslam dinine davet etmekle beraber, herhangi bir topluluğun millî ve dinî kimliğinin temellerine zarar vermemiştir. İslam dininin özeğini oluşturan akidevî konuların haricinde, her toplumun gündelik hayatta vazgeçemedikleri örf-âdetler, gelenek-görenekler, anane, alışkanlık, töre vb. konular, baştan beri İslam dininde tümünden ilga edilmemiştir. Bunu Hz. Peygamberin (s.a.v.) Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra, özellikle istisnâ' akdini Medinelilerin adeta örfleşmiş bir akit olarak algılanmasından ötürü, diğer bazı şartlarla bizzat cevaz vermesinde görmemiz mümkündür.

Tarih boyunca işlek bir ticaret yolu olan İpek Yolu ticari garnizonu, ticarete paralel olarak bu bölgede yaşayan insanları, her dönemde farklı farklı devlet yapısını ve hukuk sistemlerini kurmaya mecbur bırakmıştır. İslam dininden önceki zamanlara dayanan bu devlet yapısı ve hukuk sistemleri, aslında bölgeye İslam hukuk sisteminin gelmesi ile yeni bir boyut kazanmış, ticaretin sadece hukukî yönünü değil uhrevî yönünü de konu edinmesi ile diğer eski hukuk sistemlerinden farklılık göstermiştir. Hatta, İslam dininin Orta Asya bölgesine gelmesinden itibaren, çok hızlı bir şekilde İslam ilimlerinin zirve yapması söz konusu olmuştur. Çünkü İslam dininden öncesine uzanan, belki de eski Çin yazma ve okuma kültüründen etkilenme, bunun sonucunda Arap Yarımadası hukuk sistemini dahi geride bırakan, yeni bir hukuk sisteminin kurulması söz konusu olmuştur.

Buhara merkezli İslam düşünce sistemi başta kelam, fıkıh, tefsir, tasavvuf olmak üzere, esasında insan hürriyeti merkezli bir devlet yapısı ve hukuk sistemini ortaya koymuştur. Bu da olsa, İslam tarihinin ilk safhalarında milliyetçi politika güden Emevî Devleti'ne karşı, eski ve köklü bir devlet ve hukuk anlayışı olan Orta Asya halkının, mecburî olarak yeni bir İslam düşünce sistemini kurmasını kaçınılmaz kılmıştır. Buhara hukuk sisteminin aslı Irak hukuk sistemine dayansa da, aslında bölgenin hukuk mantali-

* Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, (k.aytmamat@gmail.com)

tesine göre yeniden dizayn edilmiş, o bölgenin yerlileri kendi millî ve dinî kimliği esasında yeni bir İslam hukuk sistemini kurmayı başarmıştır.

Bu araştırmamızda, fethinden Cengiz Han'ın istilasına kadarki zaman zarfı içerisinde oluşan, Buhara merkezli İslam hukuk sisteminden bahsedeceğiz. Buhara hukuk sisteminin feraizcisi olarak bilinen Kelâbâzî, kendi fikirleri ile Irak ve Osmanlı Hanefî hukuk sistemlerini etkilemiştir. Buhara fakihleri arasında özellikle feraiz ve hadis ilminde otorite kabul edilen, aslında Cengiz Han istilasından sonraki dönemde yetişen, Buharalı hukukçu Kelâbâzî üzerinden yukarıdaki konuları ele alarak, diğer mezhepler ve diğer Hanefî hukuk sistemlerinden farklı olan yönlerini ortaya koyacağız.

Kelâbâzî'nin Yetiştği İlmî Ortam

Buhara merkezli İslam medeniyeti orta çağ insanlığının en büyük başarısıdır. Kısa bir sürede öncesinde gayri müslim olan topluluğun, fethinden sonra birçok alanda Emevî Devleti'ni dahi geride bırakacak şekilde İslam dinine hizmet etmesi söz konusu olmuştur. Hatta, İslam ilimleri konusunda hızlı bir gelişme süreci yaşayan Mâverâünnehir Müslümanları, kısa sürede kendi İslam devletlerini kurmuş, ismini de Karahanlılar Devleti olarak belirlemişlerdir. Tıp, astronomi, felsefe, el-cebr (matematik) edebiyat gibi ilimlerin yanı sıra tefsir, kalam, hadis, fıkıh, tasavvuf vb. İslamî ilimlerdeki büyük başarıların ardında, çok işlek ve canlı bir İpek Yolu ticarî garnizonu medeniyeti yer almaktadır.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Buhara şehrinin fethi ile ilgili hadisi,¹ kısa sürede Ubeydullah b. Ziyad tarafından 674 yılında şehrin ilk kez fethedilmesine, ikinci kez de Kuteybe b. Muslim tarafından 706-709 senelerinde fethedilmesine sebep olmuştur.² Şehrin ilk başta yerli ve Emevî ikili idare sistemi ile yönetilmesi, hatta sırf bu yüzden bazen ahalinin kontrolden çıkması söz konusu olmuştur.³ Bu tür siyasî istikrarsızlıklar Buhara şehrinin Emevîlerin kontrolünden çıkmasına, daha doğrusu 874-999 yılları arasında yerli halkın şehri Sâmanoğullarına teslim etmesine yol açmıştır.⁴ Harun Buğra'nın 992 senesinde başlattığı önderliği ile Karahanlılar Devleti'nin idaresi altına giren Buharalılar, siyasî istikrarın kazanıldığı dönemde bütün ilim dallarında üstün başarıları yakalamışlardır.⁵ Ancak, 1182 yılında Hârizmşahlardan Alâeddin Tekis b. İlarıslan'ın şehri istila

¹ Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci: Buhara Örneği* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 271-273.

² Mehmet Dalgıç, "Buhârâ'nın İslamlaşmasında Kuteybe b. Muslim'in Rolü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/5, 149-156.

³ Mehmet Şeker, "Buhârî'nin Memleketi Buhârâ'nın Fethine Bir Bakış (Taberî Rivayetinin Değerlendirilmesi)", *(Buhârî Kongresi Tebliğleri, Kayseri, 1987)*, 11-17; Ramazan Şeşen, "Buhara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/363.

⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgiler için bkz: Richard Nelson Frye, *The Samanids* (Cambridge University Press, 1975); B. G. Gafurov, *The rise and fall of Samanids* (New Delhi: Studies in Islam, 1968); K. Uğur, "Samaniler", *Türk Ansiklopedisi*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1980), 28; Aydın Usta, *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni Samaniler* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007).

⁵ Karahanlılar döneminde Buhara şehrindeki fıkıh ilmi ve fukahası hakkında bk. Aitmatamat Kariev, "Karahanlılar Devrinde Yetişmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İdaredeki Yeri", *Mizânü'l-Hak İslamî İlimler Dergisi* 6 (2018), 125-138; Aşirbek Muminov, *Hanafitskiy mazhab v istorii Tsentralnoy Azii* (Almatı: Ministerstvo kulturi i sporta Respubliki Kazahstan, 2015), 118-121. Ayrıca, Karahanlılar Devletinin doğu ve batı olarak ikiye ayrılarak devam etmesi ve o devrin fukahasının siyasetteki rolü hakkındaki bilgiler için de bkz: Keith Lewinstein, "Notes on Eastern Hanafite Heresiography", *Journal of the American Oriental Society* 114 (1994), 583-598.

BUHARA'DAN MARDİN'E UZANAN MİRAS HUKUKU:

Mahmūd b. Ebî Bekr el-Kelâbâzî'nin (ö. 700/1300) İlmî Kişiliği ve Ferâiz İlmindeki Yeri

etmesi,⁶ Buhara'nın idaresi konusunda önemli konuma sahip olan Burhan ailesinin 1207 senesinde şehri terk etmesi,⁷ şehrin Semerkant, Merginan, Tirmiz, Oş, Özcend, Balasagun, Farab, İsbicab vb. şehirlerden kültürel anlamda geri kalmasına sebep olmuştur. Ayrıca, Hârizmîlerden Alâeddin Muhammed'in 1217 senesinde Abbâsî halifeleri adına hutbe okutmaması gibi birçok politik sebepler, öncesinde İslâmî ilimlerin beşiği olan Buhâra şehrinin Cengiz Han tarafından 1220 senesinde talan edilmesini kolaylaştırmıştır.⁸

Fethinden önce diğer medeniyetlerin de merkezi olan Buhâra şehri, Müslümanlar tarafından fethedilmesinden Cengiz Han tarafından yağmalanmasına kadarki süreçte başta tıp, el-cebr (matematik), geometri, astronomi olmak üzere İslâmî ilimler alanında da Buhârî, Mâtürîdî, Merginânî, Serahsî, Özcendî, Üşî vb. birçok önemli simaların yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Böylesine gelişmiş Buhara şehri Arap seyyahlarından İstahrî, İbn Havkal ve Makdisi gibi şahısların dikkatini çekmiş, onların gözüyle Buhâra şehri Müslümanlar için kısa sürede ilim ve kültür merkezi haline dönüşmüştür. Gökten nazil olan ahkam ayetlerinin hayatla paralel kesiştiği nokta olarak kabul edilen fıkıh ilmi alanında da, özellikle Sâ mânîler ve Karahanîler devrinde oturtulan hukuk sistemi ile Cengiz Han istilası sonrasındaki uçurumları görebilme amacıyla, bu araştırmamızda feraiz ilminde otorite olarak kabul edilen Kelâbâzî'yi araştırma konusu edinmemiz, aslında konumuzun önemini yine bir kez ortaya koymaktadır.

Kelâbâzî'nin Hayat Hikayesi

Kelâbâzî'nin ismi, künyesi, lakabı ile ilgili bilgileri Şezerât eserinin müellifi İbn İmâd, kendi eserinde el-Hâfız el-İmâm Ebu'l-Alâ Mahmud b. Ebu Bekr b. Ebu'l-Alâ el-Buhârî el-Kelâbâzî Şemsüddin el-Hanefî es-Sûfî olarak vermektedir.⁹ Tabakat eserlerindeki çoğu görüşe göre Kelâbâzî'nin 644/1246 senesinde Buhara şehrinin Kelâbâz kentinde doğduğu dile getirilmiştir.¹⁰ Yukarıdaki bilgilerden farklı olarak Leknevî de, bahsettiğimiz Kelâbâzî'nin doğum senesini 649/1251 şekilde ifade etmiştir.¹¹

Kendi döneminin muasır alimleri arasındaki otoritesine nisbeten "imam", fıkıhla beraber hadis ilminde sika olması nedeni ile de "muhaddis", fıkıh ilminin özellikle feraiz kısmındaki şöhretinden ötürü "farazî" gibi lakapları ile meşhur olmuştur.¹² Bununla

⁶ Detaylı bilgi için bkz; Bunyodov Z. B., *Gosudarstvo Horezmşahov-Anuşteginidov*, (Toşkent: 1986); Jabbo-rov İ. M., *Buyuk Horazmşohlar Davlati*, (Toşkent: 1999).

⁷ Ali Algül, "Burhân Ailesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/430-432.

⁸ Bu konudaki detaylı bilgiler için bkz; Frank MyCLYNN, *Genghis Khan: His Conquests, His Empire, His Legacy*, (Boston: DA CAPO PRESS, 2015).

⁹ Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemsüddin Ebu Abdullah, *Tarihü'l-İslam Vefâyâtü'l-meşâhir ve'l-A'lâm*, (thk: Beşşâr Avvâd Maruf, 1. Baskı, Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 15/105.

¹⁰ İmam Ebû Bekr Mahmud el-Kelâbâzî, *el-Minhâcü'l-Müntehab Şerhu Davî's-Sirâc*, (1. Baskı, thk: Abdülhamîd Hâşim el-İsâvî, Feluce: Dârü'n-Nûr, 2014), 11; Bağdâdî, İsmail Bâşâ, *Hadiyâtü'l-ârifin esmâü'l-muellifin ve esârü'l-musannifin*, (Beyrut: Mektebetü'l-musennâ, 1900), 2/ 406; Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemsüddin Ebu Abdullah, *Tezkiretü'l-huffâz*, (2. Baskı, Hindistan: Meclisi Dâireti'l-meârif), 4/ 284.

¹¹ Leknevî, Muhammed Abdulhay Ebû'l-Hasenât, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (1. Baskı, Mısır: Matbâatü's-Sâade, 1324), 211.

¹² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 211; el-Câbî, Bessâm Abdulvehhâb, *Mu'cemü'l-a'lâm*, (1. Baskı, ys., ts.) 816.

beraber Buhara şehrine nisbeten “el-Buhârî”, Buhara içinde bulunan Kelâbâz semtine nisbeten “el-Kelâbâzî”,¹³ fikhî konularda Hanefî mezhebi ile amel ettiğinden “el-Hanefî”, Mâverâünnehir bölgesinde her alimi mutasavvıf olarak yetiştiren çevre etkisinden etkileneşinden dolayı da “es-Sûfî” gibi lakapları ile de bilinmektedir.¹⁴ Uzun bir ilim yolculuğundan sonra Kahire’deki Moğol istilası tehlikesi sebebi ile Mardin’e gelerek burada yerleşen Kelabazî, ardında birçok talebe ve çok kıymetli eserler bırakarak, 700/1300 senesinde Mardin’de vefat etmiştir.¹⁵

İlim Yolculuğu: Hocaları ve Talebeleri

Kelâbâzî’nin ilim sevgisi onu sürekli ilim yolculuğu yaptırmıştır. Nitekim kendisinin ilim yolculuğu haritasını Buhara, Merv, Ebiverd, Demegan, Serahs, Bağdat, Musul, Düneysir, Kahire, Mardin şeklinde özetlemek mümkündür.¹⁶ Bu şehirlerin her birinde çok sayıda âlim ve fakih ile görüşmüş hem onlardan ders almış hem birçoğuna feraiz dersi vermiş, böylece birçok fukaha ile fikir alışverişinde bulunmuştur. Bazı kaynaklarda kendisinin yedi yüz elli civarında alimden ders aldığı bilgisi yer almaktadır.¹⁷

Temel İslam bilgisini Buhara’da tamamlayan Kelâbâzî, fıkıh alanında Hılatî (ö. 652/1254), özellikle şöhret kazandığı feraiz bilimini de, başta Necmüddin Ömer b. Muhammed el-Kâhûştuvânî gibi şahıslardan ders alarak elde etmiştir.¹⁸ Bununla beraber hadis alanında Ahmed b. Ma’şer ve Ebu Raşid el-Gazzâl’ın ashabından hadis öğrenmiş,¹⁹ sonrasında hadis ve fıkıh merakı onu yukarıda zikrettiğimiz şehirlere yolculuk yapmasına sebep olmuştur. Irak’a giderek Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mucemmid b. ed-Debbâb, Mucemmid İbn Yakub b. ed-Diyne, Muhammed b. Ömer b. el-Murrîh, Ebu’l-Fadl Abdullah b. Mahmud b. Beldecî vb. alimlerden²⁰ hadis öğrenen Kelabazî, daha sonrasında Musul’a giderek eş-Şeyh Ahmed b. Yusuf b. el-Hasen, Muvafakuddin el-Kevâşî el-Mufessir gibi şahıslardan²¹ da ders almıştır.

Kelâbâzî’nin ilmî hayatında Dımaşk şehrine yaptığı ilim yolculuğu çok önemlidir. Nitekim, burada 684/1285 yılında Sümeyyatiyye Hangah’ına yerleşerek, senelerce istinşah ederek oluşturduğu özel kütüphane koleksiyonunu buraya vakfetmiştir. Ardından Ali b. Ahmed el-Fahr el-Buhârî, Muhammed b. Kemal Ebu Abdullah el-Makdisî, Abdurrahim b. Abdulvahid el-Makdisî, Muhammed b. Abdülün’im b. Ebu’l-Feth es-Sûrî, Zey-

¹³ Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemsüddin Ebu Abdullah, *el-Mu’cemü’l-muhtass bi’l-muhaddisîn*, (1. Baskı, thk: Muhammed el-Habîb el-Hîle, Taif: Mektebetü’s-Sıddîk, 1988), 1/ 278.

¹⁴ Salahuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi ve’l-Vefayât*, (1. Baskı, thk: Ahmed Arnavut-Turkî Mustafa, Dârü İhyâi’t-türâsî’l-arabî, 2000), 25/ 160.

¹⁵ el-Kelâbâzî, *el-Minhâcü’l-Müntehab Şerhu Davî’s-Sirâc*, 16; Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemsüddin Ebu Abdullah, *Mu’cemü’ş-şuyuhî’l-kebir*, (1. Baskı, thk: Muhammed el-Habîb el-Hîle, Taif: Mektebetü’s-sıddîk, 1988), 2/ 338.

¹⁶ Bilal Saklan, “Kelâbazî, Mahmud b. Ebu Bekr”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/191-192.

¹⁷ Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye fi terâcimi’l-Hanefiyye*, 211.

¹⁸ Saklan, “Kelâbazî, Mahmud b. Ebu Bekr”, 25/191.

¹⁹ İbn Hacer el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Muhammed Ebü’l-Fadl, *ed-Dürerü’l-kâmine fi ‘ayâni’l-mâietî’s-sâminetî*, (1. Baskı, Hindistan: Meclisi Dâireti’l-mâarif, 1350), 4/342.

²⁰ es-Safedî, *el-Vâfi ve’l-Vefayât*, 25/160.

²¹ Muhammed b. Râfî’ Ebü’l-Meâlî es-Sullâmî, *Tarihü Ulemai Bağdâd*, (Bağdad: Matbâtü’l-ehâlî, 1938) 212.

BUHARA'DAN MARDİN'E UZANAN MİRAS HUKUKU:

Mahmūd b. Ebî Bekr el-Kelâbâzî'nin (ö. 700/1300) İlmî Kişiliği ve Ferâiz İlmindeki Yeri

neb binti İshak, Haluk gibi birçok alimlerden ders dinlemiştir.²² Buradan 680/1281 yılında Mısır'a göç etmiş, Kahire'ye yerleşerek Ebu'l-Fadl Abdurrahim b. Hatîb el-Mizze, Ebu Abdullah Ahmed b. Hamdân el-Harrânî, Ahmed b. İshak el-Eberkühî gibi birçok ulemadan ilim öğrenmiştir.²³

Kelabazî'den ilim tahsilinde bulunan ulema arasında Abdülmün'im b. Halef ed-Dimyati, Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Ebu Hayyân el-Endelûsî, İbn Seyyidinnâs, Kutbuddin el-Halebî vb. meşhur zatları görmek mümkündür.²⁴ Ancak, burada zikredilen şahıslar, aslında talebeleri arasında en çok şöhret kazananlar olarak kabul edilmelidir. Nitekim, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Leknevî'nin Kelabazî hakkında verdiği yedi yüz elli hoca ve talebesi olduğu bilgisini unutmamak gerekir.

Kelâbâzî'nin Hadis ve Fıkıh Alanlarındaki İlmî Kişiliği

İslam medeniyetine büyük bir darbe vuran Cengiz Han'ın hadis, fıkıh, kelim, tasavvuf başta olmak üzere diğer İslam ilimlerinin beşiği sayılan Buhara şehrini istila ettiği, tarih eserlerine göre 1220 senesinde gerçekleşmiştir.²⁵ Buna göre, 1246 senesinde dünyaya gelen Kelâbâzî, kendisinden önceki Buhara merkezli gelişmiş İslam ilimlerinin son alimlerinden ders almıştır. Hatta, kendisini ilim yolculuğuna iten en etkin faktör, onun alimlerin son kesiminden ders alması, daha sonrasında ilmini diğer İslam beldelerinde devam ettirme duygusunun ağır basması olarak kabul edilebilir.

Buhara Hanefileri arasında kendisini hadis ilmi ile diğer fukahadan ayrıcalıklı kılan Kelâbâzî, aslında hadis alanında büyük bir otorite sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi hakkında Ebu Hayyan el-Endelûsî'nin "Ebu'l-Alâ Mahmud b. Ebu Bekr el-Kelabazî el-Farazî Kahire'ye hadis ilmi için gelmiş idi. Kendisi büyük bir muhaddis idi. Ayrıca, güzel ahlak ve hoş karaktere sahip idi. Kendisi hadis müzakeresi esnasında güzel bir durum ile karşılaştığı zaman "Bu, İmam Buhârî'nin kriterlerine göre sahih hadistir"²⁶ diye, ayrıca hadis derecesi hakkında bilgi veriyordu" şeklindeki paylaştığı bilgiler, elbette ki bu görüşümüzü teyit etmektedir.

İmam Zehebî ise Kelâbâzî'nin hadisle beraber ağırlıklı olarak onun fıkıh alanındaki şöhretine ve otoritesine dikkat çekmiştir. İmam Zehebî, Kelâbâzî hakkında kısaca "Kelabazî, feraiz ilminin babasıdır. Bununla beraber hadis ve rical ilminden de haberdardır. Sürekli ilim yolculuğu yapan birisidir. El yazısı güzel idi. Kendisi çok fazla müsvedde deftere ve telif kitaplara sahip idi. Özellikle, feraiz ve biyografi alanında kıymetli eserleri vardı. Her bir dersini abdestli yapan birisi idi. Ayrıca, kendisi takva sahibi olup, talebeleri seven ve muamele konusunda iyi birisi idi"²⁷ şeklinde vermiş olduğu bilgiler çok önemlidir.

²² İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Durerü'l-kâminetü fi 'ayâni'l-mâietî's-sâmine*, (Beyrut: Dâru'l-Camîl, 1993), 4/342-343.

²³ el-Kelâbâzî, *el-Minhâcü'l-Müntehab Şerhu Davî's-Sirâc*, 11.

²⁴ Saldan, "Kelâbâzî, Mahmud b. Ebu Bekr", 25/191-192.

²⁵ Bu konudaki detaylı bilgiler için bkz; Frank MyCLYNN, *Genghis Khan: His Conquests, His Empire, His Legacy*, (Boston: DA CAPO PRESS, 2015).

²⁶ es-Sullâmî, *Tarihü Ulemai Bağdâd*, 213.

²⁷ Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemsüddin Ebu Abdullah, *el-Muştebeħ fi'r-ricâl esmâihim ve ensâbihim*, (1. Baskı, thk: Ali Muhammed el-Bicâvî, Darü İhyai'l-kutubi'l-arabiyye),1/452; Zehebî, *Tarihü'l-İslam*, 15/961.

Tabakat eserlerindeki Kelâbâzî hakkındaki sınırlı da olsa, aslında bu bilgiler müellif hakkındaki pek kıymetli bilgilerdir. Yine, İbn İmad da Kelâbâzî hakkında bahsederken, onun tasavvufî yönüne dikkat çekerek, kendisi hakkında “Kelabazî, sâlih ve dindar birisi idi. Ayrıca, bu hıslletleri ile başkaları için örneklilik teşkil eder idi”²⁸ şeklinde, pek kıymetli bilgiler sunmuştur. Bu fikre yakın bilgileri paylaşan Saklan da aslında Kelâbâzî’nin “O, özellikle miras hukuku, hadis ve rical ilimlerinde söz sahibi olup, takva bir kimse idi”²⁹ şeklinde kıymetli bilgiler paylaşmıştır.

Miras Hukuku Alanında Telif Etmiş Olduğu Eserlerinin Karakteristik Özellikleri

Gökteki ahkâmın yerdeki hayat ile paralel kesiştiği çizgi fıkhîdir. Fıkıhın da özellikle gündelik hayatla iç içe olduğu bölümü, kesinlikle feraiz bölümüdür. Bu nedenle, çoğu fıkıhçıların eserleri arasında, mutlaka feraiz ile ilgili eserler ya da bölümler yer almıştır. Kelâbâzî’yi başka fukahadan farklı kılan da onun ağırlıklı olarak miras hukuku alanındaki eserler telif etmesindedir. Kendisinin miras hukuku alanında kaleme aldığı eserler kısaca; “Dav’us-sirâc”, “el-Minhâcü’l-muntehab şerhu Dav’i’s-sirâc”, “Telkîhü’l-evhâm fî şerhî mesâilî zevî’l-erhâm”, “Hallü’l-karâiz fi fenni’l-ferâiz” şeklinde özetlenebilir. Bununla beraber, ağırlıklı olarak hadis ile ilgili “Muştebehü’n-neseb fi Esmâ’r-ricâl”, ayrıca hocalarının biyografisinin içeren “Mu’cemü’ş-şuyûh/Meşyehâ” isimli eserler de telif etmiştir.

Eserlerinin içinden en çok adı duyulan Davü’s-sirâc eseri olmuştur. Bu eserin Türkiye’nin birçok Millî Kütüphane, İstanbul Millet Kütüphanesi, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi gibi kütüphanelerinde bulunması, aslında mezkûr eserin Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulduğuna, miras hukuku alanında temel eser olarak kabul edildiğine, ulema ve talebeler arasında çokça tedavül edilen bir eser olduğuna işaret etmektedir. Kelâbâzî, bu eseri hocası Kâhûştuvânî’nin ders kitabı olarak okuttuğu, aslında Secâvendî’nin “el-Ferâizü’s-sirâciyye” adlı eseri esasında tuttuğu ders notlarından yararlanarak hazırlamıştır.

Eser hakkında Leknevî “*Davü’s-sirâc kitabını incelediğimde, müellifin meseleleri mezheplerin delilleriyle birlikte tetkik ettiğini, bu yöntemi ile de müellifin feraiz ilminde derin bir bilgi sahibi olduğuna şahit oldum. Müellifin aynı eserini ihtisar ettiği el-Minhâc adlı eseri de vardır*”³⁰ şeklinde ifade edilmiştir. Hâcî Halife de “*Bu eser Kâhûştuvânî’nin ders halkalarında tutulan ders notlarından iktibas edilmiştir. Ayrıca, eşi benzeri olmayan bir şerh olmakla beraber delillendirme, örneklendirme, konuyu ele alışı ile makbul bir eserdir*” şeklinde tavsif etmiştir.³¹ Askalânî ise “*Bu eser ilm-i feraizde çok faydalı bir eserdir*”³² şeklinde, kısaca eserin özelliklerinden bahsetmiştir. Bâbertî de bu eserin el-Feraizü’s-Siraciyye metninin en iyi şerhi olduğunu, öğrencilerinin isteği üzerine “Şerhü’s-Siraciyye” adıyla kısa bir şerh yazdığını ifade etmiştir. Müellifimiz, kendisi de Dav’üs-sirac eserini, 1279 yılında

²⁸ İbnü’l-İmâd Abdulhayy Ebü’l-Fellâh el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb fi ahbâri man zahab*, (1. Baskı, thk: Mahmud Arnavut, Dımaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1986), 7/798.

²⁹ Saklan, “Kelâbâzî, Mahmud b. Ebu Bekr”, 2/192.

³⁰ Leknevî, *Fevâidü’l-behiyye fi terâcimi’l-hanefiyye*, 211.

³¹ Hâcî Halife, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1248.

³² İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Durerü’l-kâminetü fi ‘ayâni’l-mâieti’s-sâmine*, (Beyrut: Dârü’l-Camîl, 1993), 4/342-343.

BUHARA'DAN MARDİN'E UZANAN MİRAS HUKUKU:

Mahmūd b. Ebî Bekr el-Kelâbâzî'nin (ö. 700/1300) İlmî Kişiliği ve Feraiz İlmindeki Yeri

Bağdat'ta "el-Minhâcü'l-müntehab min Dav'is-Sirâc" adıyla ihtisar etmiştir. Adı geçen eserin bu nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde (Nuri Arlasez, nr. 155) bulunmaktadır.³³ Kelâbâzî'nin bu muhtasarını 2014 senesinde tahkik edip yayınlayan İsbâvî, eserin ismini "el-Minhâcü'l-muntehab şerhu Dav'is-Sirâc" şeklinde vermiştir.³⁴

Sonuç

Buhara merkezli İslam hukuk sistemi Hanefî mezhebinin özeğini oluşturmakla beraber, aynı zamanda günümüz hukuk sistemine de olumlu yönde etki ettiği tartışılmaz. Bunun temelinde Buhara bölgesindeki İslam öncesi ve sonrası gelişmiş yüksek bir medeniyet yer almaktadır. Özellikle, Karahanlılar döneminde bunu net bir şekilde görmek mümkündür. Nitekim bu dönemde tıp, el-cebr (matematik), geometri, astronomi, vb. ilimler ileri düzeyde gelişme göstermiştir. Buharalı fakih Kelâbâzî bu ilimlerden nasibini almış, iyi bir matematik hocası olan Necmüddin Ömer b. Muhammed el-Kâhûştuvânî'den feraiz ilmi öğrenmiş, seyahat ettiği her şehirde, özellikle feraiz dersleri vermiştir. Kısacası, feraiz ilmi ile şöhret kazanan ve otoriter kabul edilen Kelâbâzî'nin başarısının ardında, matematik ilminin babası Hârizmî'nin yetiştiği ilmî çevre, yani yüksek derecede öğretilen ve öğrenilen hesap ilmi yer almaktadır. Bu neden ile Kelâbâzî'nin eserleri sadece Hanefî mezhebinde değil, aslında diğer mezheplerde de kendi otoritesini düne kadar korumuş, önemine binaen birçok kütüphanelerde mezkûr eserlerin çok sayıda nüsha ve el yazmaları bulunmaktadır. Bu da olsa, Kelâbâzî'nin eserlerinin Hanefiliğin yaygın olduğu bölgelerde çokça rağbet gördüğüne, medreselerde ders kitabı olarak okutulduğuna, konuları ele alırken delillerinin sağlam olduğuna, konuları detaylı bir şekilde ele aldığına işaret etmektedir. Yukarıdaki konular altın da değindiğimiz gibi, eserlerinin miras hukuku ile ilgili spesifik konulara şamil olması, aslında bunu net olarak ortaya koymaktadır. Harizmî'nin kurduğu matematik okulunun etkisini, İslam hukukunun feraiz kısmına tatbik eden Kelâbâzî'nin eserlerinde net bir şekilde görmek mümkündür. Bu yönü ile Hanefî mezhebinin esas özeğini oluşturan Buhara hukuk sisteminin, aslında günümüz hukuk sistemlerini de etkilediği tartışılmaz.

KAYNAKÇA

Algül, Ali. "Burhân Ailesi". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 6/430-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Bağdâdî, İsmail Bâşâ. Hadiyahâtü'l-ârifin esmâü'l-muellifin ve esârü'l-musannifin. Cilt 2, Beyrut: Mektebetü'l-musennâ, 1900.

Bunyodov Z. B. Gosudarstvo Horezmşahov-Anuşteginidov. Toşkent: 1986.

Dalgıç, Mehmet. "Buhârâ'nın İslamlaşmasında Kuteybe b. Muslim'in Rolü". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 23/5, 149-156.

el-Câbî, Bessâm Abdulvehhâb, Mu'cemü'l-a'lam, 1. Baskı, y.y., ts.

es-Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek. el-Vâfi ve'l-Vefayât. Cilt 25. 1. Baskı, thk: Ahmed Arnavut-Turkî Mustafa, Dârü İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2000.

³³ Saklan, "Kelâbazî, Mahmud b. Ebu Bekr", 25/191-192.

³⁴ el-Kelâbâzî, *el-Minhâcü'l-Müntehab Şerhu Dav'is-Sirâc*, 2014.

- Frye, Richard Nelson. The Samanids. Cambridge University Press, 1975.
- Gafurov, B. G. The rise and fall of Samanids. New Delhi: Studies in Islam, 1968.
- İbn Hacer el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Muhammed Ebü'l-Fadl. ed-Dürerü'l-kâmine fî 'ayâni'l-mâieti's-sâmineti. Cilt 4. 1. Baskı, Hindistan: Meclisi Dâireti'l-mâarif, 1350.
- İbn Hacer el-Askalânî. ed-Durerü'l-kâminetü fî 'ayâni'l-mâieti's-sâmine. Cilt 4. Beyrut: Dârü'l-Camîl, 1993.
- İbnü'l-İmâd Abdulhayy Ebü'l-Fellâh el-Hanbelî. Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri man zâhab. Cilt 7. 1. Baskı, thk: Mahmud Arnavut, Dımaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1986.
- İmam Ebü Bekr Mahmud el-Kelâbâzî. el-Minhâcü'l-Müntehab Şerhu Davi's-Sirâc. 1. Baskı, thk: Abdülhamîd Hâşim el-İsâvî, Felluce: Dârü'n-Nür, 2014.
- Jaborov İ. M. Buyuk Horazmşohlar Davlati. Toşkent: 1999.
- Kariev, Aaitmamat. "Karahanlılar Devrinde Yetişmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İdaredeki Yeri". Mizânü'l-Hak İslâmî İlimler Dergisi 6 (2018), 125-138.
- Kurt, Hasan. Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci: Buhara Örneği. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay Ebü'l-Hasenât. el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye. 1. Baskı, Mısır: Matbâatü's-Sâade, 1324.
- Lewinstein, Keith. "Notes on Eastern Hanafite Heresiography". Journal of the American Oriental Society 114 (1994), 583-598.
- Muhammed b. Râfi' Ebü'l-Meâlî es-Sullâmî. Tarihü Ulemai Bağdâd. Bağdad: Matbâatü'l-ehâlî, 1938.
- Muminov, Aşirbek. Hanafitskiy mazhab v istorii Tsentralnoy Azii. Almatı: Ministerstvo kulturi i sporta Respubliki Kazahstan, 2015.
- MyCLYNN, Frank. Genghis Khan: His Conquests, His Empire, His Legacy. Boston: DA CAPO PRESS, 2015.
- Saklan, Bilal. "Kelâbazî, Mahmud b. Ebu Bekr". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 25/191-192. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şeker, Mehmet. "Buhârî'nin Memleketi Buhâra'nın Fethine Bir Bakış (Taberî Rivayetinin Değerlendirilmesi)". (Buhârî Kongresi Tebliğleri, Kayseri, 1987). 11-17.
- Şeşen, Ramazan. "Buhara". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 6/363. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uğur, K. "Samaniler". Türk Ansiklopedisi. Cilt 28. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1980.
- Usta, Aydın. Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni Samaniler. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.
- Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemsüddin Ebu Abdullah. el-Mu'cemü'l-muhtass bi'l-muhaddisîn. Cilt 1. 1. Baskı, thk: Muhammed el-Habîb el-Hîle, Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1988.

BUHARA'DAN MARDİN'E UZANAN MİRAS HUKUKU:

Mahmûd b. Ebî Bekr el-Kelâbâzî'nin (ö. 700/1300) İlmî Kişiliği ve Ferâiz İlmindeki Yeri

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemsüddin Ebu Abdullah. el-Muştebeh fi'r-ricâl esmâihim ve ensâbihim. Cilt 1. 1. Baskı, thk: Ali Muhammed el-Bicâvî, Darü İhyai'l-kutubi'l-arabiyye.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemsüddin Ebu Abdullah. Mu'cemü's-şuyuhi'l-kebir. Cilt 2. 1. Baskı, thk: Muhammed el-Habib el-Hile, Taif: Mektebetü's-sıddîk, 1988.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemsüddin Ebu Abdullah. Tarihü'l-İslam Vefâyâtü'l-meşâhîr ve'l-A'lâm. Cilt 15. thk: Beşşâr Avvâd Maruf, 1. Baskı, Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemsüddin Ebu Abdullah. Tezkiretü'l-huffâz. Cilt 4. 2. Baskı, Hindistan: Meclisi Dâireti'l-meârif.

Öz

Hanefî fukahası arasında, özellikle feraiz ve hadis alanındaki otoritesi ile tanınan Kelâbâzî, Buhara şehrinin Kelâbâz mahallesinde 644/1246 yılında doğmuş, 700/1300 senesinde Mardin'de vefat etmiştir. Başlangıçta Buhara fukahasından ilim tahsiline başlayan Mahmûd b. Ebû Bekr, daha sonrasında Merv, Demegân, Serahs, Bağdat, Musul, Şam, Kahire, Mardin gibi şehirleri gezerek Kevâşî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed İbnü'd-Debbâb, Fahrüddin İbnü'l-Buhârî, Abdurrahim b. Abdülvâhid el-Makdisî, İbn Hamdân, Hafızüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, Hamidüddin ed-Darîr, Muhammed el-Hilâtî gibi alimlerden ders almıştır. Talebelerinin arasında Ebû Hayyân el-Endelüsî, Abdülkerim el-Birzâlî, Abdülmün'im b. Halef ed-Dimyâtî, Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Kutbuddin el-Halebî, Zehebî, İbn Seyyidinnâs gibi şahıslar zikredilmektedir. Naklî ilimlerde olduğu gibi ferâiz ilminde de derin bilgiye sahip olan Kelâbâzî, daha çok "Dâvü's-sirâc", "Hallü'l-karâiz fi fennî'l-ferâiz", "Telkîhu'l-efhâm fî şerhî mesâilî zevî'l-erhâm" adlı Miras Hukuku alanındaki eserler telif etmiştir. Hatta, bu yönü ile tabakat kitaplarında "el-Faradî" şeklindeki lakabı ile meşhur olmuştur. Müellifimizin yukarıda zikri geçen her üç eserinde de feraiz ilminin daha detaylı bir şekilde ele alındığını görmekteyiz. Nitekim, mezkur eserlerde "Mevâniü'l-irs", "Ashâbü'l-ferâiz", "en-Nisâ", "el-A'sabât", "el-Hacb", "Mehâricü'l-furûd", "el-A'vl", "et-Terika", "Zevî'l-erhâm", "el-Hünsâ", "el-Haml", "el-Mafkûd", "el-Murted", "er-Redd", "Mükâsematü'l-cedd" vb. birçok spesifik terimleri görmemiz mümkündür. Leknevî'nin Kelâbâzî'nin kitapları hakkındaki "Davü's-sirâc kitabını incelediğimde, müellifin meseleleri mezheplerin delilleriyle birlikte tetkik ettiğini, bu yöntemi ile de müellifin feraiz ilminde derin bir bilgi sahibi olduğuna şahit oldum" şeklindeki ifadesi, Kelâbâzî'nin bu alanda büyük bir otoriteye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmamızda, kısaca Kelâbâzî'nin fıkıh ve hadis ilmindeki ilmî kişiliği ele alınacak, özellikle feraiz alanındaki eserlerinden hareketle, kendisinin Buhara'dan başladığı ilmî yolculuğun Mardin'de son bulmasına kadar elde etmiş olduğu feraiz alanındaki ilmî birikiminin üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâbâzî, Buhara, Ferâiz, Mardin.

INHERITANCE LAW BETWEEN BUKHARA AND MARDIN:

Mahmod b. Abu Bakr al-**Kalabazi's Academic Character and His Authority** in The Faraiz of Islamic Law

Abstract

Kalabazi had to authority in the Khanafit law school, especially on the faraiz and hadits. He was born in the Kalabaz town of Bukhara in the 644/1246 and he was died in the 700/1300 in Mardin. After the learning of some Islamic sciences in Bukhara, he started to travel for study of Islamic sciences in the different cities. For example; Marw, Damagan, Sarakhs, Baghdad, Mousul, Sham, Cairo, Mardin. In these cities he metted with more ulama like; Kawashi, Abu al-Fadl Muhammad b. Muhammad Ibn al-Dabbab, Fahrud-din Ibn al-Bukhari, Abdurrahim b. Abdulvahid al-Makdisi, Ibn Hamdan, Hafizuddin al-Kabir Muhammad b. Muhammad al-Bukhari, Hamiduddin al-Darir, Muhammad al-Hilati. Also, he teached so more students like; Abu Hayyan al-Andalusi, Abdulkarim al-Birzali, Abdulmunim b. Halaf al-Dimyati, Yusuf b. Abdurrahman al-Mizzi, Kutbuddin al-Halabi, Zahabi, Ibn Sayyidinnas. Kalabazi had to popularity in the mental and Islamic sciences as in the faraiz too. Kalabazi was so busy with inheritance law and he wrote some books titled "Dav al-Siraj", "Hallu al-Karaiz fi Fanni al-Faraiz", "Talkih al-Afham fi Sharkhi Masail Zavi al-Arham". Therefore he was nichnamed "al-Faradi" in the Khanafit biographical books. We can see in his books so specifics terms like "Mavaniu al-Irs", "Askhab al-Faraiz", "al-Nisa", "al-Asaba", "al-Hajb", "Maharij al-Furuz", "al-Awl", "al-Tarika", "Zav al-Arkham", "al-Hunsa", "al-Haml", "al-Mafkud", "al-Murtad", "al-Rad", "Mukasamat al-Jadd". Lakanawi discussed on the Daw al-Siraj in his concept and talked about it "When investigated his book, I had to witness of Kalabazi precious knowledge about the faraiz between Islamic law schools". This Lakanawi's sentence gived to us Kalabazi's authority in the inheritance law. In this report, we puspossed the research on the Kalabazi's academic authority, and his discourse impact in the area of Bukhara to Mardin, and we'll research all these as a references his book.

Keywords: Kalabazi, Bukhara, Faraiz, Mardin.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'BI EL-BELHÎ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

Ali Yıldız MUSAHAN*

A. Kâ'bi'nin Hayatı

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Ka'bi el-Belhî¹ el-Horasanî h.273/m.886 yılında Orta Asya'da yer alan Belh şehrinde dünyaya geldi. Zamanında bölgenin önemli kültür ve bilim merkezlerinden biri olan Belh'te² doğduğu ve burada vefat ettiği için bu şehre nispetle Belhî diye anılmaktadır.³ Öte yandan Beni Ka'b kabilesine nispetle Ka'bi diye de anılan âlim, Orta Asya'da Mutezile'nin önemli temsilcilerinden⁴ olmakla birlikte kendi döneminin Hanefî fakihlerden birisi olarak kabul edilmektedir.⁵

Ka'bi, Belh'de ilk eğitimini aldıktan sonra Bağdat'a gitti ve uzun süre orada kaldı. O, Bağdat'ta kaldığı süre içinde Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'tan kelâm ve Müberred'den nahiv dersleri aldı. Genellikle Bağdat Mutezilesi'nin görüşlerini özümseyen Ka'bi⁶ bazı konularda da ferdî görüşlerini ortaya koydu.

Ka'bi, Mutezile'nin özellikle Mihne hadisesinden sonra büyük sıkıntılar yaşadığı, devlet erkanının eskisi kadar etkili olmadığı bir dönemde Bağdat'ta bulundu.⁷ Özellikle Mihne olayından sonra Mutezile'yi savunmak için büyük gayret sarfeden Ka'bi'nin hocası Hayyât, karşı görüşler için reddiyeler yazmaktaydı. Ka'bi de hocasının yolundan giderek muhaliflerine karşı birçok reddiye telif etti. Sıfatların nefyi, Halku'l-Kur'ân, Rü'yetullah ve Kader gibi konularda hocası Hayyât'la benzer fikirleri paylaşan Ka'bi, eski dönem ve yeni dönem âlimlerinin çoğu tarafından Mutezile'nin Bağdat ekolünün son temsilcisi olarak kabul edilmektedir.⁸ Bununla birlikte Mutezile mezhebi,

* Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, aliyildizmusahan@gmail.com

¹ Bağdadi, Ebu Mansur, el-Fark beyne'l-Fırak, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul, 1979, s. 12,133; Ravi, Abdussettar İzzeddin, Sevretü'l-Akl, Daru's-Şuunu's-Sakafiyye, Bağdad, 1986, s. 187.

² Belh kenti, Hişam b. Abdulmelik zamanında Samâniler'in başkenti idi. İsmail b. Ahmed tarafından kurulan bu devlet Buhâra'yı başkent yaptıktan sonra Maveraünnehir, Horasan, Fâris, Taberistan, Kırmân, Cürcan ve Irak'a kadar olan bölgede hüküm sürdü. Bu dönemde Belh, Buhara ve Semerkand ilim merkezi haline gelmişti. Bkz. Şevki, Dayf, *Tarih'ul-Edebi'l-Arabi*, Kahire, trz., cilt-4, s. 482.

³ İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Ebu Yakub İshak, el-Fihrist, thk. Yusuf Ali Tavi, Beyrut, 1996, s.219.

⁴ İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut, 1986, cilt 3, s. 255.

⁵ Kureşi, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kahire, 1978, cilt 2, s.296-297.

⁶ Ravi, *Sevretü'l-Akl*, s.187.

⁷ Ka'bi, Muktedir Billah'ın hilafeti döneminde yaşamıştır. Bu dönem iç karışıkların hâkim olduğu bir dönemdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, Osman, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003, s.192.

⁸ Fuad, Seyyid, Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu Mutezile, ed-Daru't-Tunisiyye, Tunus, 1974, s. 46; Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul, 2001, s. 274.

Basra'da Ebu'l-Huzeyl ile ve Bağdat'ta ise Bişr b. Mu'temir ile teşekkül sürecini tamamlamış idi. Bu süreçte Ka'bi'nin katkılarıyla Mutezile Orta Asya bölgesinde de yayılma fırsatı bulmuştur.⁹

Ka'bi, Belh'e geri döndükten sonra Mutezili fikirlerini yaymaya devam etti ve Nesef'te fikirlerinin önemsendiği de görülmektedir.¹⁰ Ka'bi'ye nispet edilen *Târihü'l-Belh*, *Târih'u-Nisâbûr*, *Fusûlu'l-Hitâbî fi'n-Nakz alâ mâ Tenebbe bi Horasan*, *Mehâsinu Horâsân* gibi eserlerden açıkça anlaşılmaktadır ki o, Orta Asya bölgesini iyi biliyordu ve Orta Asya'dan ayrılma bile bölgeyle bağlantılarını devam ettiriyordu.

Ka'bi, gençliğinde Zeydiyye'nin Taberistan temsilcisi Muhammed b. Zeyd ile arkadaşlık etmiş ve onun yanında bulunmuştur. Daha sonra Muktedir Billah'ın hilafeti ve Hamid b. el-Abbas'ın vezirliği döneminde, Nasır b. Ahmet'in komutanlarından biri olan Ahmet b. Sehl'in yardımcılığını ve katipliğini yaptı. Daha sonra Ahmet b. Sehl'in Nasır b. Ahmet'e isyan etmesi sürecinde tutuklanıp hapsedilmişse de Bağdat veziri Ali b. İsa b. el-Cerrah tarafından serbest bırakılmıştır. Çeşitli şehirleri dolaştıktan sonra Nesef'te müderrislikle görevlendirilmiştir.¹¹

Kendine özgü fikirleriyle ve keskin yaklaşımıyla Orta Asya'da şöhret kazanan Ka'bi, Irak bölgesinde de tanınıyordu. O, Belh'li olmasına karşın talebelerini Nesef'te yetiştirdi.

Ka'bi kendi zamanındaki âlimler tarafından saygı görmekle birlikte, bazı âlimler tarafından da zındıklıkla itham edildiğini görmekteyiz. Örneğin, Ebu Ali el-Cübbâi onu hocası Hayyât'tan daha üstün olarak görürken, açıkça dile getirdiği görüşlerinden dolayı zındıklıkla suçlandı, hakarete uğradı.¹²

Kelâm, Arap Dili, Hadis, Fıkıh, Tefsir gibi İslâmî ilimlerle Yunan Felsefesi konusunda eserler telif eden Ka'bi, çok sayıda öğrenci yetiştirdi.¹³ Mutezile âlimleriyle de bazı konularda görüş ayrılığı içinde olan Ka'bi, özellikle Ebu Ali el-Cübbâi'ye yönelik tenkitlerde bulunmuş, irade sıfatı ve aslah konularında müstakil reddiyeler yazmıştır.¹⁴ Çeşitli merkezlerde dolaşarak ikamet eden Kâ'bi'nin fikirleri, münazaraları ve eserleriyle kazandığı şöhret, adının diğer bölgelerde de duyulmasını sağladı. Daha sonra Belh'e dönen Ka'bi, burada h. 319/m. 931 yılında vefat etmiştir.¹⁵

⁹ Aydınlı, Osman, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 141.

¹⁰ Kâ'bi, Ebu'l-Kasım, "(Babü) Zikri'l-Mutezile", thk. Seyyid Fuat, (Fadlu'l-İtizal ve Tabakatü Mu'tezile içinde), Tunus, 1974, s. 44.

¹¹ İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

¹² İbn Nedim, el-Fihrist, s. 43.

¹³ Öğrencilerinden bazıları şunlardır: Ebu'l-Tayyib İbrahim b. Muhammed b. Şehhab, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, İbn Şihâb el-Belhî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Abdurrahman Gubbe, Hâdî-İlêhak Yahya b. Hüseyin, Ebu'l Hasan el-Ahdeb ve Ebü Ahmed el-Abdeki. Bkz. Ravî, *Sevretü'l-Akl*, s.188.

¹⁴ İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

¹⁵ Çelebî, Kâtib, *Keşf-el-Zunun*, İstanbul 1941, cilt 1, s. 441; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut, 1993, cilt 6, s. 31. Belh'te vefat ettiği hususunda ihtilaf olmayan Ka'bi'nin vefat tarihi tartışmalıdır. Kimilerine göre Ka'bi, 309 yılında vefat etmiştir. İbn Nedim'e göre Ka'bi'nin vefat tarihi 309'dur. (İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219). Bağdat'lı İsmail Paşa'ya göre onun ölüm tarihi 317'dir. İzahî'l-Meknûn adlı eserde Ka'bi'nin vefat tarihi 488 olarak geçmektedir. (bkz. İsmail Paşa Bağdat'lı, *Hediyyetü'l-Arifin*, Matbaatu Vakalatî'l-Maarif, (1920) thk. Kilisli Rifat Bilge, 3. Baskı, İstanbul, 1951, cilt-1, s. 444).

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'Bİ EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

B. Eserleri

Ka'bi'nin hayatı boyunca telif ettiği eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemekle beraber İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inde bu sayı 46 olarak zikredilmektedir.¹⁶ Ancak bu eserlerden sadece üç tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Bunlar; hadislerle ilgili olan "*Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Ricâl*" eseri, daha tahkiki yapılmamış olan ve aynı zamanda Türkiye'de nüshası bulunmayan kelimeler alanındaki "*Makâlât*"¹⁷ adlı eseri ve bu Makalat'tan kısa bir kısmının "Fadlu'l-İtizal" içinde yer alarak Fuad Seyyid tarafından tahkik edilen "*Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtul-Mutezile*" eseridir. Fuad Seyyid, 1952 senesinde Yemen'deki bir kütüphanede bu eseri bulmuş, tahkik etmiş ve yayınlamıştır. Eser, Mutezili alimleri tanıma konusunda çok önemli bir kaynak olup, toplam 451 sayfadan oluşmaktadır. Muhakkik eserin mukaddimesinde Mutezile'ye ait birçok eserin Yemen'deki kütüphanelerde bulunduğunu ayrıca Mutezile isminin nereden geldiğini izah etmektedir.¹⁸

Bununla birlikte Kâ'bi'nin öğrencisi olan Ebu Reşid en-Nisaburi'nin "*el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyin ve Bağdadiyyin*" adlı eserinde onun "*Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Makâlât*" adlı eserinin var olduğunu öğreniyoruz.¹⁹

Ka'binin sayı olarak 46 eserinin var olduğu kesinlik ifade etmemekle beraber onun eserlerinin çeşitliliği hususunda bize fikir vermesi açısından Ka'bi'nin telif ettiği eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Kitabu'l-Makâlât*²⁰
2. *Kitabu'l-Hucce fi Ahbari'l-Ahad*
3. *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevabât*²¹
4. *Kitâbu Tefsîru'l-Kebîr li'l-Kur'ân*²²
5. *Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl*²³
6. *Kitâbu'l-Cedel ve Adâbu Ehlihi ve Tashîhi İlelihi*²⁴
7. *Nakdu's-Sircani*

¹⁶ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 219.

¹⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 219.

¹⁸ Kâ'bi, *Fadlu'l-İtizal*, s. 46.

¹⁹ Nisabûri, Said b. Muhammed b. Said Ebu Reşid, *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, thk. Ma'n Ziyade, Beyrut, 1979, s. 56.

²⁰ Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, cilt 6, s.50; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-Arifîn*, cilt 1, s. 444. Henüz yazma halinde olan bu eserde, mezhepler tarihi ve kelâm konularıyla birlikte, hadis ve sünnetle ilgili görüşleri içeren başlıklar da bulunmaktadır. Bu yazmanın 11 varaklık Zikru'l-Mutezile bölümü Seyyid Fuad tarafından, *Fadlu'l-İtizal ve Tabakat'ul-Mutezile* içinde yayımlanmıştır. (bkz. Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara, 2004, s. 27).

²¹ Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, cilt-4, s.292; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-Arifîn*, cilt-1, s. 444.

²² Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, cilt-2, s. 353.

²³ Ka'bi'nin hadisçilik yönünü ortaya koyan çok önemli eserlerden biri olan *Kabûlu'l-Ahbâr*'ın 572/1176 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır. *Dâru'l-Kütübu'l-Mısriyye*'deki nüshası bilinen tek nüshadır. Ka'bi'nin bu eseri altı bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Mutezile'nin hadise bakışı ile ilgili genel bilgiler veren Ka'bi, birinci bölümde hadiste metin tenkidleriyle ilgili bilgiler vermektedir. Hadislerin içerik tenkidi metodu hususunda geniş bilgiler veren eser nassa aykırı olarak kabul edilen rivayetlere örnekler vermiştir. Hadis ravilerinin tanıtımına geniş bir yer ayrılmış olan eserde raviler alfabetik sıraya göre incelenmiştir. Raviler hakkındaki bilgiler, hadisçiler tarafından yazılmış cerh ve ta'dil eserlerinden derlenmiştir. Ka'bi bu kaynaklardan sadece olumsuz değerlendirmeleri toplamış görünmektedir. (Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 206).

²⁴ Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, cilt 1, s. 218. Kitabın adı *Keşfü'z-Zünûn*'da ve *Hediyetü'l-Arifîn*'de "Edebü'l-Cedel"dir. Eserin isminin hangisi olduğu veya her ikisinin ayrı kitaplar mı olduğu net değildir. (İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-Arifîn*, cilt-1, s. 444).

8. *Kitâbu'l-Musned*²⁵
9. *Tabakâtu'l-Mutezile*²⁶
10. *Kitâbu Te'yîd-i Makâlat-i Ebi'l-Hüzeyl fi'l-Hurr*²⁷
11. *Kitâbu Evâilü'l Edille fi Usûlü'd-Dîn*²⁸
12. *Tuhfetu'l-Vüzerâ*²⁹
13. *Mehâsin-i Âl-i Tâhir*³⁰
14. *Mefâhir-i Horasan*³¹
15. *Et-Ta'n 'ale'l-Muhaddisîn*
16. *Kitâbu'l-Gurer ve'n-Nevâdir*³²
17. *Keyfiyeti'l-İstidlâl bi's-Şâhid 'ale'l-Ğâib*
18. *Kitâbu's-Sünne ve'l-Cemaa*³³
19. *Kitâbu Mecâlisü'l-Kebîr*
20. *Kitâbu-Mecâlisü-Sağîr*
21. *Kitâbu'n-Nakz*
22. *Kitâbu'l-Halîl 'ala Burğûs*
23. *Kitâbu-Kitâbu's-Sâni 'ala Ebi 'Ali fi'l-Cenne*
24. *Kitâbu'l-Mesailü'l-Hacendî fî ma Hâlefe Fih-i Ebâ 'Ali Kitâbu'l Mudahât 'ala Burğûs*
25. *Kitâbu Fusûlü'l-Hitâb fi-Nakzi 'ala Racûli Tenbe'u bi-Hurasân*
26. *Kitâbu'n-Nihâye fi'l Aslah 'ala Ebî Alî Nakduhu Aleyhi es-Simerî*
27. *Kitâbu'l-Kelâm fi'l-Ümme 'ala İbn Kubb*
28. *Kitâbu'nakz ala'Razi fi İlmi'l İlahi*
29. *Kitâbu'l Esmâ ve'l-Ahkâm*
30. *Kitâbu'l İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Ğâib*
31. *Kitâbu'l-İmâme*
32. *Kitâbu'l-Müstersîd fi'l-İmâme*³⁴
33. *Kitâbu'n-Nakz ala'Râzi fi'l-Felsefeti'l İlâhiyye*
34. *el-İntikâd fi'l-Ulûmi'l-İlâhiyye ala Muhammed b. Zekerıyya*
35. *et-Tehzib fi'l-Cedel*
36. *Kitâb fi Tevellüd ve Efalü't-Tiba'*
37. *el-Cevabat li Ebi'l-Kasım el-Belhî*³⁵
38. *Fetavâ ebu'l-Kasım el-Belhî*³⁶
39. *Fusul'l-Hitab fi'n-Nakz ala Men Tenbe'u bi Horasan*³⁷

²⁵ Kâ'bi, Fadlu'l-İtızal, s. 44.

²⁶ Kâ'bi, Seyyid, Fadlu'l-İtızal, s. 47.

²⁷ Davudi, Şemseddin, Tabakatu'l-Mufessirin, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 1972, Mektebetü-Vehbe, cilt-1, s. 223.

²⁸ İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetul Arifin, cilt-1, s. 444; İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

²⁹ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-2, s. 243; İsmail Paşa, Bağdatlı, Hediyyetul Arifin, cilt-1,s. 444.

³⁰ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-2, s. 1608; İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetu'l Arifin, cilt-1, s. 444.

³¹ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-6, s. 7.

³² Kâ'bî, Fadlu'l-İtızal, s. 47.

³³ Davudi, Tabakatu'l-Mufessirin, cilt-1, s. 223.

³⁴ İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetul Arifin, cilt-1, s. 444.

³⁵ İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

³⁶ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-4, s. 352.

³⁷ Seyyid, Fadlu'l-İtızal, s. 48.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'BI EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

40. *Tecrîdü'l-Cedel*³⁸

41. *Kitab el-Aruz*³⁹

42. *Tarihu Belh*

43. *Tarihu Nisabur*

44. *Mehasin-i Horasan*

45. *Müteşabihu'l-Kuran*⁴⁰

46. *el-İntikad fi'l-Umumi'l-İlahiyye âla Muhammed b. Zekeriya*.⁴¹

Ka'bi, bir kelâmcı, hadisçi, tefsirci ve bir de fakih olarak çeşitli eserler telif etmiş ve birçok konuda fikirleri sürmüştür. Ka'bi'nin telif ettiği eserlerin az bir kısmı hariç günümüze ulaşamamıştır. Ka'bi, kelimeler ve fıkıhtaki geniş bilgisinin yanı sıra, hadisçiliğiyle de bilinmektedir. Kabî hadisle ilgili telif ettiği "Kabûl'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl" adlı eserinde, hadisçilerle ilgili eleştiriler yer almış, birçok hadisçiden bahsedilmiştir. Ancak bu eserde hadisçilerin daha çok olumsuz yönleri ele alınmıştır. Ka'bi'nin, hadisçilere yönelik bütün eleştirilerine rağmen, onu hadis ve hadisçi karşıtı saymak mümkün değildir. Örneğin eserinin girişinde hadisin gerekliliği ve delil oluşu hakkında önemli bilgiler vermiştir. Bu anlamda o hem hadis rivayet etmiş bir râvi, hem de hadisin her alanında eser telif etmiş bir âlimdir, denilebilir.⁴²

Ka'bi'nin en önemli özelliklerinden biri de fıkıh konusunda da söz sahibi olabilecek kadar bilgiye sahip olmasıdır. Ka'bi'nin fıkıha dair yazmış olduğu *Fetavâ Ebu'l-Kasım el-Belhî*⁴³ adlı eseri, onun Cürcan'da vermiş olduğu fetvalarını içermektedir.

C. Kâ'bi ve Mutezile

Orta Asya bölgesinde hicri IV.yüzyılın başlarında varlığını göstermeye başlayan Mutezile, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi tarafından temsil edilmiştir. Bu dönemde fikirleriyle çevresini önemli ölçüde etkilemiş olan Ka'bi, fikirlerini bu bölgede yaymaya çalışmıştır.

Mutezile fırkasının mahiyetini ortaya koyan ve onların düşünce sistemlerini oluşturan beş temel prensibi beş esası/usulu'l-hamse⁴⁴ Ka'bi döneminde tamamen şekillen-

³⁸ Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, cilt -2, s.192.

³⁹ İbn Hacer, 'Lisan'ında eserin ismini vermemekle birlikte Ka'bi'nin el-Halil el-Ferahidi'ye tenkit amacıyla, aruz ilmine dair yazdığı bir kitabından bahsetmektedir. İbn Hacer'in bahsettiği bu eser, Ka'bi'nin "el-Aruz" adlı eseri olma ihtimali yüksektir. (bkz. İbn Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, Beyrut, 1986, cilt-3, s. 255).

⁴⁰ Kâ'bi, *Babu Zikri'l-Mutezile*, önsöz, s. 50-54.

⁴¹ Kâ'bi, *Babu Zikri'l-Mutezile*, önsöz, s. 47, 49; Ravi, *Sevretu'l-Akl*, s. 190.

⁴² Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 209.

⁴³ Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, cilt-4, s. 352.

⁴⁴ Tevhid: Bu ilke Mutezile düşüncelerinin esasını teşkil etmektedir. Kelam ekolleri içerisinde tevhid meselesi üzerinde yoğunlaşmış, en çok önem veren Mutezile fırkasıdır. Buna göre Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur. O her şeyi işiten ve görendir. O ne cisimdir, ne gölge, ne bedendir, ne surettir, hadis (sonradan yaratılmışlara) varlıklara benzemekten, onlar gibi olmaktan münezzehtir. Allah'ın bir ve kadim olması, Allah'a mahsus en özel sıfattır. Eğer Allah'ın kıdemi haricinde O'na çeşitli sıfatlar isnat edilirse, bu da Allah'ın birliği gerçeğine aykırı olur. Allah, bu alemi yoktan yaratmış ve her şeyin ilkidir. Bu ilk olmanın nedeni ve sebebi yoktur. O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına asla benzemez. Kuran'da zikredilen Allah'ın sıfatları, Allah'ın zatının dışında kabul edilirse, çeşitli kadim ilahların varlığı kabul edilmiş olur. Bu ise tevhid ilkesine aykırıdır. (Şehristani, *Ebu'l-Feth, el-Milel ve'n -Nihal*, Kahire, 1961, cilt-1, s. 44; Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Kahire, 1946, cilt-3, s. 22).

Adl: Mutezile fırkası tevhid prensibine önem verdiği gibi Adalet ilkesine de önem vermiştir. Buna göre insan hürdür. İnsan kendi fiilini kendi yapar. Allah kullarına bir şeyi yapıp yapmama gücünü sağlamıştır. Eğer insan, yapıp-yapmama hürriyetine sahip değilse, o insanın işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veya mükafat görmesi manasız olur. Eğer Allah insanları muayyen fiilleri yapmaya zorlamışsa kötü amellerden dolayı Allah'ın insanları cezalandırması zulüm olur. Halbuki Allah Kuran'da da dediği gibi

miş ve mezhebin görüşlerinin temel unsurları haline gelmişti. Mutezile'nin, ilkelerini beş tane olarak belirlemelerinin sebebi ise, İslam düşüncesi çerçevesinde tartışılan tüm konuların bu beş ilkedен birisinin kapsamına girmesi olsa gerektir.

Artık Ka'bi döneminin tartışma şeklinin biraz daha savunmaya ve karşı tarafın fikirlerini çürütmeye dayalı cedel özelliği taşıdığını görmekteyiz. Kâ'bi, Mutezile'nin Bağdat ekolünü temsil ediyordu. Bilindiği gibi, Bağdat mektebinin kurucusu olarak Bişr b. el-Mu'temir kabul edilmektedir. Bişr'den sonra sırasıyla; Süname b. Eşras, Ahmed b. Ebu Du'ad, Ebu Musa el-Murdar, Cafer b.Harb, Cafer b. Mübeşşir, Ebu Cafer el-İskâfi gelmektedir. El-İskâfi'den sonra Bağdat ekolünün temsilcileri ise Ka'bî'nin hocası olan Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat ve Ka'bî'nin kendisidir. Ka'bî birçok meselede hocasıyla aynı paralelde düşünürken bazı konularda ondan farklı düşündüğünü ifade etmiş hatta hocasını tekfir ettiği yerler de olmuştur.⁴⁵

Mutezili temsilciler tarafından geliştirilen ve akılcı rasyonel kelim yöntemleri, yeni teşekkül eden düşünce ve ekoller tarafından farklı yöntemlerle kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz.

adildir, kullarına hiçbir şekilde haksızlık etmez.(Maide 5/73). O halde Allah'ın bu adaleti icabı insanların irade hürriyetinin bulunması da gerekir. İrade hürriyeti bulunmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah'ın hikmetine ve adaletine asla yakışmaz. Çünkü Allah adildir. (Ravi, Sevretü'l-Akl, s. 36-37). Mutezile'nin Allah'ın adaleti prensibinden hareket ederek kabul ettiği bu hürriyet fikri, serbest düşüncenin gelişmesi, Müslüman dünyasında var olan tembelliğin ve miskinliğin önlenmesi bakımından ayrı bir anlam taşımaktadır.

El-Va'd ve'l-Vaid (Ödül vaadi ve Azap tehdidi): Mutezile fırkası, Adalet prensibinden hareketle bu prensibi de temel esas olarak kabul etmiştir. Bu ilke, iyi işler işleyen ahirette ödüllendirilmesi, kötü amelde bulunanları ise ahirette kesin bir şekilde cezalandırılması prensibidir. Çünkü Allah'ın adaletinin gereği budur. Mutezili âlimler, Allah'ın azap tehdidinin gerçekliğinin ve değişmezliğinin kâfirler hakkında geçerli olduğu gibi büyük günah işleyen fâsıklar hakkında da geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. (bkz. Emin, Duha'l-İslam, cilt-3, s. 61; Ravi, Sevretü'l-Akl, s. 43-44).

el-Menziletü beyne'l-Menziletayn: İnsan büyük günah işlediyse: Hariciler kafir olduğunu, Mürcie ise hiçbir günahın bu dünyada zarar vermediğini, hesabının kıyamete kaldığını söyler. Mutezile'ye göre: Büyük günahlardan birini işleyip de tövbe etmeden ölen kimse, ateş ehlidir ve orada sonsuza dek kalacaktır. O ne Mürcie'nin dediği gibi mümin, ne de Haricilerin dediği gibi kafir veya münafiktir. Tam tersine o günahkar insan mümin ile kafir arasındaki bir konumdadır. Bu günah dolayısıyla o kâfirler gibi ateşte kalacaktır. Dolayısıyla söz konusu bu günahkar kişi isimleri itibariyle müminlerden sayılmazlar, fiilleri de müminlerinki gibi hoş karşılanmaz. Çünkü müminlerin amellerinden ve güzel huylarından kaçınmışlardır. Bunlar kâfirlerin isimleriyle de anılmazlar, çünkü onlar gibi inkara yeltenmiş değildirler ve Allah'ın haram saydığı şeyleri helal demek tutumu içinde değildiler. Ayrıca onlar münafık da sayılmazlar çünkü münafıklar içlerinde küfrü gizlerler. Bunlara fâsık denir ve haklarında fâsiklara uygulanan hükümler uygulanır. Bu tür insanlar iman bakımından iki menzil arasındadırlar.(bkz. Ravi, Sevretü'l-Akl, s. 44-45; Emin, Ahmed, Fecru'l-İslam, Kahire, 1953, s. 297).

Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyü ani'l-Münker (İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak): Mutezile ekolünün temel prensiplerinin beşincisidir. Mutezile bu ilkeye son derece önem vermektedir. Mutezile'ye göre hayatın eğrilen yönlerini doğrultmak, müslümanların yaşadıkları toplumu düzene sokma eylemine katkıda bulunmak, sapıklara doğru yolu göstermek, düşmanların hücumlarını önlemek için iyiliği emretmek ve kötülüğü menetmek mümin olan herkes için zorunludur. Kuran'da iyi amellerin emredildiği ve kötü amellerin yasaklandığı noktasından hareket eden Mutezile bu ilkeyi vacip saymıştır. (bkz. Ravi, Sevretü'l-Akl, s. 46-47).

⁴⁵ Zühdi, Cârullah, el-Mutezile, Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, Beyrut, 1990, s. 204.

D. Kâ'bi'nin Fikirleri

d.1. Zat-sıfat ilişkisi

İslam düşüncesinde Tanrı tasavvuru kapsamında en fazla tartışılan konulardan biri de Allah'ın zatı ile var oldukları kabul edilen sıfatları arasındaki ilişkinin belirlenmesidir.

Bütün bunlara rağmen Kelam'da zat-sıfat ilişkisi konusunda belli başlı üç yaklaşımdan söz etmek mümkündür.

1-İlahi isimler dışında sıfatların bir varlıklarının olmadığını, Allah'ın zatıyla âlim, zatıyla kâdir ve murid olduğunu savunan yaklaşım;⁴⁶

2-Sıfatların zattan ayrı birer varlık olduğunu, her sıfatın da diğerinden farklı bir varlık olduğunu ileri süren yaklaşım;⁴⁷

3-Sıfatlar ile ilahi zatın birbirinin ne aynı ne de gayrı olduğunu, aynı ilkenin sıfatlar arasında da geçerli bulunduğunu, yani bir sıfatın diğerinin ne aynı ne de gayrı olduğunu savunan yaklaşım.⁴⁸

Birinci yaklaşım Tevhid doktrinine vurgu yapan, ilahi zatın içbirliğini korumayı amaçlayan ve bu görüşe zıt herhangi bir kabulü, tevhide zarar vereceği endişesiyle reddeden⁴⁹ Mutezile tarafından temsil edilmektedir.

Kelam'da hal ya da ahval nazariyesi olarak gündeme gelen ikinci yaklaşım, Allah'ın zatında olan bir halden dolayı âlim, bir halden dolayı kâdir olduğunu savunan Ebu Haşim tarafından temsil edilir.⁵⁰

Kelam tarihine Ehl-i Sünnet görüşü olarak geçen ve sıfatların Allah'ın zatıyla ne aynı ne de gayrı olduğunu öngören üçüncü yaklaşım çoğu Eş'ari ve Mâturidi kelamcı tarafından temsil edilmiştir.⁵¹

Mutezile'nin Allah ve zatı konusunda, zatının bir olduğu konusunda diğer ekol mensupları arasında herhangi bir uyuşmazlık yoktur. Ancak Allah'ın sıfatları konusunda mezheplerin farklı kanaatler taşıdığı görülmektedir. Mutezile'nin Allah konusundaki görüşleri ve prensipleri mezhep kurucusu kabul edilen Vasil b. Ata'ya kadar uzanmaktadır.

Mutezileye göre Allah'ın sıfatları vardır. Fakat bu sıfatlar O'nun zatı üzerine zaid manalar, yani zatından ayrı düşünülen şeyler değildir. Bu durumda Allah'ın kıdem ve birlik sıfatlarının dışında başka sıfatların Allah'a isnad edilmesi caiz değildir. Böyle bir şey yapıldığı takdirde Allah'ın gerçek birliğine aykırı düşen bir çok tabii varlıkların mevcudiyeti kabul edilmiş olacak ki, bu da Allah'a ortak koşmak anlamına gelir.⁵² Mâturidi Allah'ın sıfatlarını ispat etmesine rağmen onların zattan ayrı ve müstakil şeyler olmadığı hususunda Mutezile ile hemfikirdir.⁵³

⁴⁶ Eş'ari, Ebu Hasan, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963, cilt 1, s. 166; Şehristani, el-Milel, cilt-1, s. 44.

⁴⁷ Harputi, Abdullatif, Tenkihü'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam, Necm-i İstiklal matbaası, İstanbul, 1330, s. 110.

⁴⁸ Sabuni, Nureddin, Mâturidiye Akaidi, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000, s. 73.

⁴⁹ Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s.308.

⁵⁰ Kadı Abdulcabbar, Şerhü'l-Usulü'l-Hamse, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire, 1965, s.182-183.

⁵¹ Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, Kitâbu't-Tevhid, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003, s.44; Sabuni, Mâturidiye Akaidi, s.72.

⁵² Taftazani, Ebu'l-Vefa, Ana Konularıyla Kelam, hzr. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2000, s.138.

⁵³ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.70-71.

Mutezile, Allah'ın sıfatlarının varlığını haber veren nasları inkar etmemekte, fakat onları te'vil etmektedir. Yani Allah'ın âlim, kâdir vb. olduğunu inkar etmemekte, fakat sıfatların Allah'ın zatından ayrı birtakım manaları olduğunu kabul etmemektedir, onların zatının aynı olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre Allah zatı ile hayy, zatı ile kaim, zatı ile kadirdir, zatından ayrı ilim, hayat ve kudret diye ezeli manalar yoktur.⁵⁴

Ka'bi de Allah'a isim ve sıfat isnat etmenin, Allah ile başka varlıklar arasında bir benzerlik ya da benzeşme ortaya çıkacağı endişesiyle doğru olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, "Gerçekte Allah'ın sıfatı yoktur. Sıfat ve isim olarak ifade edilen nitelikler insanların vasıflandırılmaları ve isimlendirmelerinden ibarettir."⁵⁵

Kâ'bi'ye göre Allah'ın sıfatları Allah'ın zatındadır. O, zatı ve sıfatıyla âlemin varlığından önce vardır ve sonsuza dek var olacaktır. Sıfat, Allah'ın zatına ek olduğu düşünüldüğünde iki kadim varlık düşüncesi ortaya çıkar ki, bu kadimlerden birisi Allah, diğeri sıfattır. Bu da Allah'ın ve sıfatının iki yaratıcı olduğu anlamına gelir. Fakat sıfat zatta olduğunda Allah tektir ve bütün kemal sıfatlara sahip tek kadim olur.⁵⁶ İşte bu anlayış Mutezile'nin Allah'ın bir olduğu anlayışının özünü teşkil etmektedir. Bu da Allah'ın tekliliğine zarar getirmemek kaygısıyla her şeyden soyutlandığının ve tecrit edildiğinin işaretidir. Allah'ın tekliliğine atfedilen bu görüş Vasıl b. Ata'ya dayandırılmış ve onun da Aristo'nun Tanrı anlayışından etkilenmiş olduğu ileri sürülmektedir.⁵⁷ Bu arada Mâturidi, Kâbi'nin bu değerlendirmelerine karşı çıkarak, Allah'a isim ve sıfat isnat etmenin Allah ile başka varlıklar arasında bir benzeşme yaratmayacağını, zira isim ya da sıfatlarda benzerliğin mahiyette yani zatta benzerliğe yol açmayacağını savunmaktadır. Mâturidi, "Eğer böyle bir benzerlikten kaçınarak bütün sıfatlardan zat soyutlansaydı sıfatların boşa çıkarılması ile sonuçlanırdı, ayrıca isimleri Allah'tan menederek de, isimsiz varlıklarla bir benzerlik kurulabilirdi"⁵⁸ diyerek benzerliğin oluşması endişesiyle isim ve sıfatların reddedilmesinin doğru olmadığına işaret etmektedir. Ona göre Peygamberler ve diğer insanlar da Allah'ı isimlendirmişlerdir. Dolayısıyla Allah kendini bazı isimlerle isimlendirmiş, bazı sıfatlarla da nitelendirmiştir.⁵⁹

Mutezile'nin Tevhid konusuna özel bir önem verdiği söylenebilir. Bu konuda Kâ'bi'ye göre de bir olmak, eşi ve benzeri bulunmamak ve ezeli olmak sadece Allah'a özgüdür. Eğer Allah'ın ezeliği dışında O'na çeşitli sıfatlar isnad edilirse, birçok tabii varlıkların mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki, bu da Allah'ın birliği gerçeğine aykırı olur. Mutezile mensupları Allah ile yarattığı varlıklar arasında sıfatlar açısından bir benzerlik kurulduğu takdirde tevhidin zarar göreceğini düşünürler. Bu noktada Ka'bi sorunu, sıfatlarda zati ve fiili şeklinde bir ayırımı giderek çözmeye çalışmıştır.

Ka'bi "Allah ezelde hâlik ve rahman değildi. Onun kudreti, bilahare zatını halik ve rahman yapmaya taalluk etti. Şimdi bizim rahman olan hâlika tapınmamız mümkündür"⁶⁰ demiştir. Bununla birlikte Ka'bi sıfatları fiili ve zâtı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre **Fiili Sıfat**, hâlin ve şahsın değişmesini kabul eden, yani hallerin ve şahısların de-

⁵⁴ İbnu'l-Murtada, Mehdi, Tabakatu'l-Mutezile, thk. Susanna Diwald- Franz Steiner, Beyrut, 1961, s.7.

⁵⁵ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.79; Zühdi, el-Mutezile, s.153

⁵⁶ Cuveyni, İmamu'l-Haremeyn, Akidetu'n-Nizamiyye fi'l-Erkani'l-İslamiyye, Kahire, tsz, s. 101; Özler, Mevlüt, Ehli Sünnet ve Mutezile'de Tevhid Anlayışı, (basılmamış doktora tezi) Ankara, 1991, s. 139.

⁵⁷ De Lacy O'leary, Arabic Thought and It's Place in History, London, 1922, s. 124.

⁵⁸ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.70.

⁵⁹ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.70.

⁶⁰ Zühdi, el-Mutezile, s.153.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'BI EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

ğişmesiyle müspet veya menfi olarak kullanılabilen sıfattır. Bir başka ifadeyle kudretin vaki olduğu her sıfat fiili sıfattır, Allah'ın filanı rızıklandırıp bir başkasını rızıklandırmaması gibi. Rahmet de müspet veya menfi kullanımı söz konusu olduğu için o da fiili sıfat konumundadır. **Zâtı Sıfat** ise, şahsın ve halin değişmesini kabul etmeyen, kudretin vaki olmadığı sıfatlardır. Kudret, ilim ve hayat gibi sıfatlar böyle bir ihtimal olmadığından bunların her biri zâtı sıfattır. Ka'bi'ye göre Allah'ın zâtı değişkenliği kabul etmediği için onun zâtı değişkenlik özelliği taşıyan kavramlarla nitelendirilemez. Bu hüküm onun zâtı devam ettiği müddetçe geçerlidir. Tıpkı bir illetin tesiriyle vücut bulan şey gibi, illet devam ettiği sürece o şey de devam eder.⁶¹

Orta Asya'da Kâ'bi'nin fikirlerine karşı şiddetli muhalif olan Mâturidi'ye göre; Ka'bi'nin tutarsızlıklarından birisi onun, bir sıfatın müspet veya menfi olarak Allah hakkında kullanılabileceğini düşünmesidir. Zira, Allah'ın hadis olan sıfatlarla nitelenmesinin caiz olmadığını ifade eder. Aksi halde onun "düzelten, bozan, iyi, kötü" vb sıfatlarla tavsif edilmesi caiz olurdu ki, bu temelden yanlıştır.⁶²

Mâturidi'nin zat-sıfat ilişkisi bağlamında Ka'bi'yi eleştirisi, onun adalet sıfatı hakkındaki görüşleriyle devam eder. Ka'bi "adl" sıfatını zati sıfatlar arasında görmez. Halbuki Mâturidi'ye göre adalet sıfatının Allah'a menfi bir şekilde nisbeti mümkün değildir. Dolayısıyla Mâturidi'ye göre Kâbi'nin sıfatları zati-fiili şeklinde ayırma tabi tutması tutarlı bir yaklaşım değildir.⁶³

Zat-sıfat ilişkisinin paralelinde bahsi geçen cisim ve araz münasebetinde, Ka'bi'nin "cisme ait görünüm ve özelliklerin, cismin kendisi olmadığı sabit olunca, bunların araz olduğu anlaşılır"⁶⁴ sözüne de Maturidi karşı çıkmaktadır. Cismin dışındaki yaratılmışlara araz demenin kabul edilmesi halinde, Ka'bi'nin haklı olabileceğini, ancak Allah'ın varlıkların bizzat kendileri için araz ismini kullandığını söylemektedir.⁶⁵ Dolayısıyla, görünüm ve özelliklere, yani Ka'bi'nin araz dediği şeylere sıfat demenin daha uygun olacağı, kanaatindeyiz.

Bu arada Mâturidi cismin temel maddesiyle görünüm ve özelliklerini birbirinden farklı olduğunu açıklayarak, kelamcılarının bir kısmının bu görünüm ve özelliklere "araz", diğer bazılarının da "sıfat" dediğini belirtir. Ancak bu meselede, isimlendirmekten maksadın bir şeyi anlatmak ve onun hakkındaki temel görüşü sezdirmek olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu anlamda hangi terim, o işlevi yerine getirirse, onu kullanmak uygundur.⁶⁶

Zaten Mutezile alimlerinin çoğu, arazların misliyle ard arda devamı sistemini alemin başlangıç noktasında kabul etmekle birlikte, beka ve fena hakkında olumsuz tavır takınmaktadırlar. Bu anlayış kendi içerisinde çelişki arz ettiğinden temelden yan-

⁶¹ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.78.

⁶² Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.79-80.

⁶³ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.80.

⁶⁴ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.32-33.

⁶⁵ Bkz. "Siz eğreti dünya malını (araza'd-dünya) istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti kazanmanızı istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir", (Enfal, 8/67); "Eğer ele geçmesi yakın bir dünya malı (araz) olsaydı, sefere katılmayan münafıklar da mutlaka sana uyarlardı. Fakat meşakkatli yol, onlara uzak geldi. Gerçi onlar, "Eğer gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık" diye Allah'a yemin edeceklerdir", (Tevbe, 9/42).

⁶⁶ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.32.

lıştır. Eğer cisimlerin kendi kendilerine devamı mümkün olsaydı, onların dıştan bir faktör olmadan vücut bulmaları da mümkün olurdu.

d. 2. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Mutezile İslam fırkaları içinde Allah'ın varlığı ve birliği konusuna akli yaklaşımda bulunan fırkaların başında gelmektedir. Hatta onların ikinci adı da "Tevhid Ehli"dir.

Fakat Allah'tan başka ikinci bir kadim varlığın bulunamayacağı prensibi üzerinde ısrarla duran Mutezile, Allah'ın birliğini ispat hususunda da aynı prensipten hareket etmektedir. Yani iki kadim varlık olduğu zaman her ikisinin de kadim olmakta aynı seviyede olması gerekirdi. Bu, herhangi bir objenin iki kudret tarafından yaratılması sonucunu doğurur ki, bu imkansızdır.⁶⁷

Ka'bi'nin Allah'ın birliği hususundaki delili şöyledir: *"iki kadim varlık düşünerek, bunlardan birisi için ispat ettiğimiz vasfı diğeri için de ispat eder ve bu iki varlığın birbirlerinden ne zaman, ne mekan yönünden ayrılmadıklarını düşünürsek, burada artık ikilikten bahsetmek mümkün olmaz. Bu durumda iki ayrı zat değil, tek bir zat bulunmuş olur. Öyle ki, bunların fiillerini de birbirinden ayırmak mümkün olmaz. Çünkü, aynı özelliklere sahip bu iki varlıktan biri neye kadar olursa diğeri de aynı şeyi yapmaya kadirdir. Doğrusu bu sonuç son derece tutarsızdır."*⁶⁸

Mutezile'nin son büyük temsilcisi Kadi Abdulcebbar da Kâ'bi'ye benzer bir şekilde, Allah'ın birliğini ispat ederken "Temanu" deliline öncelik verir. Bu delili, iki kâdirden birinin mani olmaya çalıştığı şeyi diğerinin yapmak istemesi şeklinde tarif eden⁶⁹ Kadi Abdulcebbar, Allah'ı bir olmakla nitelendirmekteki asıl maksadın: O'nun sıfatlarıyla beraber kadim olan tek varlık olduğunu ve kendisiyle birlikte ikinci bir kadim'in olamayacağını ispat etmek olduğunu söyleyerek, bunu ispat etmedeki en akılcı yöntemin "Temanu" delili olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰ Bu durumda her iki varlık da aynı kudret ve imkana sahip olunca, ister istemez "temanu" meydana gelecek ve iradeleri arasında bir uyumsuzluk ve çekişme olacağından, birbirlerine mani olmaya çalışacaklardır. Bu kaçınılmaz bir sonuçtur.

Bu konuda Mâturidi, Allah'ın var olduğunun bilinmesini sağlayan deliller, aynı zamanda O'nun bir olduğunun bilinmesini de sağlayacak nitelikte olduğu kanaatini taşımaktadır. İşte bu yüzden, Allah'ın birliğinin varlığından ayrılamayacağını düşünmekte ve Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinmesinden birlikte söz etmektedir. Bu varlığın gaiple ilgili olmasından dolayı bu dünyada duyular yolu ile değil, ancak deliller yoluyla bilinmesinin mümkün olabileceğini belirtmektedir.⁷¹ Bununla birlikte o, Allah'ın birliği konusunda *"De ki: eğer söyledikleri gibi O'nunla birlikte başka ilahlar da mevcut olsaydı, arşın sahibine üstün gelmek için bir yol arayacaklardı"*⁷², *"Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı her ikisinin de düzeni mutlaka bozulurdu"*⁷³, *"O'nunla beraber hiçbir tanrı*

⁶⁷ Cuveyni, İmamı'l-Haremeyn, eş-Şamil fi Usulu'd-Din, Kahire, 1989, s.384.

⁶⁸ Cuveyni, eş-Şamil, s.384-385.

⁶⁹ Kadi Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.279.

⁷⁰ Kadi Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.278.

⁷¹ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.38-39; Özcan, Hanifi, Mâturidi'de Dini Çoğulculuk, Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s.38-39.

⁷² İsrâ, 17/42; bkz. Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, Te'vilâtu'l-Kuran, thk. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, cilt 8, s.281-282.

⁷³ Enbiya, 21/22; bkz. Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kuran, cilt 9, s.269-270.

yoktur. Aksi takdirde her bir tanrı kendi yarattığını idare ederdi”⁷⁴ gibi âyetleri de nakli delil olarak göstererek, Allah’ın birliği konusunda kelamcıların gözde delillerinden biri olan temanü deliline başvurur.

Hatta Mâturidi, Allah’ın varlığı konusunda Ka’bi’nin sözlerini aktarmakta ve sonra kritiğini yapmaktadır. Ka’bi’ye göre “Allah’ın bir varlık olarak yer tutması caiz değildir. Çünkü Allah vardı, O varken mekan yoktu. Allah’ın mekana muhtaç olmasının sonradan belirmesi caiz değildir. Mekanı yaratan Allah’tır ve Allah’ın değişmesi de söz konusu değildir”⁷⁵. Mâturidi Ka’bi’nin “Allah’ı mekan ihata etmez. Çünkü O varken mekan yoktu” sözünün doğru ve gerçek olduğunu kabul etmektedir. Fakat Ka’bi’nin “Allah’ın mekana muhtaç olması caiz değildir” sözünün anlam ve konu sistemine göre yerinde kullanılmadığı kanaatini taşımaktadır. O, Ka’bi’nin Allah’ı ezeli olarak değil de, sonradan hâlık, rahman ve mütekellim kabul etmesini bu anlamda reddetmektedir. Çünkü ona göre Ka’bi, bu görüşleri ile Allah’ta değişmeyi kabul etmektedir.⁷⁶

Ka’bi “Allah her yerdedir” derken “O her yeri bilicidir” manasını kastetmektedir. Mâturidi bunu şaşılacak bir durum olarak görmektedir. Çünkü Âlim, Allah’ın zatının ismidir. Ona göre Allah için bir ilim tahakkuk etmemiştir ki Ka’bi’nin “Allah oradadır” dediği mekana bağlı olsun. Mâturidi, Ka’bi’nin bu sözünü çelişkili saymaktadır. Bu çelişkinin anlaşılması için de iyi düşünmek gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁷

Ka’bi’nin Allah’ın birliği konusunda bir itirazı yoktur. Ancak Allah’ın zatıyla kaim denilen sıfatlar konusuna Ka’bi’nin bazı itirazları vardır, diyebiliriz.. Buna göre eğer Allah’la birlikte ona atfedilen sıfatları da kabul edilirse, Allah’tan başka kadîm varlıkların çoğalacağı yani “taaddud-u kudema”nın olacağı endişesini taşıdığını görmekteyiz.

d.3. Kelamullah

İslam’da kelamullah konusu, bir tartışma ve sorun olarak erken dönemde Müslümanların gündemine girmiştir. Bu tartışmanın kelam ilminin doğuşuna ve bu disiplinin “kelam” şeklinde adlandırılmasına etki ettiği bilinmektedir.⁷⁸

İslam düşüncesinde kelamullah konusundaki tartışma, kelamullah’ın ezeli mi olduğu yoksa sonradan mı yaratıldığı noktasında düğümlenmektedir. Zat-sıfat ilişkisi bağlamında gündeme gelen bu tartışma zaman içerisinde siyasi bir hüviyet kazanarak Halku’l-Kuran ve buna bağlı olayları doğurmuştur.⁷⁹

İslam düşüncesinde kelamullah’ın ezeli olup olmadığı tartışması, zat-sıfat ilişkisi probleminde paralel bir biçimde yaklaşımlar doğurmuştur. Konu hakkındaki belli başlı yaklaşımları; Mutezili, selefi, felsefi, Sünni ve Kerramiyye yaklaşımları şeklinde özetlemek mümkündür.

İslam tarihinde Allah’ın kelam sıfatının, dolayısıyla Kuran’ın mahluk olduğunu ilk defa getiren kişinin Ca’d b. Dirhem olduğu söylenmektedir. Ca’d b. Dirhem sadece “Kuran mahluktur” görüşünü dile getirmekle kalmamış, buna bağlı olarak ilahi sıfatların varlığını ilk inkar eden kişi de o olmuştur. Allah kelamı olan Kuran’ın mahluk olduğunu

⁷⁴ Mü’minun, 23/91; bkz. Mâturidi, Te’vilâtu’l-Kuran, cilt-10, s.57-58.

⁷⁵ Mâturidi, Kitabu’t-Tevhid, s.115; Ka’bi, (Babü) Zikri’l-Mutezile, s.63.

⁷⁶ Mâturidi, Kitabu’t-Tevhid, s.115.

⁷⁷ Mâturidi, Kitabu’t-Tevhid, s.116.

⁷⁸ Taftazani, Saduddin, Şerhu’l-Akaid, İstanbul, 1304, s.6-7

⁷⁹ Emin, Duha’l-İslam, s.180.

söyleyenler, aslında sadece Cehmiyye ve Mutezile değildir. Hariciler, Şii olan Zeydiyye'nin çoğunluğu, Mürcie ve Rafizilerin birçoğu da aynı görüşü paylaşmaktadır.⁸⁰

Mutezile, Allah'ın ezelde mütekellim olmadığını, nihayet kendisi için bir kelam yaratıp onunla konuştuğunu, bununla birlikte Allah'ın kelamının hâdis olduğunu ve zatı ile kaim bulunmadığını söylemiştir.⁸¹ Dolayısıyla Kuran'ın ses, harf, âyet, süre ve cüzlerden müteşekkil olduğunu, Allah'ın kelamının tertib ve te'lif edildiğini ve başkası ile kaim olduğunu, tenzil ve inzal gibi hudus alametleriyle nitelendiğini belirterek, onun mahluk olduğunu iddia etmiştir.⁸² Nitekim "Allah'ın mütekellim olması demek, kelamı bir mahalde, mesela Levhi Mahfuz'da, Cebrail'de ya peygamberde yaratması demektir, dolayısıyla Kuran mahluktur ve Allah'ın kelamı ezelde sabit değildir"⁸³.

Allah'ın kelamı olan Kuran'ın mahluk mudur değil midir? meselesini zamanla mezhep ideolojisi haline getiren Mutezile, okuma eylemi ile okunan şey arasında ayırım yapmaktadır. Onlara göre okuma eylemi olan kıraat, insanların kendi eylemi iken, okunan şey olan makru', Allah'ın fillidir.⁸⁴

Kelamullah konusunda önemli tartışmalardan biri de kelam-ı lafzi ve kelami nefsi ayırımında yapılmıştır. Bu konu, bir çözüme yaklaşmak için daha ilk dönemlerde ele alınmış ve işlenmiştir. Böyle bir ayırma gidilmesinin en önemli nedeni, Allah'ın kelamının yaratılmış olup olmadığı yönündeki erken dönemde gerçekleşen ve Abbasiler döneminde mihne olaylarına sebep olan bu soruna orta bir çözüm yolu bulma amacı olmuştur.⁸⁵

Kelamullah'ın ezeli olup olmadığı konusunda Ka'bi, mensubu bulunduğu Mutezili düşüncenin genel yaklaşımına uygun görüşler dile getirmektedir. Ka'bi Allah'ın kelam sıfatının sonradan oluştuğunu söylerken Kuran'da geçen *ityân* ve *mecr*⁸⁶ kavramlarından hareketle Allah'ın kelam sıfatının hâdis olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Ka'bi, Kuran'ın ezberlenmesini, onun hâdis olduğuna delil olarak göstermiştir.⁸⁷ O, Kuran'da nesh'in var oluşunu onun sure ve âyetlere ayrılmış olmasını da mahluk olduğuna delil olarak göstermektedir. Ka'bi burada bazı âyetlerin mensuh olmasını gerekçe göstererek kelamullah'ın yaratılmışlığına hükmetmektedir. Ona göre Kuran'ın bazı âyetleri diğerlerini nesh etmiştir. Bu da Kuran'ın kadim olmadığını gösterir. Zira kadim

⁸⁰ Eş'ari, Ebu Hasan, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963, cilt-1, s.153.

⁸¹ Sabuni, Mâturidiye Akaidi, s.80.

⁸² Zühdi, el-Mutezile, s.86-87.

⁸³ Şehristani, Nihâyetül-İkdam, s.288; İbn Teymiyye, İsim ve Sıfat Tevhidi, hzr.Abdulvahid Metin, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1998, s.24.

⁸⁴ Eş'ari, Makâlât, cilt-2, s.602.

⁸⁵ Hadis ehli ile Cehmiyye ve daha sonra Mutezile arasında süregelen mücadele döneminde İbn Küllab ve arkadaşları Haris el-Muhasibi ve el-Kalanisi ortaya çıkıp, kelam-ı nefsi, kelam-ı lafzi ayırımını dile getirmişlerdir. Çünkü Mutezililer, Allah kelamı kabul ettikleri Kuran'ı, yaratılmış kabul ederlerken; karşı cephede yer alan Ahmed b. Hanbel ve taraftarları, Kuran'da bulunan ses, harf ve kelimeleri de kelamullah'a dahil etmekte, onları da yaratılmamış ezeli kelamın bir parçası kabul etmektedirler. (Cüveyni, İmamü'l-Haremeyn, İrşad fi Usulu'd-Din, y.y, tsz. s.120; Şehristani, Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam, London, 1934, s.313).

⁸⁶ İtyan ve meci kelimeleri hareket etmek, sağa sola gelmek anlamlarına gelir. Örneğin: "Biz neshettiğimiz veya unuttuğumuz bir ayetin yerine ya ondan daha hayırlısını, ya da benzerini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?" (Bakara 2/106); "De ki: Musa'nın getirdiği kitabı kim indirmiştir. Ey Muhammed! "Allah" (indirdi) de, sonra bırak onları, içine daldıkları bataktaki oynayadursunlar?" (En'am 6/91).

⁸⁷ Nesefi, Ebu'l-Muin, Tabsıratu'l-Edille fi Usulu'd-Din, hzr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993, cilt-1, s.375.

olanın neshe, yani değişime ve yok olmaya konu olmaması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın değişime ve yok olmaya konu olan bir kelim ile nitelendirilmesi mümkün değildir. Ka'bi, Allah'ın kelam sıfatının zati sıfat olmadığını ispat etmek için zati-fiili sıfat ayırımına gitmiştir. Zati sıfatların değişime konu olmadığını fiili sıfatların ise değişime ve dönüşüme konu olduğunu ileri sürmektedir. Zira ona göre kelam sıfatının zati kabul edilmesi halinde fiili sıfatların da zâti kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla kelam sıfatı zâti bir sıfat olamaz. O buradan hareketle fiili sıfatların ezeli olmayacağına hükmetmektedir.⁸⁸

Ka'bi'nin bu görüşüne ilk itiraz eden Mâturidi, zati sıfat-fiili sıfat arasında zaten fark bulunmadığını belirtmektedir. O, Ka'bi'nin zati de olsa bir şekilde sıfat kabul ettiğini, dolayısıyla kendisiyle çelişkiye düştüğünü savunmaktadır. Nitekim Mâturidi sıfatlar konusunda zati-fiili ayırımına gitmenin yanlış olacağını, Ka'bi tarafından öne sürülen değişime ve kudretin taalluk etmesi sonucu müdahaleye açık oluş ölçüsünün tutarsız olduğunu dile getirmiştir. Ka'bi'nin ifade ettiği şekilde bir kelam sıfatının Allah'a izafe edilmesinin mümkün olmayacağını ve onun görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmektedir.⁸⁹

Ka'bi duyular aleminde konuşma özelliği taşıyan birisinin ilkesel olarak dilsizlik veya sükuttan ayrılamayacağını söylemektedir. Ona göre bu Allah'a izafe edilemeyeceği için bu sıfatın zati olmaması gerekir.⁹⁰

Ka'bi'nin fikirlerine öncelikli eleştiri yapan Mâturidi Ka'bi'nin kelimullah'ın yaratılmış olduğuna yönelik bu iddiasına şöyle cevap vermektedir: *"İnsanların dinlenen Kuran metnine kelimullah demelerinin sebebi Allah'ın zatıyla kaim olan aslına uygunluğu dolayısıyladır. Bunun delili ise dinlenen Kuran'ın metni yaratılmış şeylerden biri olup Allah'ın zatına ait olma ihtimali bulunmamaktadır. Burada işitilen şeyin araz veya cisim olma alternatifi vardır. Arazın da cismin de aynı anda iki mekanda (hem Allah'ta hem de okuyanda) bulunması imkansızdır. İşitilen şeyin araz veya cisim olmaması da mümkündür. Bu durumda da mekanda bulunması imkansızlaşır. Halbuki okunan Kuran mekanda işitilmektedir. Dolayısıyla dinlenen Kuran'ın Allah'a atfedilmesi uygunluk kuralına bağlı olmaktadır. Ayrıca Kuran'ın kelimullah olmaması bir şeyle de işittirebilmesi de mümkündür. Yüce Allah Musa'ya mahluk olmayan kelimullah'ın Musa'nın diliyle ve harflerle mahluk olan bir şeyle duyurmuştur".*⁹¹

Ancak Ka'bi, fiile ve kelama ait kudreti olan bir kadir, kudretin kendisinde bulunduğu durumda fiili gerçekleştirmekten ayrı kalamadığı kanaatini taşımaktadır. Çünkü başta konuşma sıfatı olmak üzere fiili sıfatların ezeli kabul edilmesi durumunda Allah'ın ezelden beri konuşuyor olması ya da fiillerde bulunması gerekir. Yani O'nun hem konuşma sıfatına sahip olması ve aynı zamanda konuşmaması düşünülemez. Ka'bi'nin bu konudaki amacı Allah'ı kelam, ilim ve fiil ile nitelendirerek O'nu övmek, bu sıfatların zıddı konumunda bulunan olumsuz nitelermelerden münezzehe kılmak ve yüceltmek ibaret olduğunu düşünüyoruz.

d.4. İlahi Fiillerin İhtiyarılığı

Allah'ın fiillerinin ihtiyari olduğu konusu kelam tarihinde Salah-Aslah⁹² ve Hüsün-Kubuh⁹³ konularıyla birlikte işlenmiş ve uzun-uzun tartışılmıştır.

⁸⁸ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.84.

⁸⁹ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.84.

⁹⁰ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.84-85.

⁹¹ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.90-91.

⁹² Salah: iyi ve faydalı, Aslah: ise daha iyi, daha faydalı anlamındadır. Bu konu: Allah, insanlar için yaptığı fiillerinde, en uygun fiili yapar mı yapmaz mı? Eğer yapar denilirse, Allah'a adeta bir mecburiyet yük-

İradeyi zati sıfatlardan saymayan Mutezile mensupları, onun mahiyeti konusunda da birbirinden farklı görüşler ileri sürmektedirler. Örneğin Bağdat Mutezile'sine göre irade ile Allah'ın fiili kastedilecek olursa, o bizzat fiilin kendisi anlamına gelir. Eğer irade ile Allah'ın fiili değil de insanların fiilleri kastedilecek olursa, bu durumda Allah'ın sözü konusu fiili insana emretmesi veya yasaklaması anlamına gelir. Dolayısıyla her iki durumda da irade hâdis olup, hiçbir zaman zât ile kaim bir mana ifade etmez.⁹⁴ Basra Mutezile'sine göre Allah irade adı verilen bir sıfatla irade sahibi olup, Allah'ın emir ve nehiyelerinden ayrı bir şeydir. Onlara göre Allah'ın irade sıfatına sahip oluşu emredici, nehyedici ve haber verici oluşu demektir. Daha açık bir tabirle irade bir emir gibi algılanmalıdır. Çünkü bu işleri yapanların görünür alemde mürid olduğu görülmektedir. Aynı durum gayb alemi için de geçerlidir. Dolayısıyla irade hadis olup ne zatla ne de zatın gayri bir mahalle kaim değildir. Kadı Abdulcebbar'ın ifadesiyle "Allah, herhangi bir konumda olmaksızın var olan muhdes bir irade ile müriddir".⁹⁵

Ka'bi'ye göre Allah'ın iradesi Allah ile kaim bir sıfat değildir. Bu irade belli bir mahalde olan veya olmayan bir irade değildir. O'nun fiilleri ilmi gereğince yaratığıdır. Mesele Allah semî'dir denildiğinde O duyulacakları bildiği için semî'dir denilir. Diğer sıfatları da aynı şekildedir.⁹⁶

Ka'bi, Allah'ın insanların anladığı şekilde bir iradesinin var olduğunu kabul etmemiştir. Ona göre, Allah'ın iradesi demek, Allah'ın bilmesi ve emretmesi anlamına gelir,⁹⁷

lenmiş olur; yok yapmaz denilirse, Allah cimri ve zâlim midir? sorusu problem olarak ortaya çıkmıştır. Mutezile bu konuda: "Allah Kerim'dir, cömerttir. İkramina cömertliğine nihâyet yoktur. Kullarına aslah olanı, en iyi ve faydalı olanı vermezse, bunu onlardan mahrum etmiş olur. Vermemek, mahrum bırakmak cimriliktir. Oysa Allah hakkında cimrilik düşünmek imkansızdır" (Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 510-590), diyerek en iyiyi insan için yaratmanın gerekliliğine vurgu yapmıştır. Mâturidi bu konuda Allah fiillerini bir hikmete göre yaptığı ve yapacağı görüşündedir. Allah'ın aynı zamanda böyle bir hikmete göre hareket etmek mecburiyetinde olmadığını da ilave eder. Çünkü Allah müriddir, hürdür, istediğini yapandır. Aynı zamanda mecburiyet fikri Allah'ın iradesinin mutlak olmasına da aykırıdır.

⁹³ Hüsün-Kubuh sözlük olarak güzellik-çirkin demek olup, bir şey niteliği itibarıyla mi güzel ve çirkin, yoksa Allah emrettiği için mi? sorusuyla ortaya çıkmış konudur. Mâturidi bu konuda: bir şey zati itibarı ile ya iyidir ya kötüdür. Akıl bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilebilir. Ayrıca Allah bir şey emrettiğinde ancak onun güzelliğinden dolayı emreder, çirkin olan bir şeyi emretmek O'nun hikmetine uygun değildir, çünkü O "... Allah, fenalığı emretmez" (Nahl, 16/90) demiştir. (Ширинов Т., Бердумуродов А., Абу Мансур Мотуридий, Мерос Нашриети, Тошкент, 1997, s.132). Bir şeyin zati güzelliğini ispat etme hususunda Mutezile ile Mâturidi mezhebi arasında iki meselede ihtilaf mevcuttur: 1) Mutezile'ye göre bir şeyin güzelliği hakkında mutlak hakim akıldır. Mâturidilere göre ise güzelliğe hükmeden ancak Allah'tır; 2) Akıl doğru bir nazar ve fikir sonunda bilgiyi doğurtur. Mâturidilere göre akıl bazı fiillerde güzel ve çirkinliği bilme yeteneğine sahiptir. Çünkü güzel ve çirkin olduğuna Allah'ın hükmettiği fiillerden pek çoğu vardır ki, akıl kendi kendine onları bilmez. Öte yandan Eş'ârilere göre güzellik ve çirkinlik eşyanın zati sıfatından değildir. Allah'ın emrettikleri güzeldir. Yoksa önceden zatında güzellik olduğundan dolayı emredilmiş değildir. Allah'ın yasakladıkları şeyler de çirkindir. Yoksa aslında çirkin olduğu için yasaklanmış değildir. Bir şeyin güzel olup olmadığını aklımızla kestiremeyiz. Akıl dini teklifi anlamak için bir vasıtaadır (Eşari, Ebu'l-Hasan, El-Luma' fi'l-Red ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida, Beyrut, 1955, s.71).

⁹⁴ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.434.

⁹⁵ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.440.

⁹⁶ Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s.62.

⁹⁷ Razi, Fahreddin, *el-Muhassal*, çev: Hüseyin Atay, Ankara 2002, s.174; eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, s.92, 93; Nisaburi, Ebu Reşid, *Mesail fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, Beyrut, 1979, s.354; Ravi, *Sevretü'l-Akl*, s.196, 197.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'Bİ EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

Allah'ın istemesi diye bir şey yoktur.⁹⁸ Bu anlamda Allah'ın iradesi mecazidir, çünkü içerisinde çirkinlik veya zorunluluk bulunan bir fiil için "Allah bunu diledi" denildiğinde "Allah bunu emretti" anlamı taşır. Ayrıca irade kavramı "arzu/iştah" anlamına geldiğinden "Allah muriddir" dendiğinde bu Allah'a arzu/iştah isnat etmek olacağından O'na gerçek manada irade nispet etmek doğru olmaz.⁹⁹ O, irade hakkındaki bu görüşüyle Mutezile'den Nazzâm'la aynı fikirdedir.¹⁰⁰ Böylece Nazzâm ve Ka'bî irade konusundaki görüşleriyle Basra Mutezilesi'nden ayrılmışlardır.¹⁰¹

Ka'bî, istemeyi ve tereddüt etmeyi düşünmenin nâkıs varlığın bir özelliği olarak kabul etmiş, bu nedenle iradenin Allah için düşünülemediğini savunmuş, dolayısıyla Allah'ın gerçek manada bir iradesinin varlığından bahsetmenin imkânsız olduğunu belirtmiştir.¹⁰²

Ka'bi, Allah'ın kulları için onlara emrettiği hususlarda en iyiyi yapması gerektiğini belirterek, bunun Allah için zorunluluk taşıdığını¹⁰³ ifade etmiştir.

Sonuç olarak Kâ'bi Allah'ın anlamsız bir iş yapmadığını, her fiilinde bir hikmet bulunduğunu ve bütün fiillerini hikmeti icabı yaptığını söylemiştir. Allah'ın hikmeti, kullarına en iyisini yapmasını icap ettirir. Eğer Allah kulları için en iyi olan şeyi yapmazsa, cimrilik ve hafiflik etmiş olur. Böyle bir durum ise Allah'ın şanına asla yakışmaz. O halde Allah'ın kulları için en iyi olanı yapması vaciptir. Dolayısıyla Kâ'bi, irade ve ihtiyar konusunda biraz icbari davranmaktadır.

d.5. Allah'a Mekân İsnadı

Allah'a mekân isnat etme sorunu tecsim¹⁰⁴ ve teşbih¹⁰⁵ konuları altında işlenmiştir. İslam tarihinde İslami fırkalar içinde Allah'ı cisim addeden fırka veya görüş sahipleri net olarak yok denebilir.¹⁰⁶

⁹⁸ İbn İmad, İmam Şihabettin Ebi'l-Felahi Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî ed-Dimaşkı, Şezeratü'z-Zeheb fi' Ahbar men Zeheb, Beyrut 1989, 4.cilt, s.93.

⁹⁹ Nesefî, Tabsiratü'l-Edille, cilt-1, s.493.

¹⁰⁰ Kadı Abdulcabbar, Şerhu' Usulî'l-Hamse, s.434; Bağdâdî, Usûlu'd-Dîn, s.146; Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s.74.

¹⁰¹ Ravi, Sevretü'l-Akl, s.198; Bağdâdî, Ebu Mansur, Mezhepler Arasındaki Farklar, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s.132.

¹⁰² Nadir, Albert Nasri, Felsefetü'l-Mutezile, yrz.,1951, s.63.

¹⁰³ Kadı Abdulcabbar, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, s.310; Ravi, Sevretü'l-Akl, s.195.

¹⁰⁴ Allah'ı cisme benzetme, cisimlendirme, cisim gibi görme ve algılama anlayışıdır.

¹⁰⁵ Allah'ı herhangi yaratıklardan birisine benzetme anlayışıdır.

¹⁰⁶ Tecsim ve teşbih meselesi, İslâm tefekküründe birinci hicri asrın sonunda, ikinci asrın başlarında ortaya çıkmıştır. Ravâfız ve Kerrâmiyye gibi fırkalar, Allah'ın cisim gibi bir varlık olduğunu iddia etmiş ve O'nu insanlara benzer birtakım sıfatlarla nitelemişlerdir. Bunlardan Hişam b. El-Hakem (ö. 190/805), Allah'ın cisim olduğunu, sonu ve sınırının bulunduğunu boy, genişlik, derinlik, renk, tat ve koku gibi özelliklere sahip olduğunu iddia etmiş, ayrıca Allah'ın, her tarafa ışık saçan inci gibi parıldayan bir altın olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte, Allah'ın Arş'in üzerinde olduğunu, Arş'a dokunduğunu ve onu tam olarak doldurduğunu da belirtmiştir. Müşebbihe (Allah'ı insana benzetenler), Mücessime (Allah'ın cisim olduğunu iddia edenler) ve Haşeviyye adını alan bu fırkalara göre Allah, et ve kandan oluşmuş organlara sahip bir cisimdir. Ortaya atılan bütün bu iddialar, Allah'ı mahlukata benzetmekten ve O'nu bir cisim olarak telakki etmekten kaynaklanmaktadır. Sıfatları anlama konusunda teşbih ve tecsim anlayışına sahip olanlar, Allah'ın Kuran'da Zatı'na nispet ettiği "İstivâ", "Yed", "Vech" vb. sıfatları tamamen beşerî ve cismani anlamlarıyla ele almışlar ve Allah'ın özel bir şeklinin bulunduğunu, el, ayak, yüz vs. organlardan müteşekkül bir varlık olduğunu söylemişlerdir. (Eş'ârî, Makâlât, cilt-1, s. 106; İcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, Mevâkif fi'l-İlmi'l-Kelâm, Beyrut, 1997, s.715; Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, Usûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi), trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1994, s.30,31).

İslam âlimleri tarafından Allah'a mekân nisbet etmek konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, bunların bir kısmı Allah'ın arş üzerinde istiva etmekle yani mekân tutmakla nitelenebileceğini benimsemiştir. Onlara göre arş melekler tarafından taşınıp yine onlarca etrafı kuşatılan tahttır.¹⁰⁷ Bu gurup Allah'ın arş üzerinde istiva edişine "Rahman arşa istiva etmiştir"¹⁰⁸ âyeti ile birlikte insanların gerek dua sırasında gerekse umdukları ilahi lütufları dile getirme esnasında ellerini göğe doğru yükseltmeleriyle istidlal etmişlerdir. Onlar, Allah'ın önceleri arşta bulunmazken sonra orada mekân tuttuğunu iddia etmektedirler. Zira onlara göre Allah, "Sonra arşa istiva etti"¹⁰⁹ âyeti bunu ifade etmektedir.

Kâ'bi, tevhid prensibi gereği Allah'a isnad edilen teccim ve teşbih durumlarını reddetmiştir. Çünkü Allah'a yön nisbet etmek mekân ve cisim olmasını gerektirmektedir. Bu nedenle Mutezile'nin çoğunluğu Allah'ın her yerde olduğunu, Fuveti ve Cübbai ise mekândan münezzehe bulunduğunu söylediler. Ancak Mutezile mensupları, Allah'ın her yerde oluşunun hulûlü gerektirip gerektirmeyeceği konusunu kendi aralarında tartıştılar ve "Allah'ın her yerde oluşu" görüşüne O'nun bilgisi ile kuşatması anlamını verdiler. Bununla birlikte "istiva", "fevk", "meci", "maiyyet" gibi kelimeleri ilim, nusret ve teyid etme anlamlarına te'vil ettiler.¹¹⁰ Kadı Abdulcebbar, istiva, ayn, vech, yed, cenb, yemin gibi cisimliği çağrıştıran müteşabih ifadeleri vahiyle istidlal etmenin caiz olmadığını belirtmektedir.¹¹¹

Ka'bi bu konuda, "Allah'ı herhangi bir mekânın içermesi mümkün değildir, çünkü ezelden Allah vardı fakat mekân yoktu. O yarattığında mekâna ihtiyacının doğması da mümkün değildir, çünkü O'nun için değişikliğe maruz kalmak söz konusu olamaz. Allah, bilen ve koruyan anlamında her mekandadır"¹¹² demiştir. Kâ'bi'nin bu görüşüne karşı Mâturidi "Allah ezelde yaratıcı, rahman, kelam edici olmamıştır, bu sıfatlara bilahare sahip olmuştur"¹¹³ diyerek karşı çıkmış, onun bu fikriyle Allah'ın zatında değişiklik olduğunu kabul ettiğini ileri sürmektedir. Mâturidi, Ka'bi'nin önce Allah'ın mekan değişikliğini reddederken, yukarıdaki yaratıcı, rahman, mütekellim özelliklerinde değişikliği kabul etmesinin büyük hata ve çelişki ifade ettiğini vurgulamaktadır.¹¹⁴

O, Ka'bi'nin Allah'ın bilici yani alim manasında her mekânda olduğunu söylemesine hayret ettiğini, çünkü "Alim" in, Allah'ın zatının ismi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Mâturidi: "Ka'bi'ye göre Allah zatiyla hiçbir mekânda değildir ve Ka'bi Allah'a gerçek manada bir ilim nispet etmiyor"¹¹⁵ demek suretiyle Ka'bi'nin sözlerindeki çelişkileri dile getirmektedir. Çünkü Ka'bi, Allah'ın mekânda oluşunu bir defasında "onu korur", diğesinde de "onu yapar" diye yorumlamıştır. Mâturidi Allah'ın mekanlardaki hıfzı ve fiilinin o mekanlardan gayri bir şey olmadığını, bu durumda Ka'bi'nin "Alah her yerdedir" sözünün

¹⁰⁷ Delilleri: "O gün rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz melek yüklenir" (Hakka, 69/17); "Arşı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar..." (Mümin, 40/7).

¹⁰⁸ Taha, 20/5.

¹⁰⁹ A'raf, 7/54.

¹¹⁰ Zühdi, el-Mutezile, s.91-94.

¹¹¹ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.226.

¹¹² Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.115.

¹¹³ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.115.

¹¹⁴ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.116.

¹¹⁵ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.116.

“mekanlardadır” manasına büründüğünü, dolayısıyla çelişkili durum arz ettiğini belirtmektedir.¹¹⁶

d.6. Rüyetullah

Kelam tarihinde rüyetullah konusu, yani Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği sorunu Allah tasavvurunun bir parçasını oluşturur. Kelam sistemlerinin bu konuya yaklaşımları, sıfatlar konusundaki anlayışlarına paralel bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu konuyu ortaya atan Mutezile, Allah'ın ahirette gözle görülemeyeceğini ileri sürer. Çünkü görülen herhangi bir şey cisimlere bir bakımdan benzemiş sayılır. Allah'ın gözle görüleceğini iddia edenler O'nu cisimler gibi görülecek bir varlık olarak vasıflandırmış olurlar. Tevhid anlayışını her yönden esas alan bu fırkaya göre Allah hiçbir şeye benzemez. Rüyetullah konusu, Allah'ın görülmesini keyfiyet olarak nitelendirmeyen Eşarilerle “Allah, cisim olmasaydı görülmezdi” diyen Mucessime ve “eğer o cisim olsaydı görülürdü” diyen Mutezile arasında önemli bir yaklaşım farkı bulunmaktadır.

Mutezile, Eş'ari fırkasının rüyetullah'ın caiz olduğu konusunda¹¹⁷ delil olarak sunduğu “O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.”¹¹⁸ âyetinin teviline önem vermiştir. Onlara göre âyette geçen “nazar” kelimesi rüyet manasında değildir. Mutezili âlimlere göre nazar, gözü bir şeyi görmek maksadı ile bir tarafa çevirmektir.

Rüyet ise, bakış neticesinde görülen şeyin idraki demektir. Demek ki nazar, görmeye ulaştıran bir yol veya görmeye bir başlangıç olup görme işinin kendisi değildir. Mutezile içinde Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, rüyet meselesini Allah'ı kalben bilmek, Zemahşeri ise ilgili ayetleri ilahi vaadlerin gerçekleşmesini bekleme yani intizar olarak yorumlamaktadırlar. Kadı Abdulcebbar, karşıt görüştekilerin kullandıkları “nazar”, “lika”, “idrak”, “rüyet” gibi kelimelere normal göz ile görme yerine kalben görme, bekleme ve niyetlere bakma gibi anlamlar vermektedir.¹¹⁹ Ayrıca Mutezile fırkası Allah'ın kendi zatını görüp görmediği konusunda görüş ayrılığına düşmüş, çoğunluğu onun kendi zatını gördüğünü kabul ederken, içlerinden bir grup Allah'ın kendisini görmesinin de başkaları tarafından görülmesinin de mümkün olmadığını ileri sürmüştür.¹²⁰

Mutezile, Allah'ın ahirette görülmesinin mümkün olması için aşağıdaki koşulların oluşması gerektiğini ileri sürmüşlerdir:

a) Görülen varlık bir mekânda bulunmalıdır;

¹¹⁶ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.116.

¹¹⁷ Eş'ari rüyet konusu üzerinde önemle durur. Ona göre ahirette Allah'ı görmeye mani olan bir husus yoktur. Rüyetin kabulü, Allah'ı cisme benzeten O'nu cisim olarak telakki eden müşebbihe'ye kayan bir görüş olmadığı gibi, ilahi zatın tabiatında da bir değişikliğe sebep teşkil etmez. Gören her varlık görülebilir, Allah her şeyi gördüğüne göre O da görülür. (Eş'ari, El-Lum'a, s.34). Mâturidiler ve Eş'ariler bu esaslar üzerinde birleşmişler, fakat görmenin akli delillerle ispat edilip edilemeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mâturidi, Allah'ı ahirette görmenin akilla bilinmesinin veya akli delillerle ispat edilmesinin mümkün olmadığını ve dolayısıyla herhangi bir tevil veya tefsire kaçmaksızın buna inanılması gerektiğini söylerken (Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.125), Eş'ari bunun akilla ve akli delillerle de ispat edilebileceğini ileri sürmüştür. Bu konuda “Varlık Delili” adı verilen ve Allah'ın görülebileceğini ispatlayan akli delilini öne çıkarır: “Günlük hayatta gözle görülen şeyler, gerçekte var oldukları için görülmektedir. Allah da var olduğuna göre O'nun da görülmesi pekala mümkündür” (Eş'ari, El-Luma, s. 34; Şehristani, Nihâyetu'l-İkdâm, s.357).

¹¹⁸ Kıyamet, 75/22-23.

¹¹⁹ Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, Kelam Ders Notları, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1998, s.76; Çelebi, İlyas, İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s.254.

¹²⁰ Sabuni, Nureddin, el-Bidaye fi Usulu'd-Din, hzr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979, s.92-98.

- b) Görülen varlık bir yönde bulunmalıdır;
c) Gören ile görülen şey arasında gerekli bir mesafe olmalıdır;

d) Görme olayının gerçekleşebilmesi için görülen varlıktan yansıyan ışınların göze kadar gelmesi gerekir. Ancak bütün bunlar Allah hakkında düşünülemez. Demek oluyor ki Allah'ı görme olayının gerçekleşmesi için Allah'a mekân, yön, mesafe, ışık yansıması gibi cisimlere has özellikler izafe edilecektir. Halbuki Allah mekândan münezze olup O'nun için yön ve mesafe söz konusu edilemez.¹²¹ Tevhid prensibine göre Allah'ın sıfatları beşerin sıfatlarına hiçbir şekilde ve surette benzerlik göstermez. Bu anlamda Mutezile, Allah'ın ahirette gözle görülmesi olayını akla ve mantığa göre imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Mutezile bu görüşünü "Gözler O'nu idrak etmez, fakat O bütün gözleri idrak eder"¹²² âyetine dayandırır.

Kâ'bî de, Allah kendini ve kendi dışındakileri görmediği gibi, kendi dışındakilerin de Allah'ı görmediği fikrini ileri sürmüştür. Ona göre Allah'ın görmesi sıfatların nefyi konusunda olduğu gibi ancak O'nun bilmesi, ilmi anlamına gelir.¹²³ Ka'bi bu konudaki görüşüyle Basra Mutezilesi'ne muhalefet etmiştir. Çünkü Basra Mutezilesi Allah'ın kendi yaratıklarını görebileceğini ama Allah'ın kendisini göremeyeceğini ve kendisi dışındakilerin de O'nu göremeyeceklerini iddia etmişlerdir.¹²⁴

Ka'bi Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu, çünkü rüyetin aslında idrakten ibaret olduğunu ileri sürerek şöyle demiştir: "Gıyabımızda bulunan bir şeyin bilinmesi, bunu sağlayacak şartların dışında gerçekleşmeyeceği gibi onun görülmesi de bunu sağlayacak şartların dışında mümkün değildir. Bu şart ise görenle görülecek şeyin ve onun işgal ettiği mekân arasında belli mesafenin bulunması, karşılıklı bir durumda olmaları, havanın ulaşması, arada görmeye mâni olacak engelin bulunmaması, görülecek şeyin çok büyük ve çok küçük olmaması, uzakta bulunmaması gibi hususlardır. Şayet bu şartlar olmaksızın görmek mümkün olsaydı şartları gerçekleşmeksizin bilmek de mümkün olurdu"¹²⁵. Bu durumda Ka'bi, Allah'ı görmenin imkânsız olduğu kanaatini taşımaktadır.

Yine Mâturidi Ka'bi'nin bu görüşünde birkaç yönden hata ettiğini söylemektedir. Çünkü ona göre Ka'bi bu konuda fikir yürütürken kendi beşerî yapısının görülebilmesini ölçü almıştır. Halbuki bir konumda görülebilen melekler, cinler ve diğerleri gibi cevherler de vardır ki Ka'bi beşerî yapısı içinde onları gözüyle algılaması şöyle dursun bilgisiyile bile kuşatamaz. İnsanlar onları görmediği halde onlar insanları görmektedir. Bir de tahta biti ve sivrisinek türünden küçük cüsseli nesnelere de vardır ki görme duyusu böylesini tasavvur etse bile idraki ihtimal dahilinde değildir. Yazıcı melek bütün fiil ve sözlerimizi görüp işittiği halde sahip kılındığımız yaratılışımızla bu olguyu değerlendirmeye kalkışsak hepsini inkâr etmemiz gerekirdi. Durum böyle olunca Ka'bi'nin sözünü ettiği gibi beşerî yapıyı ölçü almasının çarpıklığı kendiliğinden ortaya çıkar.¹²⁶ Ka'bi duyulur alemde bütün bilgi vasıtalarıyla ancak arazi ve cismi bilebilmektedir. Fakat bunun dışında kalan duyuyu ötesi gayb bilgisi de mevcuttur. Rüyet konusu da bundan farklı değildir.

¹²¹ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.248-261; Yazıcıoğlu, Kelam Ders Notları, s.42.

¹²² En'am, 6/103.

¹²³ Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s.93; Bağdadi, Usulu'd-Din, s.98; en-Nesefi, Tabsiratü'l-Edille, cilt-1, s.562.

¹²⁴ Bağdadi, Mezhepler Arasındaki Farklar, Ankara, 2001, s.132; Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah, İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara, 1985, s.129.

¹²⁵ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.128.

¹²⁶ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.128-129.

Mâturidi'nin değerlendirmesine göre Ka'bi'nin söyledikleri, cisimlerin görülmesi çerçevesinde yapılan bir değerlendirmeden ibaret kalmaktadır. Yine o, Ka'bi'nin ileri sürdüğü mesafe, karşılıklı oluş gibi kriterlerin görülebilenin tanıtımına vesile olmadığını, aksine görmeye engel teşkil eden faktörlerin izah edildiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Ka'bi küçük olmak ve uzakta bulunmak sebebiyle rüyetin vuku bulamayacağını söylemiştir. Halbuki bu iki özellik yüce Allah'ta mevcut değildir.¹²⁷

Musa (a.s.)'ın Allah'ı görme talebi hususunda Ka'bi, "Allah Musa'nın talebi üzerine âkil olana değil, dağa görünmüştür, dağ ise akla sahip bir varlık değildir ki O'nu görmüş olsun"¹²⁸ diyerek bu sebeple rüyetin imkansızlığını ispat etmeye çalışmıştır. Mâturidi buna cevaben talep edilen rüyetin sonucunda dağın parçalandığını, yoksa Allah parçalanması için dağa ayeti göstermiş olmadığını belirtmiştir. Sonuçta Allah Musa'ya ayetini gösterdiğini, bunun da dağın parçalanmasından ibaret kaldığını¹²⁹ söyleyip Ka'bi'nin konuya farklı açıdan baktığına işaret etmektedir.

Yine Ka'bi rüyetullahın imkansızlığı konusunda "Gözler O'nu göremez ama O gözleri görür."¹³⁰ âyetini delil göstererek: "Bu niteliğin zail olması mümkün değildir."¹³¹ demiştir.

Ka'bi'nin rüyetullahın bu dünyada vuku bulmayacağını söylemesi doğru bir yaklaşımdır. Çünkü Allah'ın bu dünyada görülmesi imkansızdır. Eğer görülecek olursa insanın imtihana tabi tutulma konumuna ters düşer ve mükellefiyeti kaldırır. Halbuki insan, imtihana tabi tutulması ve bu konularda mükellef olması için yaratılmıştır.

d.7. **İnsan İradesi ve Fiilleri**

İnsanın özgürlüğü, sorumluluğu gibi konular insanlık tarihinin en fazla tartışılan konuları arasında yerini almıştır. Hürriyet ve irade probleminin incelenmesindeki en önemli noktalardan biri de insan iradesi ve irade sonucu meydana gelen fiillerdir. İnsan hareketlerinin kaynağı olarak kabul edilen irade, insanın dış dünyadan tesirler aldıktan sonra ona karşı yine bilinçli tepkilerde bulunmasını sağlayan yüksek bir zihni faaliyettir.¹³² Bu anlamda irade, düşüncenin ortaya koyduğu bir amaca doğru hareket olarak tanımlanabilir.

Kelami düşüncenin oluşum sürecinin başlangıcına gidildiğinde karşımıza insan fiillerinde insan iradesini teslimiyetçi ve edilgen olarak kabul eden Cebriyye çıkar. Cebriyye'ye göre insan fiillerinde ve iradesinde hür değildir. Yüce Allah insanı yaratırken, onun fiillerini de belirlemiştir ve insan öyle yaşamak zorundadır.¹³³ Sonuçta Cebri yaklaşıma göre insan programlanmış bir robot gibidir. Bu cebri görüşlerin öncüsü Cehm b. Safvan'dır.¹³⁴ Eş'ari'nin belirttiğine göre Cehm b. Safvan, Allah'tan başka hiçbir varlığın fiili olmadığını şöyle dile getirmiştir: "Gerçekte Allah'tan başka hiçbir varlığın fiili yoktur, yalnız

¹²⁷ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.133.

¹²⁸ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.131.

¹²⁹ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.131.

¹³⁰ En'am, 6/103.

¹³¹ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.134.

¹³² Razi, Fahrettin, Metalibu'l-Âliyye, Beyrut, 1987, cilt-2, s.175.

¹³³ Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, cilt-1, s.133; Eş'ari, Makâlât, s.279; geniş bilgi için bkz. Kasım, Turhan, Bir Ahlak Problemi olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.

¹³⁴ Cehm b. Safvan bu ekolün kurucusu olup, 128/746 tarihinde vefat etmiştir.

*Allah faildir, insanlara fiilleri mecaz olarak nisbet edilir. Bu tıpkı, ağaç büyüdü, felek döndü ve güneş battı denmesi gibidir. Oysa bunları yaptıran Allah'tır.*¹³⁵

Eş'âriiler ise bu tür cebirden kurtulmak için insana ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, ancak insanın bu fiillerde kesbinin bulunduğunu ileri sürerler. Onlar, insan fiilinin oluşumundaki bu aşamaya yani bu tercihe "kesb"¹³⁶ adını vermektedirler. Kadı Abdulcebbar ise Eş'âriilerin ihtiyari fiilleri ızdırari olanlardan ayırmak için kesb kavramını kullanmalarına itiraz etmektedir. O, kesbin faydayı celbeden, zararı da gideren fiil olduğunu belirtir. Abdulcebbar, kesb görüşünü savunanların bu kavrama, lugavi ve örfi manası ile ilgisiz anlamlar yüklediklerini söyler.¹³⁷ Mutezile genellikle insanın, fiillerinde irade hürriyetine ve bunları yapacak kudrete sahip olduğunu söylemiştir. Çünkü, insan fiillerinden dolayı ya mükafat ya da ceza görür. Kendisinin yapmadığı işlerde ise mükafat ve ceza söz konusu değildir. Eğer insanın fiillerini Allah yaratırsa, insan kendisi yapmadığı için bu fiillerden sorumlu tutulmaması gerekir. Bu bağlamda hidayet ve dalalet insana aittir ve onları Allah yaratmamaktadır. Mutezililer bu tezlerini savunurken, müşriklerin kendilerini savunmak için "Eğer Allah dilemeseydi şirk koşmazdık."¹³⁸ dediklerini delil getirmekte ve eğer kulun fiillerini Allah yaratsaydı müşrikler bu sözlerinde haklı olur ve şirkleri sebebiyle cezalandırılmazlardı, demektedirler.¹³⁹

Ka'bi ise iradeyi: "hakimiyet altında bulunmama ve yenilgiye uğratılmama"¹⁴⁰ şeklinde açıklamaktadır. O, Allah'ın 'Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz'¹⁴¹ âyetinin yorumunda, âyette geçen istikametın kulun iradesi ile oluştuğunu belirtmiştir.¹⁴² Aslında her şeyi irade edenin Allah olduğunu ikrar etmekle birlikte, irade ile ilim arasında ayırım yaparak, insanda da irade olduğunu söylemek en doğru fikirdir.¹⁴³

Ka'bi'ye göre fiilin yaratma yönünden Allah'a kesb yönünden insana ait olması fiilde ortaklığı gerektireceğinden, bu yaklaşım tutarlı değildir. Ona göre bir fiilde ortaklık tutarsız olduğu gibi mümkün de değildir. Zira herhangi bir söz ya da haberin tek faili vardır, yani bir sözün ve bir haberin tek kişiye ait olması daha tutarlıdır.¹⁴⁴

Birçok konuda Kâ'bi'yi hedef alan Mâturidi, insanın fiillerinin yaratılması konusunda, yaratanla yaratılanın fiilini değerlendirmede Ka'bi'nin hataya düştüğünü açıklamaktadır.¹⁴⁵ Çünkü Ka'bi'nin fiilde iki özne kabul etmenin ortaklığı doğuracağı yönündeki yaklaşımının zan ve hayal olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre insanoğluna ait olan her mülk hem Allah'ın hem kulun mülküdür. Bu nedenle gerek fiillerde gerekse nesnelereki mülkiyet, Allah ile kul arasında herhangi bir ortaklık doğurmamaktadır.

¹³⁵ Eş'âri, Makâlât, s.589; Mezheplere göre insan hürriyeti anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. Özler, Mevlüt, İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti, Nuh Yayıncılık, İstanbul, 1997.

¹³⁶ Kesb, cebir görüşünü benimseyenlerin fiillerin oluşumunda insanın rolü olduğunu ortaya koymak için kullandıkları bir terimdir.

¹³⁷ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.364.

¹³⁸ En'am, 6/148.

¹³⁹ Zemahşeri, Ebu'l-Kasım, el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil, Beyrut, tsz., cilt-2, s.59-60.

¹⁴⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.472.

¹⁴¹ Tekvir, 81/29.

¹⁴² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.469.

¹⁴³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.471.

¹⁴⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.382,384.

¹⁴⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.382.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'Bİ EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

Ayrıca yedirmek, giydirmek, rızıklandırıp beslemek Allah'a olduğu gibi¹⁴⁶ aynen insana da izafe edilmektedir. Bu durumda ortaklık gerektirmemektedir.¹⁴⁷

İnsanların kendi fiillerini kendilerinin yarattığı konusundaki Ka'bi'nin hassasiyetine karşılık Mâturidi, "Allah'a başkasını hareketlendirmesi sebebiyle "müteharrik" denilmediğine göre, başkasının hareketini yaratması sebebiyle de "halik" denilmeyebilir"¹⁴⁸ demektedir. Çünkü İlahi fiilin manası bir şeyi yokluktan varlık alanına çıkarmaktan ibarettir. Ona göre Mutezile bu anlamı kula ait fiilin manası olarak telakki etmiş, kula kudreti izafe ettiği halde bu kudreti Allah'a izafe etmemiştir.

Ka'bi'nin ihtiyari fiillerin yaratılma işini Allah'a nispet etmeyi kabul etmemesinin sebeplerinden birisi de bu fiillerin bir kısmının çirkin olmasıdır ki bunların yaratılmasının Allah'a dayandırılması, O'na yakışmaz ve doğru da değildir.¹⁴⁹ Ka'bi, "Kulların fiilleri içinde küfür gibi Allah'ı inkar etme türleri de vardır. Allah'ın bu fiilleri yaratması kendi zatına dil uzatması anlamına gelir"¹⁵⁰ diyerek insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmasının Allah açısından paradoks içerdiğini belirtmektedir.

Ka'bi, insan fiilleri içerisinde olumsuz tarafların da olduğunu göz önünde bulundurarak: "Allah'ın fiili ancak lütuf ve ihsandan ibarettir"¹⁵¹ demektedir. Böylece o, Allah'ı olumsuz niteliklerden tenzihe gitmektedir. Mâturidi ise bu görüşe karşılık İblis'i örnek vermektedir. Ona göre İblis de Allah tarafından yaratılmıştır. Fakat lütuf ve ihsanın İblisle yan yana gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu bağlamda Ka'bi'nin görüşü yersiz ve isabetsizdir.¹⁵²

Ka'bi, fiilin insan tarafından meydana getirildiğini ispat etmek için: "Bir fiili yapan insan, ikinci fiili özenerek yaparsa onu daha güzel ve daha düzgün yapabilir"¹⁵³ diye örnekendirerek fiilin yaratıcısının insan olduğunu vurgulamaktadır.

Ka'bi kendisine yönelen eleştirilere karşı nakli delillere de başvurmuştur. Buna da "Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular..."¹⁵⁴ âyetini örnek göstermiştir. Ayrıca, kendi fiillerini yaratmada insana tanınan geniş yetki ile ilahi yaratma arasında benzerlik oluşturduğu iddiasını ileri sürenlere karşı şöyle cevap vermektedir: "Böyle bir şeyden Allah'a sığınırım! Aksine bizim fiilimiz yersiz, hikmetsiz, aynı zamanda boyun eğiş ve teslimiyetten ibaretken O'nun fiili hikmet, isabet, lütuf ve ihsanın ta kendisidir. Allah'tan sadır olan, kuldan sadır olan ve varlık alanına çıkan fiiller arasında-İlgileri farklı olduğundan hiçbir benzerlik yoktur, tıpkı Allah'ın âlim, hayy, kâdir olmasıyla kulun aynı nitelikleri taşıması arasında benzerliğin bulunmayışı gibi. Zira her birisinin içeriği farklıdır. Kaldı ki bizim fiilimiz zatı itibariyle Allah'ın fiilinden ayrıdır."¹⁵⁵ Ayrıca o "Kişi kendi fiilini seçip tercih eder, yaptığı ve planladığı şeyi bilir; dolayısıyla fiil bu açıdan onun eseridir."¹⁵⁶ demektedir. Ka'bi'nin bu

¹⁴⁶ "De ki: Göklere ve yeri yaratan, yedirdiği halde yedirilmeyen Allah'tan başkasını mı dost edineceğim?" (En'am, 6/14); "Ey İman Edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin, eğer siz yalnız Allah'a tapıyorsanız O'na şükredin" (Bakara, 2/172) âyetlerinde olduğu gibi.

¹⁴⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.383; Mâturidi, Te'vilatu'l-Kuran, cilt-5, s.23.

¹⁴⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.385.

¹⁴⁹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.375.

¹⁵⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.392.

¹⁵¹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.399.

¹⁵² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.400.

¹⁵³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.406.

¹⁵⁴ Ra'd, 13/16.

¹⁵⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.397.

¹⁵⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.406.

ifadesinden anlaşılacağı gibi o yaratmadan değil sadır olan fiilden bahsetmektedir. Yani o fiilin neliği üzerinde yoğunlaşmakta ve Allah'ın fiilinin niteliği ile kulun fiilinin niteliğinin farklılığına vurgu yapmaktadır.

Yine Ka'bi'nin insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır sözüne karşılık Mâturidi: “Ka'bi, ölümü ve yaratıkların türlü türlü hallerini yaratmamış olan insanı 'halik' ismine, bunları yaratanı daha çok layık görmüştür, halbuki Allah bütün bunların yaratıcısıdır.”¹⁵⁷ demiştir. Mâturidi, bu anlamda Ka'bi'nin ve Mutezile'nin yaklaşımının kabul edilmesi halinde kulun kudretinin daha önemli bir konuma gelmiş olacağının ve Allah'ın kudretine oranla daha zengin bir alana yöneleceğinin altını çizmektedir.

d.8. Teklif Meselesi

İnsanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesi onun bu fiilleri gerçekleştirecek güce sahip olmasıyla doğru orantılıdır. İradesini özgür bir biçimde kullanamayan ya da özgür bir iradeye sahip olmayan bir insanın teklife muhatap olması akıl dışıdır. Aksi takdirde zorunluluk söz konusu olur ki bu noktada sorumluluk anlamını kaybeder. Zihinsel ve fiziksel yeterliliklere sahip olmayan bir kimsenin teklife muhatap olması veya teklif edilenlerden sorumlu tutulması düşünülemez. Çünkü Kuran'da “Allah kimseye gücünün yetmediği bir şeyi teklif etmez”¹⁵⁸ buyrulmuştur. İnsan gücünün dışında olan bir şeyle mükellef olmaz. İnsanın gücü dahilinde olmayan ve güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutulmasını öngören bu yaklaşıma “teklifu mâ lâ yutâk” denir.

Eş'ari kelimasında ise güç yetiremeyen insanın sorumlu tutulması ön görüldüğü gibi, insanın gücünü ve kapasitesini aşan şeylerle de sorumlu tutulabileceği savunulmaktadır. Yani teklifu mâ lâ yutâk Eş'arilere göre caizdir. Çünkü Allah neyi dilerse onu yapar.¹⁵⁹ Hikmetinden ve hiçbir fiilinden sual olunmaz. Kudreti sonsuzdur, sınırlandırılmaz.¹⁶⁰ Üzerine hiçbir şey vacip değil, hiçbir fiili çirkin olamaz. Aksi takdirde fiilleri kendi dışında, kendisinden başka bir şey tarafından belirlenmiş olur ki, bu da Allah'ın fiil ve emirlerinde adaletine aykırıdır. Çünkü adalet, Allah'ın kendi mülkünde ve saltanatında istediği gibi tasarrufta bulunmasıdır.¹⁶¹

Mutezili kelimacılara göre Allah'ın insanı gücünün yetmeyeceği işlerden sorumlu tutması mümkün değildir. Zira Allah'ın akla ve adalete aykırı davranması düşünülemez. Öte yandan onlar, teklif edilen şeyde insanlar için yararın olması gerektiğini savunmuşlardır. Allah'ın insanlara teklif ettiği kötü ve zararlı şeyler olmayıp, iyi ve yararlı şeylerdir. Peygamberlerin ve kutsal kitapların gönderilişi buna delalet etmektedir.¹⁶²

Mutezili kelimacılar teklifi, şer'i ve akli olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. Allah insanı bazı şeylerle sorumlu tuttuğu gibi, akıl da insanı sorumlu tutabilir. Mutezile'ye mensup kelimacılar, gücün varlığını ve fiile önceliğini dini teklifin doğru olmasının koşulu olarak görmüşler, buna delil olarak da namaz, zekât ve hac gibi ibadetler için söz konusu olan kolaylıkları örnek göstermişlerdir. İnfak edecek kadar malı olmayan bir

¹⁵⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.387.

¹⁵⁸ Bakara, 2/286.

¹⁵⁹ Eş'ari, el-Luma, Mısır, 1955, s.58-59; Ecer, Ahmet Vehbi, Türk Din Bilgini Mâturidi, Ankara, 1978, s.69.

¹⁶⁰ Gazzali, Ebu Hamid, İtikatta Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971, s.131.

¹⁶¹ Eş'ari, Ebu'l-Hasan, el-İbane an Usulî'd-Diyane, Kahire, 1385, s.119-120; Gazzali, İtikatta Orta Yol, s.117, 136.

¹⁶² Ahmed, Mahmut Kamil, Mefhumu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mutezile, Daru'n-Nehdatu'l-Arabiyye, Beyrut, 1983, s.225-239.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'BI EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

kimsenin zekât vermeye sorumlu olmaması, ayakta duracak kadar gücü olmayan bir kimsenin oturarak namaz kılabilmesi gibi örneklerde olduğu gibi, yeterli gücün olmaması, teklifin de olamayacağını göstermektedir.¹⁶³

Mutezili olan Ka'bi teklifi, “fayda sağlamak için bir fiili Allah’ın teklif etmesi”¹⁶⁴ anlamında olduğunu belirtmiştir. Çünkü Mutezile anlayışına göre çirkin ve kötü şeyleri Allah yaratmaz. Mâturidi, Ka'bi'nin “Güç yetirilemeyecek şeylerle kişinin mükellef tutulması aklın bedihi olarak çirkin bulacağı bir şeydir.”¹⁶⁵ tarzındaki izahını eleştirerek, burada Ka'bi'nin “güç”ü fiziki kuvvetle sınırlayarak ve algılayarak konuya yaklaştığını belirtmektedir. Oysa Mâturidi'ye göre fiziki kuvvet sağlıktan ibarettir. Fiziki olmayan başka nitelikteki “güç” konusu gündeme gelirse, konu Ka'bi'nin dediği gibi izah edilemez. Örneğin Allah, Hz. Musa'nın muhatabı olan Firavun'u güç yetiremeyeceğini bildiği halde imanla mükellef tutmuştur.¹⁶⁶

Ka'bi ve Mâturidi'nin her ikisine göre de güç yetirilemeyecek şeylerle mükellef tutulmak aklın kabul etmediği bir şeydir. Ancak Mâturidi bu konuda Ka'bi'deki asıl olumsuzluğun, ilgili kudret yokken fiilin mevcudiyetini imkânsız gören anlayışında olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁷ Daha doğrusu Mâturidi, konuya kudret-fiil bağlamında yaklaşarak Ka'bi'yi eleştirmektedir. O “Mu'tezile 'kudret fiilden önce bulunur’¹⁶⁸ dediğini belirtmektedir. Ka'bi de kudretin fiilden önce mevcut olduğunu kabul eder. Demek Ka'bi'ye göre fiili gerçekleştiren kudret fiilden önce potansiyel olarak vardır. Mâturidi'ye göre ise kudret fiille beraber var olur.

Mâturidi bu konuda Ka'biyi eleştirirken “Allah her şahsı sadece gücünün yettiği ölçüde mükellef tutar.”¹⁶⁹ ayetinden hareketle, herhangi bir fiil konusunda Allah ilminde “kul o fiili yapmayacak” şekli mevcut olursa yahut da “bir sonraki zaman biriminde yapmak istiyor” şekli mevcut olursa ne olacaktır?” sorusuyla konuya yaklaşmaktadır.¹⁷⁰

Ka'bi “Gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber sefere çıkardık.”¹⁷¹ ayetine dayanarak istidlalde bulunmuştur. Ona göre sefere katılmayanların bahane ettiği güçsüzlük mazeretinin geçerli sayılması için, onların fiili gerçekleştirme güçlerinin olmaması gerekirdi. Bu ise kudretten yoksun olma durumuyla aynıdır.¹⁷² O, “Kişi güç yetirmedikçe iman edemez ve iman etmedikçe de güç yetiremezse ebediyen iman etmiş olamaz. Bu durum kuyuya düşen adama benzer ki ip kendisine ulaşmadıkça yukarı çıkamaz ve yukarı çıkmadan da ip kendisine ulaşamaz.”¹⁷³ demiştir.

¹⁶³ Eşâriiler söz konusu görüşlerini, Mutezili kelimcilerin “adalet ilkesi” kapsamında sergiledikleri düşüncelere karşı savunmuşlardır ve teklifin akli ve şer'i şeklinde ayrılmasının söz konusu olamayacağı kanaatindedir. Teklifin Allah'tan başkasından olması imkansızdır. Teklif gerçek anlamda ancak Allah'tan olur. (Eşâri, el-İbane, s.119-120).

¹⁶⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.428.

¹⁶⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.424.

¹⁶⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.424.

¹⁶⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.424.

¹⁶⁸ Mâturidi, Te'vilatu'l-Kuran, cilt-1, s.229.

¹⁶⁹ Bakara, 2/286.

¹⁷⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.430.

¹⁷¹ Tevbe, 9/42.

¹⁷² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.431.

¹⁷³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.435.

Mâturidi Ka'bi'nin "*kafirin küfür halinde iken iman etme emrine muhatap olmasını*"¹⁷⁴ gerekçe göstermesini eleştirmektedir. O, Ka'bi'nin ilk önce: kafirin iman etmeye önceden var olan bir kudretle muktedir bulunduğunu kabul etmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁷⁵

d.9. Kaza ve Kader Meselesi

Kader kelimesi bir şeyin ölçüsünü ve sınırlarını koymak anlamındadır.¹⁷⁶ Kader kelimesi Kuran'da birkaç anlamda kullanılmıştır. Örneğin: ölçü ve miktar, insan rızkının daraltılması ve eşyayı takdir etmek¹⁷⁷ gibi. Kelam bilimindeki en yaygın anlamıyla kader: bir şeyin belli ölçü ve nizama göre önceden takdir edilmesi ve belirlenmesidir; kaza ise: önceden belirlenene göre eşyanın yaratılmasıdır.¹⁷⁸

Kader kavramının kelami terminolojideki "kaza ve hüküm" anlamlarının Kuran'da kullanılmadığı görülmektedir. Bu iki anlamın, sonradan kelimenin anlamları arasına girdiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁹ Kaza ise, hükmetmek, yaratmak, yapmak, icat etmek gibi anlamlara gelir. Kuran'da bu kelime, kader kelimesinin yerine de kullanılmıştır.¹⁸⁰

Ka'bi kaza kavramına yüklediği manalarını verdikten sonra, bu manalardan biriyle konuya yaklaşarak, küfrü Allah'ın kazasının içine dahil etmemiştir. Çünkü küfür tutarsız ve batıldır, Allah'ın kazası ise, tevhidi ve adaleti gereği gerçek ve doğrudur.¹⁸¹

Ka'bi kaza telakkisi konusunda "*Benim takdirime rıza göstermeyen, verdiğim belaya sabretmeyen kimse benden başka rab edinsin*"¹⁸² şeklindeki kudsi hadisiyle istidlal etmiş olsa da, bununla birlikte küfrü Allah'ın kazasının çerçevesine almamıştır.¹⁸³ Mâturidi'nin bildirdiğine göre, Ka'bi'nin istidlal ettiği bu kudsi hadis aslında hastalık ve belalar hakkındadır. Kafirin cehennemde ebedi kalması Mutezile'ye göre Allah'ın kazası cümlesindedir. Çünkü Mutezile'ye göre "Günahkâr olmayanlara Allah'ın hastalık ve musibetler takdir etmesi ancak karşılığını vermesi suretiyle mümkün olmaktadır". Mâturidi, Mutezile'nin bu tür konularda Allah'tan bir şeyin karşılığını almadan bir şey vermemek gibi çıkarıcı davrandığını belirtmektedir.¹⁸⁴

Ka'bi "*Biz her şeyi bir kaderle yarattık*"¹⁸⁵ meâlindeki âyet hakkında: "*Kader bulunması gerekli olan, küfür ise gerekli olmayan şeydir. Âyette ise asıl ifade 'her şeyi belli bir miktar ile yarattık' şeklindedir*"¹⁸⁶ demiştir. Mâturidi ise bu ifadeye hiçbir şekilde yorum ve eleştiri

¹⁷⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.437.

¹⁷⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.437. Mâturidi'ye göre kudretin semeresi fiildir. Zayi edilmemiş hiçbir kudret yoktur ki mevcudiyeti amaçlanan fiili meydana getirmemiş olsun (bkz. Mâturidi, Kitabut-Tevhid, s.441, 442).

¹⁷⁶ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, cilt-5, s.74-80.

¹⁷⁷ bkz. Müddesir, 74/18-20; Kamer, 54/49; İnsan, 76/16; Talak, 65/3; Yasin, 36/39; Ra'd, 13/26; Zümer, 39/52.

¹⁷⁸ Eş'âri, Luma, s. 45. Eş'âri'lere göre kader, her şeyin yokluktan varlık sahasına çıkmasıdır. Yani varlığın ilahi ilim ve iradeye göre yaratılmasıdır. Eş'âri'lerin önde gelen temsilcisi Bakillani ise kaderi, 'takdir ve yaratma' olarak tanımlamıştır. (Eş'âri, Lum'a, 1975, s. 69-70; Bakillani, Temhid, 1957, s. 326).

¹⁷⁹ Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar, İstanbul, 2000, s.129-145.

¹⁸⁰ bkz. Fussilet, 41/12; Tâha, 20/72; Bakara, 2/117; Âli-İmran, 3/47; İsra, 17/23.

¹⁸¹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.489.

¹⁸² Ali el-Kari, Ebu'l-Hasan, el-Ehadisü'l-Kudsiyye, İstanbul, 1606, s.6.

¹⁸³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.489.

¹⁸⁴ bkz. Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.490-491.

¹⁸⁵ Kamer, 54/49.

¹⁸⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.491.

ri yapmadan sadece Ka'bi'nin bu konuya yaklaşımının bir talihsizlik ve kötü bir kader olduğunu beyan etmektedir.¹⁸⁷

Ka'bi "Eğer biri 'Allah küfrü kaza ve takdir etmiş midir?' diye soracak olursa, soran adamın bundan ne kastettiğinin sorulup öğrenilmesi gerekir"¹⁸⁸ demiştir. Mâturidi bu konuda Ka'bi'nin önceden konuştuğu bütün izahların boş olduğunu söylemekte¹⁸⁹ ve bir nevi bilimsel ölçülerin dışına çıkıp kelime ve kavram oyunu yapmaktadır.

Yine Ka'bi'ye göre "Ehli Sünnet'in 'hayır da şer de Allah'tandır' şeklindeki sözü zındıkların inancına muhalefet etmek amaçlı söylenmiştir. Kulların fiilleri ise akıllarına gelmemiştir"¹⁹⁰. Mâturidi ise Ka'bi'nin bu görüşünün Ehli Sünnet'e nisbet etmesini gerçeğe bağdaşmadığını, çünkü Ehli Sünnet'in hayrın ve şerrin imkanının Allah'tan olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Çünkü Mâturidi'ye göre şerrin takdiri şerrin kendisi değildir. Bu anlamda Ka'bi'nin "Kulların fiilleri akıllarına gelmemiştir" şeklindeki sözünün de gerçeğe bağdaşmadığını belirtmektedir.¹⁹¹

d.10. Ecel Meselesi

Ölüm için vaktin sonu manasına gelen ecel,¹⁹² kelami literatürde Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti¹⁹³ yani belirlenmiş bir sürenin bitimidir.

Kuran'da her ferdin ve milletin bir eceli olduğu vurgulanmaktadır. "Aranızda ölmü mü biz takdir ettik",¹⁹⁴ "Her ümmetin bir eceli vardır. O ecelleri gelince ne bir saat geri kahrılar ne de ileri giderler...",¹⁹⁵ "Halbuki Allah bir kimsenin eceli geldiği zaman asla geciktirmez..."¹⁹⁶ gibi âyetlere bakılırsa, Kurani anlamda ecel ne vaktinden önce gelebilir, ne de geciktirebilir.

En'am süresinin ikinci ayetinde geçen 'ecel-i müsemmâ' kavramı kelami tartışmalara yol açmıştır.¹⁹⁷ Kelamcılar, bu konu üzerinde durmuşlar ve eceli ikiye ayırmışlardır. Âyetteki ilk ecel yani ecel-i kaza insan cinsi için maksimum ömür sınırını içeren genel bir eceli, ikinci ecel yani ecel-i müsemmâ da bu imkân içerisindeki şartlı ecelleri kastetmektedir. Kuran'ın diğer ayetleri de bu anlayışı desteklemektedir. İlk ecel cinse ait tayin edilmiş bir süreci, ikinci ecel ise tayin edilmiş olmayan tekil ölümleri içermektedir.¹⁹⁸

Mutezili âlimlerden Kadı Abdulcebbar sözlükte birçok manası olan ecel kelimesinin sadece "vakit" anlamını kullanmıştır. Örneğin; hayat eceli, ölüm eceli, borç eceli gibi.¹⁹⁹ Ona göre ecel, insanın ölüm vakti ve vadesidir. İster doğal bir şekilde herhangi bir

¹⁸⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.491.

¹⁸⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.491.

¹⁸⁹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.491.

¹⁹⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.496.

¹⁹¹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.496.

¹⁹² İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, cilt-1, s.79; İsfehani, Ragıp, el-Müfredat fi Garibi'l- Kur'an, Beyrut, tsz, cilt-1, s.65.

¹⁹³ Cihat Tunç, "ecel" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, cilt-10, s.380.

¹⁹⁴ Vâkıa, 56/60.

¹⁹⁵ A'raf, 7/34; Yunus, 10/49.

¹⁹⁶ Münafikûn, 63/11.

¹⁹⁷ Ecel kelimesi bununla birlikte Kuran'da "ecel-i müsemmâ" şeklinde sıfat tamlaması olarak 18 yerde, "takdir etti, belirledi" şeklinde tercüme edilen Arapça "kaza" fiiliyle birlikte 5 yerde, "ecel-i ma'dûd" şeklinde sıfat tamlaması olarak 1 yerde, "ecel-i karîb" şeklinde sıfat tamlaması olarak 1 yerde, "müeccel" kelimesi olarak da 1 yerde kullanılmıştır.

¹⁹⁸ Güler, İlhami, Allah'ın Ahlakılığı Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s.119.

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, Serhu'l-Usulu'l-Hamse, s.781.

müdahale olmaksızın ölsün, isterse öldürülmek suretiyle olsun vefat eden kimse kendi eceliyle ölmektedir.²⁰⁰ Ancak bazı Mutezili bilginler herhangi bir öldürülme olayı sonucunda, katilin öldürülen kimsenin takdir edilen ecelini kesintiye uğrattığını, aksi takdirde öldürülen kimsenin belli bir süreye kadar yaşayacağını savunmuşlardır.

Ka'bi ise, maktulun öldürülmemesi halinde, kesinlikle yaşamaya devam edeceğini ileri sürmüştür. Katil, öldürme fiilini işlemekle o kimsenin yaşamasına engel olmuştur. O kimsenin ecelini kesintiye uğratarak büyük bir zulüm işlemiştir. Nitekim katil bu fiili yüzünden Allah tarafından kınanmış ve cezaya maruz kalmıştır.²⁰¹

Mutezili'ye göre gerçekte Allah, bu sürede değişiklik yapmaya muktedirdir. Ancak O, bir kimsenin ecelini tayin ettiği zaman, bunu değiştirmesi düşünülemez. Zira bazı Kuran âyetleri²⁰² de buna işaret etmektedir. Öte yandan, öldürülen kimsenin ölümünün de Allah'ın bilgisine ve iznine tabi olduğunu, bu durumun öldürme fiilinin öldürene ait olmasına bir engel teşkil etmediğini savunmaktadırlar.²⁰³ Zira öldürme fiili sonucunda bir cezaı yaptırımın olması, bu fiilin katile ait olduğunu gösterir.

Nitekim Ka'bi, "*Zalim, kişiyi eceli geldiği için öldürmüş olsaydı kınanıp cezalandırılmaması gerekirdi*"²⁰⁴ şeklinde yorum getirmektedir. Ancak buna karşın Mâturidi, "*Demek ki sen maktul öldürülmeseydi ecelinin gelmemiş olacağını kabul ediyorsun*"²⁰⁵ şeklinde itiraz yöneltmiştir. Ka'bi ise "*Böyle bir telakkiden Allah'a sığınırım, adamı ya başkası öldürür veya doğal eceli gelirdi*"²⁰⁶ diyerek yine kendi görüşünü savunmuştur.

Kâ'bî, "*Canlının ömrünün uzatılması da ömrünün kısaltılması da mutlaka bir kitapta kayıtlıdır*"²⁰⁷ âyetini şöyle yorumlamıştır: Kişinin belli bir ömrü olup o, bu süreyi sıla-i rahimle uzatma imkanına sahiptir. Buna göre de levh-i mahfûzda "sıla-i rahim yaparsa ömrü şu kadar, yapmazsa bu kadar olacaktır" diye kayıtlıdır.²⁰⁸

d.11. Büyük Günah Meselesi

Dini terim olarak "el-kebire" denilen büyük günah; haram olduğu nass ile sabit olan veya Allah'ın işleyeni azapla tehdit ettiği günahlardır.²⁰⁹

Büyük günah meselesi, itikadi mezheplerin oluşmasında etkili olan faktörlerden birisidir. Halife Osman'ın öldürülmesi ile başlayan fitne olayları bu konuyu sıkça gündeme getirmiştir. Cemel savaşında iki Müslüman ordunun karşı karşıya gelmesi, Sıffin savaşında Muaviye'nin, halifeliğini meşru kabul etmediği Hz.Ali'ye karşı savaşması bazı siyasi sorunların belirginleşmesine neden oldu. Neticede bu siyasi yapılanmalar yeni fikirlerin doğmasına neden oldu. Tahkime razı olan Hz. Ali'nin kafir olduğunu iddia eden Hariciler, İslam düşüncesinde öncelikle "büyük günah" kavramını tartışma günde-

²⁰⁰ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.780-783.

²⁰¹ Eş'âri, Makâlât, s. 256-257; Taftazani, Şerhu'l-Akaid, s.224; Bağdadi, Usulu'd-Din, s.143.

²⁰² Hicr, 15/5; Mü'minun, 23/43; A'raf, 7/34; Yunus, 10/49.

²⁰³ Kâdî Abdülcebbar, Serhü'l-Usulu'l-hamse, s. 782.

²⁰⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.450.

²⁰⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.450.

²⁰⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.450.

²⁰⁷ Fatır, 35/11.

²⁰⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.450.

²⁰⁹ Ehli Sünnetin üzerinde icma ettiği, hadislerde on iki olarak zikredilen büyük günahlar (kebireler) şunlardır: Allah'a şirk koşmak, Haksız yere adam öldürmek, İffetli, temiz bir kadına iftira etmek, Zina yapmak, Düşmana hücum esnasında savaştan kaçmak, Sihirbazlık yapmak, Yetim malını yemek, Müslüman anne babaya asi olmak, Emredilenleri yapmamak, Yasakları yapmak suretiyle aileye karşı istikameti terk etmek, Faiz yemek, Hırsızlık yapmak, İçki içmek.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'BI EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

mine getirdiler. Daha sonra ise kafir, mümin, kefire ve kefire sahibi gibi kavramlar tanımlanmaya çalışıldı.²¹⁰

Neticede mümin insanın büyük günah işlemesi durumunda, kendisi hakkında dinsel yargının ne olması gerektiği konusunda değişik anlayışlar ortaya çıktı. Hariciler büyük günah işleyen insanın kafir olduğunu, Mürcie ise hiçbir günahın bu dünyada sahibine zarar vermeyeceğini, hesabının kıyamete kaldığını ileri sürdü. Mutezile ise: Büyük günahlardan birini işleyip de tövbe etmeden ölen kimsenin, ateş ehli olduğunu ve orada sonsuza dek kalacağını açıkladı. Mutezile'ye göre "mürtekibi kefire", ne Mürcie'nin dediği gibi mümin, ne de Haricilerin dediği gibi kafir veya münafıktır. O, mümin ile kafir arasında bir konumdadır. Dolayısıyla söz konusu kişi isim itibariyle müminlerden sayılmaz. Çünkü müminlerin amellerinden ve güzel huylarından kaçınmıştır. Büyük günah işleyen, kafirlerin isimleriyle de anılmaz, çünkü onlar gibi inkara yeltenmiş değildir. Ayrıca o münafık da sayılmaz, çünkü münafıklar içlerinde küfrü gizlerler. Buna fâsık denir ve kendisine fasıklara uygulanan hükümler uygulanır. Bu tür insan iman bakımından iki menzil arasındadır.²¹¹ Haricilerin, Mürcie'nin, Mutezile'nin ortaya çıkışı da büyük günah meselesi tartışmasıyla başlamıştır. Mutezile, bu görüşü ile büyük günah işleyen kafir kabul eden Havariç ile onu kamil mümin sayan Mürcie arasında yer almıştır.²¹²

Ka'bi "büyük günah işleyenin övgüye değer fiilleri olabilecektir, bununla birlikte bu günahkâr insana mümin vasfı verilemez"²¹³ demektedir. Bu durum Ka'bi'nin kefire sahibinin fiiline iman vasfını nisbet ettiğini, fakat failine mümin demeye rıza göstermediğini ortaya koymaktadır. Bundan da insanın gerçekleştirdiği fiilin dışındaki bir isimle adlandırmak gerektiği sonucu çıkartılacağını vurgulamaktadır.

Ka'bi'nin "günahkar fasık için 'mümin değildir' diyemeyiz, fakat onu 'mümin' diye de isimlendirmeyiz"²¹⁴ demek suretiyle büyük günah işleyenin mümin ismi ile şereflendiremeyeceğini, fakat onun kafir olarak da nitelendirilmesinin doğru olmayacağını ifade etmiş ve büyük günah işleyenin fasık olarak isimlendirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ayrıca o, büyük günah işleyen kişiye fasık denmesi hususunda Mutezili âlimlerin birleştiğini de belirtmiştir.²¹⁵

Ka'bi "Allah'ın iman vasfını verdiği konuma bazı dini hükümler de bağlamıştır. Fakat bu hükümler büyük günah sahibine verilmemiştir. Bu hükümlerin bir kısmı mümine gösterilmesi gereken saygı, onun tezkiye edilmesi, dost statüsünde tutulması ve şahitliğinin kabul edilmesidir"²¹⁶ diyerek büyük günah sahibine mümin denilemeyeceğine işaret etmektedir.

Ka'bi, fasıkın namaz kılıp oruç tuttuğu hakkında yöneltilen soruya "Bu fısıkın artmaması içindir, nitekim bu iki görevi terk etmenin doğuracağı azap kendisinden kalkar"²¹⁷ diye cevap vermiştir.

²¹⁰ İbn Hazm, Ebu Muhammed, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal, Kahire, 1902, cilt-2, s.115; Şehristani, el-Milel, cilt-1, s.269.

²¹¹ Ravi, Sevretu'l-Akl, s.44-45; Emin, Fecru'l-İslam, s.297.

²¹² İbn Murtaza, Tabakatu'l-Mutezile, s. 8; Akbulut, Ahmet, Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.268.

²¹³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.552.

²¹⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.553.

²¹⁵ Duveyhi, Ali b. Sa'd, Ârâu'l-Mutezile ve'l-Usuliyye, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1995, s.123; el-Ka'bi, Makalât "(Babü) Zikri'l-Mutezile" s.64,115.

²¹⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.564.

²¹⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.578.

E. ETKİLERİ

Orta Asya'da Belh okulu, özellikle Mutezile temsilcisi Kâ'bi ve öğrencileri o kadar etkili olmuşlar ki, bu etkiden bölgede hâkim olan Hanefi/Maturidi eğilimli ekoller nasi-bini almıştır. Örneğin Mâturîdî, eserlerinde başta Kâ'bi olmak üzere hem Bağdat hem Basra Mutezilesi'nin önde gelenlerinden bahsetmekte ve onların fikirlerine yer vermektedir. Bu durum açıkça göstermektedir ki Mâturidi Mutezile fırkasının fikirlerini son derece ciddiye almış ve onların görüşlerine alternatif ve eleştirel fikir üretmeye çalışmıştır. Mâturidi, Mutezili bilginlerin görüşlerine yer verme sebebini Kitâbu't-Tevhid adlı eserinde şöyle açıklar: *"İhtiyaç hissetmediğim halde Mutezile'ye ait görüşlerden bahsetmemdeki amacım: Onların kendi mezhebî fikirleri çerçevesinde Tevhid düşüncesini kanıtlamanın ve inkarların karşı fikirlerini bertaraf etmenin mümkün olmadığını göstermektir. Ayrıca onların Tevhid hakkında isabetli şekilde ileri sürdükleri fikirlerin de aslında başkalarına ait olan görüşler olduğunu ortaya koymaktır."*²¹⁸

Mâturidi Mutezile'yi Ehl-i Tevhîd içerisinde kabul etse de²¹⁹ zaman-zaman Mutezile'yi küfürle itham etmekte ve onların diğer gayri İslâmi fırka veya dinlerle benzerliklerini dile getirerek eleştirmektedir.²²⁰

O, Mutezilenin görüşlerini "Mutezile" ve "Mutezile'nin çoğunluğu" veya "Mutezileden bazıları" olarak dile getirmekte ve onların görüşlerini aldığı kaynağı belirtmeden aynen alıp eleştirmektedir.

Mâturîdî'nin pek çok konuda, Mutezile'nin fikirlerini eserlerinde tartışması ve hatta hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mutezili bilginlerin ve özellikle Ka'bi'nin görüşlerinin bölgede etkili olduğu ve ciddiye alındığı anlaşılmaktadır.

Mâturidi, Ka'bi'yi tenkit ederken, başka hiç kimseye karşı takınmadığı bir tavır sergilemektedir. Ona karşı çok yumuşak yaklaşımları olduğu gibi çok sert ve aşırı tavırlar da ortaya koymaktadır. Kanaatimizce Mâturidi'nin Ka'bi'ye karşı bu derece sert davranması sadece görüşlerinin farklı olmasından değildir. Çünkü Mâturidi, görüşleri İslam akidesine uymayan hatta İslam akidesine zıd olan bazı fırka ve şahıslara bile Ka'bi'ye olduğu kadar sert çıkmamaktadır. Bunun sebebi ise, büyük ihtimalle bu iki bilginin karşılıklı tartışmaya girmiş olmalarındandır. Bilindiği gibi uzun süre karşılıklı tartışma, eleştiri üslubunu değiştirebilir.

Mâturidi'nin Ka'bi hakkındaki görüşlerinde bu kadar sert olmasının sebeplerinden birisi de Ka'bi'nin görüşlerinin etki alanının geniş olmasıdır. Ka'bi'nin Belh'li olması ve Mâturidi ile aynı asırda yaşamış olması da bu ihtimali güçlendirmektedir. Mâturidi ile Ka'bi'nin görüşmüş ve karşılıklı tartışmış olmalarına dair elde bir belge yoksa da ikisinin aynı zamanda ve aynı bölgede yaşamış olması, Mâturidi'nin bu üslubu tercih etmesinin sebeplerinden biri olabileceğini düşündürmektedir.

Örneğin Mâturidi, Ka'bi'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bir görüşünü beğendiğinden, Ka'bi'yi tebrik ettiğini ifade etmektedir.²²¹ Bu şekilde Ka'bi'yi onayladığı birçok konu vardır. Fakat bazı konularda da aksi bir tavır sergilemektedir. Bir yerde Ka'bi'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşünü aktardıktan sonra Ka'bi'yi kastederek *"Batıl kimselerin vafset-*

²¹⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 204.

²¹⁹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 186.

²²⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 500-501.

²²¹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 115.

tiği hususlardan Rabbimiz beridir”²²² demektedir. Yine Mâturidi başka bir yerde Ka'bi'nin “rahmetin Allah'ın bir sıfatı olamayacağı” görüşünü aktardıktan sonra, Ka'bi'yi kastederek şu şekilde kötüleyici bir ifade kullanmaktadır “Bu sersem ve şaşkın kimseye sıfatları bildiren şey nedir ki Allah'ın sıfatlarını tefsir etmeye kalkışıyor?”²²³. Ayrıca başka yerlerde “Ka'bi'nin biraz anlayışı olsaydı” veya “bunları anlamaktan beri olan Ka'bi” demekte hatta bir konuyu açıklarken “Her ne kadar Mutezililer buna layık insanlar olmasa da”²²⁴ veya Ka'bi'yi kastederek, “Mutezile'nin imam diye peşine takıldığı bu adamın seviyesine bakın! Nihayet bu adam kıyamet gününde kavminin önüne düşer ve yolları olan cehenneme götürür”²²⁵ diyerek tahkir edici ifadeler kullanmaktadır. Bu da gösteriyor ki bölgede bilimsel tartışmayla birlikte ideolojik mücadele de söz konusu olmuştur. Ayrıca bölgedeki Ka'bi ve Mu'tezile etkisi ileri derecededir ki Mâturidi bu kadar ciddiye almış ve onu düşüncede önemli bir rakip olarak görmüştür.

Mâturidi'nin ve Maturidi alimlerinin eserlerinde başta Hasan Basri olmak üzere, İbrahim en-Nazzam, Cafer b. Harb, Ebu'l-Kasım el-Kâ'bi, Ebu İsa el-Verrak, Ebu Bekir el-Asamm, İbnu'r-Ravendi, Ebu Bekir Muhammed b. Şebib, Ömer el-Bahili, Ahmet b. Sehl el-Belhi vd. gibi Orta Asya'da etkili olan bilginlerin görüşlerine yer vermektedirler.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Mâturidi ekolü, Kâ'bi'yi ve Mutezile'yi son derece ciddiye almış ve karşısında rakip olarak görmüştür. Bölgede Mecusilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlük gibi pek çok inanç sistemi varken Mâturidi'nin bütün eleştirilerini Mutezile'ye yöneltmesi de bölgedeki Kâ'bi ve Mutezile etkisinin gücünden kaynaklanmış olsa gerektir.

DEĞERLENDİRME

İlk Mutezili fikirlerin oluştuğu devir önemli bir dönemdir. Mutezile mezhebi itikadi konularda, özellikle ilâhiyat bahislerinde naklin yanında akla daha çok önem vermiş, akıl ile çelişir gördüğü nassı aklın ışığında tevil etmiş, İslam dinini akli yöntemlerle savunmaya çalışmıştır. Sistematik olarak ilk defa Mutezile tarafından kullanılan bu metod, daha sonra Kalam metodu olarak isimlendirilmiştir. Akıldan başka hiçbir şeyi delil saymayan filozofların aksine, Mutezile nasların yorumunda akla ağırlık vermiştir. Fakat zamanında ehli-bid'at olarak ilan edilen Mutezile, aslında akli ve Kuran'ı referans almış, temel ilkelerini bu iki esasa dayandırmış, tevhid ve adalet gibi Kur'an merkezli ilkeler konusunda hassas davranmıştır. Bu yüzden Mutezile'nin düşünce ve inanç sistemini bidat olarak görmek kanaatimizce mezhepsel tutuculuktan başka bir şey değildir.

Bu bağlamda Mutezile'nin Orta Asya'daki temsilcilerinden birisi Ebu'l-Kasım el-Kâ'bi el-Belhi de ideolojik eleştirilerden nasibini aldığı kanaatindeyiz. Çünkü Orta Asya'nın tamamına yakını itikatta Maturidi mezhebini benimserken, Mâturidi'nin günümüze ulaşan iki eserinden biri Kitabu't-Tevhid adlı eserinde neredeyse her konuda Kâ'bi'yi eleştirdiğini görmekteyiz. Bunun akabinde Orta Asya'da Mâturidi mezhebi mensubu olan her âlim ve öğrencinin, Kâ'bi'ye önyargı ve antipati ile yaklaşması doğaldır. Bu vaziyette Kâ'bi'yi Ehli Bidatin Orta Asya'daki yansıması olarak görülmesi de gayet normal bir durum, diyebiliriz.

²²² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 86.

²²³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 87.

²²⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 382.

²²⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 88.

Hayatının önemli bir kısmını Belh, Nesef, Buhara, Semerkant gibi dönemin ilim ve kültür merkezlerinde geçiren Kâ'bi, kaynaklarda Bağdat Mutezile'sinin son temsilcisi sayılmaktadır. O, fikirleriyle ve kaynaklarda sayısı 46'ya kadar varan eserleriyle hem Orta Asya'da hem İslam dünyasında derin etki bırakmıştır. Sadece vefatından sonra değil, hayattayken bile Orta Asya'da kendi varlığını hissettiren ve adeta Mutezile'nin Orta Asya temsilcisi addedilen Kâ'bi, özellikle Maturidi'yi ve onun çevresindeki alimleri keskin fikirleriyle çok etkilemiştir. Onun Usulu'l-Hamse başta olmak üzere Allah'ın Zatı ve Sıfatları, Varlığı ve Birliği, Kelamullah, İlahi İrade, Kaza Kader, Ecel, Rüyettullah, İnsan İradesi ve Fiilleri, Teklif, Büyük Günah vs. gibi birçok konuda Mutezili görüşün taraftarı olduğunu, Mutezili fikirlerini hem ilim halkalarında hem eserlerinde yazmak suretiyle Orta Asya'da yaygınlaştırmaya çalıştığını görmekteyiz. Örneğin Kâ'bi insanın, fiillerinde özgür olduğunu ve insanda fiillerini yapacak kudretinin bulunduğunu söylemiştir. Çünkü, insan fiillerinden dolayı ya mükafat ya da ceza görür. Eğer insanın fiillerini Allah yaratırsa, insan bu fiillerden sorumlu tutulmaması gerekir. Bu bağlamda hidayet ve dalâlet insana aittir. İnsanlara ait her fiilin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyen Mutezile ve Ka'bî ise, fiilin yaratma yönünden Allah'a kesb yönünden insana ait olması fiilde ortaklığı ve eylemin parçalara ayrılmasını gündeme getireceğinden bunu tutarlı bulmamaktadırlar. Bir fiilin yapılması ile onun irade edilmesi arasında ayırım yapmayan Kâ'bi, fiiller yaratma bakımından Allah'a, irade etme bakımından insana aittir türündeki yaklaşımı reddetmiştir. Allah'ın sıfatlarını gelecekte ayrı bir varlıkmiş gibi algı yaratabileceği kaygısından dolayı sıfatlar konusundaki görüşlerinden ve aşırı akılcı tutumundan dolayı Orta Asya'lı alimler tarafından tenkit edilen Kâ'bi, itikat ve kelam alanında adeta tek başına fikri mücadelesini sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Nitekim Kâ'bi'nin çağdaşı Mâturidi de Ka'bi'yi ve Mutezile fırkasını önemsemiştir. Maturidi, Mutezile'yi zaman zaman başka fırka veya dinlerle benzerliklerini dile getirerek eleştirmektedir. Mâturidi'nin pek çok konuda, Kâ'bi'nin fikirlerini eserlerinde tartışmasına ve hatta hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mutezili bilgilerin ve Ka'bi'nin görüşlerinin Orta Asya'da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Orta Asya'da Mecusilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştilik veya pek çok inanç sistemi varken Mâturidi'nin Kitabü't-Tevhid eserinde eleştirini hedefini Kâ'bi'ye ve Mutezile'ye yöneltmesi de bölgedeki Mutezile etkisinin ileri seviyelerde olduğuna işaret olsa gerektir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Mahmud Hasan, *el-İslam fi Asya'l-Vusta*, Kahire, 1972.
- Ahmed, Mahmut Kamil, *Mefhumu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mutezile*, Daru'n-Nehdatu'l-Arabiyye, Beyrut, 1983.
- Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar, İstanbul, 2000.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Ali el-Kari, Ebu'l-Hasan, *el-Ehadisü'l-Kudsiyye*, İstanbul, 1606.
- Amidi, Seyfettin, *Gayetu'l-Meram*, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971
- Atay, Hüseyin, "Allah'ın Halifesi İnsan", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1972, 18 (1).
- Aydınli, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'Bİ EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

- Aydınlı, Osman, *Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.
- Bağdadi, Ebu Mansur, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, İstanbul, 1979.
- Bağdadi, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, Matbaatu Vakalati'l-Maarif, (1920) thk. Kilisli Rifat Bilge, 3. Baskı, , İstanbul, 1951.
- Cevziyye, İbn Kayyim, *Hâdiu'l-Ervah*, Kahire, tsz.
- Cihat Tunç, "Ecel" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt-10, İstanbul, 1994.
- Cuveyni, İmamü'l-Haremeyn, *Akidetu'n-Nizamiyye fi'l-Erkani'l-İslamiyye*, Kahire, tsz.
- Cuveyni, İmamü'l-Haremeyn, *eş-Şamil fi Usulu'd-Din*, Kahire, 1989.
- Cüveyni, İmamü'l-Haremeyn, *İrşad fi Usulu'd-Din*, y.y, tsz.
- Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.
- Çelebi, Katip, *Keşf ez-Zunun*, thk. Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1941.
- Davudi, Şemseddin, *Tabakatu'l-Mufessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 1972, Mektebetü-Vehbe, cilt-1.
- Dayf, Şevki, *Tarih'ul-Edebi'l-Arabi*, Kahire, trz.
- Ecer, Ahmet Vehbi, *Türk Din Bilgini Mâturidi*, Ankara, 1978.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Kahire, 1946, cilt-3.
- Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslam*, Kahire, 1953.
- Emin, Ahmed, *Zuhrül-İslam*, Mektebetün-Nahdatul-Mısriyye, Kahire, 1966.
- Eş'ari, Ebu Hasan, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Kahire, 1385.
- Eş'ari, Ebu Hasan, *El-Luma' fi'l-Red ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida*, Beyrut, 1955.
- Eş'ari, Ebu Hasan, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005.
- Eş'ari, Ebu Hasan, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963.
- Fuad, Seyyid, *Fadlu'l-İ'tizal va Tabakatu Mu'tezile*, ed-Daru't-Tunisiyye, Tunus, 1974.
- Gazzali, Ebu Hamid, *İtikatta Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakılığı Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.
- Hanbel, b. Ahmet, *ar-Red ala Zanadika ve'l-Cehmiyye*, İskenderiye, 1971.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara, 2004.
- Harputi, Abdullatif, *Tenkihü'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam*, Necm-i İstiklal matbaası, İstanbul, 1330.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red ala' İbn Ravendi*, Beyrut 1957.
- Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Lisanü'l-Mizân*, Beyrut, 1986.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Kahire, 1902, cilt-2.
- İbn İmad, İmam Şihabettin Ebi'l-Felahi, *Şezeratü'z-Zeheb fi' Ahbar men Zeheb*, Beyrut 1989, 4.cilt.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut trz.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Ebu Yakub İshak, *el-Fihrist*, thk. Yusuf Ali Taviil, Beyrut, 1996.
- İbn Teymiyye, *İsim ve Sıfat Tevhidi*, hzr.Abdulvahid Metin, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1998.
- İbnu'l-Murtada, Mehdi, *Tabakatu'l-Mutezile*, thk. Susanna Diwald- Franz Steiner, Beyrut, 1961
- İcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Mevâkif fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1997.

- İmam Nevevi, *Riyazü's-Salihin*, nşr. Mustafa el-Babi el-Halebi, trc. İhsan Özküz, Mısır, 1938
- İsfehâni, Ragıp, *el-Müfredat fi Garibi'l- Kur'an*, Beyrut, tsz.
- Kâ'bi, Ebu'l-Kasım, "(Babü) Zikri'l-Mutezile", thk. Seyyid Fuat, (Fadlu'l-İtizal ve Tabakatü Mu'tezile içinde), Tunus, 1974.
- Kadı Abdulcabbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kahire, 1969.
- Kadı Abdulcabbar, *Şerhü'l-Usulu'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire, 1965.
- Kasım, Turhan, *Bir Ahlak Problemi olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kâsîmi Cemaleddin, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*, Beyrut, 1981
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Beyrut, 1993.
- Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevahirü'l-fi Tabakati'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kahire, 1978, cilt 2.
- Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2003
- Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003.
- Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vilâtu'l-Kuran*, thk. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Işık, Kemal, *Mâturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980
- Musahan, Ali Yıldız, *Sirâcettin Oşi ve Emali Kasidesi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2019.
- Nadir, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mutezile*, yzr., 1951.
- Nesefi, Ebu'l-Muin, *et-Tevhid li Kavaidi't-Tevhid*, thk. Hasan Ahmed Habibullah, Daru't-Tibaati'l-Muhammediye, Kahire, 1986
- Nesefi, Ebu'l-Muin, *Tabsıratu'l-Edille fi Usulu'd-Din*, hzr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
- Nisabürî, Said b. Muhammed b. Said Ebu Reşid, *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, thk. Ma'n Ziyade, Beyrut, 1979.
- O'leary, de Lacy, *Arabic Thought and It's Place in History*, London, 1922.
- Özcan, Hanifi, *Mâturidi'de Dini Çoğulculuk*, Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Özler, Mevlüt, *Ehli Sünnet ve Mutezile'de Tevhid Anlayışı*, (basılmamış doktora tezi) Ankara, 1991.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nuh Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1994.
- Ravî, Abdussettar İzzeddin, *Sevretü'l-Akl*, Daru's-Şuunu's-Sakafiyye, Bağdad, 1986.
- Razî, Fahreddin, *el-Muhassal*, çev: Hüseyin Atay, Ankara, 2002.
- Razî, Fahreddin, *İtikadatü Firaku'l-Muslimin ve'l-Müşrikin*, Beyrut, 1982.
- Razî, Fahreddin, *Mâturidiyye Akadi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000.
- Razi, Fahrettin, *Metalibu'l-Âliyye*, Beyrut, 1987.
- Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usulu'd-Din*, hzr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979.
- Sabuni, Nureddin, *Mâturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000.
- Sem'âni, Ebu Sa'd, *Kitabu'l-Ensab*, Leydin Matbaası, Londra, 1912
- Şehristani, Ebu'l Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire, 1961.
- Şehristani, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, London, 1934.
- Taftazani, Ebu'l-Vefa, *Ana Konularıyla Kelam*, hzr. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2000.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'BI EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

- Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul, 2001.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Kelam Ders Notları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1998.
- Zemaşşeri, Ebu'l-Kasım, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil*, Beyrut, tsz., cilt-2.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam: Kamusu Teracimu li Eşşerir-Ricâl ve'n-Nisa*, Matbaatu Daru'l-İlim li'l-Melain, Beyrut, 1995.
- Zühdi, Cârullah, *el-Mutezile*, Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, Beyrut, 1990.
- Акидамит Мотуридийя, Тошкент Ислон Университети, Тошкент, 2002
- Ширинов Т., Бердумуродов А., Абу Мансур Мотуридий, Мерос Нашриёти, Тошкент, 1997.
- Ширинов Т., Бердумуродов А., Абу Мансур Мотуридий, Мерос Нашриёти, Тошкент, 1997.

Öz

Kuteybe b. Muslim'in (ö.715) fethinden sonra Orta Asya halkı hızla İslamlaşma sürecine girdi. İşte bu ilk süreçten günümüze kadar Orta Asya'nın genellikle amelde Hanefi itikatta Mâturidi mezhebini benimsediği, genellikle Ehli Sünnet çizgisinin öncüsü olduğu varsayılır. Ancak başta Mâturidi olmak üzere bölgede yaşayan âlimlerin eserlerine baktığımızda, birçok gayri müslim fırkanın ve Mutezile, Şia, Zenadika vd. gibi çeşitli grupların yanında Mutezile'nin ve Mutezile fırkasının Orta Asya temsilcisi Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhî'nin aktif faaliyet içerisinde olduklarını görüyoruz. Sözgelimi Maturidi'nin "Kitabu't-Tevhid" adlı eserinde İslam dışı gruplarla birlikte Mutezile'ye karşı da yoğun bir mücadele içerisinde olduğunu müşahade ediyoruz. Buna göre Mu'tezile ekolü az sayıdaki temsilcisi ve bilimsel eserlerinin de etkisiyle Mâveraünnehir itikadında önemli rol oynamış, Mâturidiliğin gelişmesine direk ve dolaylı etkisini göstermiştir. Mutezile'nin özellikle Belh gibi bilim ve medeniyet merkezinde önemli temsilcisi olan Ebu'l-Kasım el-Ka'bi, Maturidi'nin ciddi biçimde eleştirilerine ve hatta bazı yerlerde hakaretlerine maruz kalmıştır. Mâturidi'nin pek çok konuda, Mu'tezile'nin fikirlerini eserlerinde tartışmasına ve hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mu'tezile'nin bölgede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumdan hareketle o dönemde Orta Asya'da bilimsel tartışmayla birlikte Maturidi'nin Ka'bi'ye karşı ve Ka'bi'nin nezdinde Mutezile'ye karşı ideolojik mücadele içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Ka'bi, Orta Asya, Maturidi, Mutezile, Etkileşim.

Mu'tazili Representative of the Central Asia: Abu al-Qasim al-**Ka'bi al-Balkhi** (Thoughts, Works, Influences)

Abstract

The process of Islamization started swiftly among the people of Central Asia after **Qutaybe b. Muslim's (d.715) conquest**. From this conquest to today, it is generally assumed that Central Asia has adopted the Mâturidi sect in Hanafi school of jurisprudence which was assumed to be generally the forerunner of the Ahl al-Sunnah. Therefore, the only name that comes to mind when mentioning the word of Mâveraünnehir (Transoxiana) is Imam Mâturidi and the school of Mâturidism which was established by him. However, when we look at the works of scholars living in the region, especially **Mâturidi's works**, we see that there were various active groups in Central Asia, such as many non-Muslim sects as well as Mut'ezile, Shia, heretics (Zenadiqa), etc.. For example, we observe that Maturidi is in an intense struggle against Mutezile and non-Islamic groups in his book named "Kitabu't-Tawhid." Accordingly, with the influence of its few number of representatives and its scholarly works, the Mu'tazilite school played an important role in the creed of Mâveraünnehir (Transoxiana), and showed its direct and indirect influence on the development of Mâturidism. Abu al-Qasim al-Ka'bi, who was **the important representative of Mu'tezile in a center of science and civilization like Balkh**, was exposed to Maturidi's serious criticism and even he was insulted in some times. Considering that Mâturidi's discussions Mu'tazile's ideas on various issues in his works, and made insulting criticisms against him, we can understand that Mu'tazilis were quite influential in the region. From this point of view, we can say that with the scholarly debates in Central Asia at that time, Maturidi was in an ideological struggle **against Ka'bi and also against Mu'tezile**.

Key words: Ka'bi, Central Asia, Maturidi, Mutazilis, Interaction.

RADIYUDDÎN EL-ESTERÂBÂDÎ VE ŞERHU'L-KÂFİYESİ

Amanmırat YAZGULİYEV*

GİRİŞ

İslâm medeniyetinin köklerini ortaya koyabilmek ve başarılarını anlayabilmek için ilmî eserlerinin modern ilmî metotlarla bugünün bilim dünyasına sunulması gerekir ve bu, o medeniyetin araştırmacılarının temel görevlerinden birisidir. Bu medeniyette yetişen âlimlerin, dinî ilimlerde olduğu kadar, bu ilimleri anlamak için kaçınılmaz olan Arapça alanında da çok önemli eserler verdiği görülür. Bu açıdan İslâmî ilimlerle uğraşan bir bilim adamının, bir taraftan günümüz modern Arapçasını, diğer taraftan bu ilimlerin dili olan klâsik Arapçayı ve onun tarihî gelişimini bilmesi gerekmektedir. Bunun için de Arap dili üzerine yazılmış ve Arap dili tarihinde önemli bir yere sahip olan eserlerin tahlilî şarttır. Nitekim bu alanda eskiden beri çok kıymetli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri de yazıldığı günden beri Orta Asya ve Osmanlı medreselerinde okutulan Radiyuddîn el-Esterâbâdî'nin Şerhu'l-Kâfiye isimli eseridir.

I - EL-ESTERÂBÂDÎ'NİN HAYATI

Adı, Lakabı ve Nisbeleri

Adı

Bu çalışmanın konusu olarak seçilen ve er-Radî el-Esterâbâdî olarak ün yapan *el-Kâfiye şârihinin* asıl ismi Muhammed b. el-Hasan'dır¹. el-Esterâbâdî'nin biyografisine yer veren en eski kaynaklardan biri olan es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Buğyetu'l-Vu'ât* adlı eserinde el-Esterâbâdî'nin ismine yer verilmemiş, hayatıyla ilgili ise çok az bilgi zikredilmiştir². Daha sonraki kaynakların birçoğunun da bu konuyu *Buğyetu'l-Vu'ât'tan* nakletmiş olmaları, el-Esterâbâdî'nin hayatıyla ilgili detaylı bilgiye ulaşmayı zorlaştırmaktadır.

Lakabı

el-Esterâbâdî'den söz eden âlimlerin kendisine değişik lakaplar verdikleri görül-

* Dr., Türkmenistan

¹ el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hedyyetu'l-Arifin Esmâu'l-Muellifn ve Asâru'l-Musannifin*, 3.baskı, İstanbul, 1955, II, 134; Hüseyin, Muhammed, *Dâiratu'l-Ma'ârifîş-Şi'yyeti'l-Amme*, 2. baskı, Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1993, X, 85; Yusuf, İ. Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbu'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arreb*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, I, 940.

² es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *Buğyetu'l-Vu'ât f Tabakâti'l-Lugaviyyine ve'n-Nuhât*, tah: M. E. İbrahim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, trz., I, 567.

mehtedir. Bu lakapların en meşhur olanları; Radiyyuddîn, *Şerhu'l-Kâfiye* Sahibi³, Necmuddîn⁴, Necmu'l-Mille⁵ ve Necmu'l-Eimme şeklindeki lakaplardır⁶. Sonuncu lakabı ilk kullanan kişinin Seyyid Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413) olduğu anlaşılmaktadır⁷.

Nisbeleri

Radiyyuddîn'in nisbelerine gelince, onun en meşhur nisbesi el-Esterâbâdî'dir. Bu nisbe birçok kaynakta el-Esterâbâzî şeklinde geçmiş olmakla birlikte, her iki şekilde de kullanılmıştır⁸. Esterâbâd Kuzeydoğu İran'da, bugün Gürgân adıyla anılan tarihî şehir Doğu Mâzenderan (eski Hyrcania, Gürgân) bölgesinde, Hazar denizinin güneydoğu ucundan 35 km uzaklıkta, Karasu'nun bir kolu üzerinde kurulmuştur. Kaynaklarda, yüksek ve ormanlık sıra dağların eteğindeki bu ovanın verimli olduğu, Kuzeyde Türkmenistan'ın Karakum Çölüne kadar uzandığı ve bölgenin düzlükler başta olmak üzere büyük bir kısmında Türkmen kabilelerinin yaşadığı zikredilmiştir. Esterâbâd isminin, Zerdüştin dininde yıldızların kutsal sayılmaları sebebiyle 'yıldız' anlamına gelen 'Sitâre' den veya 'katır' anlamına gelen 'ester'den, yahut Sasanî hükümdarlarından Erdeşîrî Dirazdest'in karısı Ester'in adından geldiği rivayet edilmiştir⁹.

el-Esterâbâdî'nin başka bir nisbesi de es-Simnâî'dir¹⁰. Bazı müellifler bunu es-Simnâkî السمنائي şeklinde kaydetmiştir¹¹. 'Umer Kehhâle'nin zikretmiş olduğu es-Simnâî السمنائي nisbesine ise ulaşılabilen diğer kaynaklarda rastlanamamıştır. Ancak bu nisbenin yazılışına benzer es-Simenânî السمناني nisbesi zikredilmiştir. Es-Simnâî şeklinin de es-Simenânî nisbesinin yanlış yazılmasından dolayı böyle ifade edilmiş olma ihtimali vardır. Çünkü bu yer, coğrafi olarak müellifimizin yaşadığı bölgeye uygun düşmektedir. Nitekim Simnân'ın, Horasan'ın önemli şehirlerinden Nesa kentinin bir kasabası olduğu ve Rey ile Dâmıgân şehirlerinin arasında yer aldığı zikredilmektedir¹². Bu ismi fethalı olarak, yani Semnân سمنان şeklinde nakleden kaynaklar da vardır¹³.

Bu saptamayı destekleyen bir delil de, kaynaklarda geçen es-Simnekî nisbesidir. Simnek, Simnân kasabasına bitişik olan küçük bir semtin ismidir¹⁴. Kanaatimize göre İsmail Paşa bunu es-Simnâkî şeklinde kullanmıştır.

³ es-Suyûtî, *age*, a. yer.

⁴ ez-Zirikli, Hayruddin, el-A'lâm Kamûsu Terâcime li Eşherî'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-'Arabi ve'l-Musta'rebine ve'l-Musteşrikîn, 3. Baskı, yz., trz., VI, 317.

⁵ el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. 'Umer, Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab, el-Hey'etu'l-Mısriyye, 2. Baskı, tah. A. Muhammed Harun, Mısır, 1979, I, 28.

⁶ el-Bağdâdî, Hizânetu'l-Edeb, Mısır, 1979, I, 28.

⁷ el-Emîn, Seyyid Muhsin, *A'yanu's-Şi'a*, tah: Hasan el-Emîn, Dâru't-Ta'âruf, Beyrut, 1986, IX, 151.

⁸ Bkz. Kehhâle, Umer Rızâ, *Mu 'cemu 'l-Muellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi 'l-'Arabiyye*, Mektebetu'l-Musennâ, Beyrut, trz., IX, 183.

⁹ Yazıcı, Tahsin, "Esterâbâd", *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 1995, XI, 437; el-Bustânî, Butrus, *Dâiratu'l-Ma'ârif Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut, trz., III, 386.

¹⁰ Kehhâle, *Mu 'cemu 'l-Muellifin*, IX, 183.

¹¹ el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Arifin*, II, 134.

¹² es-Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, Dâru'l-Cinân, Beyrut, 1988, III, 306.

¹³ Bkz. *Dâiratu'l-Ma'ârifü'l-İslâmiyye*, ter: Heyet, Cihân matbaası, Tehran, XII, 205.

¹⁴ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 308.

el-Esterâbâdî'nin başka bir nisbesi de el-Garavî'dir¹⁵. Bu nisbenin üzerinde ileride durulacaktır.

Bir diğer nisbesi olan en-Necefî ise, el-Esterâbâdî'nin Necef'te yaşadığı göz önüne alınarak kendisine verilmiştir¹⁶.

Bunlardan başka, el-Esterâbâdî için, onun nahiv, sarf ve mantık alanlarındaki bilgisine işaretler; Nahvî, Sarfî ve Mantıkî gibi nisbeler de kullanılmıştır¹⁷.

Doğum Yeri, Tarihi ve Ailesi

el-Esterâbâdî'nin doğum tarihi, yeri ve ailesi ile ilgili olarak ulaşılabilen kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Yukarıda kaydedildiği üzere kimi kaynaklarda babasının isminin Hasan olduğu şeklindeki bilgiyle yetinilmiştir. Daha önce ifade edildiği gibi es-Suyûtî, er-Radî'nin hayatıyla ilgili fazla bilgi elde edemediğini söylemiştir. Ancak Muhammed Bâkır el-İsbehânî, araştırma konusundaki mahareti ile tanınan es-Suyûtî'nin, el-Esterâbâdî gibi büyük bir alimin biyografisini ihmal etmesini şaşkınlıkla karşıladığı ve bunu el-Esterâbâdî'nin Şiî oluşuna bağladığı görülmektedir¹⁸. Ancak eserinde çeşitli mezheplere mensup olan birçok âlimin biyografisine yer vermiş olan es-Suyûtî'nin, el-Esterâbâdî'yi sırf Şiî olduğu için ihmal ettiğini söylemek zordur.

Kimileri de, el-Esterâbâdî'nin hayatıyla ilgili az bilgiye sahip olunmasını, onun hayatı ya da ölümüne yakın bir zamanda araştırılmamasına bağlamışlardır¹⁹.

Yaşadığı Bölgeler

Radiyyuddîn her ne kadar el-Esterâbâd'a nispet edilse de, zamanının hemen bütün ilim adamlarının yaptığı gibi, asrının ilim merkezi olan Irak'a gitmiş ve orada ilmî hayatını sürdürmüştür. el-Esterâbâdî'nin yaşadığı bölgelerin başta gelenleri Medine ve Irak'ın Necef kentidir. el-Esterâbâdî'nin çalışmalarını nerede sürdürdüğü konusu biyografî yazarları arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın temelinde ise, el-Esterâbâdî'nin şerhine yazmış olduğu mukaddime yatmaktadır. el-Esterâbâdî mukaddime de şöyle demiştir²⁰:

Eğer şerhimiz memnuniyet verici bir şekilde ortaya çıkarsa bu Garavî'nin bereketinden dolayıdır. Beni muvaffak ettiğinden dolayı Allah'ın selamı bu yeri şerefli edirene olsun. Şayet bunun aksine bir durum ortaya çıkarsa, bu da müellifin çalışmasında yaptığı hata yüzündendir. Doğru yola irşat etmesi umulan sadece Allah'tır. O bize yeter. O ne güzel vekildir.

Burada geçen 'el-Garavî nisbesini bazı alimler Hz. Peygamber'in (s.a.v) kabri, bazıları ise Necef teki Hz. Ali'nin kabri şeklinde yorumlamışlardır. El-İsbehânî de bunun Hz. Ali'nin kabrine işaret olduğunu ileri sürerek el-Esterâbâdî'nin Şerhu'l-Kâfiye' sini orada

¹⁵ Sâdır, Seyyid Hasan, *Tesîsu's-Şîa li 'Ulûmi'l-İslâm*, Şeriketü'n-Neşir ve't-Tibâ'a, 1981, s.131.

¹⁶ et-Tehrânî, Ağabuzurk, *ez-Zerî'a ilâ Tasânifu's-Şî'a*, 2. baskı, Beyrut, trz., XIII, 313.

¹⁷ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IX, 183.

¹⁸ el-İsbehânî, Muhammed Bakır, *Ravzâtu'l-Cennât fi Ahvâli 'Ulemâi ve's-Sâdât*, tah: Esedullah İsmailiyyân, Tehran, 1391/1971, III, 346.

¹⁹ Muhsin, Seyyid, *A'yânu's-Şî'a*, IX, 152.

²⁰ el-Esterâbâdî, Muhammed b. Hasan, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, talik: Yusuf Hasan 'Umer, Muessesetu's-Sâdik, Tehran, 1978, I, 19.

yazdığını dile getirmiştir²¹.

Bu iddiayı savunan başka bir yazar et-Tehrâni'dir. O da el-Esterâbâdî'nin *Şâfiye* üzerine yazmış olduğu şerhi, Hz. Ali'nin türbesinin yanında bitirdiğini ifade eder. Hatta et-Tehrâni, "*el-Garavî*" kelimesinin yerine "*el-Alevî*" kelimesini kullanmıştır²². Bu nisbe-nin Hz. Ali'nin kabrine delalet ettiğini A. Hârûn da *Hizânetu'l-Edeb'in* mukaddimesine yazmış olduğu dipnotta zikretmiştir²³. Bu konudaki dayanağı ise bazı Şiilerin "*el-Gariy*" kelimesini Hz. Ali'nin kabrine yormaları ve el-Esterâbâdî'nin Şîa'ya mensup olmasıdır.

el-Esterâbâdî'nin *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* şerhlerini Necef'te yazdığını iddia eden âlimlere bakıldığında, bunların Şîa'ya mensup oldukları görülür. Ancak *Şerhu'l-Kâfiye*'yi tashih eden Y. Hasan 'Umer'a göre "*el-Garavî*" nisbesi, iyi yapılmış bina ve güzel şey anlamına gelen "*el-Gariy*" (الغري) kelimesiyle ilişkilidir. Örnek olarak Cezîme el-Ebraş'ın, dostları Mâlik ve Akîl'in ölümlerinden sonra, onlar için inşa ettirdiği iki binayı gösteren 'Umer, er-Radî'nin bu sözünden kastın Hz. Peygamberimizin (s.a.v) kabri olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre er-Radî, Tatar savaşıdan sonra Irak'ı terk edip Medine'ye yerleşen kişilerdendir. Hatırlanacağı üzere biraz önce zikredilen mukaddimede el-Esterâbâdî: "*Burayı şereflendirene Allah'ın selamı olsun*" demektedir. Aynı şekilde bu ifade *Şerhu'l-Kâfiye*'nin sonunda da yer almaktadır. Bunun yanı sıra, *Şerhu's-Şâfiye*'nin mukaddimesinde de buna benzer şu ifadeler dile getirilmektedir: "*Bu şerhi minnet, kerem ve şu anda haremimde bulunduğum kimsenin vesilesiyle -Allah'ın selamı O'nun ve muhterem asil evlatlarının üzerine olsun- bitirmeye muvaffak olmam konusunda Allah'a dayanırım.*" Y. Hasan 'Umer bilgileri bu şekilde sıraladıktan sonra er-Radî'nin Şîi olmasına rağmen kitabında bu üslupla hiçbir yerde Hz. Ali'den bahsetmediğini, arkasından ona bu şekilde dua etmediğini, sadece "*Allah ondan razı olsun ya da kerremallahu vecheh*" demekle yetindiğini belirtmektedir²⁴.

Bütün bu tartışmaları burada zikretmemizin sebebi el-Esterâbâdî'nin yaşadığı bölgeleri tespit etmektir. Kanaatimizce de "*el-Garavî*" sözünden kasıt, Hz. Peygamberimizin (s.a.v) kabridir. Çünkü bu görüşü destekleyen başka işaretler de mevcuttur. Mese-la es-Suyûtî, el-Esterâbâdî'nin hayatını anlatırken: "*Tarihçi dostumuz Şemsuddin b. Azm Mekke'de, el-Esterâbâdî'nin vefatının 684/1285 ya da 686/1287 senesinde olduğunu haber verdî* demiştir. Bu ifade er-Radî'nin, o civarda yaşadığına işaret etmektedir. Bir başka delil de el-Esterâbâdî'nin mukaddimesinde söylemiş olduğu: "*Şu anda haremimde bulunduğum kimsenin vesilesiyle*" ifadesidir. Nitekim Mekke ve Medine'ye "*el-Haremeyni's-Şerifeyn*" denmektedir. Bunun yanı sıra el-Esterâbâdî'nin kullandığı "*Burayı şereflendiren kimseye*" sözü de el-Haremeyni's-Şerifeyn'e işaret etmektedir. Ayrıca bazı kaynakların el-Esterâbâdî'nin Necef'te kaldığını belirtirken '*Nezîlu'n-Necef*' yani '*Necef misafiri*' ifadesini²⁵ kullanması, onun orada uzun süre kalmadığı fikrini akla getirmektedir.

²¹ el-İsbehânî, *Ravzâtu'l-Cennât*, III, 346.

²² et-Tehrâni, *ez-Zerî'a*, XIII, 313.

²³ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 28.

²⁴ el-Esterâbâdî, Muhammed b. Hasan, *Şerhu Kâfiyeti İbn Hâcib*, tak: Ya'kûb, I, Bedî', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998., I, 19.

²⁵ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, IX, 183; Ma'lûf, Luwis, *el-Muncid*, 28. baskı, Beyrut, 1986, s. 802.

İtikadî Mezhebi

Yukarıda yer verilen tartışmadan, el-Esterâbâdî'nin Şîa mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır. *Şerhu'l-Kâfiye'si* incelendiğinde bu görüşü destekleyen birçok işaretler de bulunabilmektedir. Mesela el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye* içerisinde yaklaşık otuz yerde Hz. Ali'nin sözlerini şahit olarak getirmektedir²⁶. Başka bir örnek: el-Esterâbâdî şerhinde fail ve mefûl'un cümle içerisinde tespitinin güç olduğu durumlarda, onları ayırt etmeye yarayan manevi karineyi göstermek için *إِسْتَحْلَفَ الْمُزْتَضَى الْمُضْطَقَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ* "Mustafa (a.s.) Murtaza'yı halife olarak bıraktı" örneğini vermiştir²⁷. Bilindiği gibi buradaki Murtaza kelimesi Hz. Ali'nin lakabıdır. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından halife olarak tavsiye edildiğini dile getiren bu ifade, Şîiliğin delili olarak değerlendirilebilir.

Taşköprüzade ise el-Esterâbâdî'nin Râfizî fırkasına mensup olduğunu dile getirerek ona şu sözünü nispet eder²⁸: *العَدْلُ فِي عُمَرَ لَيْسَ بِتَحْقِيقِي، الْعَدْلُ فِي عُمَرَ تَقْدِيرِي*. Taşköprüzade bu sözün arkasından: "Bid'ata dalmaktan ve batıla bağlanmaktan Allâh'a sığınırım" demiştir. Kanaatimizce Taşköprüzade'nin bu ilticasının nedeni, el-Esterâbâdî'ye nispet edilen sözün yanlış anlaşılması veya bilerek yanlış yorumlanmasıdır. Yani zikredilen sözün iki şekilde tercüme edilmesi mümkündür. Bunlardan ilki "Umer kelimesinin Amir'den adl edilmesi (udülü) tahkiki değil, takdiridir" anlamıdır ki asıl kastedilen mana budur. İkincisi ise "Ömer'deki adalet gerçek değildir. Ömer'deki adalet takdiridir (zandan ibarettir)" manasınadır. Kaldı ki el-Esterâbâdî'ye nispet edilen bu söze *Şerhu'l-Kâfiye*'de rastlanmamıştır. Ancak el-Esterâbâdî, adl konusunu ele alırken, buna benzer şu ifadeyi kullanmaktadır: *فَإِنَّ عُمَرَ مَثَلًا لَوْ وَجَدْنَاهُ مُنْصَرِفًا لَمْ نَحْكَمْ قَطُّ بِعَدْلِهِ* "Eğer "Ömer" lafzını munsarif bulsaydık, onda "adl" sebebi bulunduğu asla hükmetmezdik". Yukarıda geçen örnekte olduğu gibi, burada da her iki anlama yormak mümkündür. el-Esterâbâdî'nin bu cümleyi "Hz. Ömer'in adaletine asla hükmetmezdik" şeklindeki ikinci bir anlamda kullanmış olabileceğini düşünmüyoruz. Çünkü el-Esterâbâdî *Şerhu'l-Kâfiye*'nin birkaç yerinde Hz. Ömer'in sözünü nakletmiş ve arkasından "Allah ondan razı olsun" ifadesini kullanmıştır²⁹.

Vefatı

Kaynaklarda el-Esterâbâdî'nin vefatı ile ilgili farklı tarihler zikredilmektedir. es-Suyûtî onun ölüm tarihinin 684/1285 ya da 686/1287 senesi olduğunu nakletmiştir³⁰. Buna karşılık, Abdulkadir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682) *Şerhu'l-Kâfiye*'nin eski bir nüshasında, bu şerhin 688/1289 senesi 3 Rebiu'l-Âhir'inde el-Esterâbâdî tarafından yazdırılmış olduğuna dair bir kayıt gördüğünü ifade eder. Daha sonra şevahidini şerh ettiği nüshasında ise bitirilme tarihi olarak 686/1287 senesinin verilmiş olduğunu ve bu tarihin de bir önceki nüshanın tarihine uymadığını söyler³¹. Bununla birlikte araştırmamıza temel olarak aldığımız tahkiki nüshanın yanı sıra, başka birçok kaynak *Şerhu'l-*

²⁶ Bkz. el-Esterâbâdî, *age*, I, 251; II, 275; III, 281; IV, 8.

²⁷ el-Esterâbâdî, *age*, I, 166.

²⁸ Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, Miftâhu's-Se'ade ve Misbahu's-Siyade fi Mevdü'ati'l-'Ulüm, tah: K. Bekrî, Kahire, 1968, I, 184.

²⁹ Bkz. el-Esterâbâdî, *age*, II, 5, 170.

³⁰ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'at*, I, 568.

³¹ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 28.

Kâfiye"nin 686/1287 senesinde bitirildiğini nakletmiştir³². Burada muhtemelen el-Esterâbâdî'nin ölüm tarihi ile *Şerhu'l-Kâfiye*'nin bitiriliş tarihinin birbirine karıştırılması söz konusudur. Dolayısıyla 686/1287 senesinin, *Şerhu'l-Kâfiye*'nin tamamlanma tarihi olma ihtimali ağır basmaktadır ki es-Suyûtî'nin nakletmiş olduğu yılın, el-Esterâbâdî'nin vefat tarihi olması mümkün görünmemektedir. Çünkü el-Esterâbâdî *Şerhu's-Şâfiye* isimli eserini *Şerhu'l-Kâfiye*den sonra kaleme alacağını bizzat kendisi dile getirmektedir³³. Bu sebeple el-Esterâbâdî'nin ölüm tarihinin daha ileriki senelere tekabül ettiği düşünülmektedir.

II - İLMÎ KİŞİLİĞİ

A-Tahsili, Hocaları ve Talebeleri

Eserleri ile büyük yankı uyandıran el-Esterâbâdî'nin çok iyi bir tahsil gördüğü, döneminin en iyi hocalarından okuduğu ve çok miktarda öğrenci yetiştirdiği tartışma götürmez bir gerçek olmalıdır. Nitekim *Şerhu'l-Kâfiye*'sini bazı öğrencilerinin ricası üzerine yazdığını söylemesi bunu kanıtlar. Ne var ki, bu konuda küçük kısıtlar dışında önemli bir bilgiye rastlanamamıştır. el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb* isimli eserinde el-Esterâbâdî'nin şerhini yazdığını belirtmiş³⁴, ancak kime yazdığını hakkında bilgi vermemiştir. Bundan başka el-Esterâbâdî eserin mukaddimesinde bu şerhi yazması için bazı kimselerin kendisinden ricada bulunduğu bahsederken bu kişilerin kim oldukları konusunda bilgi vermemiştir³⁵.

Diğer Âlimlerin el-Esterâbâdî Hakkındaki Görüşleri

el-Esterâbâdî'nin birçok alim tarafından övgülü sözlerle değerlendirildiği görülmektedir. Bu çerçevede şu örneklerle yer verilebilir:

el-Esterâbâdî'nin şerhine haşiye yazan ve bu şerhi okutarak birçok kişiye icazet veren Seyyid Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413), onun kâmil âlim, imamların yıldızı ve ümetin faziletlisi diye niteler³⁶.

A'yânu's-Şî'a sahibi Seyyid Muhsin³⁷:

Arap dilinde bütün asırlarda eşi olmayan bir alim ve fakîhtir. Arap dili felsefesinde ve incelemelerinde önder olan değerli bir insandır.

Şerhu'l-Kâfiye'nin şahitlerini detaylı olarak incelediği *Hizânetu'l-Edeb* isimli ünlü büyük eserin müellifi el-Bağdâdî³⁸: "Âlim imam, allâme, faziletlilerin başı, büyük fakîh, din ve milletin yıldızı."

Taşköprüzade: "Muteahhirûn âlimleri arasında Sibeveyhi'nin el-Kitâb isimli eserinin inceliklerini onun kadar bilen kimse yoktur."³⁵

³² Bkz. el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, IV, 538; Ya'kub, İ. Bedî', *Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Luğaviyyine'l-'Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, II, 111.

³³ el-Esterâbâdî, *age*, I, 25.

³⁴ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 28.

³⁵ el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, I, 19.

³⁶ Sâdır, *Te'sisu's-Şî'a*, 131.

³⁷ el-Emîn, Seyyid, *A'yânu's-Şî'a*, IX, 151.

³⁸ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 28.

Ravzâtu'l-Cennât sahibi el-İsbehânî³⁹:

Deniz gibi derin ilim sahibi el-Esterâbâdî, asrın nadirlerinden ve zamanın harikalarındandır. Arap olmayanlar Araplara karşı, Şîa da Sünnîlere karşı onunla övünmektedir.

Eserleri

Kaynaklar incelendiğinde el-Esterâbâdî'nin altı kadar eserinin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar sırayla Şerhu'l-Kâfiye, Şerhu's-Şâfiye, Hâşiye alâ Tecrîdi'l-'Akâidi'l-Cedîde ve'l-Hâşiyeti'l-Kâdîme⁴⁰, Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâluddîn ed-Devvânî li Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm⁴¹, Şerhu Kasâidi İbn Ebî'l-Hadîd⁴² ve Nazmu'l-Le'âli'l-Mubdi'ati fî Sıfati'l-Kitâbeti'l-Muhtera'a⁴³ eserleridir. Bu eserlerin en önemlisi konumuz olan Şerhu'l-Kâfiye'dir.

Şerhu'l-Kâfiye'si ve Diğer Kâfiye Şerhleri Arasındaki Yeri

Bu eser ile ilgili detaylı bilgilere geçmeden önce, konuya daha iyi ışık tutması ve eserin tanıtımına uygun bir zemin oluşturması bakımından, İbnu'l-Hâcib ve *el-Kâfiye*'si hakkında temel bir takım bilgilere yer vermek yerinde olacaktır. Böylece el-Esterâbâdî'nin, özellikle İbnu'l-Hâcib'in önemli eseri olan *el-Kâfiye*'ye şerh yazmayı tercih etmesinin nedeni hakkında da bir kanaat oluşturma imkanı doğmuş olacaktır.

İbn Hâcib ve el-Kâfiye Adlı Eseri

Tam ismi Usmân b. 'Umer b. Ebî Bekir b. el-Hâcib el-Kurdî'dir. İbn Hâcib lakabı ile meşhur olan bu zat Kürt asıllı olup 670/1175 senesinde Mısır'da doğmuştur. Babası ile küçük yaşlarda Kahire'ye giden İbn Hâcib burada Kur'anı ezberlemekle ilim hayatına atılmıştır. İbn Hâcib ilimle öyle iştigal etmiştir ki, bu konuda kendisinden darb-ı mesel yapıldığı kaynaklarda belirtilmiştir⁴⁴. İbn Hâcib uzun süre ilim tahsil ettikten sonra Fâdiliyye medresesinde ders vermiştir⁴⁵. İbn Hâcib Fıkıh, Usûlü Fıkıh ve Nahiv alanlarında eserler telif etti. O açık zihinli, sağlam anlayışlı idi ve güçlü bir sezgiye sahipti⁴⁶.

İbn Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserine gelince, yaklaşık Hicrî 4. asırdan beri nahiv alimleri esas konuları içermekle beraber diğer konulara da ışık tutan küçük çapta muhtasar eserler telif etmeye özen göstermişlerdir. Zamanının şartlarına göre, İbn Hâcib de sadece nahiv konularını içeren *el-Kâfiye* isimli muhtasar bir eser kaleme almıştır⁴⁷ ve o bu eserin telifinde en çok ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufassal* adlı kitabından yararlanmışır. İbn Hâcib eserde genellikle Basra ekolünün görüşlerini desteklemişse de, bazı

³⁹ el-İsbehânî, *Ravzâtu'l-Cennât*, III, 346.

⁴⁰ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IX, 183.

⁴¹ Kehhâle, *age*, IX, 183.

⁴² el-'Âmidî, Muhammed b. Hasan, *Emelu'l-Amil*, tah: Ahmed el-Huseynî, Mektebetu'l-Endelus, Bağdad, 1385/1965, II, 255.

⁴³ *DâiratiMaârif Buzurği İslâmî*, Tehran, 1377h, VIII, 180.

⁴⁴ el-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3.baskı, Beyrut, 1982, I, 508

⁴⁵ Farrûh, 'Umer, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut, 1972, III, 559.

⁴⁶ el-Udfuvî, Cafer b. Sa'leb, *et-Tâli'u's-Sa'id el-Câmî Esmâi Nucebâi's-Sa'id*, Dâru'l-Mısriyye li't-Telif, tah: Sa'd Muhammed Hasan, Mısır, 1966, s. 335.

⁴⁷ el-Cenâbî, Târik, İbnu'l-Hâcib en-Nahvî Asâruhu ve Mezhebuhu, Bağdat, 1983, s. 55-56.

meselerde Kûfe ekolünün görüşlerine katıldığı da olmuştur⁴⁸.

İbn Hâcib 646/ 1248 senesinde İskenderiyye’de vefat etmiştir.⁴⁹

el-Kâfiye Üzerine Yazılan Şerhler

el-Kâfiye, hacminin küçüklüğüne rağmen alimler arasında çok rağbet görmüştür. Nitekim başta yazarının yazdığı şerh olmak üzere bu esere Arap, Türk ve Fars dillerinde birçok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerin sayısı yüz elliye ulaşmaktadır. Bundan başka bu şerhler üzerine de çok sayıda haşiyeye, haşiyeler üzerine de ta’likler yazılmıştır⁵⁰. Bu şerhlerin bazıları şunlardır⁵¹: *Şerhu’l-Kâfiye*- İbn Hâcib (ö.646/1248), konumuz olan *Şerhu’l-Kâfiye*- Radiyyuddin el-Esterâbâdî (ö. 686/1287), *Şerhu’l-Kâfiye*- Hasan b. Muhammed eş-Şâmî, *el-Basît* Ruknuddîn Hasan b. Muhammed el-Esterâbâdî (ö. 717/1317), *el-Fevâidu’z-Ziyâiyye*- Nuruddin Abdurrahman el-Câmî’ (ö. 898/1492), *Şerhu’l-Kâfiye*- İsa b. Muhammed es-Safedî (ö. 906/1500)

el-Esterâbâdî’ye Ait Şerhu’l-Kâfiye’nin Yazılış Nedeni

Birçok yazar gibi el-Esterâbâdî de şerhini kaleme alma nedenini mukaddimede şöyle ifade ediyor⁵²:

Kendisini geliştirmek için benden ders alan bazı kişiler, İbn Hâcib’in *el-Kâfiye*’si üzerine şerh yerine geçebilecek bir ta’lik yazmamı istediler. Bu gibi çetin işlere girişecek kişide bulunması gereken kıvrak zekâ, güçlü önsözi gibi vasıflar bende olmamasına rağmen bu talebe cevap vermeyi uygun buldum. İşe koyulduktan sonra, durum usulden furua geçmemi gerektirdi.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, el-Esterâbâdî işe temel kuralları kapsayan bir ta’lik yazmakla başlamış, ancak daha sonra bu çalışmasını nahvin detaylarını içeren bir şerh haline getirmeyi uygun bulmuştur.

Şerhu’l-Kâfiye’nin Diğer isimleri

el-Esterâbâdî’nin şerhi özellikle *Şerhu’l-Kâfiye* ismiyle meşhur olmuştur⁵³. Bazı müellifler ise eseri *Şerhu r-Radî* şeklinde anmışlardır⁵⁴. Bu arada kimi kaynaklar⁵⁵ bunu *el-Vâfiye fi Şerhi’l-Kâfiye* şeklinde tespit etmişlerse de bu şerhin, *el-Basît* ismiyle tanınan Ruknuddîn Hasan b. Muhammed el-Esterâbâdî el-Huseynî’ye (ö.817/1414) ait şerh olduğu belirtilmiştir⁵⁶. İsim ve nisbe benzerliğinden dolayı eserin el-Esterâbâdî’ye ait ol-

⁴⁸ Kılıç, Hulusi, “el-Kâfiye”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 2001, XXIV, 153.

⁴⁹ el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya’kub, *el-Bulga fi Terâcimi Eimmeti ’n-Nahvi ve’l-Lugati*, tah: Muhammed el-Mısri, Cem’iyyetu İhyâi’t-Turâsi’l-İslamî, Kuveyt, 1987, 144.

⁵⁰ Kılıç, Hulusi, “el-Kâfiye”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 2001, XXIV, 153.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz: Hacı Halife, *Keşfu ’z-Zunûn an Esâmi ’l-Kutubi ve ’l-Funûn*, Matba’atu’l-Behiyye, 1941, II, 1370-1372; Türkmen, Mehmed, *İbn Hâcib’in “Şerhu’l-Kâfiye” İsimli Eserinin Edisyon Kritiği*, (doktora tezi), U. Ü. İ. F. Bursa, 1988, s. 18-27.

⁵² el-Esterâbâdî, *Şerhu ’l-Kâfiye*, I, 19.

⁵³ es-Suyûtî, *Buğyetu’l-Vu’ât*, I, 567; İbn ‘Îmâd, Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtu’z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, tah. A. Arnâvûtî, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1991, VII, 691.

⁵⁴ Bkz. Hain, Muhammed Hüseyin, *Dâiretu ’l-Maârifî’s-Şiyyeti’l-Amme*, Muessesetu’l-A’lemî li’l- Matbu’, Beyrut, 1993, X, 85.

⁵⁵ Ya’kub, İ. Bedî’, *Mu’cemu’l-Mufassalî’l-Lugaviyyine’l-‘Arab*, II, 111.

⁵⁶ Bkz. et-Tehrâni, ez-Zerî’a, XXV, 18; el-Cenâbî, İbnu ’l-Hâcib en-Nahvî, s. 59.

duğu zannedilmiştir.

Şerhu'l-Kâfiye'nin Yazma Nüshaları

Şerhu'l-Kâfiye'nin Süleymaniye kütüphanesinde birçok yazma nüshaları bulunmaktadır. Örnek olarak Mehmed Ağa Camii 171, Saliha Hatun 121, Serez 3131, Serez 3240, Servili 308, Yozgat 491, Yozgat 600 numaralarda bulunan bazı nüshaları verebiliriz. Bunun yanı sıra eserin, başta Berlin, Kahire ve Tahran olmak üzere dünyanın çeşitli kütüphanelerinde birçok yazma nüshaları bulunmaktadır⁵⁷.

Şerhte Takip Edilen Metotlar

Şerhte izlenen metot üzerinde yapılan incelemeler sonucunda el-Esterâbâdî'nin, Şerhu'l-Kâfiye'sinde izlediği metodun ana hatlarını şu şekilde özetlenebileceği kanaatine varılmıştır:

Eleştirel Yaklaşım

Eser incelendiğinde el-Esterâbâdî'nin diğer alimleri tenkitte rahat davrandığı görülmektedir. Mesela أفعى، أجدل، أخیل gibi sıfatların gayri munsarif olup olmayacağı konusunda söyledikleri bazı dil alimlerini tenkit mahiyetindedir. Bilindiği gibi bu kelimeler sözlük bakımından أفعى 'pis', أجدل 'güçlü' ve أخیل 'kibirli' anlamlarına gelmektedir. Ancak el-Esterâbâdî'ye göre bunları kullananlar ne arızî ne de aslî sıfatı kastetmektedir. Örneğin لقيت أجدلاً denildiğinde bundan, 'güçlü' manası akla gelmeden malum kuş cinsi anlaşılmaktadır. Aynı şekilde رأيت أفعى denildiğinde sıfat anlamı olan 'pis' değil, yılan kastedilmektedir. el-Esterâbâdî bazı alimlerin bu tür kelimeleri gayri munsarif saymalarının galat olduğunu dile getirerek, onları tenkit etmiştir⁵⁸.

Karşılaştırmacı Yaklaşım

el-Esterâbâdî'nin izlediği metotlardan biri de, gramer meselelerini incelerken birçok alimin görüşlerini yan yana getirerek karşılaştırmış olmasıdır. Örneğin İbn Hâcib, cümlede sarîh mefûlun bih bulunduğu takdirde, bunun naib-i faillîğe daha uygun olacağını söylemiştir. el-Esterâbâdî ise, bu görüşün Basralılara ait olduğunu söyledikten sonra, konuyla ilgili olarak Kûfelilerin, Ahfeş'in (ö. 215/830), el-Cezûlî'nin (ö. 606/1209) ve Sîbeveyhî'nin görüşlerine de ayrıntılarıyla değinerek meseleyi açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır⁵⁹.

el-Esterâbâdî'nin izlediği Diğer Yöntemler

Şârih İbn Hâcib'in söylediklerini zikretmiş, görüşlerini ayrıntılı bir biçimde ele alarak incelemiş, bunlardan bazılarını kabul etmiş, bazılarını da reddetmiştir.

Bununla birlikte el-Esterâbâdî çoğu zaman, ister İbn Hâcib'in isterse kendinin olsun, herhangi bir tarifi zikrettikten sonra, arkasından onun çekincelerini geniş bir bi-

⁵⁷ Bkz. Brockellman, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 3. baskı, ter. R. Abduttevvâb, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1983, V, 310.

⁵⁸ el-Esterâbâdî, *age*, I, 115.

⁵⁹ el-Esterâbâdî, *age*, I, 194.

çimde açıklamıştır⁶⁰.

el-Esterâbâdî diğer bazı alimlerlerin yaptığı gibi birtakım farazî sorular ortaya atmış ve bunları aynı üslupla cevaplandırmıştır. Bunu yaparken de genellikle، فإِنْ قِيلَ، فُلْتُ،، فإِنْ قِيلَ، فُلْتُ،، فإِنْ قِيلَ، فُلْتُ، gibi ifadeler kullanmıştır⁶¹.

el-Esterâbâdî bazen bu metodu daha da şahsileştirmiştir. Yani tenkit ettiği kişiden gelebilecek muhtemel itirazları ortaya koymuş ve cevaplandırmıştır. Bunu da لَيْسَ لَهُ أَنْ يَقُولَ şöyle diyemez” gibi ibarelerle ifade etmiştir⁶².

el-Esterâbâdî konuları ele alırken çoğunlukla naklettiği görüşlerin sahiplerini zikretmiş, bazen de قَالَ بَعْضُهُمْ gibi ifadeler kullanmıştır⁶³. Bunun yanı sıra çoğu kez bilgi naklettiği kaynağı zikretmemiş, nadiren kaynak göstermiştir⁶⁴.

el-Esterâbâdî herhangi bir konuda yeterli bilgi sahibi değilse bunu açıkça dile getirmiştir⁶⁵.

el-Esterâbâdî bazen, fikhî meselelerde de görülen ilginç farazî örneklerle yer vermiştir⁶⁶.

el-Esterâbâdî konuları incelerken genel olarak İbn Hâcib’in *el-Kâfiye*’de izlediği sırayı takip etmiştir. Ancak, birçok yerde konu dışına çıkarak farklı hususlara da değinmiştir. Bazen bir konuyla ilgili bir tanım başka bir konuyu işlerken zikretmiş ve asıl olması gereken yerde ele almamıştır. Örneğin mefûlun fih’in tarifini mefûlun leh konusunda zikretmiştir⁶⁷.

el-Esterâbâdî şerhinde İbn Hâcib’in söylediklerini şerh etmekle yetinmemiş, bazen onun zikretmediği kaideleri kendisi ilave etmiştir⁶⁸.

el-Esterâbâdî şerhinde zikrettiği şiirlerin hepsini şahit olarak kullanmak için ele almamış, bazen bunlarla birilerini tenkit etme amacını da gütmüştür⁶⁹.

Şerhu’l-Kâfiye ile İlgili Çalışmalar

Seyyid Şerîf el-Curcânî Hâşiyesi

el-Curcânî’nin, el-Esterâbâdî’nin *Şerhu’l-Kâfiye*’sinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Örneğin öğrencileri et-Teftezânî’ye el-Curcânî’nin neyle uğraştığını sorduklarında et-Teftezânî, onun Radî’nin *Şerhu’l-Kâfiye*’si ile uğraştığını ifade etmiştir⁷⁰. Bazı kaynaklara

⁶⁰ el-Esterâbâdî, *age*, I, 267.

⁶¹ Bkz. el-Esterâbâdî, *age*, I, 23, 24, 25.

⁶² el-Esterâbâdî, *age*, I, 23.

⁶³ Bkz. el-Esterâbâdî, *age*, I, 350, 355, 356, 357.

⁶⁴ Bkz. el-Esterâbâdî, *age*, I, 33, 76, 114.

⁶⁵ el-Esterâbâdî, *age*, I, 80.

⁶⁶ el-Esterâbâdî, *age*, I, 253.

⁶⁷ el-Esterâbâdî, *age*, II, 29.

⁶⁸ el-Esterâbâdî, *age*, I, 230; III, 151.

⁶⁹ el-Esterâbâdî, *age*, I, 180-181.

⁷⁰ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-Se’âde*, I, 183.

göre ise, *Şerhu'l-Kâfiye*'yi okutarak birçok kişiye icazet vermiştir⁷¹. Ayrıca el-Cürcânî *Şerhu'l-Kâfiye*'yi birçok yönden inceleyerek ona bir haşiye yazmıştır. Bu haşiyenin *Şerhu'l-Kâfiye'den* ayrı olarak bir araya getirilmiş olan müstakil şeklinin yazma nüshası, Süleymaniye kütüphanesi Laleli 3773 numaradaki mecmuanın 112-139 varakları arasında yer almaktadır. Haşiye Ahmed el-Hamevî tarafından 1113/1701 senesinin Şa'ban ayında istinsah edilmiştir.

el-Bağdâdî'nin *Şerhu'l-Kâfiye*'de Yer Alan Şiir Örneklerine Dair Şerhi

el-Esterâbâdî'nin *Şerhu'l-Kâfiye*'si üzerine yapılan çalışmaların en önemlisi Abdulkadir el-Bağdâdî'nin *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab* isimli eseridir. Bu eser *Şerhu'l-Kâfiye*'de yer alan bin kadar şiir örneklerinin şerhidir. Abdulkadir el-Bağdâdî'nin tam ismi Abdulkadir b.'Umer el-Bağdâdî el-Mısri'dir. Edebiyatçı, dilci ve tarihçi olarak tanınan el-Bağdâdî nisbesinden anlaşılacağı üzere 1030/1621 senesinde Bağdat'ta doğmuş ve 1093/1682 senesinde de Kahire'de vefat etmiştir⁷². Abdulkadir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, *Şerhu Maksûrâti İbn Dureyd*, *Şerhu Maksûrâti İbn Dureyd*, *Şerhu Şevâhidi Muğni'l-Lebîb li İbn Hişâm* gibi geriye çok değerli eserler bırakmıştır⁷³.

h *Şerhu'l-Kâfiye* Hakkında Söylenenler

el-Esterâbâdî'nin ilim dünyasında adını duyurmasını sağlayan bu eser hakkında eski ve yeni dönem bilginleri tarafından söylenen birçok övgülü sözler nakledilmiştir ki, bunlardan bazıları şöyle özetlenebilir.:

- el-Cürcânî⁷⁴:

Hiç şüphesiz Necmu'l-Eimme Radiyyuddîn Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî'nin *Şerhu'l-Kâfiyesi* çok kıymetli bir eser olup, bu sanatın usul ve furû'unun inceliklerini kapsamış, birçok delilleri bir araya getirerek çeşitli meseleleri incelemiş, değişik görüşlerin arasındaki münasebeti izâh etmiştir. Böylece onun kitabı, içerisinde hikmet cevherleri bulunan bir hazine haline gelmiştir.

- el-İsbehânî⁷⁵:

Araştırma ve incelemeleri, derin fikir yürütmeleri, kapsayıcılığı bakımından Basra ve Kûfe ekollerinin bütün eserlerini geçen ilgi çekici bir kitap, hoş bir şerhtir.

-es-Suyûtî⁷⁶:

Meseleleri güzel illetlendirmek, incelemek ve bir arada değerlendirmek bakımından, nahiv kitaplarının önemli kısmının arasında onun gibisi yoktur. İnsanlar ona ilgi göstermişler, ilmî tartışmalarda ondan istifade etmişlerdir. Asrının ve sonraki dönemle-

⁷¹ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 29.

⁷² Geniş bilgi için bkz: Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, III, 295; Hoca, Nazif, Abdulkâdir b. "Umer el-Bağdâdî'nin Eserlerinin İstanbuldaki Yazmaları", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü, İst, 1961, IV, 119.

⁷³ Eserleri ve yazma nüshaları için bkz: age, IV, 119-145; *Hediyyetu'l-Ârifin*, I, 602; *Hulâsatu'l-Eser*, 451-454; el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 12-18.

⁷⁴ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 29.

⁷⁵ el-İsbehânî, *age*, III, 347.

⁷⁶ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 567.

rin alimleri, eserlerinde ve derslerinde ona dayanmışlardır.

-Seyyid Hasan Sadr⁷⁷:

Gerçekten Necmu'l-Eimme *el-Kâfiye* şerhinde kendisinden önce yapılmamış, hatta araştırmacıların aklına bile gelmeyecek incelemelerde bulunmuştur. O Şîa'nın kendisiyle iftihar ettiği bir kitaptır. Herkes onun denizinden kepçe kepçe almaktadır. Allah'ın rızası onun üzerine olsun.

-A'yânu's-Şîa isimli eserin sahibi Seyyid Muhsin⁷⁸:

el-Esterâbâdî'nin İbn Hâcib'in *el-Kâfiye*'sine yazmış olduğu şerh gibi bir eser, Arap dili ilminde ne önce ne de sonra telif edilmiştir. Bütün bölgelerde Arap, Fars ve Türk alimleri şaşkırtıcı bir şekilde ona itina göstermiş, onunla meşgul olmuş ve onun bilgilerini paylaşmışlardır. Bu kitap nahiv ve lügat felsefesi, onların illetlendirilmesi alanında fark yaratmış ve kendisinden önce görülmemiş derinlikli incelemeler içermiştir. el-Esterâbâdî'den sonra hiç kimse onunkine benzer incelemeler ortaya koyamamıştır. Ondan sonra böyle bir çalışma yapanlar da ondan istifade etmiş ve onun görüşlerini nakletmişlerdir.

Taşköprüzâde⁷⁹:

el-Kâfiye'nin en değerli şerhlerinden biri Necmu'l-Eimme Radiyyuddîn el-Esterâbâdî'nin şerhidir ki, şehir ve bölgelerde Sabâ rüzgarı gibi esmiş ve yağmur gibi yağmıştır. O çok kıymetli bir şerh olup bütün delil ve açıklamaları kendinde toplamış, meselelerin en üstününü içererek büyük küçük, saymadığı hiçbir fayda bırakmamıştır.

-Abdulkadir el-Bağdâdî⁸⁰:

Bu şerh usta alimlerin uğraştığı, faziletli kimselerin ve ileri gelenlerinin incelediği bir kitaptır. Bu eser zevkli araştırmaları, ince görüşleri, kusursuz düzenlemeleri ve üstün yönlendirmeleri içermektedir ki onun telifinden sonra diğer nahiv kitapları mensuh şeriat veya çirkin bir cariyeye dönüştüler.

SONUÇ

Sonuç olarak el-Esterâbâdî'nin nahiv konularına yaklaşımı incelendiğinde, kendisinin çok mantıklı ve geniş düşünebilen bir zihin yapısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yeri geldiğinde gerek Basra ve gerekse Küfe ekolüne mensup dillileri rahatlıkla eleştirebilmiştir. Öyle ki, eserinin birçok yerinde nahiv alimlerinin icma ettikleri konuları bile eleştirmekten geri durmamıştır. el-Esterâbâdî'nin Sibeveyhi, el-Muberrid, el-Kisâî, el-Ferrâ ve Ebu Ali el-Fârisî gibi nahiv ilminin en önemli simalarını dahi sert bir dille eleştirebilmesi ve en ince meselelerde bile, yetkin bir şekilde görüş beyan edebilmesi, kendisinin bu ilme olan derin vukûfunu ortaya koymaktadır.

el-Esterâbâdî'nin, Şerhu'l-Kâfiye'si kendisinden sonraki dil bilginlerinin, özellikle de el-Kâfiye'yi şerh eden nahivcilerin başvurdukları en önemli kaynak haline gelmiştir.

⁷⁷ Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sisu's-Şîa*, 133.

⁷⁸ el-Emin, Seyyid Muhsin, *A'yânu's-Şîa*, IX, 152.

⁷⁹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Seâde*, I, 183.

⁸⁰ el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, I, 12.

Nitekim kendisinden sonraki şarihlerin, bazen görüşlerinden, bazen tercihlerinden ve bazen de şerhinden iktibasta bulunarak el-Esterâbâdî'den yararlandıkları dikkati çekmektedir. Bu durum sadece el-Kâfiye şerhleri ile sınırlı olmayıp, diğer nahiv kitapları için de geçerlidir. el-Esterâbâdî'den etkilenip eserlerinde onun görüşlerine yer veren alimler arasında Abdulkadir el-Bağdâdî, İsmâuddîn el- İsferyânî, Abdurrahman el-Câmî, Seyyid Şerif el-Curcânî ve es-Suyûtî gibi ünlü bilginler de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Âmilî, Muhammed b. Hasan, Emelu'l-Amil, tah: Ahmed el-Huseynî, Mektebetu'l-Endelus, Bağdâd, 1385/1965.

el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. 'Umer, Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab, el-Hey'etu'l-Misriyye, 2. Baskı, tah. A. Muhammed Harun, Mısır, 1979.

el-Bağdâdî, İsmail Paşa, Hediyetu'l-'Arifin Esmâu'l-Muellifn ve Asâru'l-Musannifîn, 3.baskı, İstanbul, 1955.

Brockellman, Carl, Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, 3. baskı, ter. R. Abdu'ttevvâb, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1983.

el-Bustânî, Butrus, Dâiratu'l-Ma'ârif Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trz.

el-Cenâbî, Târik, İbnu'l-Hâcib en-Nahvî Asâruhu ve Mezhebuhu, Dâru't-Terbiye, Bağdat, 1983.

el-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, Gâyetu 'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ, Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, 3.baskı, Beyrut, 1982.

DâiratiMaârif Buzurgi İslâmî, Tehran, 1377h.

Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-İslâmiyye, ter: Heyet, Cihân matbaası, Tehran.

el-Esterâbâdî, Şerhu 'l-Kâfiye, IV, 538; Ya'kub, İ. Bedî', Mu 'cemu 'l-Mufassal fi 'l-Luğaviyyîne'l-'Arab, Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut, 1997.

el-Esterâbâdî, Muhammed b. Hasan, Şerhu Kâfiyeti İbn Hâcib, tak: Ya'kûb, İ, Bedî', Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut, 1998.

el-Esterâbâdî, Muhammed b. Hasan, Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye, talik: Yusuf Hasan 'Umer, Muessesetu's-Sâdik, Tehran, 1978.

Emîn, Seyyid Muhsin, A'yanu's-Şî'a, tah: Hasan el-Emîn, Dâru't-Tâ'âruf, Beyrut, 1986.

Farrûh, 'Umer, Târîhu 'l-Edebi 'l-'Arabî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1972.

el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub, el-Bulga fi Terâcimi Eimmeti 'n-Nahvi ve'l-Lugati, tah: Muhammed el-Misrî, Cem'iyetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Kuveyt, 1987.

Hacı Halife, Keşfu 'z-Zunûn an Esâmi 'l-Kutubi ve 'l-Funûn, Matba'atu'l-Behiyye, 1941.

Hain, Muhammed Hüseyin, Dâiretu 'l-Maârifî's-Şiiyeti'l-Amme, Muessesetu'l-A'lemî li'l- Matbu', Beyrut, 1993.

Hoca, Nazif, Abdulkâdir b. "Umer el-Bağdâdî'nin Eserlerinin İstanbuldaki Yazma-

ları”, Şarkiyat Mecmuası, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü, İst, 1961.

Hüseyin, Muhammed, Dâiratu'l-Ma'ârifî's-Şî'iyyeti'l-'Amme, 2. baskı, Muesse-setu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1993.

İsbehânî, Muhammed Bakır, Ravzâtu'l-Cennât fi Ahvâli 'Ulemâi ve's-Sâdât, tah: Esedullah İsmailiyyân, Tehran, 1391/1971.

Kehhâle, Umer Rızâ, Mu 'cemu 'l-Muelli'fîn Terâcimu Musannifi'l-Kutubi 'l-'Arabiyye, Mektebetu'l-Musennâ, Beyrut, trz.

Kılıç, Hulusi, “el-Kâfiye”, DİA, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 2001.

Ma'lûf, Luwis, el-Muncid, 28. baskı, Beyrut, 1986.

Sâdır, Seyyid Hasan, Tesîsu's-Şî'a li 'Ulûmi'l-İslâm, Şeriketu'n-Neşir ve't-Tibâ'a, 1981.

es-Sem'ânî, Abdulkarim b. Muhammed, el-Ensâb, Dâru'l-Cinân, Beyrut, 1988.

es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, I, 567; İbn 'İmâd, Abdulhay b. Ahmed, Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri Men Zehab, tah: A. Arnavûtî, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1991.

es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, Buğyetu'l-Vu 'ât f Tabakâti'l-Lugaviyyîne ve'n-Nuhât, tah: M. E. İbrahim, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, trz.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, Miiftâhu's-Se'âde ve Misbahu's-Siyâde fi Mevdû'âti'l-'Ulûm, tah: K. Bekrî, Kahire, 1968.

Tehrânî, Ağabuzurk, ez-Zerî'a ilâ Tasânifu 'ş-Şî'a, 2. baskı, Beyrut.

Türkmen, Mehmed, İbn Hâcib'in “Şerhu'l-Kâfiye” İsimli Eserinin Edisyon Kritiği, (doktora tezi), U. Ü. İ. F. Bursa, 1988.

el-Udfuvî, Cafer b. Sa'leb, et-Tâli'u's-Sa'îd el-Câmî' Esmâi Nucebâi's-Sa'îd, Dâru'l-Mısıriyye li't- Telif, tah: Sa'd Muhammed Hasan, Mısır, 1966.

Ya'kub, İ. Bedî, Mu'cemu'l-Mufassal'fi'l-Lugaviyyîne'l-'Arab.

Yazıcı, Tahsin, “Esterâbâd”, DİA, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul, 1995.

Yusuf, İ. Serkîs, Mu'cemu'l-Matbu'âti'l- 'Arabiyye ve'l-Mu'arrebbe, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye.

ez-Zirikli, Hayruddin, el-A'lâm Kamûsu Terâcime li Eşherî'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-'Arabi ve'l-Musta'rebîne ve'l-Musteşrikîn, 3. Baskı, yrz., trz.

Özet

Radiyyuddîn el-Esterâbâdî, hicri altıncı asırda yaşamış Orta Asya kökenli bir âlim olarak, Arap dilbilgisi literatüründe önemli bir iz bırakmış ve nahiv bilginlerince kendisine en fazla başvurulan otoritelerden birisi olmuştur. el-Esterâbâdî'nin en önemli eserlerinden biri de “Şerhu'l-Kâfiye” isimli eseridir. Orta Asya ve Anadolu medreselerinde tahsil görmüş kişilerin çok yakından tanıdığı bu eser kendisinden sonraki dil bilginlerinin, özellikle de el-Kâfiye'yi şerh eden nahivcilerin başvurdukları en önemli kaynak haline gelmiştir. el-Esterâbâdî'den etkilenip eserlerinde onun görüşlerine yer

veren âlimler arasında Abdulkâdir el-Bağdâdî, İsmâuddîn el-İsferâyînî, Abdurrahman el-Câmî, Seyyid Şerîf el-Curcânî ve es-Suyûtî gibi ünlü bilginler de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: el-Esterâbâdî, Şerhu'l-Kâfiye, Nahiv, Basra, Kûfe.

Abstract

Radiyyuddîn al-Esterâbâdî, as a scholar of Central Asian origin who lived in the sixth century of the Islamic calendar, left an important mark in the Arabic grammar literature and became one of the most referenced authorities by nahiv scholars. One of the most important works of al-Esterâbâdî is his work named "**Şerhu'l-Kâfiye**". This work, which is very well known by those who studied in Central Asia and Anatolian madrasas, has become the most important source referenced by the language scholars after him, especially the nahiv scholars who annotated al-Kafiye. Famous scholars such as Abdulkadir al-Baghdadî, İsmâuddîn al-İsferâyînî, Abdurrahman al-Jâmî, Sayyid Şerif al-Jurcânî and as-Suyûtî were among the scholars who were influenced by al-Esterâbâdî and included his views in their works.

Keywords: al-Esterâbâdî, Şerhu'l-Kâfiye, nahiv, Basra, Kufa.

ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN (Ö. 539/1144) MÎZÂNÜ'L-USÛL FÎ NETÂİCİ'L-UKÛL ADLI ESERİNDE MU'TEZİLE'NİN USÛLÎ-KELÂMÎ YAKLAŞIMLARINA TENKİTLER

Ayhan HIRA*

GİRİŞ

Hanefî fıkıh usulünde hicri üçüncü yüzyıla kadar şifahi olarak devam eden kavram ve kural tartışmalarının, bütünü kapsayan bir sistematikte olmasa da bu yüzyıldan itibaren yazılmaya başlandığını biyografi kaynakları haber vermektedir.¹ Dördüncü yüzyılda Kerhî (ö. 340/952) *er-Risâle* adlı eserinde mezhep imamlarının görüşlerinin dayanağını oluşturan asılları tespit ederek sistemin yazılı temelini atmıştır.² Cessâs (ö. 370/981) *el-Fusûl fî'l-usûl*³ adlı eserinde, kendi zamanına kadar şekillenen usul düşüncesine ait kavramları ve kuralları tam bir sistematik içinde olmasa da derleyip toparlayarak sonrakilere malzeme sunmuştur. Böylece Hanefî usul anlayışının Kerhî-Cessâs yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Beşinci yüzyılda Debûsî (ö. 430/1039) tam bir sistematik bütünlük içinde *Takvîmü'l-edille*'yi⁴ yazmış, kısmî farklılıklar dışında Pezdevî (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vusûl*'de⁵ ve Serahsî (ö. 483/1090) *Usûlü's-Serahsî*⁶ de onu takip etmiş, Debûsî'nin öncülüğünü yaptığı Buhara Hanefî ekolünün büyük ölçüde Irak merkezli usul yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra Mâtürîdî (ö. 333/944) bugüne ulaşamayan *Meâhizü'sherâi fî usûlü'l-fikh* adlı eserini telif etmiş, Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl*'de⁶ ve Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (ö. 534/1139 sonrası) *Kitâbun fî usûlü'l-fikh*'ta⁷ onu takip etmiş ve böylece altıncı yüzyılda Hanefî-Mâtürîdî usul yaklaşımı ortaya çıkmıştır.

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (ayhnhira@hotmail.com).

¹ İsa b. Ebân'ın (ö. 220/835) ve Muhammed b. Semâa'nın (ö. 233/848) günümüze ulaşamayan çalışmalarına dair bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 255. Ayrıca henüz kanıtlanmamış olmakla birlikte, Ebû'l-Vefa el-Afgânî, Ebû Hanîfe'nin *Kitâbu'r-Rey* adında bir eseri olduğunu söylemiştir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 1/3.

² Bu eser için bk. Ali Pekcan, "İslam Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhî'nin (ö. 340) "el-Usûl" Adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)", *İslâmî Araştırmalar* 16/2 (2003), 293-307.

³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994).

⁴ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûlü'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001).

⁵ Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997).

⁶ Alâeddin Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matbaatü'd-Devha'l-Hadîse, 1984).

⁷ Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbun fî usûlü'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türki (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995).

Semerkindî, kelâmdan bağımsız bir usul yaklaşımını benimsememiş, fıkıh usulü-
nün sadece mezhep imamlarından rivayet edilen meseleler üzerine bina edilmesini ye-
terli görmemiş, bu nedenle de fıkıh usulünü Semerkant/Mâturidî kelâmıyla bağ kurarak
inşa etmeye çalışmıştır.⁸ Zira o, Hanefî-Mâturidî yaklaşımı dışındakileri güvenilirmez
bulmakla kalmamış, Mu'tezile'nin asılda (kelâm) ve ehl-i hadîsin fer'inde (fıkıh) yaptığı
gibi, hataya düşmemek için onların görüşlerinden kaçınmayı aklî ve şer'î bakımdan zo-
runlu görmüştür.⁹

Bu çalışmada Alâuddîn es-Semerkindî'nin hayatı ve *Mizânü'l-usûl* adlı eseri hak-
kında kısaca bilgi verildikten sonra onun Mu'tezile'nin kelam ve usul görüşlerine yönelik
tenkitleri ele alınacak, çalışmanın hacmini aşmaması için tenkitler, konu başlığını temsil
düzeyinde seçme örneklerle sınırlı tutulacak ve Mu'tezile hakkında ayrıca bilgi verilme-
yecektir.

A. Alâuddîn es-Semerkindî ve *Mizânü'l-Usûl* Adlı Eseri

Karahanlılar devri Mâverâünnehir Hanefî âlimlerinin önde gelenlerinden olan ve
hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b.
Ebî Ahmed es-Semerkindî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Ebül-Yüsr el-Pezdevî (ö.
493/1100) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den (ö. 508/1114) ders almıştır. Bir süreliğine Kon-
ya'ya gelmiş olabileceği ihtimalinden söz edilen müellif, resmî görev yerine telif ve tedris
faaliyetiyle meşgul olmuştur. Kızı Fâtıma ve *Tuhfetü'l-Fukaha* adlı eserini şerh eden da-
madı Ebû Bekir el-Kâsânî (ö. 587/1191) onun meşhur öğrencileridir. Burhâneddin el-
Merginânî'nin (ö. 593/1197) hocası Ziyâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Bendenicî
(ö.545/1150 sonrası) ile çift yönlü hoca talebe ilişkisi bulunduğu söylenmiştir.¹⁰

Alâuddîn Semerkindî'nin eserin mukaddime kısmındaki açıklamalarına göre fıkıh
usulü alanındaki tasniflerin çoğu Mu'tezile'nin ve ehl-i hadîsin anlayışını benimseyenler
tarafından oluşturulduğu için bunlara değil, ehl-i sünnetin reisi Ebû Mansûr el-
Mâturidî'nin, onun hocalarının ve öğrencilerinin son derece muhkem ve mükemmel
eserlerine itimat etmelidir. Çünkü bunlar usul ve furuun yanı sıra şer'î ve aklî ilimlerde
derinleşmiş âlimlerdir. Durum böyle olmakla birlikte, Hanefî âlimlerin bir kısmı kasıtsız
olarak bazı konularda Mu'tezile'nin ve ehl-i hadîsin görüşlerine meyletmiştir. Bunun
sebebi, bu âlimlerin usulün (akaid) inceliklerinde ve aklî önermelerde yeterince ustalaş-

⁸ Semerkindî'nin bu çabasının gerekçeleri ve savunduğu yöntemin az takipçisinin olması hakkında bk.
Murteza, Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi* (İstanbul: Dem Ya-
yınları, 2017), 26, 35, 39; Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet*
Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/202-205.

⁹ Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, 3.

¹⁰ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevahirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-*
Hanefiyye (Karatşi: Mektebetü Mir Muhammed, ty.), 2/30; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çele-
bi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* thk. Mehmet Şerafeddin Yalıtaya (Beyrut: Dâru İhyâi't-
Türâsî'l-Arabî, ty.), 1/81, 371, 2/1916-1917, 196; Yusuf b. İlyan b. Musa Serkis, *Mu'cemu'l-matbuâtî'l-*
Arabîyye ve'l-muarrebe (Mısır: Matbaatü Serkis, 1928), 2/1046-1047; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdül-
hay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs (Kahire:
Matbaatü Dâri's-saâde, 1324), 158; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-*
musannifin, tas. İbnülemîn Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,
1951), 2/90; Hayruddîn b. Mahmûd b. Mahammed ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin,
2002), 5/317.

mamış olmaları, lafızların manalarının yabancılığı ve fakihlerin gayret eksikliğidir. Semerkandî'ye göre bu olumsuzluklar ve fakihlerin kelimadan bağımsız bir fıkıh anlayışına yönelmeleri sebebiyle aykırı düşüncelerin karıştığı eserler yaygınlaşmıştır. Ancak bu eserlerdeki asıllar muhkem olmadığı için fer'de hatadan emin olunamaz.

Semerkandî, *Mizân*'ın mukaddime kısmında eserin yazılış amacı olarak, usul yazımındaki hataları düzeltmenin gereği üzerinde durmuş, bu işi yapabilecek kişinin bir mazeretinin bulunmadığını söylemiş ve kendini bu hususta görevli saymıştır. Söz konusu hataların tehlikeleri üzerinde durmayan "mahza fakih"ten farklı olarak onun amacı, sahih görüşün (mezhep) insanlar tarafından öğrenilmesi ve böylece insanların bidat ehlinin sapkın akidelerinden korunmasıdır. Bunun için de usul meselelerini açıklarken hem ehl-i sünnet ve'l-cemaatin görüşlerine hem de bidat ehlinin inançlarına yer vermiş, ölçü olarak kullanması için de bu kitaba *Mizânü'l-usul fi netâici'l-ukûl* adını koymuştur. Ardından ileri seviyedeki öğrenciler muhtar olan görüşü kendi tercihiyle seçebilsinler diye bir şerh, başlangıç seviyesindeki öğrenciler de kolayca ezberleyip akıllarında tutabilsinler diye bir muhtasar yazmıştır.¹¹

Bugün elimizdeki eser, onun muhtasar olarak yazdığı eserdir ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri ağırlıklı olmak üzere Semerkant Hanefî-Mâtürîdî kolunun fikhî-*kelâmî* yaklaşımlarını günümüze taşıması bakımından eserin literatürde önemli bir yeri vardır. Eser, fukaha mesleği adı verilen klasik Hanefî usul geleneğinden farklı olarak mütekillimîn usul eserlerinin telif yöntemine uyan bir içerik ve metotla yazılmıştır. Eserin ilk faslında şer'î hükümler; ikinci faslında "şer'î hükümlerin bilindiği" kitap, sünnet, icmâ ve kıyas; üçüncü faslında teâruz; dördüncü faslında ehliyet; sıra numarası verilmeyen ve kıyasa tabi olarak işlenen son faslında ise müctehidin durumları konusu işlenmiştir.

B. Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Tenkitleri

Semerkandî, Mu'tezile'yi tenkit ederken onlarla özdeşleştirilmeye başlanan Irak bölgesi Hanefî yaklaşımın dışında yer aldığını göstermek üzere "meşâyih-i Irak" ve "meşâyih-i Semerkant" ayrımını yapmış, görüş farklılıklarını bu ayrım üzerinden izah etmiştir. Mu'tezilî görüşler için ise bazen Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserine atıf yapmış,¹² sıklıkla "bazı Mu'tezile"¹³ tarzında ifadeler kullanmıştır.¹⁴ Semerkandî, Mu'tezile'nin görüşlerini bazen kısaca yahut detaylı şekilde sadece nakletmiş bazen de onları ehl-i sünnetin temsilcisi olarak gördüğü Semerkant meşâhinin aklî ve şer'î delillerini kullanarak tenkit etmiştir. Detaylı yer verdiği görüşlerde Mu'tezile içindeki

¹¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 3-5.

¹² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 265 ("lam" harfinin mutlak cins veya istiâb için kullanılması hakkında "Mu'tezile'den *el-Mu'temed* sahibi), 630 (illetin tahsisi konusunda "Müteahhirin Mu'tezile'den *el-Mu'temed* sahibi).

¹³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 19 (hükümün tanımı), 31 (katî vacip), 52 (hüsün-kubuh), 171 (memurun bihin malum olması), 219 (ilk vaktinden son vaktine kadar bedel yoluyla namazın vacip olması), 449 (şer'iyatta haber-i vahidle amelin vacip olmaması), 698 (neshin tanımı), 754 (ictihadda isabet-hata meselesi).

¹⁴ Semerkandî bir kereye mahsus olmak üzere "şer'î hükmün bildirilmesinden önceki tavrın tevakkuf olması" meselesinde "bazı Mu'tezile" ifadesinden sonra Ebû Amr/Ömer el-Kâşânî, Bağdat Mu'tezile'sinden Ebû Abdîrrahman Bîşr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merîsî (ö. 218/833) ve Basra Mu'tezile'nin ilk âlimlerinden Ebû Amr Dîrâr b. Amr el-Gatafânî'yi (ö. 200/815) zikretmiştir.

tartışmaları ele alıp meselenin hangi itikadı konulardan kaynaklandığını açıkladığı da olmuştur.¹⁵

Bu çalışmada başlıklar, hükümün tanımı, katî vacip, hüsün-kubuh, emrin hakikati, emredilen şeyin var olmasının irade edilmesi, âmm lafzın hükmü, illetin tahsisi ve içti-hatta hata-isabet konularıyla sınırlandırılmıştır.

1. Hükümün Tanımı

Mu'tezile'ye göre tekvin sıfatı Allah'ın zâtıyla kâim olmadığı için tekvin ile mükevven aynıdır. Durum böyle olunca da "îcâb-vâcip", "hüküm-mahkûm", "tahsîn-hüsün" ve "tahrîm-hürmet" de aynıdır. Mahkûma hüküm adının verilmesi ise hakikat anlamındadır. Allah Teâlâ'nın hükmü, fiilin vacip, mendûp, mübah, haram, vb. olmasını îcâb, tahrîm ve ibâha kılarak bize bildirmesidir (i'lâm). İhdâs ve hâdis aynıdır. Zira sonradan olanlar (havâdis), Allah Teâlâ'nın hâdis iradesiyle meydana gelmektedir. Sonradan (muhtes) olan cisimlerin, cevherlerin ve arazların var olmaları faille yani bu irade sıfatıyla alakalıdır. Bunların var olmalarına (hudus) tâbi olan renk, tat, hüsün-kubuh ise hâdis iradeye izafe edilemez.¹⁶

Semerkindî'ye göre hüküm tanımı konusu, kelâmdaki "tekvin-mükevven meselesi"yle alakalıdır. Tekvin Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfatı ve hakikaten fiildir. Buna göre tekvin ezeli, mükevven hâdistir. Mefûlün vasfı hâdis olursa, fiile ihdâs, eseri vücûb olursa îcâb, hürmet olursa tahrîm denir. O halde Allah Teâlâ'nın sıfatları olan "îcâb" ve "tahrîm", hitabın kendisi olmaktadır. Mükellefin fiilinin sıfatları olan "vücûb" ve "hürmet" ise hitabın eseridir. Bu durumda "vâcip" ve "haram" da mükellefin bizatihi fiilidir.¹⁷

2. Kat'i Vacip

Mu'tezile'ye göre kat'î vacip "ihlali sebebiyle kınanmayı hak etme hususunda dahil bulunan fiil" veya "ihlali sebebiyle kınanmayı hak etme hususunda tesiri bulunan fiil" şeklinde tanımlanmıştır. Yine Mu'tezile tarafından bu tanıma "vacip, kendisinin veya

¹⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 29 (farz ve vacip ayrımı), 87 (emrin tanımı ve hakikati), 212 (emrin fevrî veya terahî oluşu). Semerkandî'nin değerlendirmek üzere ele aldığı Basra ve Bağdat Mu'tezile'sine mensup âlimleri toplu halde görmek için bk. Azar Abbasov, *Alâeddin es-Semerkindî ve Mizânü'l-usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usul Açısından Değerlendirmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2012), 58.

¹⁶ Mu'tezile'ye göre hitap ve buna bağlı olarak hüküm de hâdistir. Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcabbar b. Ahmed, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, haz. Taha Hüseyin (Kahire: Vezâretü's-Sekâfe, 1963), 17/279, 308, 330 (*eş-Şer'iyyât*); Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebü Züneyd (Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1410), 54-55; Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 2/236.

¹⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 17-19. Hanefî usulünde hüküm, hitabın sonucudur (eser). Bk. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/171-172; Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 2/312. Hanefiler tanım yaparken hükümün nesnesinden, diğerleri ise öznesinden hareket etmişlerdir. Bk. Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 237; Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânünî, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/466. Tartışmaların kelâmî boyutları hakkında bk. Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'îlül-ahkâm* (Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947), 94; Hacı Yunus Apaydın, "Şer'i Hüküm: Tanım ve Tartışmalar", *Bilimnâme Dergisi* 37 (2019), 1214.

bedelinin ihlal edilmesi sebebiyle kınanmayı hak etme hususunda tesiri bulunan fiil” şeklinde ilave yapılmıştır.¹⁸

Semerkandî’ye göre, bu tanımdaki “ihlal”den maksat, “fiilin terk edilmesi” yahut “fiilin zıddıyla meşgul olmaktan uzak durmak” anlamı ise, bu görüş batıldır. Çünkü namaz kılmak vaktin evvelinde farzdır fakat bu vakitte terk eden kınanmaz. Yine oruç yolcuya da farzdır, fakat terk ettiğinde kınanmaya müstahak olmaya tesir etmez. Burada maksadın, “fail tarafından yapılması vacip olan fiilin yokluğu” (ademü’l-fiil) ve “vacip fiilin yapılmaması” olması durumunda da bu görüş yine fasittir. Zira kınamanın söz konusu olabilmesi için fiilin var olması gerekir. Yokluğun terk edilmesi gerekçesiyle kınamaya müstahak olunamaz.

Semerkandî’ye göre “fiilin bedeli” şeklinde ilave yapılan tanım da “mukassem tanım” olduğu için fasittir. Öte yandan bu tanım aynı zamanda batıldır. Çünkü mazereti olmaksızın ramazan orucunu terk eden ve kaza edebileceği vakte kavuştuğu halde kaza etmeden ölen kişi hem asıl (eda) hem de bedel (kaza) olan vacibi ihlal etmesi sebebiyle kınanmayı hak etmektedir. Dolayısıyla farz olmaktadır. Zira farzın tanımı “herhangi bir mazeret olmaksızın terk edilmesi sebebiyle kınanmanın hak edildiği fiil” şeklindedir ve asıl ile bedel arasında “veya” bağlacı yoktur. Hâlbuki vacipte “ev” (veya) bağlacı kullanılmış; “aslın ihlali” veya “bedelin ihlali” söz konusu edilmiştir.¹⁹

3. Hüsün-Kubuh

Mu‘tezile’ye göre hüsün, “gücü yeten kişinin yapması durumunda hiçbir şekilde kınanmayı hak etmediği şey” demektir. Kubuh ise bunun zıddıdır. Onlara göre Kur’ân ve Sünnet’te emredilenler iyi, nehyedilenler kötü olmakla birlikte, hüsün ve kubhun mercii olarak emrin ve nehyin gösterilmesi yani dinin (sem‘) hüsün-kubhun mucibi sayılması doğru değildir. Zira bunlar arasında akılla bilinebilenler vardır. Aklın hasen veya kabîh görmesi, fiilî durum öyle olduğu için yani “şey”in bilfiil hasen ve kabîh olmasından dolayıdır. Yine onlara göre mübah hem kendi zatında hem de kendisi dışında bir şey dolayısıyla (ligayrihi) hasendir.²⁰

Kelam ve fıkıh usulünün başat konularından biri olan hüsün-kubuhun²¹ terim anlamı hakkında “hükümün çeşitleri” başlığında açıklama yapan Semerkandî’ye göre hüsün “bir şeyi kabul etmek ve ona razı olmak”tır. Hasen ise “kabul edilmiş” ve rıza gösterilmiş” demektir. Kavramı insanın doğası, akıl ve şeriat bakımından izah eden ve kubhun bunun zıddı olduğunu söyleyen Semerkandî,²² Mu‘tezile’nin bu tanımının bâtil olduğu kanaa-

¹⁸ Vacip hükmünde ihlal sebebiyle zemme müstahak olma hakkında bk. Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/4, 335-340, 412, 2/413.

¹⁹ Burada kınanmaya müstahak olmak, Allah Teâlâ’nın bir hükmüdür ve failin “fâsık”, “âsi” adını aldığı fiili yapması halinde hükmün varlığından söz edilebilmektedir. Bk. Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 29-33.

²⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/71, 334-335, 2/315, 347-348.

²¹ Konu hakkında bk. Ali Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matürîdî”, *EÜİFD*, 5/4 (1987), 59-75; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh” *MÜİFD*, 16-17 (1998-1999), 55-90; Vecdi Akyüz, “Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin el-Mu‘temed Adlı Eserinde Yer Alan Fıkıh Tarifi ve Onun Güncelleştirilmesi”, *İslam Fıkhını Nasıl Anlamalıyız? Sempozyumu*, ed. Yunus Vehbi Yavuz (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 27-32; Ayhan Hıra, “Ebü’l-Hüseyn El-Basrî’nin *El-Mu‘temed Fi Usûli’l-Fıkh* Adlı Eserindeki Hüsün-Kubuh Tasnifi Bakımından Fıkıh Ve Fıkıh Usulü İlmini Tanımlaması”, *Hikmet Yurdu* 6/11 (2013), 201-215.

²² Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 45-46.

tindedir. Zira akıllı bir çocuk kötü bir fiil işlediğinde kınanmamakla birlikte onun bu fiili hasen vasfıyla nitelendirilmemektedir. Yine “mübah” hükmü de bu tanımın batıl olduğunu ortaya koymaktadır. Zira mübah işi yapan da kınanmamaktadır fakat mübahın hasen olarak nitelendirilmesi fasittir. Çünkü hüsünde, mevcut olmayı tercih edip mevcut olmamayı bırakmayı gerektiren bir vasıf bulunmalıdır. Mübah ise varlığı ve yokluğu eşit iki durumu ifade etmektedir.²³

Semerkindî hüsün-kubuh konusuna “memurun bihin hüsün sıfatı” meselesi bağlamında tekrar yer vermekte ve Mu'tezile'nin mübah hakkındaki görüşünü tenkit etmektedir. Ona göre “emredilen fiilin hüsünle vasıflandırılmasının kaçınılmaz olduğu” bilinmelidir. Zira hüsün vasfının da emredilen fiilin de övgüye değer bir sonucu vardır. Nitekim emredilen fiil ya vaciptir ya da menduptur. Vacibin yapılmasına sevap, terk edilmesine ise ceza taalluk etmektedir. Mendubun yapılmasında sevap bulunmakla birlikte terk edilmesinde ceza bulunmamaktadır. O halde hüsnün sonunda sevap ve cezadan kurtuluş söz konusudur. Yine Allah'a yakın olmak için yapılan ibadet, emri veren Allah'ı ta'zim anlamı taşımaktadır. Bu da nimet verene şükür anlamında hüsündür. Dolayısıyla emrin bir sefihten gelmesiyle hikmet sahibi Allah'tan gelmesi farklıdır. Sefihin emretmesi, örneğin zalim sultanın zina ve hırsızlık yapılması emrini vermesi hakikaten emir sayılsa da hasen değildir. Hikmet sahibi Allah'ın emri ise mutlaka vücut veya nedb sıfatını taşır. Bu sıfatlarda övgüye değer bir sonucun bulunması da hüsün demektir. O halde fiilin hüsün vasfı, bizatihi emirden değil hikmet sahibinden kaynaklanır ve mübah ligayrihi hasendir.²⁴

4. Emrin Hakikati

Mu'tezile'ye göre “yap” (if'al) şeklindeki emr-i hazır ve “yapsın” (liyef'al) şeklindeki emr-i gaip kiplerinin bizzat kendisi emrin hakikatidir. Dolayısıyla kelâm, bu kiplerin düzenlendiği ibarelerin ta kendisidir.²⁵

Uslucülerin tanımlarını inceleyen ve emirle ilgili tanımların mana bakımından birbirine yakın olduğu tespitini yapan²⁶ Semerkindî, ehl-i sünnete göre emir kiplerinin bizzat emrin hakikati olmadığını söylemektedir. Diğer bir ifadeyle bu kipler gerçekte emir değildir, sadece dil bakımından emre delâlet etmektedir. Çünkü “kelâm” sıfatı “mütekellimle beraber bulunan bir mana” veya “zâtın mütekellim olduğu bir vasıf”tır ve emirle ilgili kipler kelama delalet etmektedir. Ona göre göre bu konudaki görüş ayrılığı “kelâmın hakikatinin bilinmesi (marifet)” meselesinin fer'idir. Bu durumda tartışma esas itibarıyla kelam ilmiyle alakalı bir meseleye yani Allah'ın kelâmının kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu tartışmalarına dayanmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı sonradan değildir (muhtes) ve mahlûktur. Ehl-i sünnete göre ise mahlûk değildir, kadîmdir.²⁷

Semerkindî'ye göre Mu'tezile bu görüşünde çelişkiye düşmektedir. Nitekim emir kipi şayet emrin hakikati ise, “emir kipi yoksa emir de yok” veya “emir varsa emir kipi de kesinlikle var” denmesi gerekir. Buna göre emir kipinin sadece emir manasında kullanılması

²³ Semerkindî, *Mizânü'l-usûl*, 52.

²⁴ Semerkindî, *Mizânü'l-usûl*, 175-176.

²⁵ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 17/107, 116; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/43 vd.

²⁶ Bu tanımların Semerkindî tarafından değerlendirilmesi hakkında bk. *Mizânü'l-usûl*, 85.

²⁷ Semerkindî, *Mizânü'l-usûl*, 83-84. Ayrıca bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/44, 2/170-171, 347.

dığı söylenmelidir. Aksi durumda çelişki (münâkaza) söz konusu olur. Onlar bu kipin emir dışında başka manada da kullanıldığını, emir kipinin emir manasında muttarit olmadığı yerlerde de bu kipin mecaza hamledildiğini, böylece emir kipi bulunduğu halde emrin bulunmadığını söyleyerek çelişkiye düşmüşlerdir.²⁸

5. Emredilen Şeyin Var Olmasının İrade Edilmesi

Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ bir şeyi emretmişse onun var olmaması caiz değildir. Nitekim Allah Teâlâ Firavun'un iman etmesini irade etmiş fakat o kötü tabiatı ve yanlış tercihi sebebiyle bunu yapmamıştır.²⁹

Semerkandî'ye göre "Allah Teâlâ'nın emir kipini kullandığı yerde memurun bihin var olmamasını irade edip etmemesi", bir mesele olarak "irade sıfatı" bağlamında fıkıh usulüne taşınmıştır. Ehl-i sünnete göre Allah Teâlâ'nın emir kipini kullandığı yerde emredilen şeyin var olmamasını irade etmesi caizdir. Örneğin Firavun'a iman etmesini emretmiştir, fakat onun küfrünü irade etmiştir. Çünkü onun iman etmesini emretseydi mutlaka iman etmiş olurdu. Nitekim Allah'ın irade ettiği şey mutlaka gerçekleşir.³⁰

6. Âmm Lafız ve Hükümü

Mu'tezile'ye göre âmm lafız, kendisine elverişli olan şeylerin tamamını içine alan (müstağrik) bir kelâmdır. Örneğin "erkekler" (er-ricâl) kelimesi, elverişli olanların tamamını içermektedir ve akıllı varlık için kullanılan "kim" (men) soru edatı da akıl sahibi olanların hepsini kapsamaktadır. Âmm lafzın hükümü ise hem amel hem de itikat bakımından umumun vacip/delâletinin kesin olmasıdır. Buna göre âmm lafız, umumun kapsamındaki her bir fert için gelmiş nas gibidir.³¹

Semerkandî'ye göre Arapçada istiâb (tüm fertlerini kapsamak), kesret (fertlerinin çok olması) ve içtima (fertlerinin bir arada bulunması) anlamında kullanılan âmm, "dildeki harflerle kendisi için vaz edildiği hâs manayı kabul etme konusunda eşit olan fertleri içine alan/müştemil lafızdır.³² Yine ona göre umûm lafız, amel bakımından vücûb ifade eder. İtikât bakımından ise herhangi bir belirleme yapmaksızın müphem bir şekilde inanmayı yani Allah Teâlâ umûm ve husûs lafızlarının hangisini kastettiyse onun hak olduğuna inanmayı gerektirir. Semerkandî, Semerkant meşâyihine göre her ne kadar husus/tahsis ihtimali bulunsa da umûmun zâhiriyle ve mecaz ihtimali bulunsa da hâssin hakikatiyle hüküm vermenin doğru olacağını söylemektedir.³³

7. İletin Tahsisi

Semerkandî'ye göre Ebü'l-Hüseyin el-Basrî dışındaki Mu'tezile³⁴ illetini tahsisini caiz görmektedir. Onlara göre hükümlerin manası, kapsamına dâhil olan fertleri ihtiva

²⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 95.

²⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/41.

³⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 89-90.

³¹ Basrî, *el-Mu'temed*, I/189-190. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 257, 279.

³² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 254, 258.

³³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 280. Hâssin hükümü için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daral-ha Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 40-42; âmmın hükümü için bk. 90-96.

³⁴ Basrî'ye göre "illetin tahsisi" gibi men/mümâna itirazına delalet eden ve fıkıh usulünün doğrudan konusu olmayan meseleler, fukahannın fıkıh münazarası olarak ele aldığı hususlara dâhil edilmemelidir.

etmesi bakımından âmm lafız gibidir. Buna göre mana, kendisinin bulunduğu her yerde hükmün de bulunmasını gerektirir. Daha sonra bu mananın kastedilmediğini gösteren bir delil ortaya çıktığında umum ismin tahsis edilmesi caiz olur. Yine tahsisin söz konusu olduğu yerde ve asıl ile fer' arasındaki ortak manada hükmün bu mana ile sabit olmadığını, tahsise uğrayan ve ortak mananın her birinin hükümlerin özel ismi olduğunu açıklayan bir delilin ortaya çıkması caiz olmalıdır. Zira hükümler bazen isimlerle bazen de manalarla sabit olmaktadır. Bu sebeple de Allah Teâlâ'nın hükümleri ve ona yapılan ibadetler genel olarak (ale'l-umûm) vaciptir. Sonra da zaruret ve sıkıntı halinde sakıt olur ki hususun açıklaması da zaten budur. Fiilin yapılmasının vacip olmasını gerektiren manalar zaruret halinde ortadan kalkmaz, sadece fiilin yapılması bu halden dolayı imkânsız olur.

Semerkindî'ye göre illetin tahsisinin caiz kabul edilmemesinin sebebi, bu görüşün kabul edilmesinin "şeriatla çelişki bulunduğu" sonucuna götürmesidir. Zira hakkında icmâ edilmiş bir konuda hükmün illeti "tesir", "ittirat" veya "ihâle" şeklinde ortaya konur sonra da başka bir konuda bu illetin bulunduğu fakat hükmün bulunmadığı söylenirse iki durumla karşı karşıya kalınır. Birincisi, bu vasfın bu konuda da şer'an illet olduğunu fakat bir maniden dolayı hükmün bulunmasının imkânsız olduğunu söylemektir. Buna göre şayet vasfın bu konuda illet olduğu fakat bir maniden dolayı hükmün bulunmadığı savunulursa, şeriata çelişki izafe edilmiş olur. Zira şer'î illetlerin hepsi Allah Teâlâ'nın hükümlerini gösteren emareler ve delaletlerdir. Varlığı delillerle ortaya çıkan ise şeriatın ta kendisidir. Şeriat bu vasfı bu hükmün delili olarak belirlemiş gibi kabul edilir. O halde bu vasıf her nerede bulunursa bu hüküm de bulunmalıdır. İkincisi, şer'î bir maniden dolayı bu vasfın illet olmaktan çıktığını söylemektir. Buna göre illetin tanımı üzerinden şeriata çelişki izafe edilmiş olmaktadır. Nitekim tesir veya ittirat, illetin alameti ve delili sayılmıştır fakat illet olarak nitelendirilmemiştir. O halde vasıf müessir olarak illete dönüşmüş ancak bu illet bulunduğu halde hüküm bulunmamışsa yine çelişki söz konusu olmaktadır. Hâlbuki şeriata çelişki izafe etmeye yol açacak her söz, cahillik ve sefihlik göstergesidir, batıldır.³⁵

8. İctihatta Hata ve İsbet

Semerkindî konu hakkındaki Mu'tezilî görüşleri ikiye ayırmıştır.

Mu'tezile'nin çoğunluğunun kanaati şöyledir: 1) Şer'î konularda her müçtehit doğruyu tutturmuştur (musib), 2) Müçtehitlerin talep etmekle yükümlü tutulacağı tek muayyen bir doğru Allah katında yoktur, içtihadı konularda birden çok doğru vardır, 3) Her müçtehidin içtihadı, başka içtihadı göre değil de kendi içtihadına göre Allah katında doğru olana ulaştırır, 4) Her müçtehit zann-ı galibine göre içtihat etmekle mükelleftir, 5) Doğrunun sabit olması, müçtehidin doğruya dair kendi zann-ı galibiyle alakalıdır.

Mu'tezile'nin bir kısmının görüşü ise şöyledir: Doğruların hepsi eşit olmadığı için bunlardan biri diğerlerine göre daha doğrudur. Nitekim Allah Teâlâ bir konuda bir hüküm koymuş olsa, en doğrusu ancak bu hükümdür. Matlûp/maksût hüküm bu olduğu için bunu tutturana en doğruyu bulmuş olur. İsbet edemeyenin ulaştığı hüküm de doğ-

Bk. *el-Mutemed*, 2/443. İletinin tahsisi meselesi hakkında ayrıca bk. Basrî, *Şerhu'l-Umed*, 2/129; Ömer Yılmaz, "İletinin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?" *Diyanet İlmî Dergi* 3 (2017), 58.

³⁵ Semerkindî, *Mizânü'l-usûl*, 630-633.

rudur. Öte yandan Ebü'l-Hüseyin (Ubeydullah) el-Anberî (ö.168/784) bütün müçtehitlerin aklı ve şer'î konularda doğruya isabet edeceğini söylemiş, fakat bu görüş Seneviyye, Dehriyye ve ehl-i kitabın musîb olduğu sonucuna götürdüğü için tüm taraflarca reddedilmiştir.³⁶

Semerkandî'ye göre içtihat hata ve isabet tartışmasında³⁷ üç esas mesele vardır: 1) İctihadî-şer'î konularda müçtehidin hakka isabet etmesinin vacip olup olmaması, 2) Müçtehide sadece içtihat etmenin vacip olup olmaması, 3) Hakkın/doğrunun tek yahut çok olması.

Semerkandî, Mâtürîdî'nin görüşünü benimseyenleri "ehl-i hak" şeklinde nitelendirdikten sonra bu görüşü şöyle anlatmıştır: "Allah katındaki hak tektir ve müçtehit doğruyu tutturmakla yükümlüdür. Doğruyu tuttursa sevap kazanır ki bu bir nimettir. Şayet doğruyu tutturamazsa içtihat ve içtihad götüren delilde hata eder. Böylece başlangıçta (delil) ve sonda (ictihat) hata etmiş olur." Yine ona göre bu görüşü savunan âlimler, Allah katındaki muayyen doğru (hak) ile ilgili delil konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmına göre konu hakkında gâlip ve zahir delil vardır. Zira delil kati olursa müçtehit günah işlemiş olur. Diğer bir kısmına göre kati delil vardır fakat bu delil kapalıdır (hafâ). Bu sebeple müçtehit mazur görülür ve kastı itibariyle sevap kazanır.³⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Hanefi usul anlayışında Semerkant/Mâtürîdî yaklaşımının temsilcileri arasında yer alan Alâeddin es-Semerkandî'nin *el-Mizân* adlı eserinde Mu'tezilî'ye yönelik tenkitlerinin bir kısmının ele alındığı bu çalışmada bulguların değerlendirilmesi neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1) Bu eser, fukaha mesleği adı verilen klasik Hanefi usul geleneğinden farklı olarak mütekillimin usul eserlerinin telif yöntemine uyan bir içerik ve metotla yazılmıştır.

2) Semerkandî, Irak meşâyihinden farklı olarak Semerkant meşâyihinin yolundan gidip fıkıh usulünü Mu'tezilî görüşlerden tamamen arındırmaya çalışmıştır.

3) Mâtürîdî'nin görüşlerini ehl-i sünnet olarak nitelendirmiş, meseleleri ele alırken ve ihtilafları çözümlerken onun kelâmî-usulî görüşlerine dayanmıştır.

4) Çoğunlukla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye bazen de mütekaddimîn ve müteahhirîn Mu'tezile'ye atıf yapmış, böylece Basra ve Bağdat Mu'tezile'sinin görüşlerini aktarmıştır.

5) Meseleleri hem tarafların görüşleri ve delilleriyle birlikte incelemesi hem de dil ve üslup özellikleri bakımından teknik ifadeler kullanmış, münazara adabında hasmı ilzam ederken mutedil davranmıştır.

³⁶ Semerkandî, musavvibe görüşünü savunanlarının delillerini nas, makul ve ahkâm şeklinde tasnif ederek bunları detaylı şekilde anlatmıştır. Bk. *Mizânü'l-usûl*, 753-756.

³⁷ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Merter Rahmi Telkenaroğlu, *İctihatta İsabet ve Hata Meselesi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 69 vd.

³⁸ Semerkandî, muhatta görüşünü savunan ehl-i sünnetin delillerini sahabe icmaı, sünnet ve makul şeklinde tasnif ederek bunları detaylı şekilde anlatmıştır. Bk. *Mizânü'l-usûl*, 756-758.

**ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN (Ö. 539/1144) MİZÂNÜ'L-USÛL Fİ NETÂİCİ'L-UKÛL ADLI ESE-
RİNDE MU'TEZİLE'NİN USÛLİ-KELÂMÎ YAKLAŞIMLARINA TENKİTLER**

KAYNAKÇA

Abbasov, Azar. *Alâeddin es-Semerkindî ve Mizânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usul Açısından Değerlendirmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Akyüz, Vecdi. "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Mu'temed Adlı Eserinde Yer Alan Fıkıh Tarifi ve Onun Güncelleştirilmesi". *İslam Fıkhını Nasıl Anlamalıyız? Sempozyumu*. ed. Yunus Vehbi Yavuz. 27-32. Bursa: Kurav Yayınları, 2002.

Apaydın, Hacı Yunus. "Şer'î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar". *Bilimnâme Dergisi* 37 (2019), 1211-1224.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. tas. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç. Ankara: MEB Yayınları, 1951.

Bardakoğlu, Ali. "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Matürîdi". *EÜİFD* 5/4 (1987), 59-75.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mutemed fi usûli'l-fıkh*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib. *Şerhu'l-Umed*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebü Züneyd. Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1410.

Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Beyânünî, Muhammed Ebü'l-Feth. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Cessâs, Ebü Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994.

Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsn-Kubuh". *MÜİFD* 16-17 (1998-1999), 55-90.

Debüsî, Ebü Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Hıra, Ayhan. "Ebü'l-Hüseyin El-Basrî'nin *El-Mu'temed Fi Usûli'l-Fıkh* Adlı Eserindeki Hüsn-Kubuh Tasnifi Bakımından Fıkıh Ve Fıkıh Usulü İlmini Tanımlaması". *Hikmet Yurdu* 6/11 (2013), 201-215.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Kâdî Abdülcabbar, Ebu'l-Hasen Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. haz. Ta-ha Hüseyin. Kahire: Vezâretü's-Sekâfe, 1963.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.

Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.

Köksal, Asım Cüneyd-Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkh". 42/201-210. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkadir b. Muhammed. *el-Cevahiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Karatşi: Mektebetü Mîr Muhammed, ty.

Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâbun fî usûli'l-fık̄h*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1995.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs. Kahire: Matbaatü Dâri's-saâde, 1324.

Pala, Ali İhsan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.[

Pekcan, Ali. "İslam Hukuku Literatüründe Fık̄hın Genel Kurallarına Dair İlk Risale (Kerhî'nin (ö. 340) "el-Usûl" Adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)". *İslâmî Araştırmalar* 16/2 (2003), 293-307.

Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Semerkandî, Alâeddin Ebu Bekir Muhammed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. nşr. Muhammed Zekî Abdülber. Katar: Matbaatü'd-Devha'l-Hadîse, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.

Serkîs, Yusuf b. İlyan b. Musa. *Mu'cemu'l-matbuâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*. Mısır: Matbaatü Serkîs, 1928.

Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947.

Telkenaroğlu, Merter Rahmi. *İctihatta İsbet ve Hata Meselesi*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Yılmaz, Ömer. "İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?" *Diyanet İlmî Dergi* 3 (2017), 53-71.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Mahammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002

Özet:

Hanefî mezhebinin gelişme ve yayılma döneminde (204/840-710/1310) Irak ve Semerkant bölgesel ekolleri ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe ve birinci kuşak öğrencilerinin devamı sayılan Irak ekolünün başında Ebu'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952), Semerkant ekolünün başında ise Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) yer almıştır. Mu'tezile'nin etkilediği Irak ekolü ile sünnî anlayışa bağlılığı savunan Semerkant ekolü arasında farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Hanefî usul tarihinde önemli bir çizgi farklılaşmasını gösteren bu görüş ayrılıkları esasında kelâmî ihtilaflardan kaynaklanmıştır. Irak ekolünden farklı olarak Mâtürîdî, eşyada asıl olanın ne olduğu konusunda vahyi beklemek gerektiğini, gayrimüslimlerin ibadetlerden sorumlu tutulmadığını, her müçtehidin içtihâdında isabetli olmadığını, âmm lafzın itikat bakımından zan ifade ettiğini ve bu sebeple de büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalmayacağını savunmuştur. Mâtürîdî'nin yolundan giden Alâeddin es-Semerkandî, klasik Hanefî usul ve furû geleneğini temsil eden Irak ekolünden farklı olarak Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde bir fık̄h usulü

inşa etmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla önce Mu'tezile'yi usul/itikâat konularında, ehl-i hadisi ise amel konularında Hanefîler'in karşısında konumlandırmıştır. Ardından da benimsemediği fıkıh usulü telif tekniğine göre yazılan eserlerin çoğunu usulde Mu'tezile'ye ve fûrûda ehl-i hadise dayanıp hata yapmakla eleştirmiştir. Alâeddin es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye atıflarının konu edinildiği bu çalışmada, Mu'tezilî görüşlerin Semerkandî'ye göre yerinin ve etkilerinin tespit edilip değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla *Mizânü'l-Usûl* baştan sona taranmış ve hüküm, mahkûm, emir, âmir, me'mûrun bih, nehiy, haber, âmm, hakikat, mecaz, icmâ, kıyas, nesh gibi konu başlıklarında yaklaşık doksan yerde atıf yapılarak Mu'tezile'nin tenkit edildiği görülmüştür. Çalışmada ele alınacak olan sınırlı sayıdaki örnekler, konu başlıklarına göre tasnif edildikten sonra şekil ve muhteva bakımından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Mu'tezile, Hanefî Mezhebi, Semerkant Ekolü, Alâeddin es-Semerkandî.

Criticisms to Methodical and Theological (Kalâm) Approaches of **Mu'tazila in the** *Mizân al-Usûl fî Natâic al-Ukûl* of Alâeddin al-Samarkandî (d. 539/1144)

Abstract: During the development and expansion period of the Hanafi sect (204/840-710/1310), Iraq and Samarkand regional schools emerged. Abu al-Hasan al-Karhi (d. 340/952) was the leader of the Iraq school, which is considered to be the continuation of Abu Hanifa and his first generation students. Abu Mansur al-Mâturidî (d. 333/944) was the leader of the Samarkand school. There were different approaches between the Iraq school, which influenced by Mu'tazila, and the Samarkand school, which advocated devotion to the Sunni understanding. In the history of Hanafi method, these differences of opinion, which show an important differentiation of line actually originated from theological disputes. Unlike the Iraq school, the Maturidi argued: It is necessary to expect revelation as to what is essential in things, that non-Muslims are not held responsible for worshipping, that not every mujtahid always makes the correct decision in his own judgment, that the general (âmm) word expresses a suspicion in terms of belief and therefore those who commit great sins will not stay in Hell eternally. Alâeddin al-Samarkandî, following the way of Mâturidî, aimed to construct a fiqh method in line with Hanafî-Mâturidî, unlike the Iraq school, which represents the tradition of classical Hanafi method and fûrû. For this purpose, he first positioned the Mu'tazila in matters of method/belief and the ahl al-Hadith in matters of practice, against the Hanafis. Subsequently, he criticized most of the works written according to the fiqh method, which he did not adopt, for making mistakes because they were based his **works on the way Mu'tazila** in the method and on the way ahl al-Hadith in the furû. In this paper, in which Alâeddin al-Samarkandî's references to Mu'tazila, it is aimed to determine and evaluate the place and effects of Mu'tazili views according to al-Samarkandî. For this purpose, *Mizânü'l-Usûl* was scanned from beginning to end, and it has been observed that Mu'tazila was criticized by citing approximately ninety places in the topic headings such as judgment (hüküm), doomed (mahkûm), commandment (amir), commander (âmir), commanded (ma'mûrun bih), prohibition (nahiy), habar, âmm, fact (hakikat), **metaphor (macaz)**, **consensus (ijmâ)**, **analogy (kiryâs)**, **abrogation (nasih)**. The limited number of examples to be discussed in the paper were classified according to topic headings and examined in terms of form and content.

Ayhan HIRA

Keywords: **Fiqh Method**, Mu'tazila, Hanafi Sect, Samarkand School, Alâaddin al-Samarkandî.

HALİMÎ-İ ŞİRVÂNÎ'NİN HADÂİKÜ'L-ESRÂR ADLI FARŞÇA ESERİ

Çetin KASKA*

GİRİŞ

Tarih boyunca yönetim tarafından kendilerine fikirlerini söyleme ve yayma imkânı tanımayan birçok müderris, alim, bilim adamı, yazar ve şair, Ortadoğu, İran, Azerbaycan, Orta Asya ve Kafkasya'dan huzur ortamının hakim olduğu Anadolu'ya göç etmiştir. Anadolu'daki hükümdarlar başka ülkelerden gelen bilge kimseleri saygı ve hoşgörü ile karşılamış, bunları ülkelerinde bulundurmaya zenginlik ve büyük bir hizmet olarak görmüş ve bunları çeşitli vazifelerle görevlendirmişlerdir. Özellikle Fatih Sultan Mehmed, II. Bâyezîd, Kanûnî Sultan Süleyman ve Yavuz Sultan Selim gibi hükümdarlar ile Adnî Mahmud Paşa, Karamanî Mehmed Paşa ve Çandarlızâde İbrahim Paşa gibi yüksek rütbeli Osmanlı devlet adamları alim ve şairleri koruyup, onlara gereken desteği sağlamışlardır. Osmanlı sultanları ile devlet adamlarının ilim ve sanata değer vermesiyle komşu ülkelerden gelen şairlerin çoğu külliyyat, divan ve divançeler tertip etmişlerdir. Külliyyat tertip eden şairlerden biri de Şîrvân vilayetinden doğup, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Anadolu'ya gelen şair Halîmî'dir. Hicri onuncu yüzyıl şairlerinden olan Halîmî'nin gazeller, rubâiler, kasideler, altı risale ve üç manzumeden oluşan Farşça bir külliyyatı bulunmaktadır. Bu külliyyat Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu'ndadır. (nr.713). Bu eserde 6.550 beyitten fazla şiir bulunmaktadır. Halîmî özellikle masnû' şiir, noktasız kasideler, muamma söyleme ve tarih düşürme noktasında çok mahir bir şairdir. Klasik dönem şairlerimiz gibi Halîmî de külliyyatında aşk, aşıklık, maşuk, hicran ve visal gibi mevzuları ele almış, dönemin sultanlarını, vezirlerini, emirlerini, şairlerini, mutasavvıflarını, devlet adamlarını ve paşaları methetmiş, dönemin sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik durumuna değinmiştir.¹

Halîmî-i Şîrvânî

Hakkında kaynaklarda az bilgi bulunan ve sürekli *Bahrü'l-Garaîb* müellifi Lutfullah Halîmî² ile karıştırılan Halîmî, külliyyatındaki bir kasidesinin mukaddimesinde adının

* Dr. Arş. Gör. İstanbul Üniversitesi/ Edebiyat Fakültesi/ Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, (cetinkaska@hotmail.com)

¹ Veyis Değirmençây, *Farşça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 1-30; Şadi Aydın, *Türk Edebiyatında Farşça Divan ve Divançeler*, (İstanbul: İskenderiye Kitaplığı, 2010), 9-19; Muhammed Emîn Riyâhî, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, Çev. Mehmet Kanar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 13-245; Şadi Aydın, "Divan Sahibi Osmanlı Sultanları ve Divanlarının Nüshaları" *Nüsha Şarkıyat Araştırmaları Dergisi*, 2/6, (Güz, 2002), 45-57; Osman G. Özgüdenli, "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Farşça Yazmaların Öyküsü: Bir Giriş", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 27 (2008), 1-20.

² Mustafa Erkan, "Lutullah Halîmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/341-343.

Halîm b. Muhammed-i Şîrvânî olduğunu ifade etmiştir. Halîmî'nin ailesi Şîrvân'da yaşamış ve Halîmî nesebinin Nûşîrevân-i Âdil ve Âl-i Kiyân'a ulaştığını belirtmiştir.³ Halîmî, külliyyatındaki bir kıtada 912 yılının Ramazan ayının 19-23 günleri arasındaki bir günde Şîrvân'da doğduğunu beyan etmiştir. Halîmî ilköğrenimini Şîrvân'da tamamladıktan sonra 945'te Gilân'a gitmiş ve oradan 946'da Kazvîn'e seyahat etmiştir. Halîmî, Kazvîn ve Kürdistan'dan sonra 948'de Mekke'ye gitmiş ve Mekke'den sonra Kudüs'e seyahat etmiştir. Daha sonra iki üç yıl Halep'te kalmış ve 953'te Şâm'a gitmiştir (Halîmî, nr. 713, vr.161b-162a). Kaynaklarda Halîmî'nin hicri onuncu yüzyıl şairi olduğu, Suriye ve Türkiye'de yaşadığı ve şiirlerinden oluşan divanının günümüze ulaştığı ifade edilmiştir.⁴ Külliyyatındaki mazmunlara bakıldığında Halîmî'nin rütbe sahibi olduğu ve dönemin bazı büyükleriyle irtibatla bulunduğu görülmektedir. Ancak buna rağmen fakr-ü ve zaruret içinde bir yaşam sürmüştür. Şair, şiirlerinde rahat bir yaşam sürmediğini beyan etmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 23b). Halîmî'nin şeyhinin adı Hâce Ârif'tir ve bu şeyh 949'da vefat etmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 155b). Halîmî, Arap, Acem, Rum ve Hint diyarında bulunduğunu ifade etmiştir (Halîmî, nr. 713, vr.44a). Halîmî, Şîrvân'daki ahali ve büyüklerin eziyetinden dolayı orayı terk etmek zorunda kaldığını, vatanından ayrı kaldığı için gurbette çok sıkıntı çektiğini, Gilân'a gittiğini, orada Sultan Şâhruh'un emri altında sekiz ay çalıştığını ve Mekke'ye gitmek için oradan ayrıldığını, ancak o zaman kış mevsimi olduğu için bir süre Kazvîn'de kaldığını ve orada Seyyid Âkâ Mîr b. Seyyid Yahya-i Kazvînî'ye hizmet ettiğini yazmıştır (Halîmî, nr. 713, vr. 62a). Gilân ve Şîrvân padişahı Şâhruh, Gilân veziri Sipehsâlâr Âkâ, Kanûnî Sultan Süleyman, Şam kadısı Hasan Bey Efendi, Trablus valisi Rüstem Çelebi, Şam veziri Lutfullah Paşa, Halîmî'nin memduhlarından bazılarıdır. 962'ye kadar hayatta olan Halîmî'nin ne zaman vefat ettiği belli değildir. Halep'te bulunan Halîmî, bu şehrin İsfahân ve Tebrîz'den bin defa daha iyi olduğunu belirtmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 44a):

حلب كه جای جوانان عشوه انگیزست * هزار باره به از اسفهان و تبریزست

Halep işveli gençlerin bulunduğu yerdir. Binlerce defa İsfahân ve Tebrîz'den daha iyidir.

Halîmî-i Şîrvânî'nin Eserleri

Halîmî'nin kasideler, gazeller, rubâîler, kıtalar, altı risale ve üç manzumeden oluşan Farsça külliyyatı günümüze ulaşmıştır. Edebî ve tarihî yönden önemli olan bu külliyyatta şu eserler yer almaktadır. 1-*Kitâb-ı Kasâyid*: Bu eser külliyyatın 1b-98a varakları arasında yer almaktadır. Halîmî bu eserinde Sultan Şâhruh, Vezir Sipehsâlâr Âkâ, Sultan Süleyman, Kadı Hasan Bey Efendi ve daha birçok padişah, vezir, emir ve devlet adamını methetmiştir. Bu eserin mukaddimesi mensur yazılmıştır. Bu eserde toplam 1331 beyit yer almaktadır (Halîmî, nr. 713, vr. 1b-98a). 2-*Kitâb-ı Gazeliyyât*: Bu eser külliyyatın 99b-113b varakları arasında yer almaktadır. Bu eserde müellif tasavvufî aşktan dem vurmuş, aşk, âşık, maşuk, hicran ve visalden bahsetmiştir. Gazellerin beyit sayıları beş, altı, yedi

³ Halîmî-i Şîrvânî, *Külliyyât*, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr. 713, vr.60b-61a.

⁴ Ferzâd Muhammedî, Muhammed Hekîm Âzer, Asgar Rızâ Pûryân, "Pejûheşi der Ahvâl ve Âsâr-i Yek Şâir Nâşînâhte ez Şîrvân-i Âzerbâyçân", *Neşriyye-i Zebân ve Edeb-i Fârsî-i Dâniğâh-i Tebrîz*, 83/241 (1399, Tâbistân), 216-217.

ve sekiz olarak değişkenlik göstermektedir. Bu manzum eserde 250 beyit yer almaktadır (Halîmî, nr. 713, vr. 99b-113b). 3-*Kitâb-ı Rubâiyyât*: Bu eser külliyyatın 114b-125b varakları arasında yer almaktadır. Bu rubâiler tasavvufî, felsefî ve âşıkane'dir. Bazı rubâiler kılıç, kalkan, miğfer hakkındadır. Birkaç rubâide feleğin dönüşü şikâyet edilmiştir. Şâh Murâd Avâr, şair Kör Aynî, merhum Gıyâseddin Muhammed, hazan mevsimi, vefasız bir dost, sevgilinin cefası, devrin uygunsuzluğu ve bir münşî hakkında rubâiler söylenmiştir. 186 beyitten oluşan bu eserde birkaç tane müstezad rubâî de vardır (Halîmî, nr. 713, vr. 114b-125b). 4-*Kitâb-ı Kıtaât*: Bu eser külliyyatın 126b-131b varakları arasında yer almaktadır. Müellif bu eserde söylediği sözler ve yaptığı hatalardan dolayı özür dilemiş, Hicaz tarafına gitmek için izin istemiş, valilerden talepte bulunmuş, yaşadığı dönemden şikâyet etmiş, hasta olan büyük birini ziyaret etmiş, Hâce Ali Cân Leng ve Seyyid Muhammed Mahmûd-i Âbâdî'yi hicvetmiş, kendi halinden ve valilerin saraylarında bulunanlardan şikâyet etmiş, bazı kişileri kınamış, kendisi için dua istemiş, fetihten bahsetmiş ve daha birçok mevzuya yer vermiştir. Bu eserde 140 beyit bulunmaktadır (Halîmî, nr. 713, vr. 126b-131b). 5-*Risâle-i Muammayât-ı Muteferrika*: Bu eser külliyyatın 132b-147b varakları arasında yer almaktadır. Halîmî bu eserdeki bazı manzum parçalar hakkında mensur olarak açıklamalar yapmıştır. Bu eserde Yahya Çelebi, Şefâhî, Bâbâ Çelebi, Osmân, Edhem Çelebi, İmâm, Humâm, Sultan Süleyman gibi isimler hakkında muam-malar yer almıştır. Eserde yirmi iki muamma (178 beyit) bulunmaktadır (Halîmî, nr. 713, vr. 132b-147b). 6-*Risâle-i Muammayât-i Binokte*: Bu eser külliyyatın 148b-151a varakları arasında yer almaktadır. Bu risalede 31 muamma (38 beyit) bulunmaktadır (Halîmî, nr. 713, vr. 148b-151a). 7-*Risâle-i Târih-i Muteferrika*: Bu eser külliyyatın 152b-166a varakları arasında yer almaktadır. Manzum eserde Halîmî 945'te Şîrvân'dan Gilân'a gittiğini, 949'da şeyhi Hâce Ârif'in vefat ettiğini, 942'de Gilân padişahı Sultan Muzaffer'in öldürüldüğünü, 661'de Osman Gazi'nin tahta çıktığını, 701'de vefat ettiğini, Orhan Gazi'nin 701'de tahta çıktığını, 758'de vefat ettiğini, Murad Hân'ın 726'da doğduğunu, 758'de tahta geçtiğini ve 780'de vefat ettiğini, Yıldırım Bâyezîd'in 755'de doğduğunu, 780'de tahta geçtiğini ve 812'de vefat ettiğini, Sultan Mehmed b. Bâyezîd'in 781'de doğduğunu, 812'de tahta geçtiğini ve 834'te vefat ettiğini, Murad Han b. Sultan Mehmed'in 801'de doğduğunu, 834'te tahta geçtiğini ve 858'de vefat ettiğini, Sultan Mehmed'in 834'te doğduğunu, 858'de tahta geçtiğini ve 886'da vefat ettiğini, Sultan Bâyezîd'in 836'da doğduğunu, 886'da tahta geçtiğini ve 917'de vefat ettiğini, Sultan Selim'in 888'de doğduğunu, 918'de tahta çıktığını ve 926'da vefat ettiğini, Sultan Süleyman b. Sultan Selim'in 900'da doğduğunu ve 926'da tahta çıktığını belirtmiştir. 346 beyitten oluşan bu eserde 76 tarih manzumesi yer almaktadır. Eserdeki tarihler genellikle haşiyede rakam olarak ifade edilmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 152b-166a). 8-*Manzûme-i Mâddetu'd-Dehk*: Bu eser külliyyatın 167a-187a varakları arasında yer almaktadır. 482 beytin yer aldığı bu manzum eserde şair hayatı hakkında bazı bilgiler vermiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 167a-187a). 9-*Hadâiku'l-Esrâr*: Bu eser külliyyatın 187b-217a varakları arasında yer almaktadır. 420 beyitten oluşan bu eseri Halîmî, Trablus emiri Rüstem Çelebi'nin emri üzerine yazmıştır. Halîmî bu eserde Şemseddin Muhammed-i Tebrîzî, Mîr Kıvâmüddîn-i Sencânî ve Mîr Zeynelâbidîn-i Kâsımî'nin rubâilerine cevap vermiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 187b-217a). 10-*Risâle-i Gâlib ve Mağlûb*: Bu kısa risale harflerin sırlarını ve hikmetlerini konu edinen ilim dalı olan ilm-i hurûf hakkındadır. Halîmî'ye göre bu ilim Hz. Ali'ye öğretilmiştir. 250 beyitten oluşan bu risale külliyyatın 217b-228b varakları arasında yer almaktadır (Halîmî, nr. 713, vr. 217b-228b). 11-*Risâle-i Kavâ'idu't-Tevârih*: Manzum ve mensur yazılan bu eser külliyyatın 217b-288a varakları arasında yer almaktadır. Müellif bu eserin mukaddimesinde tarih ilmi hakkında detaylı bilgiler vermiş ve tarih düşürmelerin nasıl yazılacağını izah etmiştir. 742 beyitten oluşan

bu eserde müellif 75 tarih düşürmeyi ele almıştır (Halîmî, nr. 713, vr. 217b-288a). 12-*Risâle-i İzhâr-i Muzmer*: Manzum ve mensur yazılan bu eser külliyyatın 288b-298a varakları arasında yer almaktadır. Bu eser 43 beyitten oluşmaktadır (Halîmî, nr. 713, vr. 288b-298a). 13-*Manzûme-i Mihr ve Mâh*: Bu aşıkâne manzum eser Behrâm Gûr'un oğlu Mihr adındaki bir şehzade ile Mâh adındaki güzel yüzlü bir kızın aşk hikâyesinden oluşmaktadır. Bu eserdeki bazı beyitler Nizâmî'nin *Heft Peyker* adlı eserinden iktibas edilmiştir. 2492 beyitten oluşan bu manzum eser külliyyatın 298b-383a varakları arasında yer almaktadır. Bu eser Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 298b-383a). 14-*Mehruhnâme*: Halîmî külliyyatında bu eserini 946'da yazdığını bir tarih düşürme ile ifade etmesine rağmen bu eser hakkında günümüzde bir emare yoktur (Halîmî, nr. 713, vr. 156a).

Hadâiku'l-Esrâr

Bu eser mensur bir mukaddime ve 210 (420 beyit) rubâiden oluşmaktadır. Halîmî bu eserinde Şemseddin Muhammed-i Tebrîzî'nin *Şekeristân-i Tebrîz*, Mîr Kıvâmüddîn-i Sencânî'nin *Gülîstân-i Hâf* ve Mîr Zeynelâbidîn-i Kâsımî'nin *Ravzatu'l-Beyân-i Mihrâbâd* adı altında yer alan rubâilerine *Bahâristân-i Şîrvân* adı altında birer rubâi yazarak cevap vermiştir.

Halîmî manzum ve mensur yazdığı *Hadâiku'l-Esrâr* adlı eserinin mukaddimesinde birçok klasik dönem şairi gibi Allah'a ve Peygamberimize övgüde bulunmuştur (Halîmî, nr. 713, vr. 187b):

بسم الله الرحمن الرحيم حمد و سپاس بی حد، شکر و ستایش بی عد...

قدرت اوست که پرورد به شیرین کاری* طوطی ناطقه را در شکرستان مقال

محمد که سر حلقة اصفیاست* حبیب خدا خاتم انبیاست

Bismillâhirrahmânirrahîm, hadsiz hamd ve övgü, sayısız şükür ve minnet...

Onun (Allah) kudretidir, tatlı bir şekilde himaye eden, nutuk veren papağanı şeker kamışı tarlasında söze getiren.

Muhammed (s.a.v) temizlerin bulunduğu halkanın başıdır, Allah'ın habibi ve peygamberlerin sonuncusudur.

Mukaddimedede Halîmî bu eseri kendisinin yazdığını adını anarak ifade etmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 188a):

مقرر این مقاله بنده جانی حلیمی شیروانی که چون این کمینه خاکسار بی مقدار...

Bu kitabı toprak gibi değersiz olan kulunuz Halîmî-i Şîrvânî yazmıştır...

Halîmî, Hicaz'da hüküm süren adaletiyle meşhur Mehmed Bey b. Mustafa adında birinin bulunduğunu, bu şahsın Allah'ın yardımıyla kanlı olarak anılan Hicaz çölünü refah ve emniyete kavuşturduğunu, kabilelerin daha önce belirledikleri maksat ve amaç üzere gidecekleri yere bu çölden emniyetle geçtiklerini, burada eşkıya tehlikesinin izale edildiğini, hatta yaklaşık otuz defa bu çölü kat eden bazı güvenilir kişilerin böyle emniyet görmediklerini söylediğini beyan etmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 188b):

امیر اعقل اعظم و نامدار عدل معظم حضرت محمد بیگ بن مصطفی پاشا... آن حضرت را ایالت و حکومت قوافل حجاز مغوض گشته بود و امور مهمات آن مراحل بدو مرجوع شده آن حضرت نیز به همین عواطف

الهی آن بیابان خون خوار را در کمال امنیت و رفاهیت قطع نموده بر وجه احسن قافله را با علی مطلب و باقصای مقصد خود رسانید چنانچه از ممّر قطاع الطريق بی باک و حرامیان آن وادی خطرناک را بدان گروه گزندی نرسید چنانکه از ثقاتی که بعضی امور قافله بدیشان مرجوع بود که قریب سی نوبت آن بیابان را قطع نموده و بودند استماع می شد که می گفتند که هرگز ندیدیم که قافله حجاز بدین فراغت به منزل مقصود رسیده باشند...

Muhteşem akıl sahibi ve adaletiyle nam salan emir Hazreti Mehmed Bey b. Mustafa Paşa... Bu hazret Hicaz eyalet ve hükümetinin kabileleriyle meşguldu. Bu vilayetin bütün önemli işleriyle o ilgilenmekteydi. Bu hazret Allah'ın inayetiyle bu kanlı çölü kemali emniyet ve asayişle idare ediyordu. Onun sayesinde her kabile daha önce belirlediği maksat ve amaç üzere gideceği yere ulaşıyordu. Kafiler eşkiyalardan korkmadan ve korkunç vadilerdeki haramiler tarafından soyulmadan güvenle gidecekleri yere ulaşıyordu. Hatta kabile işleriyle meşgul olan ve yaklaşık 30 defa bu çölü kateden bazı güvenilir kişiler asla Hicaz kafilesinin bu kadar güvenle gideceği yere ulaştığını görmediklerini söylüyorlardı...

Halîmî, Mekke ziyaretinden sonra Mehmed Bey'in hükümet mahalli olan Trablus'a gittiğini ve onun emri altında bulunanların hizmetinde bulunduğunu belirtmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 189a):

بعد از مراجعت از زیارت مکه... در خدمت ملازمان آن حضرت ببلده طیه طرابلس که محل حکومت و ایالت آن حضرت است گذار افتاد و با بعضی اهالی و افاضل آن دیار شرف ملازمت دست داد و از آن جمله با جناب سعادت...

Mekke'yi ziyaret ettikten sonra o hazretin maiyetinde bulunanların hizmetine girmek için Trablus beldesine gittim, çünkü bu eyalet o hazretin hükümet ve eyalet merkeziydi. O diyardaki bazı ahali, bilgin, maharet sahibi kimselerin sayesinde...

Halîmî daha sonra Trablus valisi olan Rüstem Çelebi'ye daimi olarak hizmet ettiğini ifade etmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 189a):

رستم جلبی ابدت ایام دولته و سعادت... نظارت جمیع امور آن ممالک بدو یک تنه مرجوع بود و امین الامتاهی آن بلاد یک قلمه بدو مفوض طریق معدوت و آیین محبت به ظهور پیوست و دایم در ملازمت آن حضرت مشرف می شدم...

Rüstem Çelebi devleti ve saadeti ebedi olsun, o memleketlerin idaresinin tamamı ona bağlıydı. O vilayeteki en güvenli kalelerden biri ona tahsis edilmişti. Hatırı sayılır kimseler ile muhabbet ve bağlılık neticesinde daimi olarak o hazretin maiyeti altına girme şerefine nail oldum...

Halîmî bir gün Rüstem Çelebi'nin elinde rubâîlerden oluşan bir risale gördüğünü, bu risalede birkaç mutasavvıfın birbirlerine rubâîlerle cevap verdiğini ve bu rubâîlerde daha çok Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ele alındığını belirtmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 189a):

روزی در دست آن حضرت رساله دیدم مشتمل بر رباعی چند از مشایخ کبار که در جواب یکدیگر فرموده بودند که هر یک از آن رباعی مخزنی بود از خزاین اسرار حق...

Bir gün o hazretin elinde bir risale gördüm, o risalede birkaç mutasavvıfın birbirlerine cevap tarzında yazdıkları rubâîler vardı. Bu rubâîlerden her biri Allah'ın esrarlı hazinelerinden bir mahzendi...

Halîmî adı geçen risaledeki ilk sıradaki rubâilerin Şemseddin Muhammed-i Tebrîzî'ye ait olduğunu ve bu rubâilerin *Şekeristân-i Tebrîz* adıyla anıldığını, ikinci sıradaki rubâilerin Mîr Kivâmüddin Sencânî'ye ait olduğunu ve bu rubâilerin *Gülüstân-i Hâf* adıyla anıldığını ve üçüncü sıradaki rubâilerin Kâsım Envâr adıyla anılan Mîr Zeynelâbidîn'e ait olduğunu ve bu rubâilerin *Ravzatü'l-Beyân-i Mihrâbâd* adıyla anıldığını beyan etmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 189b):

اول آن رباعیات از آن قطب المحققین و امام المدققین حضرت شمس الدین محمد تبریزی که معبر به شکرستان تبریز گشته است و دوم آن از آن مرشدالعارفین میر قوام الدین سبحانیت که به گلستان خاف معین گشته است و سیوم آن از آن میر زین العابدین است مشهور به قاسم انوار که به روضه البیان مهرآباد تقریر کرده اند...

Bu rubâilerden ilki gerçeği araştıranların kutbu ve araştırmacıların imamı Şemseddin Muhammed-i Tebrîzî'ye aitti ve bu rubâilerin başında Şekeristân-ı Tebrîz adı bulunmaktaydı. Bu rubâilerden ikincisi ariflerin müşidi Mîr Kivâmüddin Sencânî'ye aitti ve bu rubâilerin başında Gülüstân-i Hâf adı vardı. Bu rubâilerden üçüncüsü Kâsım-i Envâr adıyla meşhur olan Mîr Zeynelâbidîn'e aitti ve bu rubâilerin başında Ravzatü'l-Beyân-i Mihrâbâd adı bulunmaktaydı...

Halîmî, Rüstem Çelebi'nin kendisine ilgi gösterdiğini ve bu zatların arasında yad edilmek için bu rubâilere cevap mahiyetinde rubâiler yazmasını istediğini belirtmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 189b):

آن حضرت بدین فقیر حقیر توجه نموده فرمودند که اگر خویش را در سلک سلسله نظم این جمع منتظم گردانی و رباعی چند به طریق جواب انشا نمایی تا رباعی بر این اسامی نیز صادق آید دور نمی نماید.

O hazret bu hakîr fakîre ilgi gösterip, eğer bu silsilenin içinde yer almak istersen, bu rubâilere cevap mahiyetinde birkaç rubâi yaz ki rubâilerin bu isimlerle birlikte kalıcı hale gelsin ve geri kalmasın...

Halîmî, Rüstem Çelebi'nin teklifini her ne kadar şiir yazmak noktasında mahir olmadığı halde kabul ettiğini, rubâiler yazıp, ona takdim ettiğini ve bunun karşılığında ihsana mazhar olduğunu beyan etmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 189b):

هر چند این بنده بی بضاعت را استطاعت آن فصاحت نبود ولیکن چون خلاف امرا و امری خلاف عقل نمود بالضرورت خود را برآن داشته رباعی چند گفته بخدمت بردم آن حضرت ملحوظ نظر میمیما اثر گردانیده تحسین بلیغ نموده احسان فراوان فرموده ند...

Her ne kadar bu fakîr bu konuda sermayesiz ve istidatsız olsa da emirlere aykırı hareket etmenin akla uygun olmadığını bildiğinden, mecburi olarak bu işe kendisini verip, birkaç rubâi yazdı. Daha sonra bu rubâileri o hazretin yanına götürdüm, göz ucuyla esere nazar etti, beni tebrik edip, çok sayıda ihsanda bulundu...

Halîmî, Rüstem Çelebi'nin adı geçen risalede yer alan rubâilere şairlerin doğdukları beldeleri çağrıştıran isimler vermeleri hasebiyle rubâilerine *Bahâristân-i Şîrvân* adını vermesinin daha makbul olacağını söylediğini ve bu yüzden rubâilerine *Bahâristân-i Şîrvân* adını verdiğini belirtmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 190a):

و در تعیین اسم رابع نزد وی می رفت و آن حضرت فرمودند که چون هر یک رباعیات خویش را به بهترین موضع بلدی که مولد ایشانست نسبت کرده اند چنانکه صاحب رباعیات اول بشکرستان تبریز نسبت کرده است و دوم آن بگلستان خاف تشبیه نموده. سیوم آن بروضة البیان مهرآباد برابر ساخته است بس مناسب چنان می نماید که شما به

بهارستان شیروان نام نهید که بهترین وقتی از اوفات است علی الخصوص شیروانرا بنابراین بهارستان شیروان نام نهاده شد.

Bu rubâîlere isim vermek noktasında o hazret şöyle buyurdu: Bu risaledeki şahıslar doğdukları beldeleri en iyi tasvir eden mevzuu rubâîlerine isim olarak seçmiştir. Nitekim ilk rubâîlerin sahibi rubâîlerini Şekeristân-i Tebrîz'e nisbet etmiş, ikincisi Gülistân-i Hâf'a benzetmiş, üçüncüsü Ravzatü'l-Beyân-i Mihrâbâ'da denk bilmiştir. Bu sebeple sizin rubâîlerinize Bahâristân-i Şîrvân adını vermeniz münasıptır. Bahar özellikle Şîrvân'ın en güzel mevsimi olması hasebiyle rubâîlerin ismi Bahâristân-i Şîrvân oldu...

Halîmî, rubâîlerinin de bulunduğu bu risaleye *Hadâiku'l-Esrâr* adının verildiğini belirtmiş, yazdığı rubâîlerde bir kusur bulunması halinde idrak sahiplerinin, alim ve bilginlerin kendisini bağışlamalarını ve yanlışlarını düzeltmeye çalışmalarını istemiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 190a):

و این رساله را حدایق الاسرار نام نهاده شد امید بر اخلاق اصحاب فهم و فراست و بر الطاف ارباب عقل و کیاست چنانست که اگر بر سهوی یا خطایی اقف شوند اذیال اعمال بر آن پوشید و تعلم عفو در اصلاح آن کوشند.

Bu risaleye Hadâiku'l-Esrâr adı verildi. Anlayış ve idrak sahiplerinden, alim ve bilginlerden isteğim şu ki eğer bu eserde bir hata veya yanlışlık görürlerse kusurumu bağışlayıp, onu ıslah etmeye çalışsınlar.

Halîmî nüshanın sonunda *Hadâiku'l-Esrâr* adlı eseri 961 yılının Zilkade ayının 28'inde Cuma günü Şam'da tamamladığını ifade etmiştir (Halîmî, nr. 713, vr. 217a):

باتمام رسید کتابت این کتاب حدایق الاسرار در دست این فقیر حقیر بنده خاکسار حلیمی گنه کار که مؤلف این رساله است در شب جمعه بیست هشتم ماه ذی القعدة سنه احدا و ستین و تسعمایه (961) در بلده دمشق.

هر که خواند دعا طمع دارم * زانکه من بنده گنه کارم

Hadâiku'l-Esrâr kitabının yazımı müellifi hakir, fakir, günahkâr ve değersiz kul olan Halîmî tarafından 961 yılının Zilkade ayının 28'inde Cuma günü Şam'da tamamlandı.

Her kim bu nüshayı okursa ondan dua istiyorum, çünkü ben günahkâr bir kulum.

Hadâiku'l-Esrâr'da dört şairin birbirlerinin rubâîlerine verdikleri cevaplara bir örnek (Halîmî, nr. 713, vr. 204a):

شکرستان تبریز

من پیر فنا بدم جوانم کردی * من مرده بدم زندگانم کردی

می ترسیدم که گم شوم در راه تو * اکنون نشوم چو بی نشانم کردی

Şekeristân-i Tebrîz

Ben yok olmuş bir ihtiyardım, beni gençleştirdin, ben ölüydüm beni hayata döndürdün.

Senin yolunda kaybolacağımdan korkuyordum, şimdi geliştim, çünkü beni adı samı belli olmayan kıldın.

گلستان خاف

من نطفه بدم ز مردمانم کردی * من بنده بدم شاه نشانم کردی

HALİMÎ-İ ŞİRVÂNÎ'NİN HADÂİKU'L-ESRÂR ADLI FARŞÇA ESERİ

در کوی عدم فتاده بودم خاکی * در ملک ابد تو جاودانم کردی

Gülistân-i Hâf

Ben nutfeydim ve beni insanlardan eyledin. Ben kul idim, beni şah eyledin.

Yokluk mahallesinde bir toprak gibi düşmüştüm. Ebed mülkünde sen beni ölümsüz kıldın.

روضه البيان مهرآباد

از هجر چو پیر و ناتوانم کردی * رخ باز نمودی و جوانم کردی

در کوی عدم فتاده بودم خاکی * چون آب حیات جاودانم کردی

Ravzatü'l-Beyân-i Mihrâbâd

Hicrandan beni kudretsiz ve güçsüz düşürdüğün zaman, tekrar yüzünü gösterdin ve beni gençleştirdin.

Yokluk mahallesinde bir toprak gibi düştüm. Abıhayat gibi beni ölümsüz kıldın.

بهارستان شیروان

هر چند که زار و ناتوانم کردی * از دیده سرشک خون روانم کردی

گوش فلک از نام و نشانم پر شد * زان روز که بی نام و نشانم کردی

Bahâristân-i Şîrvân

O kadar beni inletip, güçsüz kıldın ki gözümde kanlı gözyaşı akıttın.

Beni isimsiz ve adsız bıraktığın günden beri feleğin kulağı nam ve nişanımla doldu.

Hadâiku'l-Esrâr'ın Yazma Nüshası

Tespit ettiğimiz kadarıyla *Hadâiku'l-Esrâr*'ın bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu'nda yer almaktadır. Bu nüsha *Külliyât-i Halîmî'nin* 177b-217a varakları arasında bulunmaktadır. Nüshanın demirbaş numarası 713, satır sayısı 13 ve hattı taliktir. Nüshanın kâğıdı aharlı ve serlevhası tezhiplidir. Nüşadaki başlıklar kırmızı yazılmıştır. Nüshanın kâtibi Halîmî'nin kendisidir ve istinsah tarihi 961'dir.

Nüshanın başı:

بسم الله الرحمن الرحيم حمد و سپاس بی حد، شکر و ستایش بی عد، قادری را که طوطی...

Nüshanın sonu:

هر که خواند دعا طمع دارم * زانکه من بنده گنه کارم

Halîmî'nin Hadâiku'l-Esrâr'da Yer Alan Rubâileri ve Türkçe Tercümelere

Klasik dönem şairlerinin çoğu rubâî yazmış, aşk duygularını ve derin fikirlerini bu nazım türü ile ifade etmeye çalışmışlardır. Birçok şairin rubâî yazması rubâînin çok zarif

olmasından kaynaklanmıştır. Ebû Saïd Ebü'l-Hayr, Ömer Hayyâm, Mevlânâ Celâleddin, Evhadüddîn-i Kirmânî, Senâî, Attâr ve Bâbâ Efdal-i Kâşânî gibi birçok şair Farsça rubâileriyle tanınmışlardır.⁵ Farsça rubâî kaleme alan şairlerden biri de Halîmî'dir. Halîmî'nin *Hadâiku'l-Esrâr* adlı eserinde 51 (102 beyit) rubâisi bulunmaktadır. Halîmî bu rubâileri yukarıda adı geçen üç şairin rubâilerine cevap olarak yazmıştır. Bu eserdeki iki rubâîye cevap vermeyen Halîmî bütün rubâilerinin başında *Bahâristân-i Şîrvân* adına yer vermiştir. Orta dereceli bir rubâî şairi olan Halîmî'nin rubâilerinden ikisi birbirine benzerdir.

بهارستان شیروان

جز حق همه را محض فنا می بینم * در عین فنا نور بقا می بینم
ذرات دو گون را بی جلوه گری * آئینه انوار خدا می بینم

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.190b)

Haktan başka herkesi sadece yokluk görürüm. Yoklukta sadece beka nurunu görürüm.

İki alemin zerreciklerini cilvesiz Allah'ın nurunun aynası görürüm.

بهارستان شیروان

من راحت خویش در بلا می بینم * در عین بلا محض دوا می بینم
در هر چه نظر کنم ز روی تحقیق * انوار تجلی خدا می بینم

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.191a)

Ben rahatımı belada görürüm, belada sadece deva görürüm.

Tahkik nazarıyla her nereye nazar etsem, Allah'ın teccelisinin nurunu görürüm.

بهارستان شیروان

پروین که ز دور چرخ سرگشته چوماست * سر تا به قدم دیده پی وصل خداست
از دوست به دوست هر چه آید زیباست * در مذهب عاشقان بگو ظلم کجاست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.191b)

Feleğin etrafındaki ülker yıldızı bizim gibi avaredir. Göz baştan aşağı Allah'ın visalinin peşindedir.

Yârdan yâra ne gelirse güzeldir. Âşıkların mezhebinde zulmün nerede olduğunu söyle.

بهارستان شیروان

در آئینه مکونات از جب و راست * جز پرتو دوست دیدنت عین خطاست

⁵ Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Hiz. Mevlânâ'nın Rübâileri*, Terc. Ahmet Metin Şahin (İstanbul: Irmak Yayınları, 2008), 5-6; Çetin Kaska, *İran Şairleri Sözlüğü*, (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 104, 118, 136, 152, 312.

معشوقه و حسن و عشق و عاشق همه اوست * ما و من و تو نمود بی بود و بهاست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.192a)

Mevcudat aynasında sevgilinin nurundan başka seni soldan ve sağdan görmek sadece hatadır.

Sevgili, güzellik, aşk ve aşık hepsi odur. Biz, ben ve sen kıymetsiz ve değersiz görünürüz.

بهارستان شیروان

ای آنکه مه رخ تو آینه ماست * در روی تو انوار تجلی پیدااست

ما روی تو مظهر الهی دانیم * حقا که درین سخن نه روی و نه ریاست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.192b)

Ey sevgili, ay yüzün aynamızdır, senin yüzünde tecelli nurları bulunmaktadır.

Biz senin yüzünü Allah'ın ortaya çıkış yeri biliyoruz. Allah'ım, bu sözde ne hilaf ve ne de riya var.

بهارستان شیروان

قومی به هوای کعبه در سعی و صفاست * جمعی پی بت گرفته در بتکده هاست

در کعبه و بتخانه و در مسجد و دیر * جوینده اویند که او در همه جاست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.193a)

Bir kavim Kabe arzusuyla çaba ve gayret içindedir. Bir cemiyet put peşinden gidip put-hanelerdedir.

O her yerde olmasına rağmen O'nu Kabe, puthane, mescit ve kilisede aramaktalar.

بهارستان شیروان

هر دیده که از جمال جانان بیناست * بر غیر نظر کردنش از عین خطاست

نی نی غلطم که غیر حق جمله فناست * کو دیده چه دیده غیر کو چیست کجاست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.193b)

Cananın cemalinden her göz görüş sahibidir, ancak onun başkasına nazar etmesi hatadır.

Yok yok yanılıyorum, çünkü Allah'tan gayrısı tamamen yok oluşturm. Nerede göz ve ne görmüş, ondan gayrısı nedir ve nerededir?

بهارستان شیروان

ما را که ز روی دوست صد گونه صفاست * رفتن سوی دیر و کعبه نادانی ماست

بی دوست بهشت دوزخ محض بود * دوزخ بهوای او بهشت اعلاست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.194a)

Bize sevgilinin yüzünden yüz türlü safa vardır. Manastır ve Kabe tarafına gitmek bizim bilgisizliğimizdir.

Dost olmadan cennet sadece cehennemdir ve cehennem onun arzusuyla en güzel cennet olur.

بهارستان شیروان

ای زاهد سجاده کش شید فروش * گویم سخنی اگر به من داری گوش

از صومعه زهد و ریا بیرون آیی * در میکده عشق در آ باده بنوش

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.194b)

*Ey hile hurda ile seccadesini satan zâhid, eğer bana kulak verir isen, sana bir söz söyle-
rim.*

Züht ve riya tapınağından dışarı çık, aşk meyhanesine gel ve bade iç.

بهارستان شیروان

در میکده عشق تو دوش از سرهوش * کردم قدی ز باده وحدت نوش

بر یاد می لببت چنان مست شدم * کز میکده بردند مرا دوش بدوش

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.195a)

Dün gece senin aşkının meyhanesinde sarhoşluktan vahdet kadehinden kibir içtim.

*Senin mey dudağının hatırına öyle mest oldum ki, meyhaneden omuzlayarak beni çıkar-
dılar.*

بهارستان شیروان

ما را ز پس پرده نگاری دگرست * با غنچه زلف او قراری دگرست

در روز شمار عقد تسییح ریا * باید بشمارگان شماری دگرست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.195b)

*Bizim için perdenin arkasında ressam başkadır. Onun düğümlü saçlarıyla huzur başka-
dır.*

Gündüz riya tesbihinin düğümünü say, çünkü hesapçılar için hesap başkadır.

بهارستان شیروان

گر نوش کنی هزار میخانه مجوش * چون عاشق مست باش هشیار و خموش

این جوش و خروش باده از حالی اوست * کز جام نه میای در جوش و خروش

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.196a)

Eğer binlerce meyhane içsen de coşma, mest olan aşık gibi uyanık ve sessiz ol.

*Şarabın bu heyecan ve coşkusu onun fiilindedir, çünkü kadehten dolayı coşku ve heye-
cana gelmezsin.*

بهارستان شیروان

بر مسند حسن تاجداری دگرست * در کشور عشق شهریاری دگرست

درد سر عشق کم ز صندل نشود * این باده تلخ را خماری دگرست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.196b)

Hüsün dayanağına göre padişahlık başkadır. Aşk ülkesinde hükümdarlık başkadır.

Aşkın kafasındaki dert sandal ağacıyla eksilmez, çünkü bu acı şaraba mahmurluk başkadır.

بهارستان شیروان

زَنار ز طریق بت پرستان دگر است * سر رشته کار اهل ایمان دگر است

کعبه بگذار و کنج میخانه گزین * کعبه دگر است کوی جانان دگر است

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.197a)

Zünnar, putperestlerin yolundan başkadır. Ehl-i imanın işinin maksadı başkadır.

Kabe'yi bırak ve meyhane köşesini seç. Kabe başkadır, cananların mahallesi başkadır.

بهارستان شیروان

چون کرد نخست جلوه پرتو ذات * شد لوح و قلم بدید زان ذات و صفات

بر لوح قلم ز اول این کرد رقم * شادی روان مصطفی را صلوات

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.197b)

İlk önce hakikat ışığının cilvesini yarattı, o hakikat ve cevherden levha ve kalem ortaya çıktı.

Kalem levhasına ilk önce şunu yazdı: "Mustafa'nın kutlu ruhuna salavat."

بهارستان شیروان

هر چند که بر خویش نظر می کنم * با او اثر نه بینم از جان و تنم

جایی که بود کون و مکان محض فنا * من خود چه کسم کیم که گویم که منم

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.198a)

Kendime her ne kadar nazar etsem de, onunla can ve tenimden bir iz göremiyorum.

Varlık ve mekanın bulunduğu yerde sadece yokluk vardır. Ben kendim kimim ki benim diyorum.

بهارستان شیروان

ذاتست که هست موجد جسم و حیات * لیکن ز ره وساطت ذات و صفات

آخر چو فنای مطلق آید به میان * نبود ره بازگشت الا سوی ذات

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.198b)

Hayat ve cismin mucidi hakikattır, ancak hakikat ve cevher aracılık yoluyla hasıl olur.

Sonunda mutlak olan yokluk ortaya çıktı, ancak hakikat semtinden geri dönmek mümkün olmadı.

بهارستان شیروان

مرغ دل ماست باز عنقا پرواز * برتر ز فراز سدره سازد پرواز
ماییم و نیاز و طره زلف بتان * از ما مطلب طریق تسبیح و نماز

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.199a)

Uçan anka daima bizim gönlümüzün kuşudur ve arşın yukarısında çok iyi uçar.

Sevgililerin zülfünün niyazı ve düğümü biziz. Bizden namaz ve tespihin yolunu talep etme.

بهارستان شیروان

یک دوست گزین و یکدلی آیین ساز * هر سوی چو پروانه چه سازی پرواز
بگذار ز سوز آتش عشق چو شمع * سرمایه عاشقی بود سوز و گداز

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.199b)

Bir sevgili tercih et ve gönüldaşlığı rehber edin, her tarafa neden kelebek gibi uçuyorsun.

Mum gibi acıdan aşk ateşini bırak, çünkü acı ve keder aşıklığın sermayesidir.

بهارستان شیروان

آنکس که ره ریا و تقلید سپرد * ای وای اگر در آن عمل خواهی مرد
اگر خود همه عمر بت پرستید چه غم * اندر نفس آخیر اگر ایمان برد

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.200a)

Taklit ve riya yolunu kateden kimsenin, bu amel üzere ölmesi yazıktır.

Bir kimsenin bütün bir ömür puta tapması ve son nefesinde iman etmesi acıdır!

بهارستان شیروان

ماییم که می ز ماست سرمست و خراب * از ناله ماست نغمه چنگ و رباب
از روز ازل مست و خراب آمده ایم * هشیار ز باده مست پی باده ناب

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.200b)

Şarap bizden dolayı sarhoş ve haraptır. Rebâb ve çeng nağmesi bizim iniltimizdendir.

Ezel gününden sarhoş ve harap geldik. Ayık, mest eden şaraptan halis şarabın peşinden geldi.

بهارستان شیروان

صد شکر که یار از رخ افکند نقاب * گشتیم ز جام وصل سرمست و خراب

HALİMÎ-İ ŞİRVÂNÎ'NİN HADÂİKU'L-ESRÂR ADLI FARSAÇI ESERİ

از وصل رکوع و سجده شد عین حجاب * آنرا که بود ابروی جانان محراب

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.201a)

Yüzlerce şükür ki sevgili yüzünden örtüyü attı ve visal kadehinden mest ve harap olduk.

Visalden secde ve rükû aynı örtü oldu ve cananın kaşına mihrab oldu.

بهارستان شیروان

ای آنکه ره کعبه کویش سپری * بی توشه مرو که وارد این ره خطری

گیرم که ز دست ره زنان جان بری * از باد سموم این ره آخر خطری حذری

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.201b)

Ey Kabe'nin yolunu mahallesinde kat eden kimse, sakın, bu tehlikeli yolda azıksız gitme.

Eşkiyaların elinden can vereceğinden korkuyorum. Bu yüzden bu yolda esen sam yeli rüzgarımın tehlikesinden sakın.

بهارستان شیروان

حاشا که من از درت روم سوی دری * تو با من و من چه جویمت از دگری

نی نی غلطم من و دگر و هم دویمت * تو واحد مطلق ازین هر دو بری

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.202a)

Benim senin kapından başka bir kapıya gitmem uygun değil, sen benimlesin, neden seni başkasından arıyayım.

Yok yok ben ve başkası yanlgı içindeyiz ve iki yüzlüyüz. Sen mutlak olan teksin ve şu iki-sinden temizsin.

بهارستان شیروان

چون ما سر زلف یار در دست که دید * در زیر قدم کون و مکان مست که دید

او قدحی که یک حبابش فلک است * زان سان قدحی و این چنین مست که دید

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.202b)

Biz yarin zülfünün başını elde görünce, ayağın altında alem ve mekâmı mest gördük.

O bir kabarcığı felek olan bir kadehtir, o yüzden bu tarz kadehten böyle mestlik gördük.

بهارستان شیروان

ما چهره زرد و آه سوز آوردیم * در مقدم یار دلفروز آوردیم

در خواب ندیدست فلک در همه عمر * در وصل شبی که ما به روز آوردیم

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.203a)

Biz sarı çehre ve yakıcı ahı gönül aydınlatan yarin önüne getirdik.

Bizim vuslata gündüze ulaştırdığımız geceyi felek bütün bir ömür uykuda görmedi.

بهارستان شیروان

در کوی تو از بلا نه پرهیزم من * در درد تو با دوا نیامیزم من

هر روز اگر هزار بارم بکشی * آن روز مباد کز تو بگریزم من

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.203b)

Senin mahallende beladan çekinmem ben, senin derdinde deva ile sakinleşmem ben.

Her gün eğer binlerce defa beni öldürsen de, benim senden kaçtığım o gün olmasın.

بهارستان شیروان

هر چند که زار و ناتوانم کردی * از دیده سرشک خون روانم کردی

گوش فلک از نام و نشانم پر شد * زان روز که بی نام و نشانم کردی

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.204a)

O kadar beni inletip, güçsüz bıraktın ki gözümde kanlı gözyaşı akıttın.

Beni isimsiz ve adsız bıraktığın günden beri feleğin kulağı nam ve nişanımla doldu.

بهارستان شیروان

رفتی ز فراق خود حزینم کردی * با صد غم و درد هم‌نشینم کردی

بروی خرد و قرار و آرام مرا * بی صبر و سکون و عقل و دینم کردی

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.204b)

Gittin ve firakanla beni hüznlendirdin, yüz dert ve kederle beni arkadaş ettin.

Akıl, sebat, ve istikrar ile beni dinsiz, akılsız, sabırsız ve huzursuz eyledin.

بهارستان شیروان

ای آنکه هوای وجه مطلق داری * منصور صفت سر انا الحق داری

به عام مکن فاش گر از خاصانی * در دل اگر اسرار محقق داری

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.205a)

Ey kafasında ulûhiyet düşüncesi olan, ey Mansûr gibi kafasında "Ene'l-Hakk" sıfatı olan,

Eğer seçkinlerden isen ve gönlünde bilginin sırları var ise bunu elâleme söyleme.

بهارستان شیروان

منصور نبود انا الحق آنکه می گفت * هر چیز که می گفت بگو حق می گفت

چون دیده ز عالم مقید بر دوخت * از سر بگذشت و سر مطلق می گفت

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.205b)

Mansûr söylediği gibi "Ene'l-Hakk" değildi ve söylediği her şeyi hak söylüyordu.

Geçici alemden bağımlı koparınca, candan vazgeçti ve ebedi canı seçti.

بهارستان شیروان

خواهی که سوی مراد یابی ره را * گنجینه حق کنی دل آگه را

باید که به لوح دل کشی پیوسته * در خفیه تو لا اله الا الله را

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.206b)

Eğer murat tarafına yol bulmak ve hak hazinesini uyanık gönüle vesile yapmak ister isen,

Gönül levhasına sürekli gizlice "lâ ilâhe illallah" zikrini çekmelisin.

بهارستان شیروان

ای گنج روان در چه سرایی که نه * اکسیر کدام کیمیایی که نه

بیرون ز دو کونی و دو کون از تو پرست * یا رب تو کجایی و کجایی که نه

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.207b)

Ey ruhun hazinesi, hangi sarayda değilsin? Hangi kimyanın iksiri değilsin?

İki alemde ötesin ve iki alem sen ile doludur. Allah'ım sen neredesin ve nerede değilsin?

بهارستان شیروان

آن را که فنا و فقر سیرت باشد * در عین بقا محو هویت باشد

الفقرا ذاتم هو الله گردد * مستغرق موج بحر وحدت باشد

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.208a)

Yokluk ve fakirliği davranış edinen kimse, aslında varlık içinde yokluk kimliğini kazanır.

Vahdet denizinin dalgasında boğulan yoksul cisim ulûhiyet kazanır.

بهارستان شیروان

زین باغ که جز خار جفا نیست درو * هر گل شکفت بوی وفا نیست درو

زیبایست رخ شاهد عالم لیکن * زینده گی خال بقا نیست درو

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.208b)

Cefa dikeninden başka şey bulunmayan bu bahçede, her açılan gülde vefa kokusu yoktur.

Âlem güzelinin yüzü güzeldir, ancak onda yaşam kalıcı dövme değil.

بهارستان شیروان

هر چند اجل ز آسمان می آید * در بردن جان ما روان می آید

از صرصر قهر کل و شی هالک * در لرزه اجل ز بیم جان می آید

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.209a)

Her ne kadar ecel gökten gelse de, bizim canımızı almak için hızlı gelir.

Her şey helâk olup gidicidir, üstünlük fırtınası sebebiyle ecel korkudan titreyip can bulur.

بهارستان شیروان

آنان که در تو طوف بر دیده کنند * جز ذکر تو هرچه هست نشنیده کنند

بر خاک درت اگر نماند سرمه * صاحب منظران کجاش در دیده کنند

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.209b)

Senin kapını tavaf niyetine gözüne sürenler, senin zikrinden başka ne varsa duymazlar.

Eğer kapındaki toprakta sürme kalmasa, nazar sahipleri nereye gözünü sürecektir.

بهارستان شیروان

راحبست لبش که روح پیمانہ اوست * مہرہست رخش کہ عقل دیوانہ اوست

شمعیست مہ جمال عالم سوزش * کین طایر نہ سپہر پروانہ اوست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.210a)

Onun kadehinin ruhu olan dudacı sevinçtir. Onun divane akli olan yüzü ferahlıktır.

Alemi yakan parlak cemali bir mumdur ve dokuz feleği andıran bu kuş onun ruhsatıdır.

بهارستان شیروان

بر حشر وانکہ قیامت صادق باشد * بر وعده روز وصل واثق باشد

هرگز نهند مخالف شرع قدم * کارش همه با شرع موافق باشد

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.210b)

Haşre ve kıyamet gününe inanan kimse, visal gününün müjdesine nail olur.

Her kim asla şeriata muhalif hareket etmese, bütün işi şeriata uygun olur.

بهارستان شیروان

ای عاشق صادق ار غم یارت هست * اندیشه رشک عشق اغیارت هست

مگذار کہ تا خیال او جلوه کند * در دیده فکر غیر اگر عارت هست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.211a)

Ey sadık aşık, eğer yârinin kederi var ise, rakiplerinin aşkının kıskançlık düşüncesi vardır.

Eğer utanıyorsan onun hayalinin başkasının düşünce gözünde cilve yapmasına izin verme.

بهارستان شیروان

ماییم کہ در خیر و جا بی جاییم * بی پرده نہان ز پرده خوش پیداییم

در عین وجود گردد امکان معدوم * گر پرده ز روی بواجبی برداریم

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.211b)

Mekan ve mahalde yersiz olan biziz. Peçesiz örtülü ve peçeli güzel görünen biziz.

Eğer gereksinim üzere peçeyi kaldırırsak, hemen var olan imkanlar yok olur.

بهارستان شیروان

آن طایر قدسی که رسید از افلاک * محبوس شد اندر قفس تیره خاک

چون کرد مقام اصلی خویش هوس * بشکست قفس پرید تا عالم پاک

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.212a)

Göklerden gelen o kutsî kuş, koyu toprak dolu kafeste tutsak kaldı.

Kendi aslî makamını arzu edince, kafesi kırdı ve pâk aleme kadar uçtu.

بهارستان شیروان

خواهی ز شرف مفخر آدم باشی * باید که خلاص از همه ادم باشی

بر سوزنی ار مقیدی محرومی * از قرب اگر عیسی مریم باشی

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.212b)

Şeref noktasında insanların en kıvançlı olmak ister isen, iki şeyi birleştiren her şeyden kurtulman gerekir.

Eğer yoksunluk bağı ile yanar isen, mertebe noktasında Meryem'in İsa'sı olursun.

بهارستان شیروان

هر دل که درو سوز دلارام بود * پروانه صفت سوختنش کام بود

سوز تنش ار چو شمع در مجلس دوست * گر دم زند از سوختگی خام بود

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.213a)

Hangi gönülde, gönüle huzur veren acı varsa, orada kelebek sıfatıyla yanmak mutluluktur.

Ten sevgilinin meclisinde mum gibi yanınca, eğer yanmaktan söz ederse hamdır.

بهارستان شیروان

ایزد که فراز کرسیش مسند و جاست * جایش دل مؤمن است بی جای جاست

بیت الله از آن شدست قلب مؤمن * کو جای حق است گرچه حق در همه جاست

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.213b)

Tahtın yukarısında dayanak ve sığınak olan Allah'ın mekanı yersiz yer olan müminlerin kalbidir.

Beytullâh müminin kalbidir, çünkü hak her yerde olmasına rağmen orası hakkın yeridir.

بهارستان شیروان

ای طالب دین در پی دینار مباح * در قید تعلقش گرفتار مباح
جیفه ست جهان سگان طلب * مانند سگان طالب مردار مباح

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.214a)

Ey dini talep eden, dinar peşinde koşma, onun ipine asılıp tutsak kalma.

Köpeklerin dünyasını talep etmek kötüdür, köpekler gibi murdarı talep etme.

بهارستان شیروان

ای بربط اگرچه همچو دف رسوایی * در جنگ غمش نی چو من شیدایی
چون عود بر آتش افکنی دل ها را * گر نغمه به قانون عمل فرمایی

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.214b)

Ey harp, ne kadar def gibi rezil olsan da onun keder savaşında benim gibi karasevdalı değilsin.

Eğer nağmeyi kanun ile icra eder isen, gönülleri üd gibi ateşin üzerine koyarsın.

بهارستان شیروان

ای بربط اگرچه همچو دق رسوایی * در جنگ غمش نی چو من شیدایی
چون عود بر آتش افکنی دل ها را * گر نغمه به قانون عمل فرمایی

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.215a)

Ey harp, her ne kadar def gibi rezil olsan da keder savaşında benim gibi karasevdalı değilsin.

Eğer nağmeyi kanun ile icra eder isen, gönülleri üd gibi ateşin üzerine koyarsın.

بهارستان شیروان

هر چند خرد واقف احوال بود * در معرفت گنه تو بدحال بود
گر خود همه ز انبیای مرسل باشد * در گنه کمال تو زبان لال بود

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.215b)

Her ne kadar akıl serüvene vakıf olsa da, senin günahım bildiği için kötü durumdaydı.

Hepsi gönderilmiş peygamberlerden olsa da, senin büyük günahında suskunluğa bürünmüştü.

بهارستان شیروان

در کشور حسن تا شدی معشوقم * در عشق رسید پایه بر عیوقم
نی نی غلطم که من کجا و تو کجا * زیرا که تو خالقی و من مخلوقم

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.216a)

Güzellik ülkesinde maşukum olursan, aşkta gökyüzünün en yüksek yerine ulaşıırım.

Hayır hayır yanıldım, ben nerede sen nerede, çünkü sen hâlıksın ve bense mahlûk.

بهارستان شیروان

شمس ار چه ز نور شعله انگیز بود * بازار جهان ز شعله اش تیز بود

لیکن مه آسمان دین را پرتو * از لمعه نور شمس تبریز بود

Bahâristân-i Şîrvân (Halîmî, nr.73, nr.216b)

Güneş ne kadar nurdan alevli ise de, cihan pazarı onun nurundan keskindir.

Ancak din göğünün ayına ışık, Şems-i Tebrîzî'nin nur parıltısıdır.

Hadâiku'l-Esrâr'ın Farsça Metni

Hadâiku'l-Esrâr adlı eser Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu'nda bulunan *Külliyât-i Halîmî* (nr.713) adlı yazmanın 177b-217a varakları arasında yer almaktadır. Aşağıda varak numaraları verilerek eserin Farsça metni yazılmıştır:

[187/ب] رساله رباعیات در جواب یک دیگر واقع شده است

بسم الله الرحمن الرحيم حمد و سپاس بی حدّ، شکر و ستایش بی عد، قادری را که طوطی ناطقه انسان را در شکرستان بلاغت شیرین زبانی شکرستانی کرامت فرمود:

قدرت اوست که پرورد به شیرین کاری * طوطی ناطقه را در شکرستان مقال

و حکیمی را که عندلیب ترنم سرای زبان هر نکته دان را در بهارستان گلستان فصاحت خوش الحانی ارزانی نمود:

حکمت اوست که گر دست زبان را پیوست * بلبل نغمه کش صحن گلستان مقال

قواقل سلامت صلوات بی غایت و رواحل نفحات تسلیمات بی نهایت بر روح منور و قالب مطهر سرور کاینات و مفخر موجودات طوطی شکرستان رسالت و بلبل گلستان [188/آ] جلالت و روضه بوستان ملاحظت و بهارستان باغ فصاحت صدر صغّه صفا و ماه خطه وفا بر گزیده خدای غنی:

محمد که سر حلقه اصفیاست * حبیب خدا خاتم انبیاست

صلوات الله علیه و علی آله اصحابه اجمعین. اما بعد: چنین گوید محرّر این رساله و مقرّر این مقاله بنده جانی حلیمی شیروانی که چون این کمینه خاکسار بی مقدار را شرف آستان بوسی جناب حضرت امارت مآب حکومت شعار ایالت پناه عدالت دستگاه سلالة الامراء الکرام بین الانام و نتیجه الوزراء العظام ذوی الاحترام رافع رایات الامین و الانان و ناصب امارات الخیر و الاحسان زایر الحرمین الشرفین منبع السعادات فی الدارین نور حدیقه معدلت و کامکاری و نور حدقه ایالت و نام داری و مهر برج سپهر رفعت و ماه و زده اوج شوکت المجاهد فی سبیل الله المختص به عنایت الله:

[188/ب] فریدون شکوهی در ایوان بزم * تهمتن نبردی به میدان رزم

امیر اعقل اعظم و نامدار عدل معظم حضرت محمد بیگ بن مصطفی پاشا ادام الله تعالی آثار و دلتہ علی صفحات الایام الی یوم القیام بالتبی و آلہ الاکرام دست داد و رحینی کہ آن حضرت را ایالت و حکومت قوافل حجاز مغوّض گشته بود و امور مهمّات آن مراحل بدو مرجوع شده آن حضرت نیز به همین عواطف الهی آن بیابان خون خوار را در کمال امنیت و رفاهیت قطع نموده بر وجه احسن قافله را با علی مطلب و با قصای مقصد خود رسانید چنانچه از ممّر قطع الطریق بی باک و حرامیان آن وادی خطرناک را بدان گروه گزندی نرسید چنانکه از ثقاتی کہ بعضی امور قافله بدیشان مرجوع بود کہ قریب سی نوبت آن بیابان را قطع نموده بودند استماع می شد کہ می گفتند کہ هرگز ندیدیم کہ قافله حجاز بدین فراغت به منزل مقصود رسیده باشند بعد از مراجعت از زیارت مکّه مشرفه زاده الله تعالی شرفا در خدمت [189/آ] ملازمان آن حضرت به بلده طیبہ طرابلس کہ محل حکومت و ایالت آن حضرت است گذار افتاد و با بعضی اهالی و افاضل آن دیار شرف ملازمت دست داد و از آن جمله با جناب سعادت اکتساب کمالات انتساب فضیلت مناب افضل المحاسبین و الکتاب منبع الاحسان و الکرّم و مفخر الاهالی فی العالم المختص به عنایت الملک العی المستقیم علی صراط سنن النبی رستم جلبی ابدت ایام دولته و سعادتہ الی یوم التناد بالتبی و آلہ الامجاد کہ نظارت جمیع امور آن ممالک بدو یک تنه مرجوع بود و امین الامناهی آن بلاد یک قلمه بدو مغوّض طریق معدوت و آیین محبت به ظهور پیوست و دایم در ملازمت آن حضرت مشرف می شدم. روزی در دست آن حضرت رساله دیدم مشتمل بر رباعی چند از مشایخ کبار کہ در جواب یکدیگر فرموده بودند کہ هر یک از آن رباعی مخزنی بود از خزاین اسرار حق و مطلعی از مطالع انوار وجه مطلق و هر بیتی از آن ابیات دری از برج [189/ب] معارف ملکوت و دری از درج معارج جبروت و فهم مدرکه ارباب کمال از درک معانی آن مقصر و وهم مصوره اصحاب مقال از تصوّر معارف آن عاجز و مضطرّ اول آن رباعیات از آن قطب المحققین و امام المدققین حضرت شمس الدین محمد تبریزی کہ معبّر به **شکرستان تبریز** گشته است و دوم آن از آن مرشدالعارفین میر قوام الدین سبحانیست کہ به **گلستان خاف** معین گشته است و سیوم آن از آن میر زین العابدین است مشهور به قاسم انوار کہ به **روضه البیان مهرآباد** تقریر کرده اند تا از یک دیگر ممتاز کردند آن حضرت بدین فقیر حقیر توجه نموده فرمودند کہ اگر خویش را در سلک سلسله نظم این جمع منتظم گردانی و رباعی چند به طریق جواب انشا نمایی تا رباعی بر این اسامی نیز صادق آید دور نمی نماید هر چند این بنده بی بضاعت را استطاعت آن فصاحت نبود ولیکن چون خلاف امرا و امری خلاف عقل نمود بالضرورت خود را برآن داشته رباعی چند گفته به خدمت بردم آن [190/آ] حضرت ملحوظ نظر کیمیا اثر گردانیده تحسین بلیغ نموده احسان فراوان فرموده اند و در تعیین اسم رابع نزد وی می رفت و آن حضرت فرمودند کہ چون هر یک رباعیات خویش را به بهترین موضع بلدی کہ مولد ایشانست نسبت کرده اند چنانکه صاحب رباعیات اول به **شکرستان تبریز** نسبت کرده است و دوم آن به **گلستان خاف** تشبیه نموده. سیوم آن به **روضه البیان مهرآباد** برابر ساخته است بس مناسب چنان می نماید کہ شما به **بهارستان شیروان** نام نهید کہ بهترین وقتی از اوفات است علی الخصوص شیروان را بنابراین **بهارستان شیروان** نام نهاده شد و این رساله را **حدایق الاسرار** نام نهاده شد. امید بر اخلاق اصحاب فهم و فراست و بر الطاف ارباب عقل و کیاست چنانست کہ اگر بر سهوی یا خطایی واقف شوند اذیال اعمال بر آن پوشید و تعلم عفو در اصلاح آن کوشند.

[190/ب] شکرستان تبریز

در درد همیشه من دوا می بینم * در قهر و جفا لطف و عطا می بینم

بر صحن زمین و بر همه سقف فلک * در هر چه نظر کنم خدا می بینم

گلستان خاف

من درد و دوا هم از خدا می بینم * هر چیز بود هم از قضا می بینم
هر چیز که بود و هست و باشد به یقین * از قدرت صنع یک خدا می بینم

روضه الیابان مهرآباد

فانی چو شدم جمله بقا می بینم * در غم فرح از درد دوا می بینم
در انجم و افلاک و موالید تمام * من ذات و صفات یک می بینم

بهارستان شیروان

جز حق همه را محض فنا می بینم * در عین فنا نور بقا می بینم
ذرات دو کون را بی جلوه گری * آئینه انوار خدا می بینم

[191/آ] شکرستان تبریز

هرگه که دل از جدا خلق می بینم * احوال وجود با نوا می بینم
چون نفس و هوا ز پیش دل بر خیزد * خودبین نشوم صنع خدا می بینم

گلستان خاف

خود را چو ازین خلق جدا می بینم * احوال ابا خویش می باقی می بینم
هر لحظه که بیخود نفسی بنشینم * عالم همه سربسر خدا می بینم

روضه الیابان مهرآباد

در خلق خدا نور و صفا می بینم * نی از سر تشکیک و هوا می بینم
چون از سر تحقیق گشایم دیده * سرتاسر آفاق خدا می بینم

بهارستان شیروان

من راحت خویش در بلا می بینم * در عین بلا محض دوا می بینم
در هرچه نظر کنم ز روی تحقیق * انوار تجلی خدا می بینم

[191/ب] شکرستان تبریز

پروین به میان آسمان آمد راست * گر من طلب دوست کنم غیب چراست
گویند به من ستارگان از جب و راست * این ظلم برین عاشق بیچاره چراست

گلستان خاف

پروین و همه کواکبان از جب و راست * بر خالق خویشتن همه خلق گواست
پروین حقایق ز دلم چون پیدااست * می گفت حسد که بر من این ظلم چراست

روضه البيان مهرآباد

ما طالب او شدیم و او طالب ما * ما بنده و او خدا بود ظلم کجاست
دل با تن بیجاره در آویخت بهم * گفتا تو منی و من توام ظلم کجاست

بهارستان شیروان

پروین که ز دور چرخ سرگشته چوماست * سر تا به قدم دیده بی وصل خداست
از دوست به دوست هر چه آید زیباست * در مذهب عاشقان بگو ظلم کجاست

[192/آ]شکرستان تبریز

دستت دو و پایت دو و چشمت دو رواست * اما دل و معشوق دو باشند خطاست
معشوقه بهانه ایست معشوق خداست * تا هر که دو پنداشت جهود و ترساست

گلستان خاف

توحید موحد به خدا از جب و راست * در شبهه و هر مثل چه بگویند خطاست
گفتست خدا که ما خلقنا الارواح * معشوقه یکیست عشق و عاشق به کجاست

روضه البيان مهرآباد

گر دیده حق بین تو ای جان بیناست * نیکو بنگر که این دومی از من و ماست
معشوقه و عشق و عاشق از روی یقین * بی شبهه یکیست چونکه نسبت برخاست

بهارستان شیروان

در آئینه مکونات از جب و راست * جز پرتو دوست دیدنت عین خطاست
معشوقه و حسن عشق و عاشق همه اوست * ما و من و تو نمود بی بود و بهاست

[192/ب]شکرستان تبریز

کرد درگه تو پناهی ماست * پناهی ما ز مقدمت عین ضیاست
چون ما بدر تو جایگه بگرفتیم * رفتن به دری ز درگهت محض خطاست

گلستان خاف

ای بر در تو هزار چون شاه گداست * بر درگه تو گدایی ما نه خطاست
ما خاک در تو توتیا می دانیم * لیکن به تحقیقت این از آن نور اقرارست

روضه البيان مهرآباد

ای آنکه رخ تو آفتاب دل ماست * آینه ما رخ تو بودن پیداست
ما در رخ تو نور خدا می بینیم * این دیدن ما یقین نه از روی خطاست

بهارستان شیروان

ای آنکه مه رخ تو آینه ماست * در روی تو انوار تجلی پیداست
 ما روی تو مظهر الهی دانیم * حقا که درین سخن نه روی و نه ریاست

[193/آ] شکرستان تبریز

در میکده تا جمال مه پیکر ماست * رفتن به طواف کعبه از راه خطاست
 گر کعبه ازو بوی ندارد کنش است * بر بوی وصال او کنش کعبه ماست

گلستان خاف

این کعبه و بتخانه نه پروانه ماست * امریست ابا نهی که سرمایه ماست
 حج البیت است و دار ملکست قنوت * ساز و کنش و کعبه درین وایه ماست

روضه البیان مهرآباد

در مسجد و میخانه جمال مه ماست * جایی که نه جای اوست آن جای ماست
 در کعبه و دیر غیر او نیست یقین * تو غیر مبین که غیر دیدن ز خطاست

بهارستان شیروان

قومی بهوای کعبه در سعی و صفاست * جمعی پی بت گرفته در بت کده هاست
 در کعبه و بتخانه و در مسجد و دیر * جوینده اویند که او در همه جاست

[193/ب] شکرستان تبریز

بی دیده اگر راه روی عین خطاست * بر دیده اگر تکیه کنی تیر بلاست
 در صومعه و مدرسه از راه مجاز * آن را که نه راه است چه دانی که کجاست

گلستان خاف

در دیده اگر دیده بود و عین صفاست * در گوش و زبانت صم و بکم تو چراست
 آنجا که عقول و وهم را نبود راه * از عقل و علوم می نجویی که خطاست

روضه البیان مهرآباد

گر چشم جهان بین ترا نور و ضیاست * در جمله جهان جمال مه پیکر ماست
 در مسجد و خانقاه در دیر و کنشت * از روی حقیقت چو بینی همه جاست

بهارستان شیروان

هر دیده که از جمال جانان بیناست * بر غیر نظر کردنش از عین خطاست
 نی نی غلطم که غیر حق جمله فناست * کو دیده چه دیده غیر کو چیست کجاست

[194/آ] شکرستان تبریز

دانسته به میخانه روی ره که رواست * از نادانی صومعه رفتن به خطاست
از روی خودی مسجد و میخانه یکیست * گر هست تفاوتی میان من و ماست

گلستان خاف

دانسته و نادانی ما عین هواست * می بین به سخن مبین که ابلیس کجاست
یک ذره عنایت کریم ازلی * بهتر ز هزار گونه تسبیح و دعاست

روضه الیابان مهرآباد

طاعت که بتقلید کنند عین خطاست * بت از سر تحقیق پرستند رواست
گر دوست به دستت چه مسجد چه کنشت * ور نیست نماز و روزه و عمره بهاست

بهارستان شیروان

ما را که ز روی دوست صد گونه صفاست * رفتن سوی دیر و کعبه نادانی ماست
بی دوست بهشت دوزخ محض بود * دوزخ بهوای او بهشت اعلاست

[194/ب] شکرستان تبریز

تا بتوانی تو جامه عشق مپوش * چون پوشیدی ز هر بلایی مخروش
در جامه همی سوز و همی باش خموش * کاخر ز پی شبی بود روزی کوش

گلستان خاف

در عشق چو اختیار نبود میکوش * می جوش و خموش خویشتن را مفروش
از نیش و ز نوش شورد و ز سوز مهش * از دست حکیم هر چه آید می نوش

روضه الیابان مهرآباد

گر عاشق صادقی دلا شو مدهوش * از جور و جفا و طعن مردم مخروش
گر درد و گر صاف دهد ساقی عشق * از روی ارادت همه بستان و بنوش

بهارستان شیروان

ای زاهد سجاده کش شید فروش * گویم سخنی اگر به من داری گوش
از صومعه زهد و ریا بیرون آبی * در میکده عشق درآ باده بنوش

[195/آ] شکرستان تبریز

از آتش تو فتاده در جانم جوش * زان دوش چو بر دوش زدی زخمی دوش
در حسرت آنکه گیرمت در آغوش * هر سوی کنم فغان هر سوی خروش

گلستان خاف

بی هوش شدم بیخبرم ز آتش جوش * وز باده شده است این دل مسکین مدهوش
امروز کنم توبه که دی بد کردم * تن را نبود جان و دل من بفروش

روضه الیابان مهرآباد

گشتم ز می عشق تو جانا مدهوش * وز آتش عشق تست اندر دل جوش
زان دیده بخواب می دهم ای دل و جان * باشد که شبی به میمنت در آغوش

بهارستان شیروان

در میکده عشق تو دوش از سرهوش * کردم قدی ز باده وحدت نوش
بر یاد می لبث چنان مستم شدم * کز میکده بردند مرا دوش بدوش

[195/ب] شکرستان تبریز

با ما ز ازل رفته قراری دگرست * در میکده ابد چو کارزاری دگرست
ای زاهد شب خیز تو چندین بنماز * بیرون ز نماز و روزه کاری دگرست

گلستان خاف

در عالم عشق کان دیاری دگرست * با زلف تو عهد و قراری دگرست
زاهد بشمار روزه و تسبیح و نماز * در ملت عاشقان شماری دگرست

روضه الیابان مهرآباد

با ما ز ازل چون گل یاری دگرست * در شیوه عشق در شماری دگرست
داریم نماز و روزه و سوز و گداز * بیرون زد و کون چون دیاری دگرست

بهارستان شیروان

ما را ز پس پرده نگاری دگرست * با غغه زلف او قراری دگرست
در روز شمار عقد تسبیح ریا * باید بشمارگان شماری دگرست

[196/آ] شکرستان تبریز

در حلقه مستان بدم ای دلبر دوش * میخانه درون کشیدم می بر دوش
بر یاد تو طاس کاش ما وقت سحر * می خوردم می کردم صد جوش و خروش

گلستان خاف

در مسجد عارفان شدم با صد جوش * در جوش و خروش بودم و نطق خموش
بر یاد تو طاس و کاش ما وقت سحر * چون وی بخریده بحر هم مفروش

روضه الیان مهرآباد

تا کی ز می عشق تو باشم مدهوش * نالان دل خسته و زبانی خاموش
بر یاد تو بادهای مستانه زدیم * ارزان نخرید بهیچم مفروش

بهارستان شیروان

گر نوش کنی هزار میخانه مجوش * چون عاشق مست باش هشیار و خموش
این جوش و خروش باده از حالی اوست * کز جام نه میای در جوش و خروش

[196/ب] شکرستان تبریز

در مجلس عشاق دیاری دگرست * وین باده عشق را خماری دگرست
هر چیز که در مدرسه ها حل گردد * کاری دگرست و عشق کاری دگرست

گلستان خاف

مستان خراب را خماری دگرست * هر شیفته را ز عشق کاری دگرست
از عقل و ز علم و دل عمل می خیزد * بر روح ز حق لیک نثاری دگرست

روضه الیان مهرآباد

بازم ز می عشق خماری دگرست * در جان و دلم مهر نگاری دگرست
بر خاک سر کوی نگارم هر دم * زین دیده خون فشان نثاری دگرست

بهارستان شیروان

بر مسند حسن تاجداری دگرست * در کشور عشق شهریاری دگرست
درد سر عشق کم ز صندل نشود * وین باده تلخ را خماری دگرست

[197/آ] شکرستان تبریز

ما کافر عشقیم مسلمان دگرست * مأمور ضعیفیم سلیمان دگرست
از ما رخ زرد و جامه پاره طلب * بازار چه قصب فروشان دگرست

گلستان خاف

دیوان دگرند اهل دیوان دگرست * کافر دگراند مسلمان دگرست
من کافر طاغوتم ویا من بالله * سلمان دگرست و هر سلیمان دگرست

روضه الیان مهرآباد

تو هشیاری و حال مستان دگرست * طاعت دگر و شیوه ایمان دگرست
گر عاشق مایی خودنمایی مفروش * رعنائی کوی می فروشان دگرست

بهارستان شیروان

زنار و طریق بت پرستان دگر است * سر رشته کار اهل ایمان دگر است
کعبه بگذار و کنج میخانه گزین * کعبه دگر است و کوی جانان دگر است

[197/ب] شکرستان تبریز

آن روح که بسته بود در نفس صفات * از پرتو مصطفی درآمد در ذات
و آن دم که روان گشت به شادی می گفت * شادی روان مصطفی را صلوات

گلستان خاف

چون پرتو حق فتاد در ذات صفات * زان دم به صفاست شد این ذات صفات
آدم چو روان گشت در آن دم می گفت * شادی روان مصطفی را صلوات

روضه البیان مهرآباد

عالم چو صفات آدم چون ذات * اینست بیان مطلق ذات و صفات
این هر دو جهان به صد زبان می گویند * شادی روان مصطفی را صلوات

بهارستان شیروان

چون کرد نخست جلوه پرتو ذات * شد لوح و قلم بدید زان ذات و صفات
بر لوح قلم ز اول این کرد رقم * شادی روان مصطفی را صلوات

[198/آ] شکرستان تبریز

من یک جانم که صد هزاران بدنم * لیکن چه کنم که بند دارد و منم
دیدم دو هزار جان کان من بودم * من خود نه ویم ولیک من هم نه منم

گلستان خاف

آن روح منم که این جهانست تنم * کثرت نپذیرم از چه در صد بدنم
در جهان جمله جمال او می بینم * وز خود خیرم نیست که آن جمله منم

روضه البیان مهرآباد

آرام خداست جان منم من در بدنم * از روح سخن نباشد اندر دهنم
آدم سبب همه بدنها گردید * من خود نه ویم ولیک من هم نه منم

بهارستان شیروان

هر چند که بر خویش نظر می کنم * با او اثری نبینم از جان و تنم
جایی که بود کون و مکان محض فنا * من خود چه کسم کیم که گویم که منم

[198/ب] شکرستان تبریز

ما را ره دیگرست بیرون ز جهات * منزل نکنیم هیچ در شهر صفات

ما زاده ذاتیم بر ذات رویم * بر رفتن یار شد ز یاران صلوات

گلستان خاف

از امر شهادتست این ذات صفات * بگرفته ز هر دو کون ما جمله جهات

بیرون ز جهانیم و جهان از ما پر * بر نور رسول و جمله یاران صلوات

روضه الیابان مهرآباد

ماییم بدید گشته از پرتو ذات * از ما به ظهور آمده و انوار صفات

هر کس که چنین دید به تحقیق رسید * در سر زکات و روزه و حج و صلوات

بهارستان شیروان

ذاتست که هست موجد جسم و حیات * لیکن ز ره وساطت ذات و صفات

آخر چو فنای مطلق آید به میان * نبود ره بازگشت الا سوی ذات

[199/آ] شکرستان تبریز

گر در ره عشق او نباشی سرباز * زینهار مکن حدیث عشقش آغاز

گر روشنی می طلبی همچون شمع * پروانه صفت تو خویشتن را در باز

روضه الیابان مهرآباد

سرباز شدی مکن دهان را در باز * در باز هر آنچه هست خود را در باز

سرباز مکن تو زینهار ابنان را * پیوسته تو راه بنده گی می آغاز

گلستان خاف

اول ز سر نیاز خود را در باز * بس دعوی عشق آن صنم کن آغاز

وانگاه چو پروانه بسوزان خود را * تا بر خوری از وصال آن شمع طراز

بهارستان شیروان

مرغ دل ماست باز عنقا پرواز * برتر ز فراز سدره ساز و پرواز

ماییم و نیاز و طره زلف بتان * از ما مطلب طریق تسبیح و نماز

[199/ب] شکرستان تبریز

ای عشق بده تو باز جان را پرواز * لطف تو کشیده جنگ دل را در ساز

یک ذره عنایت تو ای بنده نواز * بهتر ز هزار گونه تسبیح نماز

گلستان خاف

از عشق تو باز باز جان در پرواز * صد صید کنم و در دم ناز و نیاز
دیدیم عزازیل و نماز او را * از ساحر فرعون شنیدیم آواز

روضه البیان مهرآباد

باز آمد و باز جانم اندر پرواز * خواهد که شود صید بت بنده نواز
هرگز نرسی به کوثر و خور و قصور * بی عشق جمال او به تسبیح و نماز

بهارستان شیروان

یک دوست گزین و یکدلی آیین ساز * هر سوی چو پروانه چه سازی پرواز
بگذار ز سوز آتش عشق چو شمع * سرمایه عاشقی بود سوز و گداز

[200/آ] شکرستان تبریز

ای اطلس دعوی ترا معنی برد * فردا به قیامت این عمل خواهی برد
شرمت بادا اگر چنین خواهی رهیست * تنگت بادا اگر چنین خواهی مرد

گلستان خاف

صافی بگذاشتی بماندی در درد * بنگر به قیامت که چها خواهی برد
امروز جنگ و عار عمر تو لذیست * ای وای اگر تو هم برین خواهی مرد

روضه البیان مهرآباد

بستان می صاف بگذر از دردی درد * دیبای بزر پوش بمان جامه برد
این لحظه به نام و نیک می خواهی رهیست * تا خود بدم آخر چون خواهی مرد

بهارستان شیروان

آنکس که ره ریا و تقلید سپرد * ای وای اگر در آن عمل خواهی مرد
اگر خود همه عمر بت پرستید چه غم * اندر نفس آخر اگر ایمان برد

[200/ب] شکرستان تبریز

حاجت نبود مستی ما را به شراب * سر جمله فراغتست از جنگ و رباب
بی ساقی و بی مطرب و بی شاهی * شوریده و مستیم چو مستان ز شراب

گلستان خاف

ما مست و خرابیم و ز ما مست شراب * بی جنگ ز نیم جنگ و طبور و رباب
در دور شراب دل کبابست ز هجر * مستان خرابیم و خرابینم و خراب

روضه البيان مهرآباد

تا ظن نبری که من شدم مست شراب * میخانه و می ز من شدند مست و خراب
گر بریط و عودست ز من می نالند * و ز شوق منست نعره چنگ و رباب

بهارستان شیروان

ماییم که می ز ماست سرمست و خراب * از ناله ماست نغمه چنگ و رباب
از روز ازل مست و خراب آمده ایم * هشیار ز باده مست بی باده باب

[201/آ]شکرستان تبریز

امروز جوهر روز خرابیم خراب * بگشا ره اندیشه و برگیر رباب
صد گونه نمازست و رکوعست و سجود * آن را که جمال دوست باشد محراب

گلستان خاف

ماییم درین دورنه معمور نه خراب * نی دف زن و نی دارم و نی چنگ و رباب
تکبیر و قیامت و رکوعست و سجود * فی الجملة ز جمله دوست باشد محراب

روضه البيان مهرآباد

ساقی قدحی که گشته ام مست و خراب * مطرب غزلی بخوان و بردار رباب
پیوسته کنم سجود و طاعت ای دوست * چون طاق دو ابروی تو باشد محراب

بهارستان شیروان

صد شکر که یار از رخ افکند نقاب * گشتیم ز جام وصل سرمست و خراب
از وصل رکوع و سجده شد عین حجاب * آن را که بود ابروی جانان محراب

[201/ب]شکرستان تبریز

گر زانکه تو طالبی و صاحب نظری * منگر که مقیمی و تو یا ره گذری
بر خیز که ره روان به منزل رفتند * آنکه تو ز دست ره زنان جان نبری

گلستان خاف

ای طالب صاحب نظر ره گذری * بگذر ز شهی که بنده سیم و زری
پیش از تو چو ره روان به منزل رفتند * از دست و زبان ره زنان جان نبری

روضه البيان مهرآباد

ای طالب یار اگر تو صاحب نظری * در کوچه ما مباش چون ره گذری
وز راهکه مسافری رفیقی می جویی * گر نه ز جفای ره زنان جان بری

بهارستان شیروان

ای آنکه ره کعبه کویش سپری * بی توشه مرو که وارد این ره خطری
گیرم که ز دست ره زنان جان بری * از باد سموم این ره آخر خطری حذری

[202/آ]شکرستان تبریز

بیهوده چه می دوی تو هر دم بدری * مقصود ز خود چو که تو از هم بدری
مقصود تویی و تا تو با خویشتنی * البته ز مقصود نیابی خبری

گلستان خاف

بیهوده چه می دوی تو هر دم بدری * بر خود نظری فکن که صاحب نظری
تو جان جهانی ار بدانی خود را * لیکن چه کنم که بس ز خود بیخبری

روضه البیان مهرآباد

مقصود جهان تویی تو ای رشک پیری * مقصود چو با توسست مجو از دگری
مقصود دو عالم چو توی از خود جوی * از خود جو نیابی مطلب از دگری

بهارستان شیروان

حاشا که من از درت روم سوی دری * تو با من و من چه جویمت از دگری
نی نی غلطم من و دگر و هم دویست * تو واحد مطلق ازین هر دو بری

[202/ب]شکرستان تبریز

در میکده عشق چو من مست که دید * خمهای درو شکسته و بست که دید
از صحن زمین سقف فلک را پر می * همچون قدحی گرفته در دست که دید

گلستان خاف

مستانه چو من مست مرامست که دید * خمخانه و جام و بحر در دست که دید
این جمله کاینات در زیر قدم * بالاها چنین دست دگر دست که دید

روضه البیان مهرآباد

در کوی خرابات چو من مست که دید * افتاده چو خاک قدمش بست که دید
در شش در عشق باکبازی چو من * کونین بسان مهره در دست که دید

بهارستان شیروان

چون ما سر زلف یار در دست که دید * در زیر قدم کون و مکان مست که دید
ما و قدحی که یک حبابش فلک است * زان سان قدحی و این چنین مست که دید

[203/آ]شکرستان تبریز

ما باده و یار دل فروز آوردیم * ما آتش عشق عقل سوز آوردیم
تا روز ابد جهان نبیند در خواب * آن شبها را که ما به روز آوردیم

گلستان خاف

شبهای جهان به حشر روز آوردیم * از عشق وز عقل سوز و شور آوردیم
کوس ابدی و طبل و سرنای دهل * ما جمله ز شاه دلفروز آوردیم

روضه الیابان مهرآباد

ما جان به هوای دلفروز آوردیم * از آتش سینه آه و سوز آوردیم
روزی اثری کند یقین در دل او * شبهای غمش که ما به روز آوردیم

بهارستان شیروان

ما چهره زرد و آه سوز آوردیم * در مقدم یار دلفروز آوردیم
در خواب ندیدست فلک در همه عمر * در وصل شبی که ما به روز آوردیم

[203/ب]شکرستان تبریز

طبعی نه که با دوست بیامیزم من * عقلی نه که از عشق به پرهیزم من
دستی نه که با قضای حق پنجه زند * پای نه که از زمانه بگریزم من

گلستان خاف

چون بنده شدم ز شاه نگریزم من * از عشق ز علم و عقل پرهیزم من
چون طبع و زمانه می گزند از من * هرگز ز قضای دوست نگریزم من

روضه الیابان مهرآباد

نی دست که در دامن آویزم من * نه پای که از دست تو بگریزم من
هم عشقم و هم عاشقم هم معشوقم * چون جمله منم از چه پرهیزم من

بهارستان شیروان

در کوی تو از بلا نه پرهیزم من * در درد تو با دوا نیامیزم من
هر روز اگر هزار بارم بکشی * آن روز مباد کز تو بگریزم من

[204/آ]شکرستان تبریز

من پیر فنا بدم جوانم کردی * من مرده بدم ز زندگانم کردی
می ترسیدم که گم شوم در راه تو * اکنون نشوم چو بی نشانم کردی

گلستان خاف

من نطفه بدم ز مردمانم کردی * من بنده بدم شاه نشانم کردی
در کوی عدم فتاده بودم خاکی * در ملک ابد تو جاودانم کردی

روضه الیابان مهرآباد

از هجر چو پیر و ناتوانم کردی * رخ باز نمودی و جوانم کردی
در کوی عدم فتاده بودم خاکی * چون آب حیات جاودانم کردی

بهارستان شیروان

هر چند که زار و ناتوانم کردی * از دیده سرشک خون روانم کردی
گوش فلک از نام و نشانم پر شد * زان روز که بی نام و نشانم کردی

[204/ب] شکرستان تبریز

با فاقد و فقر همنشینم کردی * بی مونس و بی یار و بی قرینم کردی
این مرتبه مقربان درتست * یا رب بچه خدمت این چنینم کردی

گلستان خاف

از لطف خلیفه زمینم کردی * با نور دم نفخ قرینم کردی
بودیم ز حیض نطفه ناچیز پلید * بودیم چنان تو این چنینم کردی

روضه الیابان مهرآباد

تا با غم عشق همنشینم کردی * آشفته چو زلف عنبرینم کردی
بیگانه بدم ز خویش در کوی عدم * با شهر وجود هم قرینم کردی

بهارستان شیروان

رفتی ز فراق خود حزینم کردی * با صد غم و درد همنشینم کردی
بروی خرد و قرار و آرام مرا * بی صبر و سکون و عقل و دینم کردی

[205/آ] شکرستان تبریز

ای پیر اگر چه روی با حق داری * یا همچو حلاج دست مطلق داری
اینک رسنست و دارای نیک سردار * بسم الله اگر سر انا الحق داری

گلستان خاف

ای مرد چو روی خود فرا حق داری * باید که وجود را نه مطلق داری
هر چند رسن دراز تابوت دراز * می بین تو اگر سر انا الحق داری

روضه البيان مهرآباد

هان گر خبر وجود مطلق داری * در کل وجود دیده بر حق داری
بگذر ز سر هستی و از دار مترس * گر تو هوس جام انا الحق داری

بهارستان شیروان

ای آنکه هوای وجه مطلق داری * منصور صفت سر انا الحق داری
به عام مکن فاش گر از خاصانی * در دل اگر اسرار محقق داری

[205/ب] شکرستان تبریز

منصور حلاج چون دم حق می گفت * بیٹی صفت معرفت حق می گفت
در قلزم نیستی درآمد بنشست * بی واسطه حق بود انا الحق می گفت

گلستان خاف

هر چند که منصور سخن حق می گفت * بی صوته مغرور انا الحق می گفت
هر چند ز آتش و درخت آمد صوت * چون بود جماد صوت مطلق می گفت

روضه البيان مهرآباد

منصور که بر دار انا الحق می گفت * منصور نبود آن نفس حق می گفت
لیکن کنهش همین که در مجلس عام * پیوسته ز خاص سر مطلق می گفت

بهارستان شیروان

منصور نبود انا الحق آنکه می گفت * هر چیز که می گفت بگو حق می گفت
چون دیده ز عالم مقید بر دوخت * از سر بگذشت و سر مطلق می گفت

[206/آ] شکرستان تبریز

منصور بدان خواجه که در راه خدا * از پینه تن دانه جان کرد جدا
روزی که انا الحق زد و منصور نبود * منصور کجا بود خدا بود خدا

گلستان خاف

چون عقل و دل شود بر تو گدا * مبهوت نه دار ادب را بسزا
هر چند خدایم خدایم مگو * مستمکک بیگانه شود حرف خطا

روضه البيان مهرآباد

منصور که بود مست از جام لقا * دید از سر تحقیق جمال حق را
آن لحظه که منصور انا الحق می گفت * آن دم نبود او بود خدا بود خدا

بهارستان شیروان

[206/ب] شکرستان تبریز

از ذکر همی نور فزاید مه را * در راه حقیقت آورد گمره را
هر صبح و نماز شام و روی سازد * این گفتن لا اله الا الله را

گلستان خاف

در ذکر خدا نور گدا و شه را * آرد به ره صفا و دین گمره را
خواهی که ز کفر رو با میان آری * می گوی تو لا اله الا الله را

روضه البیان مهرآباد

جز ذکر نیاورد بره گمره را * از ذکر شوی عالم و دانی شه را
خواهی دل روشن ار همی کو نساز * پیوسته تو لا اله الا الله را

بهارستان شیروان

خواهی که سوی مراد یابی ره را * گنجینه حق کنی دل آگه را
باید که به لوح دل کشی پیوسته * در خفیه تو لا اله الا الله را

[207/آ] شکرستان تبریز

گر من ز میان جان برآرم نفسی * نه گفت بماند و نه در گفت کسی
آیند و روند در جهان خلق بسی * میرند و روند هر کسی در نفسی

گلستان خاف

از صدق به دل ز جان برآرم نفسی * اخلاص دهد مرا خلاص از قفسی
هر حزب جوشد بمالدی هم فرحون * دارند باین امید هر کسی هوسی

روضه البیان مهرآباد

ای مه وش دلربای دارم هوسی * کز جان بهوای تو بر آرم نفسی
هر کس به جهان کاری و مهمی دارد * من شیفته و عاشق رخسار کسی

بهارستان شیروان

[207/ب] شکرستان تبریز

ای شاه بقا در چه بقایی که نه * در جای نه کدام جایی که نه
ای ذات تو از جا و جهت مستغنی * ای تو کجایی و کجایی که نه

گلستان خاف

از جای و ز هر جایی بود مستغنی * ای جا تو دگر مگو کجایی که نه
پنجاه هزار جای ثابت کردی * گویی که کجایی و کجایی که نه

روضه البیان مهرآباد

ای دلبر جان فزا کجایی که نه * از ما تو جدا همی نمایی که نه
زهاده ترا به کنج خلوت جویند * آخر تو چه جایی و چه جایی که نه

بهارستان شیروان

ای گنج روان در چه سرایی که نه * اکسیر کدام کیمیایی که نه
بیرون زد و کونی و دو کون از تو پرست * یا رب تو کجایی و کجایی که نه

[208/آ] شکرستان تبریز

علم علما ز شرع و سنت باشد * حکم حکما دلیل و حجت باشد
لیکن سخنان اولیای ملکوت * از قرب جلال و نور عزت باشد

گلستان خاف

عرف عرفا تمام عزت باشد * بر جمله کاینات حجت باشد
جان و دل اولیاست مستغرق حق * بیرون ز مقام اهل صورت باشد

روضه البیان مهرآباد

آنکس که غریق بجز عزت باشد * قول و عملش تمام حجت باشد
در صف نوافل بقیام استاده * فارغ ز فرایض وز سنت باشد

بهارستان شیروان

آن را که فنا و فقر سیرت باشد * در عین بقا محو هویت باشد
الفقرا ذاتم هو الله گردد * مستغرق موج بحر وحدت باشد

[208/ب] شکرستان تبریز

دنیا چو فناست زان بقا نیست درو * زین تیره جهان نیست صفا نیست درو
این عزم و اقامت که تو داری دانی * کین راه روا نیست روا نیست درو

گلستان خاف

دنیا که صفا نیست بقا نیست درو * بسیار جفاست زان وفا نیست درو
دنیا چو رباط کاروانی باشد * این عزم و اقامت روا نیست درو

روضه البیان مهرآباد

برو هر منه دل که وفا نیست درو * زو تیره شوی زانکه صفا نیست درو

منزلگه آدمیست عالم نه مقام * جز سیر و نظاره روا نیست درو

بهارستان شیروان

زین باغ که جز خار جفا نیست درو * هر گل شکفتد بوی وفا نیست درو

زیباست رخ شاهد عالم لیکن * زینده گی خال بقا نیست درو

[209/آ]شکرستان تبریز

با آنک مستی ز آسمان می آید * مستی ز فلک نعره زنان می آید

از نعره او جان و جهان می لرزد * آن جان و جهان از آن جهان می آید

گلستان خاف

گلبانگ اجل که هر زمان می آید * نی از فلک وز آسمان می آید

از قهر خدا هر دو جهان می لرزد * از لطف نگر جان به جهان می آید

روضه البیان مهر آباد

هر لحظه صدای جان جان می آید * بشنو سختم کز آسمان می آید

از بیم حیات ما اجل می لرزد * چون چشمه خضر ما روان می آید

بهارستان شیروان

هر چند اجل ز آسمان می آید * در بردن جان ما روان می آید

از صرصر قهر کل شی هالک * در لرزه اجل ز بیم جان می آید

[209/ب]شکرستان تبریز

اندر ره فقر دیده نادیده کنند * هر چه آن نه حدیث دوست شنیده کنند

خاک در او باش که شاهان جهان * خاک قدمت چو سرمه در دیده کنند

گلستان خاف

دیدست چو اهل فقر آن دیده کنند * آن دیده چو یافت ترک این دیده کنند

او را طلب ار کنی جهان طالب تست * خاک تو چو توتیای در کنند

روضه البیان مهر آباد

چون سرمه تحقیق تو در دیده کنند * هر چه آن نه جمال تست نادیده کنند

گر خاک رهش شوی همه اهل جهان * خاک در تو چو سرمه در دیده کنند

بهارستان شیروان

آنان که در تو طوف بر دیده کنند * جز ذکر تو هرچه هست نشنیده کنند
بر خاک درت اگر نماند سرمه * صاحب منظران کجاش در دیده کنند

[210/آ] شکرستان تبریز

زان می خوردم که روح پیمانه اوست * زان مست شدم که عقل دیوانه اوست
حوری به من آمد آتشی در من زد * زان شمع که آفتاب پروانه اوست

گلستان خاف

من زان نورم که شمس پروانه اوست * زان بحر که عرش و فرش پیمانه اوست
ناریست درین دلم که دوزخ سوزد * صد حور و بهشت و عقل دیوانه اوست

روضه البیان مهرآباد

زان باده که عالم همه پیمانه اوست * خوردم قدحی که عقل دیوانه اوست
بر شمع مهمی سوخته ام من خود را * کین شمس و قمر کمینه پروانه اوست

بهارستان شیروان

راحیست لبش که روح پیمانه اوست * مهریست رخس که عقل دیوانه اوست
شمعیست مه جمال عالم سوزش * کین طایر نه سپهر پروانه اوست

[210/ب] شکرستان تبریز

در راه خدا هر آنکه صادق باشد * با نطق زبان دلش موافق باشد
آن را که زبان و دل او اینست یکی * بگریز ازو زانکه منافق باشد

گلستان خاف

در درد و دوا هر آنکه صادق باشد * در طبّ علاج خویش حاذق باشد
چیزی که مخالف مزاجش باشد * هرگز نکند مگر موافق باشد

روضه البیان مهرآباد

بر روی بتی هر آنکه عاشق باشد * بر وعده روز وصل واثق باشد
در مجمع مهوشان اگر می نازد * معشوقه به عاشقیش لایق باشد

بهارستان شیروان

بر حشر وانکه قیامت صادق باشد * بر وعده روز وصل واثق باشد
هرگز بتعهد مخالف شرع قدم * کارش همه با شرع موافق باشد

[211/آ] شکرستان تبریز

ای آنکه هوای وصل دلدارت هست * خاک در او باش اگر بارت هست
کاری نکنی که خاطرش رنجه شود * بنگر ز بس وهیش که اغیارت هست

گلستان خاف

ای آنکه هوای قامت یارت هست * در دل هوس عارض دلدارت هست
مگذار که جز تو کس شود خاک رهست * اینست طریق عشق اگر عارت هست

روضه البیان مهرآباد

ای دل شده گر هوای دلدارت هست * از آتش عشق در جگر نارت هست
مگذار که بر شمع رخش غیر از تو * پروانه صفت سوزد اگر عارت هست

بهارستان شیروان

ای عاشق صادق ار غم یارت هست * اندیشه رشک عشق اغیارت هست
مگذار که تا خیال او جلوه کند * در دیده فکر غیر اگر عارت هست

[211/ب] شکرستان تبریز

ما هم که در هیچ جا بی نایم * در جای نهانیم ولی بی جایم
از چهره نقاب را اگر بگشایم * صد یوسف مصر را ز خود برمایم

گلستان خاف

رندان قوی سر عیاران مایم * در جای عیان نهان ولی بی جایم
گر معنی خویش را دمی بنمایم * از حلق تمام جان و دل برمایم

روضه البیان مهرآباد

سر حلقه عاشقان و رندان مایم * در جای نمایم ولی بی جایم
گر پرده ز روی خویشتن برداریم * ببینی به یقین که جان عالم مایم

بهارستان شیروان

مایم که در خیر و جا بی جایم * بی پرده نهان ز پرده خوش پیدایم
در عین وجود گردد امکان معدوم * گر پرده ز روی بواجبی برداریم

[212/آ] شکرستان تبریز

چون گشت طلسم جسم آدم چالاک * با خاک بر آمیخته شد گوهر باک
آن جسم طلسم را چو بشکست افلاک * باکی بر پاک برفت خاکی بر خاک

گلستان خاف

چون جسم طلسم شد خلیفه در خاک * برخاست هزار جست و زیبا چالاک

کی می شکند خلیفه را گنج افلاک * ناپاک به خاک پاک برتر ز افلاک

روضه البیان مهرآباد

دانی که خلیفه کیست در عالم خاک * نورست در آمیخته با خاک ز پاک

اشکسته چو شد طلسم این خاک کثیف * بنشست خلیفه بر سریر افلاک

بهارستان شیروان

آن طایر قدسی که رسید از افلاک * محبوس شد اندر قفس تیره خاک

چون کرد مقام اصلی خویش هوس * بشکست قفس پرید تا عالم پاک

[212/ب]شکرستان تبریز

در راه اگر ز هر کی کم باشد * تاج سر زریب آدم باشی

اماره نفس را اگر قهر کنی * بر عرش روی و پور مریم باشی

گلستان خاف

هر دم اگر از نژاد آدم باشی * اماره نفس را تو رو بخزاشی

لوامه و ملهمه شود خادم تو * کزوی تو خلیفه و زادم باشی

روضه البیان مهرآباد

گر سر خدای را تو محرم باشی * بگذشته ز خود ز خاک ره گم باشی

مغلوب کنی چو نفس اماره خود * آندم ز شرف مفخر آدم باشی

بهارستان شیروان

خواهی ز شرف مفخر آدم باشی * باید که خلاص از همه ادم باشی

بر سوزنی ار مقیدی محرومی * از قرب اگر عیسی مریم باشی

[213/آ]شکرستان تبریز

تا در طلب مات همی کام بود * هر دم که بیرون ز ما زنی دام

آن دل که درو عشق دلا رام بود * گر زندگی از جان طلبد خام بود

گلستان خاف

هر دلی که درو نور دلارام بود * هر چیز که غیر او بود دام بود

چون آتش عشق می خورد پروا * تا سوخته نیست کار او خام بود

روضه البیان مهرآباد

دل بسته آن زلف سیه فام بود * جان خسته آن چشم چو بادام بود
بر شمع جمال دوست پروانه صفت * هر دل که نسوخت کار او خام بود

بهارستان شیروان

هر دل که درو سوز دلارام بود * پروانه صفت سوختش کام بود
سوز تنش ار چو شمع در مجلس دوست * گردم زند از سوختگی خام بود

[213/ب] شکرستان تبریز

شاهی که نه زیرست نه بالاست کجاست * گنجی که نه با ماست نه بی ما نیست کجاست
اینجا و آنجا مگو مگو راست کجاست * عالم همه اوست آنکه یکتاست کجاست

گلستان خاف

بی جا چو بگفتیم بگویم کجاست * آرنده جا و او منزله از جاست
فی العرش مگو گر چه علی العرش بگفت * در فی و علی مبین که فکر تو خطاست

روضه البیان مهرآباد

آن ذات که خالق جمیع اشیاست * بی جا چو تو و کجت توان گفت کجاست
عالم همه جای اوست کرد رنگری * لیکن ز ره علم ظهورش از ماست

بهارستان شیروان

ایزد که فراز کرسیش مسند و جاست * جایش دل مؤمن است بی جای جاست
بیت الله از آن شدست قلب مؤمن * کو جای حق است گر چه حق در همه جاست

[214/آ] شکرستان تبریز

در صحبت اگر نیک نی خار مباح * باری زبر ای مصلحت خار مباح
گر نتوانی عزیز باشی همه عمر * بگریز میان خلق چون خوار مباح

گلستان خاف

از آب و ز خاک و گل شدی چون گل باش * ورتوانی میانه خلق مباح
کردار به پیش او رو اخلاص و نیاز * ورینست کلاب بر سر دار مباح

روضه البیان مهرآباد

تا نتوانی در بی آزار مباح * واندر طلب عز جهان خوار مباح
کردار به پیش او رو اخلاص و نیاز * مانند عوام جمله گفتار مباح

بهارستان شیروان

ای طالب دین در پی دینار مباش * در قید تعلقش گرفتار مباش
جیفه ست جهان سگان طلب * مانند سگان طالب مردار مباش

[214/ب]شکرستان تبریز

ای بانگ رباب از کجا می آیی * پر فتنه و پر آتش و پر غوغایی
جاسوس ولی و یک آن صحرائی * اسرار دلست هر چه می فرمایی

گلستان خاف

ای بانگ وفا و نی ز هوا می آیی * یا خود ز دم صفای ما می آیی
جاسوس هوایی شده هم می آیی * از سیرت ماست هر چه می فرمایی

روضه البیان مهرآباد

ای نغمه خوش نوا که روح افزایی * گویی زیر دلبر ما می آیی
هستی چو طیب تر و بیمار دلم * قانون شفاست هر چه می فرمایی

بهارستان شیروان

ای بربط اگر چه همچو دف رسوایی * در جنگ غمش نی چو من شیدایی
چون عود بر آتش افکنی دل ها را * گر نغمه به قانون عمل فرمایی

[215/آ]شکرستان تبریز

حق می فرماید مرا که ای هر جایی * از عام نه که خاص از آن مایی
با ما خو کن که عاقبت آخر کار * من با تو بوم در آن شب تنهایی

گلستان خاف

هر جای مرو بیا نه هر جایی * من آن توم تو هم از آن مایی
با ما خو کن ز دیگران خو واکن * ماییم ترا در آن شب تنهایی

روضه البیان مهرآباد

وی گفت نگار من به صد زیبایی * کای عاشق دل سوخته شیدایی
امروز بساز با خیال رویم * فردا من و تو در آن شب تنهایی

بهارستان شیروان

ای بربط اگر چه همچو دق رسوایی * در جنگ غمش نی چو من شیدایی
چون عود بر آتش افکنی دل ها را * که نغمه به قانون عمل فرمایی

[215/ب]شکرستان تبریز

در مدرسه عشق اگر قال بود * کی فوق میان قال با حال بود
در عشق ندا و هیچ مفتی فتومی * در عشق زبان مفسدان لال بود

گلستان خاف

در خانقه و زاویها حال بود * در مدرسه قول و قیل ما قال بود
از مفتی و فتوی چه بود عشق فزون * با خوف و خطر در مه و در سال

روضه البیان مهرآباد

در مدرسه قال و خانقه حال بود * وین عشق بیرون ز قال و احوال بود
گر مفتی شرعست و گر قاضی شهر * در محکمه عشق زبان لال بود

بهارستان شیروان

هر چند خرد واقف احوال بود * در معرفت گنه تو بدحال بود
گر خود همه ز انبیای مرسل باشد * در گنه کمال تو زبان لال بود

[216/آ]شکرستان تبریز

ای عشق هستی بیقین معشوقم * تو خالق مطلق و من مخلوقم
بر کوری منکران که بدخواهان شد * بالای میر بلند تا عیوقم

گلستان خاف

ای عاشق و عشق پرور معشوقم * گویند تو خالق و من مخلوقم
منکر تو بدین دیده که منکر نشو نوا * خاکی ام بر درش که بر عیوقم

روضه البیان مهرآباد

گر چه ز جلال عشق بر عیوقم * افتاده چو خاک در ره معشوقم
از تو شده ام بدید محوم در تو * با آنکه تو خالق و من مخلوقم

بهارستان شیروان

در کشور حسن تا شدی معشوقم * در عشق رسید پایه بر عیوقم
نی نی غلطم که من کجا و تو کجا * زیرا که تو خالق و من مخلوقم

[216/ب]شکرستان تبریز

لبهای تو آنکه که پر استیز بود * در هر دو جهان از آن شکریز بود
گر در دل تنگ خود تو ماهی بینی * میدان بیقین که شمس تبریز بود

گلستان خاف

لب همچو شکر دهان شکرریز بود * دندان چو در ازان سخن تیز بود

ماهی تو به بحر بر سما هم ماهی * بت را بشکن قوام تبریز بود

روضه البیان مهرآباد

هر چند زبان در سخنت تیز بود * لیکن سخن آنست که شکر ریز بود

گر روشنی جهان ز شمس است و لیک * هر شمس نه همچو شمس تبریز بود

بهارستان شیروان

شمس ار چه ز نور شعله انگیز بود * بازار جهان ز شعله اش تیز بود

لیکن مه آسمان دین را پرتو * از لمعه نور شمس تبریز بود

[217/1] باتمام رسید کتابت این کتاب حدایق الاسرار در دست این فقیر حقیر بنده خاکسار حلیمی گنه کار که

مألف این رساله است در شب جمعه بیست هشتم ماه ذی القعدة سنه احدا و ستین و تسعمایه (961) در بلده دشمنق.

هر که خواند دعا طمع دارم * زانکه من بنده گنه کارم

Sonuç

İslâmî klasik edebiyatta dört mısradan meydana gelen ve tam bir manayı ifade eden şiirlere rubâî denilmiştir. Ömer Hayyâm ve Evhadüddîn-i Kirmânî gibi meşhur bir rubâî şairi olmayan Halîmî-i Şîrvânî de rubâîler kaleme almış, görüş ve düşüncelerini dört mısralık rubâîler ile ifade etmeyi başarmıştır. Neredeyse bütün nazım şekillerinde şiirler kaleme almış olan Halîmî, Rüstem Çelebi'nin emri neticesinde Şemseddin Muhammed-i Tebrîzî, Mîr Kıvâmüddîn-i Sencânî ve Mîr Zeynelâbidîn-i Kâsmî'nin rubâîlerine, rubâîler yazarak cevap vermiş ve bu eserine *Hadâiku'l-Esrâr* adını vermiştir. Mensur bir mukaddime ve 420 beyitten oluşan *Hadâiku'l-Esrâr* göz önünde bulundurulduğunda Halîmî'nin birinci sınıf bir rubâî şairi olmadığı söylenebilir. *Hadâiku'l-Esrâr*'daki rubâîlerin kafiye dizini a-a-b-a veya a-a-a-a şeklindedir. Bu eserde Halîmî'ye ait 51 (102), Şemseddin Muhammed'e 53 (106), Mîr Kıvâmüddîn'e 53 (106) ve Mîr Zeynelâbidîn'e 53 (106) rubâî bulunmaktadır. *Hadâiku'l-Esrâr*'da vahdet-i vücûd, maşuk, ilahî aşk, âşık, hicran ve visal gibi mevzular ilgili rubâîler yazılmıştır. Eserde Allâh'ın herkesin nazarında gizli olmasına rağmen her şeyde varlığını hissettirdiği, insanın Allah'ın tecellisini müşahede etmek için uzağa gitmek yerine kendisine nazar etmesi gerektiği, her yerde bulunan Allah'ın yerinin müminlerin kalbi olduğu, haşre ve kıyamet gününe inanan kimsenin müjdeye nail olacağı, kendi varlığından vazgeçen kimsenin ilâhî aşka ulaşacağı, şeriata muhalif hareket etmeyen kimsenin bütün işlerinin şeriata uygun olduğu, Allah'tan başka herkesin ölümlü olduğu, din talep eden kimsenin dinar peşinde koşmaması gerektiği, âşıktan aşığa gelen her şeyin güzel olduğu, sevgilinin yüzünün ayna olduğu ve orada yüz türlü safa bulunduğu, dünya hayatına önem vermek yerine, ona karşı kötümser bir tavır sergilenmesi gerektiği beyan edilmiştir.

HALİMÎ-İ ŞİRVÂNÎ'NİN HADÂİKU'L-ESRÂR ADLI FARŞÇA ESERİ

KAYNAKÇA

Aydın, Şadi. "Divan Sahibi Osmanlı Sultanları ve Divanlarının Nüshaları" *Nüsha Şarkıyat Araştırmaları Dergisi*, 2/6, (Güz, 2002), 45-57.

Aydın, Şadi. *Türk Edebiyatında Farsça Divan ve Divançeler*. İstanbul: İskenderiye Kitaplığı, 2010.

Değirmençây, Veyis. *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şairleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.

Erkan, Mustafa. "Lutullah Halîmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Halîmî-i Şîrvânî. *Külliyât*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, nr. 713, vr.60b-61a.

Kaska, Çetin. *İran Şairleri Sözlüğü*. İstanbul: Hiperyayın, 2020.

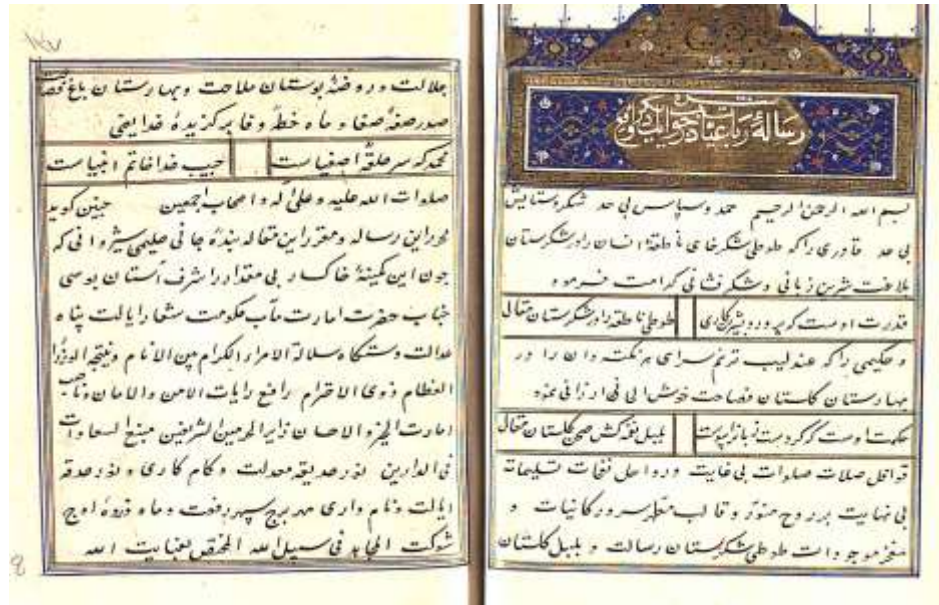
Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Hz. Mevlânâ'nın Rûbâileri*. Terc. Ahmet Metin Şahin. İstanbul: Irmak Yayınları, 2008.

Muhammedî, Ferzâd- Âzer, Muhammed Hekîm- Pûryân, Asgar Rızâ, "Pejûheşî der Ahvâl ve Âsâr-i Yek Şâir Nâşinâhte ez Şîrvân-i Âzerbâyecân", *Neşriyye-i Zebân ve Edebî Fârsî-i Dâniğâh-i Tebrîz*, 83/241 (1399, Tâbîstân), 216-217.

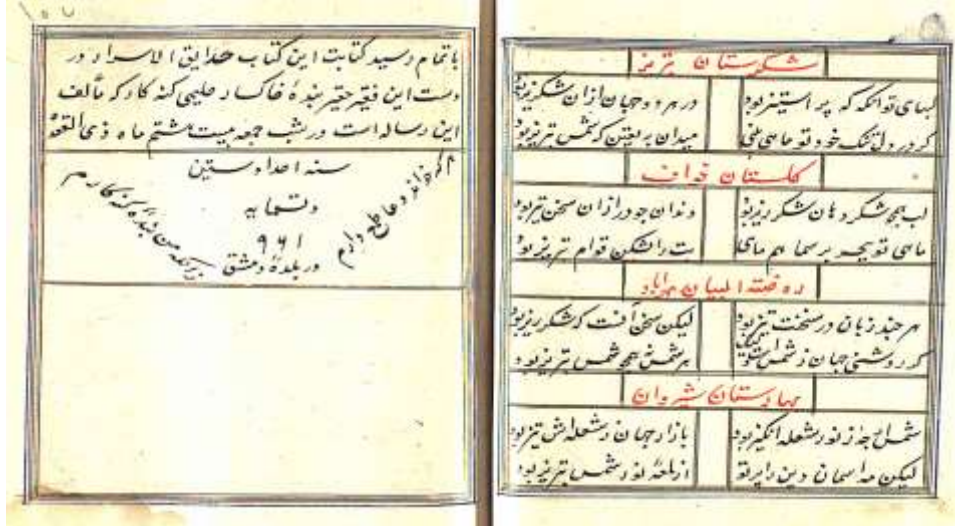
Özgüdenli, Osman G., "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Farsça Yazmaların Öyküsü: Bir Giriş", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 27 (2008), 1-20.

Riyâhî, Muhammed Emîn. *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*. Çev. Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Halîmî, ***Hadâiku'l-Esrâr***, Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu, nr.713, vr.177b-188a.



Halîmî, *Hadâiku'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Koleksiyonu, nr.713, vr.216b-217a.



Özet

Tarih boyunca istila, yağma, baskı ve taassup nedeniyle birçok mutasavvıf, şair ve bilgin aradıkları huzur ortamının Anadolu'da olduğunu öğrenince Maverâünnehir, Bağdat, Semerkand, İsfahân, Tus, Harizm, Taşkent ve Buhara'dan Anadolu'ya göç etmiştir. Anadolu'ya göç eden mutasavvıf şairlerden biri de Halîmî-i Şîrvânî'dir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Anadolu'ya gelen ve Trablus'ta Rüstem Çelebi'nin emri altında çalışan Halîmî, Muhammed-i Şîrvânî'nin oğlu olup, 912'de Şîrvân'da doğmuştur. İlk öğrenimini orada tamamladıktan sonra 945'te Şîrvân'dan ayrılıp, Gilân'a gitmiş, oradan da 946'da Kazvîn'e seyahat etmiştir. 947'de Kazvîn ve Kürdistân yoluyla hac için Mekke'ye gitmiştir. Arap, Acem, Rum ve Hint diyarında bulunan ve 962'ye kadar hayatta olan Halîmî'nin ne zaman vefat ettiği belli değildir. Halîmî, Rüstem Çelebi'nin emri altında Trablus'ta bulunduğu zaman onun elinde Şemseddin Muhammed-i Tebrîzî, Mîr Kıvâmüddîn-i Sencânî ve Mîr Zeynelâbidîn-i Kâsımî'ye ait rubâîlerden oluşan bir mecmua görmüş ve Rüstem Çelebi'nin emriyle bu rubâîlere cevap vermiştir. Rüstem Çelebi'nin görüşü doğrultusunda Halîmî bu eserine *Hadâiku'l-Esrâr* adını vermiştir. 30 varaktan oluşan bu eserde 420 beyit yer almaktadır. Bu çalışmada Halîmî-i Şîrvânî ve eserlerinden bahsedilecek, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan *Hadâiku'l-Esrâr* adlı tasavvufî eseri ilk defa ele alınacak, eserin Farsça'sı yazılacak daha sonra bu eserde Halîmî'ye ait olan elli bir rubâînin Türkçe tercümesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halîmî-i Şîrvânî, *Hadâiku'l-Esrâr*, Bahâristân-i Şîrvân, Trablus, Rüstem Çelebi.

Halimi Shirvani's Persian Work Titled Hadaiku'l-Esrar

Abstract

Throughout history, many mystics, poets and scholars have migrated to Anatolia from Transoxiana, Baghdad, Samarkand, Isfahan, Tus, Harizm, Tashkent and Bukhara when they learned that the peace environment they sought was in Anatolia due to invasion, looting, oppression and fanaticism. Halimi Shirvani is one of the mystic poets who migrated to Anatolia. Halimi, who came to Anatolia during the reign of Sultan Süleyman the Magnificent and worked under the command of Rustem Celebi in Tripoli, was the son of Muhammed Shirvani and was born in Shirvan in 912. After completing his primary education there, he left Shirvan in 945 and went to Gilan, and from there he traveled to Qazvin in 946. In 947 he went to Mecca for pilgrimage through Qazvin and Kurdistan. It is not clear when Halimi died, who lived in Arab, Persian, Anatolian and Indian lands until 962. When Halimi was in Tripoli under the order of Rustem Celebi, he saw a collection of quatrains in his hand, that there were quatrains belonging to Semseddin Muhammed Tebrizi, Mir Kivamuddin Sencani and Mir Zeynelabidin Kasimi and stated that he responded to these quatrain by order of Rustem Celebi. In line with the opinion of Rustem Celebi, Halimi named his work *Hadaiku'l-Esrar*. There are 420 couplets in this 30 page work. In this study, Halimi Shirvani and his works will be mentioned, and his sufi work named *Hadaiku'l-Esrar* in Suleymaniye Library will be discussed for the first time and the Persian version of this work will be written, and the Persian version of this work will be written, and later in this work, the Turkish translation of 51 quatrain belonging to Halimi will be made.

Keywords: Halimi Shirvani, Hadaiku'l-Esrar, Baharistan Shirvan, Tripoli, Rustem Celebi.

XVIII. YÜZYILDA TÜRKİSTAN'DA DESTANLAŞMIŞ BİR MAKTEL ÖRNEĞİ: SAYKALÎNİN RAVZATÜ'Ş-ŞÜHEDÂ'SINDA İLK DÖNEM İSLAM TARİHİ ALGISI

Elnura AZİZOVA*

Giriş

İlk dönem İslam tarihi kaynaklarında Kerbelâ Vak'ası'na götüren olay ardıcılığı anahatlarıyla aynıdır. Yezid b. Muâviye'nin yönetime gelmesinin ardından kendisine biati kabul etmeyen Hz. Hüseyin'in Medine'den Mekke'ye gitmesi, bir süre sonra Kûfeli-lerin daveti üzerine Kûfe'ye doğru yolculuğa çıkması, Kerbelâ'da şehid edilmesi ve yakın-larının önce Kûfe'ye, ardından Dımaşk'a götürülerek en son Medine'ye dönmesi şeklin-deki bu olay tasviri¹, detaylarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Arapça maktel literatürünün ünlü örneklerinde de aynıdır. Ebû Mihnef'in (ö. 157/773-774) *Maktelü'l-Hüseyn*'inde², yaklaşık iki asır sonra Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *Mekâtilü't-Tâlibiyyin*'inde³, VII./XIII. yüzyıl İmâmiyye alimleri İbn Tâvûs'un (ö. 664/1266) *el-Lühûf fi katle't-tüfûf*unda⁴ ve İbn Nemâ el-Hillî'nin (ö. 645/1247-48) *Müsîrû'l-ehzân*'ında⁵ da yaklaşık olarak aynı olan bu geleneksel maktel çizgisi, zamanla diğer müslüman halkla-rın edebiyatında tarihî-edebeî türe dönüşen maktellerde farklı eklemelerle birlikte içerik ve olay kurgusu açısından değiştirilmiş ve dönüştürülmüştür. Maktel geleneğindeki dö-nüşüm sürecinin tespit edilmesiyle ilgili bazı karşılaştırmalı araştırmalar yapılmıştır.⁶ Bu araştırmada, tespit edebildiğimiz kadarıyla içerik ve olay kurgusu açısından maktel gele-neği içerisinde mukayeseli araştırmaya tabi tutulmamış Sâbir Saykalî Hisârî'nin (1730-1797) *Ravzatü'ş-şühedâ*'sı incelenmiştir.

1. *Ravzatü'ş-şühedâ*'nın İçerik ve Uslub Özellikleri

* Doç. Dr. Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Din Bilimleri Anabilim Dalı

¹ Kerbelâ olayına götüren süreç ve ilgili kaynakların değerlendirilmesi için bk. Elnure Azizova, *Kerbelâ Vak'ası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 41-94; Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muâviye* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2001), 191-265.

² Ebû Mihnef'e nisbet edilen *Maktelü'l-Hüseyn*'le Taberî'nin kendisinden aktardığı rivayetlerin karşılaştı-rması için bk. Lût b. Yahyâ Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyn ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fi Kerbelâ* (Kum: Menşûrât-i Rızâ, 1391), 17-227; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihü't-Taberî: Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dârü Süveydân, 1967), 5/332-462.

³ Ebû'l-Ferec İsfahânî, *Makâtilü't-Tâlibiyyin*, thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1946), 95-121.

⁴ Ali b. Mûsâ İbn Tâvûs, *el-Lühûf fi katle't-tüfûf* (Beyrut: Müessesetü'l-İlmiyyi li'l-matbû'ât, 1414/1993), 96-226.

⁵ İbn Nemâ Câfer b. Muhammed el-Hillî. *Müsîrû'l-ehzân va münîrû sübüli'l-eşcân*. Kum: Matba'atü'l-Emîr, 1406, 23-106.

⁶ Arapça maktellerdeki değişimin izlerinin ortaya konması için bk. Sebastian Günther, "Maqâtil Literature in Medieval Islam", *Journal of Arabic Literature* 25 (1994), 192-212; Khalid Sindawi, "The Image of Husayn Ibn 'Ali in 'Maqâtil' Literature", *Quaderni di Studi Arabi* 20-21 (2003 2002), 79-104. "Şehrbânû bint Yezdicerd" figürü üzerinden Arapça, Farsça ve Türkçe maktellerdeki değişimle ilgili karşılıklı çalış-ma için bk. Elnura Azizova, "Kisrâ Sarayından Kerbelâ Sahrasına: Millî-Dinî Kimlik Unsuru ve Tarihî-Menkibevî Figür Arasında Maktellerde Şehrbânû", *Bilimname*, 44 (2021/1), 209-240.

Münferit olarak farklı örnekleri de bulunmakla birlikte, olay kurgusu ve anlatım özellikleri açısından Türkçe makteller iki başlıca gruba ayrılabilir: İlk Türkçe maktel olarak bilinen Yûsuf-ı Meddâh'ın etkisiyle yazılanlar ve Kâşifi'nin Farsça kaleme aldığı *Ravzatü's-Şühedâ*'sının çevirileri olarak veya etkisinde telif edilenler.⁷ İkinci grup maktellerin temel ayırıcı özelliği, Kâşifi'nin makteline uygun olarak okuyucuyu sadece Kerbelâ Vak'ası'yla ilgili bilgilendirmeyip, Hz. Hüseyin'in şehâdetine giriş bağlamında Hz. Muhammed dahil olmak üzere peygamberlerin uğradıkları musibetlerden bahsedilmesi, aynı şekilde Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan'ın faziletleri ve yaşadıkları zorluklar bağlamında kendilerine özel bölümler ayrılmasıdır. Bu özellikler dikkate alındığında Saykalî'nin *Ravzatü's-Şühedâ*'sı genel anlamda ikinci gruba ait edilebilir. Nitekim bir kaç defa Kâşifi'nin *Ravzatü's-Şühedâ*'sından da alıntıda bulunduğunu aktaran Saykalî'nin⁸ makteline seçtiği ismin de bahsi geçen ünlü Farsça maktelle ilgili olması gerekir. Bununla birlikte Saykalî, *Ravzatü's-Şühedâ*'yı üç seneye⁹ kaleme aldığını belirtmekte, fakat maktelinin bir çeviri olduğundan bahsetmemektedir. İleride üzerinde durulacağı gibi aralarındaki temel farklılıklar dikkate alındığında, Saykalî'nin *Ravzatü's-Şühedâ*'sının Kâşifi'nin *Ravzatü's-Şühedâ*'sı etkisinde yazıldığı kabul edilebilirse de, Nişâtî'nin, Fuzûlî'nin veya Âşık Çelebi'nin makteli kadar Kâşifi'nin makteline yakın olduğunu veya onun çevirisi mesabesinde olduğunu söylemek¹⁰ mümkün değildir.

Saykalî'nin *Ravza*'sı bazı kısımlarında içerik açısından Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin (ö. 910/1505) *Ravzatü's-Şühedâ* isimli Farsça makteli ile paralellik arzetmekle birlikte, iki eser arasında en önemli fark genel çerçevede görülmektedir. Kâşifi'nin manzûm kısımları bulunan mensûr bir eser olarak yazdığı *Ravza*'sından farklı olarak, Saykalî'nin eserinin tamamı manzûmdur. Aynı şekilde Kâşifi'nin on bab ve hatime kısmından oluşan *Ravza*'sından farklı olarak Saykalî'nin eseri bablara ayrılmamış, numaralandırılmamış başlıklardan oluşan "defter" adlandırılan iki temel kısma ayrılmıştır.¹¹

Bununla birlikte, iki eser arasında içerik açısından paralellik arzedilen hususların sayısı az değildir. Bu hususların başında, belâ ve sıkıntının peygamberlerin kaderi olduğuna dair algı hakimdir. Kâşifi'nin *Ravzatü's-Şühedâ*'sı gibi, onun çevirisi olarak veya etkisinde kaleme alınmış maktellerde de belâ ve musibetin Allah'ın seçilmiş kullarının nasibi olduğu, bu kaderi bölüşenlerin şehidler bağının sakinleri olduğuna dair düşünce ön plandadır. Bahsi geçen maktellerde bu düşünce, "belânın en ağırının önce peygamberlere, sonra evliyalara, sonra ise derecelerine göre onlara yakın olanlara isabet ettiği"¹² şeklindeki sözlerle ifade olunmuştur. Bu sebepten, ilgili maktellerin ilk fasılları genel

⁷ Kenan Özçelik, "Lâmî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü", *Bursalı Lâmî Çelebi ve Dönemi*, ed. Bilal Kimekli, Süleyman Eroğlu, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011), 274.

⁸ Örneğin bk. Sâbir Saykalî, *Ravzatü's-Şühedâ*, thk. Sayfiddin Sayfullox, Davud Xunziker (Taşkent: Mave-raunnahr, 2004), 127, 190, 197, 236, 523.

⁹ Saykalî, *Ravza*, 586. Muhakkik eserin ilgili kısımdaki ebced hesabı tarih düşürmeden hareketle, maktelin hicri 1211'de tamamlandığını, 1793 yılı Receb ayında başlayıp 1796 yılı Muharrem ayında tamamlandığını kaydetmektedir. Bk. Saykalî, *Ravza*, 13.

¹⁰ Şeyma Güngör, "Maktel-i Hüseyin", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/457.

¹¹ Saykalî, *Ravza*, 351.

¹² Kenan Özçelik, *Ravzatü's-Şühedâ tercümesi: İnceleme – metin* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016), 145; Şeyma Güngör, *Hadikatü's-süedâ* (Ankara, 1987), 12; Orhan Aydoğdu, *Câmi-i Rûmî'nin Sa'âdet-nâme Adlı Eseri (Metin-Sözlük) [1b-50a]*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014, 29-30.

XVIII. YÜZYILDA TÜRKİSTAN'DA DESTANLAŞMIŞ BİR MAKTEL ÖRNEĞİ: SAYKALİ'NİN RAVZA-TÜ'Ş-ŞÜHEDÂ'SINDA İLK DÖNEM İSLAM TARİHİ ALGISI

olarak peygamberlerin uğradıkları musibetlerle ilgili kısımlara ayrılmıştır.¹³ Kâşifi'nin *Ravza*'sında olduğu gibi Saykalî de maktelinin ilk kısımlarında Âdem, Nûh, İbrâhim, Ya'kûb, Yûsuf, Eyyûb, Zekeriya, Yahyâ peygamberlerin yaşadıkları zorluklar üzerinde durmuş,¹⁴ ayrıca Kâşifi'den farklı olarak Hz. Mûsâ'dan özel bir başlık altında kısaca bahsetmiştir.¹⁵

Öte yandan Kâşifi gibi, Saykalî de Hz. Peygamber ve Hz. Fâtîma'dan geniş şekilde bahsetmektedir. Fakat, Kâşifi'nin her birine özel bâblar tahsis ettiği bu iki konu, Saykalî'nin eserinde çeşitli isimler altında çok sayıda başlıkta verilmektedir. Asıl amacı peygamberler tarihi veya peygamberlerle ilgili biyografik bilgi vermek olmayıp onların karşılaştığı belâ ve musibetlerden bahsetmek olan Kâşifi, konuya ayırdığı iki babdan birincisinde Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili kısımda genel anlamda onun Kureyş'ten çektiği musibetlerden bahsetmekte, özel olarak maktel eseri bağlamında Hamza b. Abdulmuttalib ve Câfer b. Ebû Tâlib'in şehadetlerine vurgu yapmakta, ikincisinde ise Hz. Peygamber'in hayatının son dönemlerini ve vefatını ele almaktadır.¹⁶ Saykalî'nin Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili aktardığı bilgiler ise, daha sonra üzerinde durulacağı gibi, eserin yaklaşık olarak dörtte birini oluşturacak kadar geniş ve Hz. Peygamber'in hayatının bütün safhalarıyla ilgili bilgiler içerecek kadar detaylıdır.¹⁷

İçerik ve olay kurgusu açısından Kâşifi ve Saykalî'nin maktelinin müteakip kısımları da temelde farklı bazı özellikler taşımaktadır. Eserinde Hulefâ-yi Râşidîn dönemine herhangi bir özel başlık veya konu ayırmayan Kâşifi'den farklı olarak, ileride detaylı şekilde bahsedileceği üzere Saykalî dört halife dönemine geniş yer vermektedir.¹⁸ Aynı şekilde Kerbelâ sonrası olayların da her iki eserde farklı olay kurgusu üzerinden anlatıldığı dikkat çekmekte, Saykalî'nin *Ravzatü'ş-şühedâ*'sındaki olay kurgusu Türkçe belli başlı maktelerde rastlanmayan gerçek dışı olaylarla devam etmektedir.¹⁹

2. **Ravzatü'ş-şühedâ'da İlk Dönem İslam Tarihine Bakış**

2.1. Hz. Peygamber dönemi

Tespit edebildiğimiz kadarıyla genel olarak maktel literatürü içerisinde İslam tarihinin 61/680 yılında vukû bulmuş Kerbelâ Olayı'na kadarki döneminden en geniş şekilde bahseden maktel, Saykalî'nin *Ravzatü'ş-şühedâ*'sıdır. Yukarıda bahsedildiği gibi, sadece Hz. Peygamber dönemiyle ilgili kısmı dikkate alındığında, Saykalî'nin maktelinin klasik siyer literatürünün belli-başlı konularını ihtiva ettiği söylenebilir. Bu konular arasında Hz. Peygamber'in soyu, doğumu, sütanneye verilmesi, Hz. Hatice ile evliliği, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in müslüman olması, Kureyş'in kendisine ve müslümanlara karşı düşmanlığı, Hz. Hatice'nin vefatı, ilk gazveler, özellikle Hz. Hamza'nın şehâdeti başta olmak üzere Uhud'da yaşananlar, Câfer Tayyâr'ın şehadeti, Hz. Peygamber'in evlilikleri vs. olaylar zikredilebilir. Hz. Peygamber'in siyeri bağlamında Saykalî bazen çok fazla detaylı bilgi vermektedir. Örneğin, Hz. Peygamber'in soyundan bahsederken Hz.

¹³ Krş. Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhakî el-Kâşifi, *Ravzatü'ş-şühedâ* (Tahran: Mu'in, 1390), 115-194; Hüseyin Katib Nişâtî, *Şühedânâme*, thk. Möhsün Nağısoylu (Bakı: Elm, 2019), 39-119; Güngör, *Hadika*, 19-81; Özçelik, *Aşık Çelebi*, 156-211.

¹⁴ Krş. Kâşifi, *Ravza*, 115-194; Saykalî, *Ravza*, 24-90.

¹⁵ Saykalî, *Ravza*, 75.

¹⁶ Kâşifi, *Ravza*, 195-273.

¹⁷ Saykalî, *Ravza*, 90-229.

¹⁸ Saykalî, *Ravza*, 230-327.

¹⁹ Krş. Kâşifi, *Ravza*, 633-703; Saykalî, *Ravza*, 536-586.

İbrâhim'in Sâre'den olan İshâk, Hacer'den olan İsmâil isimli çocuklarından ikincisinin Arapların ecdadı olduğunu, Abdülmenâf'ın bitişik iki oğlu olduğunu, onların kılıçla ayrılmasının Hâşim ve Ümeyye arasındaki adavetin de temeli olduğunu bildirmekte, Abdülmenâf vefat ettiğinde geriye oniki oğlu kaldığını, aralarında taassub olan bu oğlanlardan Ümeyye'nin soyunun Harb, Hâşim'in soyunun Abdulmuttalib'le devam ettiğini, Abdulmuttalib'in Ebû'l-Hâşim, Nevfel, Hâris, İnas, Leheb, Ebû Tâlib, Hamza ve Abbas isimli oğulları olduğuna dair detay bilgiler vermektedir.²⁰ Böylece, "Hazret-i Resûl-i Ekrem sallallâhü 'aleyhi vesellemin ecdâdlarının beyânı" isimli başlıkla başlayarak Resûlullâh'ın vefatına kadar²¹ hayatıyla ilgili verdiği detaylı bilgiler *Ravzatü'ş-şühedâ'yı* Türkçe *Maktel-i Hüseyin*'ler arasında siyerle ilgili en tafsilatlı bilgiler sunan maktel konumuna çıkarmaktadır.

Saykalî'nin Hz. Peygamber dönemiyle ilgili aktardığı bilgilerin, anahatlarıyla geleneksel siyer kaynaklarındaki bilgilere uygun olmakla birlikte zaman, mekan ve şahıs kadrosu açısından siyer çizgisine her zaman sadık kalınmadığı, siyerin destan özellikleriyle anlatıldığı veya destansı pekçok unsur barındırdığı görülmektedir. Örneğin, "Şâm padişahının kızının Abdullah b. Abdulmuttalib'e aşık olması, Resûlullâh'ın annesi olmak arzusuyla Mekke'ye gelmesi" başlığı altında destansı bir olay anlatılmaktadır. Bu anlatıya göre, Abdullah b. Abdulmuttalib bir gün Şâm'a gitmiş, Şâm prensesi kendisindeki "nûr-i pâk" veya "Muhammed nûru"nu görmüş ve aşık olmuş, beklenen Peygamber'in annesi olmak için Abdullah'a evlenmek önermiş, Abdullah kabul etmeyince Mekke'ye gelmiş ve olayların gelişmesi sonucu Ebû Süfyân'la evlenmiş ve Muâviye ondan doğmuştur.²² Böylece, müellif, bir taraftan "Nûr-i Muhammed" için gelen olumlu bir karakter olan Şâm prensesini Muâviye b. Ebû Süfyân'a anne yaparak gerçek dışı bilgiyi hikayeye dahil etmekte, diğer taraftan Hz. Hamza'nın Uhud'da şehid olmasıyla ilgili siyer kaynaklarından, aynı zamanda bahsi geçen olayı kıssayı Kâşifî'den aktaran Nişâtî, Füzûlî ve Âşık Çelebî'den farklı olarak²³ da bahsedilen Muâviye'nin annesi Hind bint Utbe'den söz etmemektedir. Oysa ki, Saykalî, Hz. Hamza'nın şehadetiyle ilgili kısımda Hind'den veya Ebû Süfyân'ın herhangi bir eşinden bahsetmemekte, Hz. Hamza'yı katlettiren ve ciğerini çiğneyenlerin Mut'im ve Bedir'de yakınları katledilmiş bazı kafirler olduğu belirtilmektedir.²⁴

2.2. Hulefâ-yi Râşidîn dönemi

Hz. Peygamber dönemi gibi Hulefâ-yi Râşidîn dönemi de Saykalî'nin *Ravzatü'ş-şühedâ*'sında maktel geleneği için alışıktan olmayacak kadar geniş şekilde yer almaktadır. Dört halife dönemine yaklaşımı geleneksel Sünnî çizgiye uygun olan müellif, münâcat kısmının sonunda Hulefâ-yi Râşidîn'i övmekte, onların Hz. Peygamber'le akrabalık ilişkisini vurgulamakta, ikisinin Resûlullâh'ın dâmadı, ikisine ise Resûlullâh'ın damat olduğunu belirtmektedir.²⁵ Siyerin önemli gördüğü olayları arasında Hz. Ebû Bekir ve Hz.

²⁰ Saykalî, *Ravza*, 92.

²¹ Saykalî, *Ravza*, 90-218.

²² Saykalî, *Ravza*, 92-93.

²³ Krş. Kâşifî, *Ravza*, 221-222; Nişâtî, *Şühedânâme*, 143-145; Güngör, *Hadika*, 99-101; Özçelik, *Âşık Çelebî*, 223-224.

²⁴ Saykalî, *Ravza*, 166-170.

²⁵ Saykalî, *Ravza*, 21-22.

XVIII. YÜZYILDA TÜRKİSTAN'DA DESTANLAŞMIŞ BİR MAKTEL ÖRNEĞİ: SAYKALÎ'NİN RAVZA-TÜŞ-ŞÜHEDÂ'SINDA İLK DÖNEM İSLAM TARİHİ ALGISI

Ömer'in müslüman olma hikayelerine özel yer ayıran müellif²⁶, Hz. Peygamber'in vefatının ardından "hilafet tahtına Siddık, Ömer, Osman ve Ali'nin oturduğunu" kaydetmekte ve sırasıyla dört halifenin döneminin bazı olaylarına değinmektedir.²⁷

Saykalî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra yerine bıraktığı Hz. Ebû Bekir'in iki buçuk yıl hilafet makamında oturduğunu, şeriata uygun olarak halkı yönettiğini, her Cuma halka nasihatta bulunduğunu genel olarak anlatmaktadır. Hz. Ebû Bekir döneminin İslâm tarihi kaynaklarında zikredilen önemli dinî-siyasî olaylarından bahsetmeyen Saykalî'nin Hz. Ebû Bekir dönemiyle ilgili zikrettiği üç özel husus sırasıyla Hz. Fâtima'yı geceleyin kimsesiz defneden Hz. Ali ile Resûlullâh'ın kızının cenaze namazını kılma sevabını kaybettikleri için kendisini kınayan sahabîler arasında çıkan tatsızlığı gidermesi, Medine'ye geri dönmek isteyen Mervân b. Hakem'i Hz. Peygamber'in kararına aykırı davranamayacağı gerekçesiyle geri çevirmesi ve kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife olarak önermesiyle ilgilidir.²⁸

Müellif, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra Hz. Ömer'in yönetime geldiğini ve Resûlullâh'ın sünnesine uygun şekilde yönettiğini kaydetmekte ve ikinci halifenin "âdil" özelliğini ve döneminin fetih hareketını bilhassa vurgulamaktadır.²⁹ Hz. Ömer dönemiyle ilgili Saykalî'nin geniş şekilde üzerinde durduğu olaylar Hz. Ali'nin kumandanlığında Sâsânî İmparatorluğu üzerine ordu göndererek III. Yezdicerd'in bir oğlunu ve iki kızını Medine'ye esir olarak götürülmesi ve Ebû Lu'lû'nun kendisine karşı kin gütmesinin nedeni olan hikayedir. Birinci olayla ilgili Saykalî'nin aktardığı rivayete göre, halifeliği döneminde Hz. Ömer'in Sâsânî üzerine gönderdiği ordu kumandanı Hz. Ali, Sasanî ordusunu yenmiş, Hürmüz adlı oğlunu, Şehrbânû ve Nâznûş isimli kızlarını esir olarak Medine'ye götürmüştür. Hz. Ömer, Yezdicerd'in İslâm'ı kabul etmeyen oğlunu katletmiş, Hz. Ali ise kızlara süre tanınmasını sağlamış ve onları Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin himayesine vermiştir. Müslüman olan kızların evliliğine sıra geldiğinde Şehrbânû, aralarında Hz. Ömer, Hz. Osmân, Hz. Ali, Hz. Hasan, Yezîd b. Muâviye ve Hz. Hüseyin'in de bulunduğu eş adaylarından sonuncusunu seçmiştir. Şehrbânû'nun kendisini değil, Hz. Hüseyin'i seçmesi Yezîd'in Hz. Hüseyin'e karşı husûmetinin de başlangıcı olmuştur.³⁰

Saykalî'nin Hz. Hüseyin-Yezîd arasındaki ilişkilerde kişisel adavet nedeni olarak gösterdiği bu rivayetin farklı bir versiyonu, bazı kaynaklarda Hz. Ömer döneminde Şehrbânû'nun esir olarak Medine'ye getirildiğine beşinci imâm Bâkır'a nisbet edilen rivayete farklı destansı unsurlar eklenmekle oluşturulmuştur. Şöyle ki, farklı detaylar içeren bu rivayet İsnâaşeriyye'nin sistematik hadis çalışmalarının öncülerinden olan Ebû Ca'fer Saffâr'ın (ö. 290/903) *Besâ'irü'd-derecât* isimli eserinde rastlanmaktadır. İsnâaşeriyye'nin beşinci imâmı Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733) isnad edilen bu rivayete göre "Yezdicerd'in kızı Ömer'in huzuruna getirildiği zaman Medine'ye dahil olurken şehrin kızları kendisini seyretmek için toplanmış, câmi onun yüzünün ışıyla aydınlanmıştır. Kız, Ömer'i gördüğü zaman yüzünü kapamış ve Farsça "Hürmüz'ün bir günü olmadı!" (أَبْدًا هُرْمُزُ) demiştir." Ömer kendisini aşağıladığını düşünerek sinirlenmiş ve kızı

²⁶ Saykalî, *Ravza*, 120-126.

²⁷ Saykalî, *Ravza*, 230-328.

²⁸ Saykalî, *Ravza*, 239-242.

²⁹ Saykalî, *Ravza*, 242.

³⁰ Saykalî, *Ravza*, 1/255-257; Bazı hususlarda benzer olay kurgusu için bk. Mehmet Altunmeral vd. "Bir Maktel-i Hüseyin Örneği". *Sûfi Araştırmaları – Sufi Studies* 1/1 (2010), 74-76.

azarlamış. Emîrû'l-mu'minîn'in (Ali b. Ebû Tâlib) Ömer'e "bu, senin için değil, onu bırak müslümanlardan dilediğini seçsin ve onu seçtiği şahsın ganimet malından hesapla" demesi üzerine halife ona seçmesini söylemiş ve kız elini Hüseyin ibn Ali'nin başına koymuştur. Emîrû'l-mu'minîn'in sorusu üzerine isminin "Cihânşâh" olduğunu söyleyince, o, "Hayır, Şehribânû" diyerek değiştirmiş ve oğlu Hüseyin'i: "Ey Ebû Abdullah, o sana dünyanın en hayırlı insanı olacak oğlunu doğuracaktır" sözleriyle müjdelemiştir."³¹ Aynı rivayet, İmâmiyye'nin temel hadis külliyyatı sayılan *Kütüb-i Erba'd*'nın birincisi olan *el-Kâfi* isimli eserinde Küleynî (ö. 329/941) tarafından Nasr b. Müzâhim, Amr b. Şimr, Câbir yoluyla Ebû Ca'fer'den aktarılmaktadır.³²

Bahsi geçen rivayet tespit edebildiğimiz kadarıyla, Farsça makteller arasında Safevî döneminin meşhûr İmâmiyye alimi ve şeyhülislamı Muhammed Bâkır Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99 [?]) *Cilâ'u'l-uyûn* eserinde de zikrolunmaktadır. Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesinin Yezdicerd'in kızı Şâhzenân/Şehrbânû olduğunu kaydeden Meclisî³³, Şehrbânû'nun Hz. Ömer döneminde Medine'ye getirilmesiyle ilgili beşinci imâm Muhammed Bâkır'dan gelen rivayetin detaylarına yer vermektedir: Medine kızları Şehrbânû'nun güzelliğini seyretmek için toplaşmış; Hz. Ömer yüzünü görmek istediği zaman Şehrbânû yüzünü kapayarak halifenin gazabına neden olmuş; Hz. Ali Şehrbânû'nun serbest bırakılmasını ve kendisine eş seçmesine müsaade edilmesini sağlamış; Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'i seçmesi üzerine Hz. Ali oğlunu, "Bu kadın sana dünyanın en hayırlısını doğuracaktır." sözleriyle müjdelemiştir.³⁴

Saykalî'nin, Hz. Hüseyin-Yezîd arasındaki husumetin kişisel boyutuna değinmesi, maktel literatüründe rastlanmadık bir olay değildir. Özellikle Kâşifi'nin *Ravzatü's-şühedâ'sı* etkisindeki Türkçe maktellerde de Hz. Hüseyin ile Yezîd arasındaki adavetin sadece siyasî değil, kişisel sebeplere bağlı olduğu hususundan bahsedilmektedir. Kâşifi'nin *Ravza'sında Kenzü'l-garâib*'den aktardığı bu bilgilere göre, Hz. Hüseyin-Yezîd arasındaki ilişkilerin iki başlıca nedeni vardır. Bunlardan biri Hâşim-Ümeyye oğulları arasında İslâm öncesinden itibaren mevcut olan, Hz. Peygamber döneminde devam eden, Hz. Ali-Muâviye b. Ebû Süfyân'la doruğa ulaşan ve Hz. Hasan'la yapılan anlaşmayla siyasî zeminde etkisi azaltılmış gibi gözükken siyasî karşı durmadır. Hz. Hüseyin-Yezîd arasındaki ikinci adavet sebebi ise, Yezîd'in evlenmek istediği hanımın Hz. Hüseyin'i tercih etmesiyle ilgili kişisel adavettir. Bu rivayete göre, Yezîd çeşitli hilelerle Abdullah b. Zübeyr'in güzelliğiyle ünlü eşini boşamasını sağlamış ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi elçilik hususunda yetkili kılmıştır. Ebû Mûsâ yolda karşılaştığı Abdullah b. Ömer ve Hz. Hüseyin'in de böyle bir talebi olduğunu İbn Zübeyr'in boşadığı eşine iletmiş ve Ebû Mûsâ'nın eş adaylarıyla ilgili bahsettiği özellikleri dikkate alarak, kadın Hz. Hüseyin'le evlenmeyi tercih etmiş, bu da Yezîd'in kendisine karşı kişisel zeminde de kin beslemesinin nedeni olmuştur.³⁵ Nişâtî, Fuzûlî ve Âşık Çelebi gibi *Ravza'nın* çevirisi olarak veya etkisinde

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Saffâr, *Besâirü'd-derecât fi fazâilî Âl-i Muhammed*, thk. Müessesetü'l-İmâmi'l-Mehdî (Kum: İ'timâd, t.y.), 1/593-594.

³² Ebû Cäfer el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363hş), 1/466-467.

³³ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî, *Cilâ'u'l-uyûn*, thk. Seyyid Ali İmâmyân (Kum: yy. ty.), 826.

³⁴ Meclisî, *Cilâ'u'l-uyûn*, 827. Krş. Saffâr Kummî, *Besâirü'd-derecât*, 1/593-594.

³⁵ Kâşifi, *Ravza*, 412-416.

XVIII. YÜZYILDA TÜRKİSTAN'DA DESTANLAŞMIŞ BİR MAKTEL ÖRNEĞİ: SAYKALÎ'NİN RAVZA-TÜ'Ş-ŞÜHEDÂ'SINDA İLK DÖNEM İSLAM TARİHİ ALGISI

yazılmış Türkçe maktelerde de aynı husustan bahsedilmektedir.³⁶ Yukarıda bahsedildiği üzere bazı özellikleri sebebiyle Türkçe maktelerin ikinci grubunu oluşturan maktellere dahil edilebilecek Saykalî'nin *Ravzatü'ş-şühedâ*'sında ise Hz. Hüseyin-Yezîd arasındaki kişisel adavetin nedeni olarak Abdullah b. Zübeyr'in boşadığı eşi değil, destansı olay kurgusu üzerinden Sasanî hükümdarı III. Yezdicerd'in kızı Şehrbânû'dur.

Şehrbânû'nun eş tercihinin, Yezîd'in Hz. Hüseyin'e karşı düşmanlığına neden olduğu, Kerbelâ olayının böyle bir intikam duygusu sonucu olarak geliştiğine dair olay kurgusuyla Saykalî'nin *Ravza*'sının, zamanla tarihî-edebeî türe dönüşmüş makteller arasında tarihî anakronizmi en açık şekilde barındıran yapısıyla seçildiği ortadadır. Sadece Yezîd ibn Muâviye'nin doğum tarihi (26/647 veya 27/648) dikkate alındığında, Hz. Ömer'in vefatından (ö. 23/644) üç-dört yıl sonra doğacak Yezîd'in, onun halifeligi döneminde Hz. Hüseyin'le birlikte Şehrbânû'nun eş adayları arasına katılmasının ve uğursuzluğu sebebiyle Hz. Hüseyin'e karşı intikam duygusu geliştirmesinin tarihî gerçeklikle örtüşmediği kesindir. Saykalî'nin rivayetini farklı kılan bu destansı yapı, aynı zamanda bazı detaylarla müellifinin ve muhataplarının erken dönem İslam tarihi algısını da yansıtmaktadır. Nitekim Şehrbânû'nun Hz. Ömer döneminde Medine'ye götürüldüğüne ve halifeyle aralarında tatsızlık yaşandığına dair beşinci imâm Bâkır'a nisbet edilen rivayetin orijinalinde, Fars kültürü ve Sâsânî hanedan ailesine yaklaşımı açısından Hz. Ömer ve Hz. Ali karşı kutuplar olarak gösterilirken, Saykalî'nin maktelinde ilgili rivayet üzerinde yapılan değişiklikler, Hz. Ali ve Hz. Ömer imajını önemli ölçüde değiştirecek kadar rivayeti Sünnî bir edisyondan geçirmiştir. Bu değişikliklere göre Hz. Ömer gibi Hz. Ali de "küffâr" Sâsânî hânedânının çöküşünden sorumludur. Sâsânî ordusunu yenerek hanedan üyelerini Medine'ye götüren Hz. Ali, Medine'de İslâm'ı kabul etmeyen veliahtı katleden Hz. Ömer'dir. Buna rağmen Hz. Ömer Şehrbânû'nun talep ettiği, ailesinden ganimet olarak alınan beş yüz develik serveti kendisine iade etmiş, bir halife olarak hutbe okuyarak Şehrbânû'yla Hz. Hüseyin'in nikahını kıyarak gençlere hayır duada bulunmuştur.³⁷

Hz. Ömer dönemiyle ilgili aktardığı bilgilerin büyük kısmını oluşturan bu destansı rivayetten farklı olarak, Saykalî Ebû Lu'lû'nun halifeye karşı düşmanlık nedeninden kısaca bahsetmekte ve yaralanmasının ardından Hz. Ömer'in kendisinden sonra halife adayı olarak Hz. Ali'yi ve Hz. Osman'ı önerdiğini, birincisinin Hâşimoğulları tarafından desteklendiğini, ikincisinin ise halife olması durumunda Ümeyye oğullarına dikkat etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Saykalî, Hz. Âişe'nin izniyle Resûlullâh'ın yanında defnolunmak isteyen Hz. Ömer'in isteğinin kabul edildiğini ve bahsedilen yere defnolanduğunu kaydetmekle ilgili kısmı bitirmektedir.³⁸

Saykalî Hz. Osman'ın hilafete gelmesiyle Hz. Ali'nin kendi sırasını beklediğini ve darılmadığını kaydetmektedir. Müellif bu hususu Hz. Peygamber'in sözleriyle açıklamaktadır. Şöyle ki, Hz. Peygamber tarafından önceden Hulefâ-yi Râşidîn'in yönetime gelme sırası bildirildiği gibi, Hz. Osman döneminde fitnelerin artacağı da haber verilmiştir. Hz. Osman selefının Ümeyye oğullarıyla ilgili vasiyetini unutmış, çeşitli bölgelere valiler gönderirken Muâviye b. Ebû Süfyân'ı da "Şam'a sultan" yapmıştır.³⁹ *Ravzatü'ş-*

³⁶ Bk. Nişati, *Şühedânâme*, 321-324; Güngör, *Hadikatü's-süedâ*, 268-269; Özçelik, *Âşık Çelebi*, 323.

³⁷ Saykalî, *Ravza*, 247-260.

³⁸ Saykalî, *Ravza*, 260-266.

³⁹ Saykalî, *Ravza*, 267-268.

şühedâ'ya göre, Hz. Osman döneminin karışıklıklarının başlıca sebebi, önceki iki halifeden farklı olarak dönmesine izin verdiği, kendisine katip olarak atadığı, sahabilerin muhalefetine sebep olan ve her türlü fitnelerin başında gelen Mervân b. Hakem olmuştur. Böylece Saykalî, dindarlığı ve zahitliğiyle ön plana çıkardığı Hz. Osman döneminin olumsuzluklarının yetkilerinin devrettiği Mervân'dan kaynaklandığını⁴⁰ ve Hz. Osman'ın başına geleceklerin önceden Hz. Peygamber tarafından haber verildiğini özellikle vurgulamaktadır.⁴¹

Hz. Osman dönemi karışıklıklarının ikinci önemli sorumlusu olarak Saykalî'nin okuyuculara tanıttığı bir diğer şahıs İbn Sebe'dir. Saykalî kendisinden "Abdullah ibn Sa'd" olarak bahsettiği aslen Yahûdî olup İslâm'ı kabul eden Abdullah'ın farklı bölgelerde, özellikle Mısır'da fitne çıkardığı, halifenin adına tebânın itirazına sebep olacak uygulamalarda bulunduğunu kaydetmektedir. Mervan ve Abdullah'ın yetkilerinden rahatsız olan Medinelilerin, özellikle Hz. Ali, Hz. Aişe, Talha b. Ubeydullah vs. gibi, sahabilerin ileri gelenlerinin tavsiyelerde bulunduğu Hz. Osmân durumu düzeltmek adına Muhammed b. Ebû Bekir'i Mısır'a vali olarak göndermek istemiş. Mervân'ın hilesiyle durumun giderek kötüleştiği hilafette Basra ve Kûfe'den de gelen isyancılar, aralarında Hz. Ali'nin halifeyi korumak için görevlendirdiği oğullarının da bulunduğu muhafızlara rağmen halifeyi sahabiler tarafından halife şehid edilmiş ve cenazesi Hz. Ali tarafından kılınmıştır.⁴²

Hz. Ali'nin hilafeti dönemiyle ilgili *Ravzatü's-şühedâ*'da üzerinde durulan konuların başında Mervân'ın kışkırtmasıyla Muâviye b. Ebû Süfyân'la başlayan Hâşimoğulları-Ümeyyeoğulları karşı durması gelmektedir. Maktelde anlatıldığına göre Hz. Osman'ın vefatının ardından hilafet makamına gelen Hz. Ali, şeriata uygun ve adaletle yönetime başlamış, Mısır'a Muhammed b. Ebû Bekir'i, diğer bölgelere de yeni valiler atamıştır.⁴³ Mervân'ın Şam'a giderek Hâşimoğulları'nın Hz. Osman'ı katlettiği iddiasıyla kışkırtması sonucu Muâviye ordu toplayarak hilafetin kendi hakkı olduğu talebiyle Hz. Ali'ye karşı çıkmıştır.⁴⁴ Saykalî, Muâviye'nin yönetimin kendi hakkı olduğuna dair iddiasının sadece Hz. Osman'ın yakın akrabası olması sıfatıyla değil, Hz. Peygamber'den aktardığı "Şayet bir gün emir olursan, adaletli ol!" sözleriyle de ileri sürdüğünü kaydetmektedir.⁴⁵ *Ravzatü's-şühedâ*'ya göre iki taraf arasında uzun süren konuşmalar sonrasında birkaç savaş bulmuş, özellikle Hz. Ali'nin kahramanlığının destansı dille anlatıldığı bu savaşlar Muâviye ordusunun yenilgisiyle sonuçlanmıştır.⁴⁶ Hz. Ali dönemi iç savaşlarından Cemel'den bahsetmeyen Saykalî, Muâviye'yle olan savaşta Hz. Aişe'nin müdahale ederek savaşı durdurmak istediğini, fakat Hz. Ali tarafından Hz. Peygamber'in hanımına lâyık ihtiramla evine gönderildiği ve bir daha Resûlullâh'ın hanesinden ayrılmayacağına söz verdiğini nakletmektedir.⁴⁷ Saykalî'nin Hz. Ali dönemiyle ilgili maktelde üzerinde durduğu bir diğer husus, halifenin İbn Mülcem tarafından şehid edilmesidir. Müellif, Hz. Ali

⁴⁰ Saykalî, *Ravza*, 267-271.

⁴¹ Saykalî, *Ravza*, 267, 271-272.

⁴² Saykalî, *Ravza*, 273-286.

⁴³ Saykalî, *Ravza*, 287.

⁴⁴ Saykalî, *Ravza*, 287-289.

⁴⁵ Saykalî, *Ravza*, 289.

⁴⁶ Saykalî, *Ravza*, 290-303.

⁴⁷ Saykalî, *Ravza*, 299-300.

XVIII. YÜZYILDA TÜRKİSTAN'DA DESTANLAŞMIŞ BİR MAKTEL ÖRNEĞİ: SAYKALÎ'NİN RAVZA-TÜŞ-ŞÜHEDÂ'SINDA İLK DÖNEM İSLAM TARİHİ ALGISI

ile savaştan yenik düşen Muâviye'nin bir Suriyeli aracılığıyla İbn Mülcem'i bu işe sevkettiğini bazı tarih dışı destansı unsurlarla birlikte anlatmaktadır.⁴⁸

2.3. Emevîler dönemi

*Ravzatü'ş-şühedâ'*daki Emevîler dönemi algısı, daha önce belirtildiği gibi Hz. Ömer'in Hz. Osman'ı halife adayı olarak gördüğü zamandan Ümeyyeoğullarıyla ilgili ihtiyatlı yaklaşımı üzerinden anlatılmış, ardından Hz. Osman dönemi huzursuzluklarının baş mimarı olan Mervân b. Hakem imajıyla pekiştirilmiş, Hz. Ali-Muâviye mücadelesiyle geliştirilmiştir. Hz. Ali'nin şehadetinin ardından kısaca Hz. Hasan döneminden bahseden Saykalî, onun Muâviye'ye karşı savaşması, Kufelilerin itaatsizliği ve vefasızlığı sebebiyle vazgeçmesi üzerinde durmaktadır. Müellif, ayrıca Mervân b. Hakem'in tuzağıyla defalarca zehirlenen Hz. Hasan'ın⁴⁹ katlinden sorumlu olan eşi "Esmâ"nın ise, onlardan rahatsız olan Muâviye tarafından cezalandırıldığını kaydetmekte, aynı zamanda Hz. Hasan'ın vefatının ardından oğlu Yezîd'in veliiahtlığını onaylattığını da vurgulamaktadır.⁵⁰

Yezîd b. Muâviye'nin halifelğine kadarki olay kurgusunda olduğu gibi, Kerbelâ'ya götürülen süreçte de klasik İslam tarihi kaynaklarındaki bilgilerle örtüşmeyen hususlara rastlanmaktadır. Bu hususta eser, içerik ve isim olarak benzediği Kâşifî'nin *Ravzatü'ş-şühedâ'*sından farklı özellikler taşıdığı görülür: "Şam sultanı" Muâviye'nin vefatının ardından "han" olan Yezîd, biat etmesi için Hz. Hüseyin'e mektup gönderir, kendi ailesi ile Yezîd'in ailesini karşılaştırdığı cevap mektubunda Hz. Hüseyin Şam, Basra, Askalan, İrak, Horasan ve Dimaşk'ın Yezîd'e yeteceğini, Mekke, Medine ve Kufe'nin kendilerine yeterli olduğunu belirterek yönetilecek bölgelerin taksimiyle ilgili bir öneride bulunmaktadır. Yezîd, Hz. Hüseyin'in önerisini kabul etmeyerek Şehribânû'nun, oğlu Ali Ekber'in veya annesiyle birlikte Kâsım kendisine göndermesini ister. Hz. Hüseyin Yezîd'in önerilerine ilk başta rıza göstermek istese de, oğlu Ali Ekber'in önerisiyle fikrinden dönmüş ve Iraklılarla görüşmeyi karara almıştır.⁵¹

Olayların sonraki gelişimi açısından Saykalî'nin makteli ile Kâşifî'nin *Ravzatü'ş-şühedâ'*sı etkisinde yazılan maktelerde bazı paralellikler bulunmaktadır. Müslim b. Akîl'in Kûfe'ye gönderilmesi, Medine'ye uğrayan Müslim'in iki küçük oğlunu da kendisiyle götürmesi, oğulların öldürülmesi, Ubeydullah b. Ziyâd'ın Müslim'i katlettirmesi, Hz. Hüseyin'in ve yakınlarının Kerbelâ'daki şehâdetleri vs. gibi olayların ana hatları ile bu eserlere benzerdir. Bununla birlikte, Kerbelâ sonrası olayların gelişimi açısından maktelerde destansı olay kurgusu artarak devam etmektedir. Hz. Ali'nin Yemen'den Mekke'ye giden oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin Yezîd'e karşı savaşması, Şâm'ı fethetmesi ve Emevî sarayını yakması,⁵² Muhammed b. Hanefiyye'nin önderliğinde Ehl-i Beyt tarafı "Zarîr" in,⁵³ Müseyyeb'in,⁵⁴ Mâlik el-Eşter'in (ö. 37/657 [?])⁵⁵ ve Turki Togan'ın birle-

⁴⁸ Saykalî, *Ravza*, 304-325.

⁴⁹ Saykalî, *Ravza*, 331-347.

⁵⁰ Saykalî, *Ravza*, 348-351.

⁵¹ Saykalî, *Ravza*, 356-358.

⁵² Saykalî, *Ravza*, 547-584.

⁵³ Saykalî, *Ravza*, 536, 545-580.

⁵⁴ Bu şahsın Kâşifî'nin *Ravza*'sında ve Türkçe çevirilerinde geçen "Müseyyeb b. Ka'ka' el-Huzâ'î" olması muhtemeldir. Krş. Kâşifî, *Ravza*, 662; Nişâtî, *Şühedânâme*, 119; Güngör, *Hadika*, 80-81, 454; Özçelik, *Âşık Çelebi*, 211.

⁵⁵ Muhtemelen, Saykalî'nin kastettiği Mâlik el-Eşter'in oğlu İbrâhim b. Mâlik'dir.

şerek Ömer b. Sa'd, Ubeydullah b. Ziyâd ve Yezîd'e karşı zafer kazanmaları⁵⁶ bu olaylar arasında zikredilebilir.

Sonuç

Türkçe makteller içerisindeki yeri değerlendirildiğinde Saykalî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sının Kâşifi'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sı etkisinde yazıldığı kabul edilebilir. Fakat, yapılan karşılaştırma sonucu, bahsi geçen eserin Nişâtî'nin, Fuzûlî'nin veya Âşık Çelebî'nin makteli kadar Kâşifi'nin makteline yakın veya onun çevirisi mesabesinde olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Saykalî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sında İslâm tarihinin Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler'in kuruluş dönemiyle ilgili diğer Türkçe maktellerle mukayesede dâha geniş bilgi verilmektedir. Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bu bilgiler büyük ölçüde geleneksel siyer çerçevesine uygun olmakla birlikte, tarihî gerçekliği bulunmayan destansı pekçok unsuru da barındırmaktadır. Maktelde bahsedilen Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle ilgili bilgiler çoğunlukla dönemin siyasî olaylarının genel çerçevesini oluşturmaktadır.

Eserin Kerbelâ'dan sonraki olaylarla ilgili kısmında da destanlaştırılmış olay kurgusu açık şekilde görülmektedir. Kerbelâ'dan yaklaşık 13 sene önce vefat etmiş Mâlik el-Eşter'in, Yezîd b. Muâviye döneminde herhangi bir siyasî olaya karışmadığı bilinen Muhammed b. Hanefiyye'nin, Kerbelâ Olayı'ndan yaklaşık dört sene sonra ortaya çıkan "Tevvâbûn" liderlerinden olup Abdülmelik b. Mervân döneminde vukû bulan Aynülverde savaşında öldürülen Müseyyeb b. Necebe el-Fezârî gibi tarihî figürlerin birleşerek Yezîd ve taraftarlarından Kerbelâ'nın intikamını aldığına ve Muhammed b. Hanefiyye'nin halife olduğuna dair olay kurgusuyla Saykalî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sı maktel geleneğinin sadece Kerbelâ Olayı'yla ilgili değil, erken dönem İslam tarihiyle ilgili olay kurgusu açısından da destanlaşmış bir örneğini oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- ALTUNMERAL, Mehmet vd. "Bir Maktel-i Hüseyin Örneği". *Sûfi Araştırmaları – Sufi Studies* 1/1 (2010): 61-105.
- AYDOĞDU, Orhan. *Câmi-i Rûmî'nin Sa'âdet-nâme Adlı Eseri (Metin-Sözlük) [1b-50a]*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014
- AZİZOVA, Elnura. "Kisrâ Sarayından Kerbelâ Sahrasına: Millî-Dinî Kimlik Unsuru ve Tarihî-Menkıbevî Figür Arasında Maktellerde Şehrbânû". *Bilimname* 44/1 (2021): 209-240.
- AZİZOVA, Elnure. *Kerbelâ Vak'ası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- EBÛ MİHNEF, Lût b. Yahyâ. *Maktelü'l-Hüseyin ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fi Kerbelâ*. Kum: Menşûrât-i Rızâ, 1391.
- GÜNGÖR, Şeyma. "Maktel-i Hüseyin", TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları, 2003, 27/456-457.

⁵⁶ Saykalî, *Ravza*, 570 vd.

XVIII. YÜZYILDA TÜRKİSTAN'DA DESTANLAŞMIŞ BİR MAKTEL ÖRNEĞİ: SAYKALÎ'NİN RAVZA-TÜ'Ş-ŞÜHEDÂ'SINDA İLK DÖNEM İSLAM TARİHİ ALGISI

- GÜNGÖR, Şeyma. Hadîkatü's-süedâ, Ankara, 1987.
- GÜNTHER, Sebastian. "Maqatil Literature in Medieval Islam". *Journal of Arabic Literature* 25 (1994), 192-212.
- İbn NEMÂ, Câfer b. Muhammed el-Hillî. *Müsîrû'l-ehzân va münîrû sübü'l-eşcân*. Kum: Matba'atü'l-Emîr, 1406.
- İbn TÂVÛS, Ali b. Mûsâ. *el-Lühûf fi katle't-tüfûf*. Beyrut: Müessesetü'l-'ilmiyyi li'l-matbû'ât, 1414/1993.
- İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Ferec. *Makâtîlü't-Tâlibiyyîn*. thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1946.
- KÂŞİFÎ, Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhakî. *Ravzatü'ş-şühedâ*. Tahran: Mu'ın, 1390.
- KILIÇ, Ünal. *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muâviye*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001.
- KÜLEYNÎ, Ebû Câfer Sıkatü'l-İslâm. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363.
- MECLÎSÎ, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Cilâu'l-'uyûn*. thk. Seyyid Alî İmâmîyân. Kum: yy. ty.
- NİŞÂTÎ, Hüseyin Katib. *Şühedânâme*. thk. Möhsün Nağısoylu. Bakı: Elm, 2019.
- ÖZÇELİK, Kenan. "Lâmîî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü". *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi Sempozyumu 2011: Bursa* (ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu) Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011, 273-279.
- ÖZÇELİK, Kenan. *Aşık Çelebi: Ravzatü'ş-şühedâ tercümesi: İnceleme – metin*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2016.
- SAFFÂR KUMMÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ferrûh. *Besâirü'd-derecât fi fazâilî Âl-i Muhammed*. thk. Müessesetü'l-İmâmî'l-Mehdî. 2 Cilt. Kum: İ'timâd, t.y.
- SAYKALÎ, Sâbir. *Ravzatü'ş-şühedâ*. thk. Sayfiddin Sayfullox, Davud Xunziker. Taşkent: Maverunnahr, 2004.
- SINDAWI, Khalid. "The Image of Husayn Ibn 'Ali in 'Maqatil' Literature". *Quaderni di Studi Arabi* 20-21 (2003 2002), 79-104.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr. *Târihu't-Taberî: Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Beyrut: Dârü Süveydân, 1967.

Özet

İlk örnekleri Ebû Mihnef (ö. 157/773-774), İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819), Nasr b. Müzâhim (ö. 202/817) vs. Abbâsîler dönemi müelliflerince, 61/680 yılında vukû bulmuş Kerbelâ Olayı'nın tarihî bir vaka olarak ele alındığı *Maktelü'l-Hüseynîler*, zamanla bazı siyasî-dinî sebeplerin yanında Müslüman halkların Resûlullâh'a ve onun Ehl-i Beyt'ine olan sevgisiyle, torununun azsayılı taraftarlarıyla birlikte acımasızca katledilmesinden duydukları acıyı birleştirdikleri duygu yüklü eser özelliğine bürünmüştür. Bu süreçte pekçok destansı unsurun dahil edilmesiyle makteller tarihî-edebî eser özelliği kazanmıştır. Bunun yanı sıra makteller içinde doğduğu ortamın millî ve kültürel şartlarına bağlı olarak yazarın ve dinleyici kitlenin İslam yorumuna uygun unsurlarla donatılmış, içerik ve yorum bakımından çeşitlenmiştir. Dönemsel olarak geniş halk kitleleri tarafından okunması hasebiyle müslümanların kültürel hâfızasının oluşumunda önemli rol oynamasına rağmen makteller akademik çevrelerce genellikle dilbilimsel açıdan incelenmeye tabi tutulmuş, olay kurgusu ve yorum açısından yeterli düzeyde araştırılmamıştır. Bu

araştırmada Türkçe maktel edebiyatının daha az tanınan örneklerinden biri olarak, XVIII. yüzyılda Türkistan'da Sabir Saykalî (1730-1797) tarafından kaleme alınmış *Ravzatü'ş-şühedâ* incelenmiştir. Araştırmada içerik analizi yöntemi kullanılarak Saykalî'nin *Ravzatü'ş-şühedâ*'sı olay kurgusu bakımından değerlendirilmiş, ardından karşılaştırmalı analiz yöntemiyle diğer belli başlı Türkçe maktellerle mukayeseli tahlili yapılmıştır. Özellikle ilk kısımları sebebiyle Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin (ö. 910/1504-1505) Türkçe maktel geleneğine önemli etkisi bulunmuş *Ravzatü'ş-şühedâ*'sı ile benzerlik taşımakla birlikte, Saykalî'nin *Ravzatü'ş-şühedâ*'sının gerek olay kurgusu, gerekse ilk dönem İslam tarihi algısı açısından bahsi geçen eserden önemli şekilde farklı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam tarihi, Hz. Hüseyin, Kerbela, maktel, Saykali, *Ravzatü'ş-şühedâ*

A Legendarized Maqṭal from Turkestan in the 18th Century: A Glance to the Early History of Islam in *Rawza ash-Shuhadâ* by Sayqali

Abstract

The Books of Maqṭal al-Husayn, which were first written by Abu Mikhnaf (d. 157/773-774), Ibn al-Kalbî (d. 204/819), Nasr ibn Muzâhim (d. 202/817) and other authors of the Abbasid period as historical sources reporting Karbala Event (61/680), gradually have taken on the features of the emotionally charged works in which the Muslim peoples combined their love towards Ahl al-Bayt of the Prophet Muhammad and the pain they felt because of the brutal murder of his grandson with his underrated supporters. During this process, with the inclusion of many epic elements, the maqṭals have gained the characteristics of historical-literary works. In addition, the maqṭals have been equipped with the elements suitable for the Islamic interpretation of the author and the audience, depending on the national and cultural conditions in which they emerged, as well as diversified in terms of content and interpretation. In contrast to their role in the formation of the cultural memory of Muslims as they have been periodically read by large masses of people, the maqṭals were generally examined linguistically by academic circles, and were not adequately researched in terms of their content and interpretation. As one of the less-known examples of Turkish maqṭals, *Rawza al-Shuhadâ* written by Sâbir Sayqali (1730-1797) in Turkestan is investigated in the paper. Using the content analysis method this study evaluates *Rawza al-Shuhadâ* in terms of the event fiction, and applying comparative analysis method it draws a parallel between *Rawza* and other major Turkish maqṭals. Resembling at first glance *Rawza al-Shuhadâ* by Husain al-Kâshifî (d. 910/1505), the famous persian maqṭal overimpressing Turkish maqṭals, *Rawza* by Sayqalî is significantly different especially in terms of the perception of the Early History of Islam.

Keywords: Islamic history, Husain ibn Alî, Karbalâ, Maqṭal, Sayqalî, *Rawza al-Shuhadâ*

NASÎRUDDÎN ET-TÛSÎ'NİN “ET-TEZKİRE FÎ İLMİ'L HEY'E” ADLI ESERİ VE ASTRONOMİ BİLİMİ AÇISINDAN ÖNEMİ*

Fatma Zehra PATTABANOĞLU** - Hakan ÇOŞAR***

GİRİŞ

Miladi 1201 yılında Tûs'ta doğan Nasîrüddin et-Tûsî, İslâm dünyasında müsbet ilimlerin gelişmesinde büyük katkıları bulunan âlimlerden biridir. Kurucusu olduğu Merâğa Rasathanesine İslâm coğrafyasındaki seçkin ilim adamlarını davet edip onlara gerekli desteği sağlamış, Bağdat'ın Moğollarca yağmalanması sırasında kendisinin kurtardığı eserlerle İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden getirttiği kitapları toplayarak büyük bir kütüphane oluşturmuştur. Merâğa'da pek çok yetkin akademisyen ve bilim adamını bir araya getirmesi sadece matematiğin ve astronominin canlanmasıyla değil, aynı zamanda İslâm felsefesinin ve hatta teolojinin yenilenmesiyle sonuçlanmıştır. Felsefe, kelâm ve mantık alanında; Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtîbî, matematik, tıp ve astronomide; Müeyyidüddin el-Urdî, Fahreddîn Merâğî, İbn Ebü's-Şükr el-Kurtubî, Fahreddîn Ahlâtî ve Çin'den gelen Fau Mun Ji gibi uzman kişiler bu rasathanede faaliyetlerini rahatça yürütebilmiştir. Merâğa Rasathanesinde kullanılan astronomi aletlerinin çoğu Tûsî tarafından icat edilmiştir. Bunların en önemlisi, bugün kullanılan teodolit aletinin daha basit bir örneği olup semt ve irtifa tayininde kullanılan “torquetum” adlı araçtır.¹

Tûsî, matematik, felsefe, dini bilimler fıkıh, diyalektik, kelim ve tasavvuf ile ilgili Arapça ve Farsça 150'den fazla eser yazmıştır. Böylelikle ona “Hâce”, “Üstadü'l beşer” ve el-Muallimu's-sâlis (üçüncü öğretmen, ilk ikisi Aristoteles ve Fârâbî) unvanları verilmiştir. Pratik astronomi (takvim), aletler, astroloji ve kozmografya/teorik astronomi (ilmü'l hey'e) üzerine çeşitli incelemeler yazan Tûsî'nin² faaliyetleri Semerkant, İstanbul ve Batı'daki gözlemlerini etkilemiştir, matematik çalışmaları sonraki tüm İslâm matematiğine yol göstermiştir. Tûsî Merâğa'daki çalışanları ile birlikte Moğol işgalinin sonucunda doğuya doğru ilerleyince Çin ve Hint bilimlerine tesir etmiş, Batı'da da çeşitli alanlarda zihinsel faaliyetleri etkilemiştir. Bazı araştırmacılar onu On iki İmam Şiiliğine mensup görse de, Meşşâî felsefe ve felsefî kelâm alanında eserler yazdığı ömrünün son dö-

* Bu bölüm TÜBİTAK/1003 Öncelikli Alanlar Ar-Ge Projeleri Destekleme Programı, 119K835 Nolu “Ortaçağ İslâm Astronomisinde Evrenin Mekanik Yorumu ve Batıya Etkileri” başlıklı proje kapsamında hazırlanmıştır.

** Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, f.zehrapattabanoglu@kastamonu.edu.tr

*** Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, hakanco-sar72@gmail.com

¹ Agil Şirinov, “Tûsî, Nasîrüddin”, *DİA*, c. 41, s. 437,439; Seyyid Hüseyin Nasr, “al-Tûsî”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, Charles Scribner's Sons, New York, c. VI, s. 513.

² F. Jamil Ragep, “Tûsî: Abû Jafar Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan Naşîr al-Dîn al-Ṭûsî”, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer, New York, 2007, s. 1153-1154.

nemlerinde, İsmâîlîlik'ten vazgeçtiği bilinmektedir. Hatta bu konuda İsmailî büyüklerle ithaf edilmiş birkaç eserin girişlerini yeniden yazacak kadar ileri gittiği söylenmektedir. Tûsî, Bağdat'a yaptığı bir seferde 1274 yılında vefat etmiştir.³

Bu çalışmada inceleyeceğimiz astronomi ile ilgili *et-Tezkire fi İlmi'l-Hey'e* adlı eserinin Merâğa versiyonu 1261'de, Bağdat versiyonu da 1274'de tamamlanmıştır. Geometri, matematik, mantık, felsefe, ahlak ve kelam alanlarında önemli eserleri olan Tûsî'nin, astronomide kaleme aldığı diğer eserleri şunlardır: *Tahrîru Kitâbi Cirmeyî'n-neyyireyn li-Aristarhus (Arisarchos)*, *Tahrîru Kitâbi't-Ṭulû ve'l-gurûb li-Otologus (Autolykos)*, *Tahrîru Kitâbi Zâhirâtî'l-felek li-Öklîdis*, *Tahrîru Kitâbi'l-Meṭâli li-İsklâvus (Hypsicles)*, *Tahrîru Kitâbi'l-Eyyâm ve'l-leyâlî* adlı risaleleri *Mecmâu'r-resâ'il*'de toplanmıştır. Ayrıca *Zîc-i İlhanî, Muhtaşar fi 'ilmi't-tençim ve ma'rifeti't-takvîm (Risâle-i Si Faşl)*, *Zübdetü'l-idrâk fi hey'eti'l-eflâk*, *Risâle der Beyân-ı Şubḥ-i Kâzib*, *Risâle der Tahkîk-i Kavs ve Kuzah*, *Şerḥu's-Semere fî aḥkâmî'n-nücûm li-Baṭlamyus*, *Risâle fî in'ikâsi's-şu'â'ât*, *Bîst Bâb der Ma'rifet-i Uşurlâb*, *İhtiyârâtü Mesîri'l-kamer*, *Şerḥ-i Mu'niyye*, *Takvîm-i 'Alâ'i*, *Kitâbü'l-Bârî der 'İlm-i Takvîm*, *Tahşîl der 'İlm-i Nücûm* adlı eserleri vardır.⁴ *Keşfu'l-kına fi esrari şekli'l-kata* Latinceye çevrilmiştir ve Regionmontanus'u etkilemiştir. En önemli astronomi eserlerinden biri olan *Zici İlhanî*'nin bir kısmı Latinceye çevrilmiştir.⁵

1. *et-Tezkire fi İlmi'l-Hey'e*'nin Yazma Nüshaları, Şerh ve Hâşiyeleri

Tûsî'nin bu eseri, *et-Tezkiretü'n-Nasîriyye* adıyla da bilinir. Taşköprizade ve Kâtip Çelebi'nin muhtasar kitap kategorisinde değerlendirdiği eserin İran ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulduğuna dair şu örnekler gösterilir: “Fethullah Şirvanî h. 844'de Kâdîzâde el-Bursevî'den *Şerhu't-Tezkiretî'n-Nasîriyye*'yi tedris izni almıştır. Hasan el-Cebertî h.1144 de Hüsameddin el-Hindî'den okumuştur.” 18. yüzyılda dahi okutulmaya devam eden *Tezkire*'ye yapılan şerhlerin sayısı da medreselerde itibar edildiğine işaret etmektedir.

Türkiye kütüphanelerinde yirmi nüshası bulunan *Tezkire*'nin en eski nüshası Abdülkâfi b. Abdülmecid b. Ubeydullah tarafından H. 678'de, en yenisi de H. 1120'de istinsah edilmiştir. Diyarbakır 403/8, vr. 73-103, Hafız Efendi 203/2, vr. 32b-1119b, Ragıp Paşa 919/2 vr. 71b-134a, Fatih 3388 diğer önemli nüshalardandır. Eserin Osmanlıda ve dışarıda pek çok şerhi vardır. Kâdîzâde el-Bursevî'nin *Şerhu't-Tezkiretî'n-Nasîriyye fi'l-Hey'e*, Fethullah Şirvanî'nin *Şerhu't-Tezkire fi'l-Hey'e*, Bircendî'nin *Şerh-i Tezkire-i Hâce Nasîr-i Tûsî* bunlardan en meşhurdur. Osmanlı dışında Nizâmüddin el-A'rec'in *Tavzîhu't-Tezkire*, İmâdüddin el-Kâşî'nin *Risâle fi cevâbi an sualin yeteallak bi ibaretin mine't Tezkiretî'n Nasîriyye*, Cürcanî'nin *Şerhu't-Tezkire fi'l-Hey'e*, Celâlüddin el-Ubeydî'nin *Beyânü't-Tezkire ve Tibyânü't-Tabsire*, Meçhul birinin *Şerhu't-Tezkire'si*, Şemsüddin el-Kâşî'nin *et-Tekmile fi Şerhi't-Tezkire'si* sayılabilir.⁶

³ Seyyid Hüseyin Nasr, al-Tûsî, s. 513; F. J. Ragep, “Giriş”, Nasîrüddin Tûsî, *et-Tezkire fi İlmi'l-Hey'e*, ed. ve çev. F. J. Ragep, Springer, New York, 1993, s. 22-23.

⁴ Ağıl Şirinov, “Tûsî, Nasîrüddin”, s. 440-441.

⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, “al-Tûsî”, s. 509.

⁶ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, Küre Yayınları, İstanbul, 2019, s. 352-355. *Tezkire*'nin ilmi neşirleri gerçekleştirilmiştir. Örneğin; Ahmed Hicâzî es-Sekkâ'nın Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye'deki neşri (Beyrut 1405/1985), Dârü'l-fikr'de yapılan diğer bir neşir (baskı yeri ve tarihi yok), F. J. Ragep tarafından edisyon, çeviri ve yorumları içeren neşir (Springer, New York: 1993). Yazma nüshalar için bkz. B, A

2. *Tezkire'nin Şukûk Geleneğindeki Yeri*

Batlamyus astronomisi İslâm astronomisinin neredeyse temelini oluşturmaktadır. Ancak Batlamyus'un matematiksel modelinin, Aristoteles'in etkisiyle fizik yönden yetersiz görülmesi nedeniyle ilk ciddi eleştiri İbnü'l-Heysem'den (ö.1040) gelmiştir. *Şukûk alâ Batlamyus* adlı eserinde Batlamyus astronomisinin kapsamlı eleştirisini yapmıştır.⁷ İbnü'l-Heysem'in bu eleştirilerinden sonra, İslâm astronomi bilginleri bir taraftan Batlamyus astronomisinin matematiksel yapısını yeniden kurgulamaya ve diğer taraftan da bu matematiksel yapıyı fiziksel bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Böylece Batlamyus'un modellerine olan eleştiri ve yeni model arayışları ile başlayan şukûk geleneğinin devamında önemli gelişmeler kaydedilmiştir.

Tûsî'nin İbnü'l-Heysem'in *Şukûk*'unu doğrudan tanıyıp tanımadığı tam olarak bilinmese de Batlamyus'un modellerine yönelik itirazların onun zamanında oldukça iyi bilindiğine dair yorumlar bulunmaktadır. İslâm dünyasında Batlamyus'un modellerine karşı; öngörü yeteneklerindeki eksiklikler, solar apojenin hareketini keşfetmedeki başarısızlık, episikl ve eksantrik kullanılmasını hedefleyen çok merkezli kozmolojideki sıkıntılar yönünde itirazlar olmuştur. Bununla birlikte eksantrik ve episikl modelleri kullanan, ancak daha fazla ödün vermeyecek modellemeyi kabul eden eleştiriler de olmuştur ki, Tûsî'nin eleştirileri bu son kategoriye girmektedir. Tûsî *Tezkire*'sinde Batlamyus'un hatalarını göstermiş ve bunlara çözüm yolları aramıştır. Böylece şukûk geleneğinin bir üyesi olarak, astronominin gelişmesinde önemli katkıda bulunmuştur. Hatta ondan sonra, bu zorluk ya da problemler sadece "16 zorluk (işkâlât)" şeklinde anılacak kadar sıradan hale gelmiştir.⁸ Tûsî bu zorluk ya da problemleri *Tezkire*'de tanımlamış ve onların alternatif çözümlerine yer vermiştir. J. Ragep çalışmasında bu zorlukları ve çözüm yollarını tespit ederek, eserdeki mevcut yerlerini göstermiştir. Bu problemler şunlardır:

1. Ayın deferentinin (taşıyıcı küre) düzensiz hareketi,
2. Merkürün deferentinin düzensiz hareketi,
- 3-6. Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn'ün deferentinin düzensiz hareketleri,
- 7-11. Üst ve alt (iç ve dış) gezegenlerin episikl uçlarının küçük dairelerinde hareketler (enlemsel sapma),
- 12-13. Alt gezegenlerin ortalama episikl çaplarının uç noktalarının küçük daireleri üzerindeki hareketler (enlemsel eğim),
- 14-15. Alt gezegenin deferent kürelerinin ekvator salınımı ve çözümü,
16. Prosneusis noktası nedeniyle Ay episiklinin salınımı.⁹

3. *Tezkire'nin İçeriği*

Rosenfeld, E.İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers & Other Scholars of Islamic Civilisation and Their Works (7th- 19thc.)*, Ircica, İstanbul, 2003, s. 216-217. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ragep, Giriş, *Tezkire*, s 59-64.

⁷ İbnü'l-Heysem, *Şukûk alâ Batlamyus*, ed. A. Sabra, N. Shehaby, The National Library Press, Cario, 1971.

⁸ Ragep, Giriş, *Tezkire*, s. 48-49.

⁹ Sayfa numaraları için bkz. Ragep, Giriş, *Tezkire*, s. 50.

Tezkire'nin yapısı sadece kozmografik özet geleneğinin bir parçası olarak görülmemelidir. Çünkü aynı zamanda Tûsî'nin fiziksel cisimleri nasıl anladığını, gökyüzü hareketlerini matematiksel boyutta nasıl kavradığını ortaya koyduğu ve dolayısıyla astronomi anlayışına ışık tutan bir çalışmadır. Tûsî cisimleri astronominin konusu yaparsa da, astronomiyi fiziğin bir dalı haline getirmemiş ve astronominin cisimlerle belirli bir şekilde yani nicelikleri, nitelikleri, konumları ve içsel hareketleriyle ilgilendiğini söylemiştir. Ayrıca astronominin ilkelerinin metafizik, geometri ve doğa felsefesinden geldiğini anlatmakla birlikte, gök cisimlerinin hareketi için fiziksel ilkeleri açıklarken astronominin fiziksel temellerini, metafizikten ayırmıştır.¹⁰

Tûsî'nin *Tezkire* adlı kitabı dört temel bölümden meydana gelir:

- a) Astronomi disiplininde kullanılan matematiksel ve fiziksel ilkeleri veren bir giriş,
- b) Göksel alanın yapısı (kozmozğrafya),
- c) Tûsî'nin Dünya'nın astronomik olarak belirlenmiş bölümlerinin yanı sıra astronomik olarak belirlenmiş diğer bölümlerle de ilgilendiği yeryüzünün yapısı (coğrafya),
- d) Dünyanın ve gök cisimlerinin büyüklüğü ve bu cisimlerin Dünyadan uzaklıkları.

Tûsî eserin başında “her bilimin bu disiplinde araştırılan bir konusu; ya apaçık ya da belirsiz olan, bu durumda başka bir bilimde ispatlanmış ve bu bilimde verili kabul edilmiş ilkeleri ve bu bilimde kanıtlanmış meseleleri vardır” demektedir. Ona göre astronominin konusu, nicelikleri, nitelikleri, konumları ve içsel hareketleri bakımından hem ulvi hem de süfli/aşağı olan basit cisimlerdir. Kanıt ihtiyacı duyan ilkeler; metafizik, geometri ve doğa felsefesi olmak üzere üç bilim dalında gösterilmektedir. Meseleleri ise, bu cisimlerin ayanlarıyla birlikte, şekilleri, düzenleri, yapıları, hareketlerin miktarı, mesafeler ve konumlardaki değişikliklerin nedenleri hakkında bilgi edinmektir.¹¹

Tûsî yola koyulduğu bu bilimsel eserin, anlatı (hikâye) biçiminde sunulan, özet bir çalışma olduğunu belirtir ve “Detaylar açıklanmış ve çoğunun geçerliliğinin kanıtları *el-Mecistî*'de (*Almagest*) verilmiştir. Nitekim *el-Mecistî*'den yalıtılmış olarak alınırsa bizimki tam bir bilim olmazdı, çünkü bu, orada neyin kurulduğunun bir anlatımıdır.”¹² diyerek Batlamyus astronomisine verdiği önemi gösterir. Tûsî'ye göre astronomide belirli tanım ve kuralların açıklamalarında öncelik geometri ve doğa felsefesine aittir. Buna göre kitaptaki dört bab ve onların fasılları yani alt bölümleri şöyledir:

İlk Bab: Geometri ve doğa felsefesi ile ilgili iki bölümden oluşur:

Birinci Bölüm; geometriyle ilgili bilinmesi gerekenlerdir. Nokta, çizgi, yüzey, daire, küre, açılar, çap, yay, dışbükey ve diğer içbükey, dairesel silindirik gibi geometrik konuları ve tanımlarını içerir. İkinci Bölüm: Bu bilimde doğa felsefesinden kabul edilmesi gerekenler hakkında bir açıklamadır. Cismin basit ve bileşik olarak ayrılması, gök cisimlerinin basit ve küresel olması, bileşik cisimlerin dört unsurdan oluşması, gök cisimleri-

¹⁰ Ragep, Giriş, *Tezkire*, s. 41-46.

¹¹ Nasirüddin Tûsî, *et-Tezkire fi İlmi'l-Hey'e*, ed. ve çev. F. J. Ragep, Springer, New York, 1993, s. 90-91.

¹² Tûsî, *Tezkire*, s. 92-93.

nin özellikleri, her hareketin bir başlangıcının olması, hareketin çeşitleri, boşluğun imkânsızlığı konularını içerir.¹³

İkinci Bab: Gök cisimlerinin yapısıyla (hey'etü'l ecrami'l ulviyye) ilgilidir ve on dört bölümdür:

Birinci bölüm, gökyüzünün ve dünyanın küreselliğine dairdir ve kürenin kendi çevresine göre merkezde olması gibi yerin de semanın merkezinde olması ve kürenin tamamen hareketsiz olması konularını içerir. İkinci bölüm cirimlerin düzen ve tertibi hakkında, üçüncü bölüm tanınmış büyük dairelerle ilgilidir. Dördüncü bölüm iki temel hareket nedeniyle meydana gelen koşullar ve sabit yıldızların durumu hakkındadır. Beşinci bölüm görünüşte (rü'yet) düzensiz hareketlerden bazılarının tekdüzeliklerini gerektiren modellere dayandırılması hakkındadır. Altıncı bölüm Güneşin küreleri ve hareketleri, yedinci bölüm Ayın küreleri ve hareketleri, sekizinci bölüm Merkür'ün küreleri ve boylamsal hareketleri, dokuzuncu bölüm diğer gezegenlerin küreler ve boyuna hareketleri hakkındadır. Onuncu bölüm beş gezegenin enlemleri, on birinci bölüm gezegenlerin daha önem verilen hareketlerinden ortaya çıkan güçlüklerin çözümüyle ilgilidir. Bu bölümde Tûsî, "Tûsî çifti" olarak adlandırılan meşhur teorisini sunar. On ikinci bölüm paralaks, on üçüncü bölüm Ayın aydınlanması, Ay ve Güneş tutulmalarındaki değişim, on dördüncü bölüm sektörler ve bağlantılar ve görünürlük ve görünmezlik durumu hakkındadır.¹⁴

Üçüncü Bab: Gök cisimlerinin değişen konumları nedeniyle Dünyanın yapılandırılması ve bunların sonuçları hakkındadır. On iki bölümdür:

Birinci bölüm yeryüzünün yapısı ve koşullarının genel bir özeti, ikinci bölüm ekvatorun özellikleri, üçüncü bölüm eğik ufuklar denilen enlemlere sahip konumların özellikleri, dördüncü bölüm enlemi meylin tamamlamasını aşmayan yerlerin özellikleri, beşinci bölüm enlemi meylin tamamlanmasını aşan ancak bir çeyrek devrime ulaşmayan konumların özellikleri hakkındadır. Altıncı bölüm enlemi tam olarak çeyrek devrim olan yerlerin özellikleri, yedinci bölüm burçların doğuşu, sekizinci bölüm günlerin geceleriyle birlikte olan uzunluk ölçüleriyle ilgilidir. Dokuzuncu bölüm şafakta ve alacakaranlıkla onuncu bölüm günün birimleri, yani saatleri ve günleri, aylar ve yıllar on birinci bölüm yıldızların meridyendeki geçiş derecelerinde ve yükselme ve yerleşme dereceleri hakkında on ikinci bölüm meridyen çizgisini ve kible yönünü bulmak hakkındadır.¹⁵

Dördüncü Bab: Uzaklıklar ve gök cisimlerin ölçülerinin bulunması üzerinedir. Yedi bölümden oluşur:

Birinci bölüm yeryüzünün ölçüsü ikinci bölüm Ayın Dünyanın merkezinden uzaklıklarının bulunması üçüncü bölüm Ay, Güneş ve gölge çaplarının boyutları ve Güneş ile gölgenin dünyadan mesafeleri hakkındadır. Dördüncü bölüm iki ışıklı cirmin hacmi üzerine, beşinci bölüm Güneşin geri kalan mesafeleri ve iki aşağı gezegenin uzaklıkları ve

¹³ Tûsî, *Tezkire*, s. 92-101.

¹⁴ Tûsî, *Tezkire*, s. 102-244.

¹⁵ Tûsî, *Tezkire*, s. 245-310.

boyutları üzerine altıncı bölüm üst gezegenlerin uzaklıkları ve boyutları yedinci bölüm sabit yıldızların ve boyutları, mesafesi ve bu bölümle ilgili sonuç tartışmasını içerir.¹⁶

4. *Tezkire*'nin Astronomi Bilimi Açısından Önemi ve Tesiri

Fiziksel ve matematiksel hesaplar arasındaki farklılıkların tespiti astronomi ilmi açısından temeldir ve bunların çözümlenmesi, astronomik modellemenin yeniden düşünülmesini gerektirdiği için İbnü'l Heysem, bu konuda temel bir yön vermiştir. Onun etkisi daha sonrakiler, özellikle de sorunların daha kapsamlı bir şekilde çözülmesi için uğraşan Nasîrüddîn et-Tûsî üzerinde hissedilmektedir. Tûsî'nin astronominin problemlerine programlı bir şekilde yaklaşması, Merkür ve enlem teorisi gibi sorunların çözülmesi gerektiğini kabul etmesi, İslâm'da Batlamyusçu olmayan modelin daha sonraki gelişimi için önemli bir adım olarak görülmüştür. Nitekim kendisinden sonraki literatürde Tûsî çiftinden bahsetmeyen herhangi bir çalışma yok gibidir. Doğu'da ve Batı'da *Tezkire*'nin etkisini tespit etmek için bir takım çalışmalar yapılmıştır. Dreyer, Kennedy, Swerdlow ve Neugebauer gibi araştırmacılar bu etkinin izlerini sürerek, Tûsî ile Kopernik arasındaki bağlantıları kurmaya çalışmışlardır. Böylece Tûsî çiftinin Kopernik tarafından kullanılmış olması imkân dâhilinde görülmüş, bu aktarımın hangi kaynaklar üzerinden olabileceğine dair sorgulama odak noktası olmuştur.¹⁷

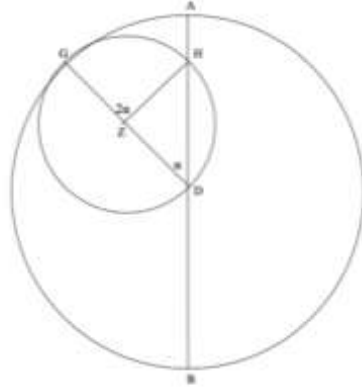
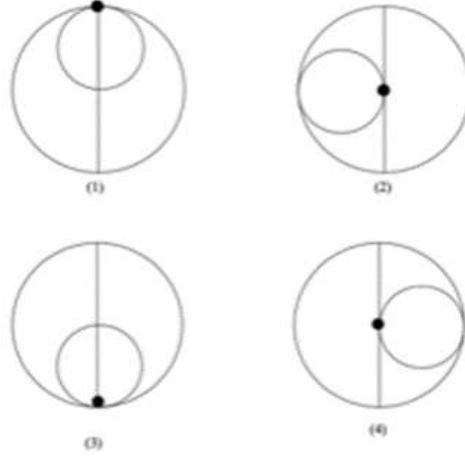
Saliba'ya göre Tûsî'nin problemi hem bir ekuant noktası çevresinde düzenli hareket eden ve fiziksel bir saçmalık yaratan bir episikl dairesidir. Üstelik çeşitli uzaklıklardan izlenen ve düzenli gözükmeyen düzenli bir harekettir. Çünkü Batlamyus'un gezegen modellerinde, episikl dairesi, taşıyıcı dairesinin merkezine göre değil de, ekuant noktasına göre dolanımını gerçekleştirmektedir. Bu durum fiziksel olarak mümkün değildir. Tûsî'ye göre, üst gezegenler modelindeki episikl merkezinin düzenli hareket etmesine ve apojeye yaklaştıkça Batlamyus'un ekuantına yaklaşmasına, perijede iken ise uzaklaşmasına izin verilirse sorun çözülecektir. Bu hareket de, Batlamyus'un gözlemlediği görününün çifte olması demektir.¹⁸ Tûsî *Tezkire*'de modelini şöyle anlatır:

¹⁶ Tûsî, *Tezkire*, s. 311-341.

¹⁷ Bu çalışmaları görmek için bkz. Ragep, Giriş, *Tezkire*, s. 57-58.

¹⁸ George Saliba, *İslâm Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev. Günseli Aksoy, Mahya Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 159

NASÎRUDDÎN ET-TÛSÎ'NİN "ET-TEZKİRE FÎ İLMİ'L HEY'E" ADLI ESERİ VE ASTRONOMİ BİLİMİ AÇISINDAN ÖNEMİ



Noktanın çizgiden hiç sapmadığını ispatlamak için -niyetimiz bu özette geometrik ispat sağlamak olmasa da- büyük olanı ABG çemberi, çapı AB , merkezi D olsun ve daha küçük olan daire GED , çapı GD , merkezi Z ; verilen nokta E 'dir. Başlangıçta GD çapının AD doğrusu ile G noktası A noktasıyla çakışsın ve E iki nokta ile orada olsun. O zaman GED çemberi GE yönünde hareket etsin ve E noktasının GE 'yi tanımlayana kadar hareket etsin ve daire AGB 'nin eşzamanlı olarak AG yönünde, önceki hareketin yarısı ile hareket etsin ve DG çapının uç noktasının, AG 'yi tanımlayana kadar hareket etsin, bu daha sonra yay GE 'nin yarısına benzer olacaktır. E 'yi Z 'ye ve E 'yi D 'ye bağlıyoruz. O zaman GZE açısı, iki hareketten dolayı GDA 'nın iki katıdır ve ayrıca bu açının iki katıdır, çünkü EZD üçgeninin bir dış açısı ve iki iç açılmasına eşittir. ZED ve ZDE eşittir, çünkü ZE ve ZD iki ayağı eşittir. Dolayısıyla, GDE ve GDA iki açı eşittir ve DE doğrusu DA doğrusu ile çakışır. Bu nedenle E noktası BA çapındadır, ondan sapmamaktadır ve diğer tüm pozis-

yonlarda da durum aynı olacaktır. Bu nedenle E noktası, AB çizgisinin uç noktaları arasında sürekli olarak salınacak ve ondan sapmayacaktır.¹⁹

Tûsî çiftinin doğrusal versiyonuna ek olarak, Tûsî ayrıca büyük bir daire yayı üzerinde doğrusal bir salınım oluşturması amaçlanan eğrisel bir versiyon geliştirmiştir. Bu versiyon, Batlamyus'un enlem teorisindeki bir dizi zorluğu ve aynı zamanda ikincisinin Ay modelindeki prosneusis noktasının neden olduğu eğrisel salınımı düzeltmek için kullanılmıştır.²⁰ Ekuant probleminin dışında, Kopernik Güneş modelini oluştururken de Tûsî'nin Çifte Bağını kullanmıştır. Batlamyus'un dış gezegen modelinde, gezegen bir episikl etrafında düzenli hareket ederken, bu episikl de bir deferent daire üzerinde taşınmakla birlikte episiklin merkezi, ekuant noktası denilen bir noktaya göre düzenli hareket etmektedir. Burada gözlemci deferent dairesinin merkezinden ve ekuant noktasından farklı üçüncü bir noktada bulunur. Tûsî'nin modelinde ise, biri diğerinin iki katı büyüklüğünde ve küçük olanının büyük olana içten teğet olarak yerleştirildiği iki episikl çizilmiştir. Büyük episiklin merkezi ekuant noktası etrafındaki daire tarafından taşınır ve ekuant noktasına göre düzenli hareket eder. Böylece episikl dairesi, Batlamyus'da olduğu gibi kendi merkezinden geçmeyen bir eksen çevresinde değil, kendi merkezinden geçen bir eksen çevresinde düzenli hareket eder.²¹

Nasîrüddin et-Tûsî'nin *et-Tezkire fi ilm el-Hey'e* adlı eseri Batlamyus'un *el-Mecisti* adlı eserinin içeriğini bir taraftan fiziksel bir açıklamaya göre vermeyi amaçlarken diğer taraftan ondaki eksiklikleri gidermek için girişimde bulunmakta ve metinsel bir yapı içinde problemleri ortaya koymaktadır. Tûsî Batlamyus'un matematik modelleri yerine hazırladığı Tûsî çiftini önce *Halli Müşkilât-ı Mu'niyya*'da vermiş, sonra da *Tezkire*'de geliştirerek kuram haline getirmiştir. Bu eserde Batlamyus astronomisini yeni bir bakış açısıyla gözden geçirerek eksikliklerinin kapsamlı açıklamasını vermiş ve hatalı bulduğu konuları eleştirmiştir. Dünya'nın hareketini tartışmasıyla astronomide ve kozmolojide haleflerini etkileyen Tûsî, Yer merkezli bir evrene bağlı kalmasına rağmen, Batlamyus'un Dünya'nın durağanlığını göstermek için gözlemsel kanıtlara güvenmesini eleştirmiş ve bu tür kanıtların belirleyici olmadığını belirtmiştir. Tûsî çifti Sanskritçe ve Bizans metinlerinde de yer almaktadır. Yeni matematiksel model sadece Kutbüddin eş-Şirazî ve İbnü's-Şâtîr'ı değil, aynı zamanda Kopernik'i de etkilemiştir. Nitekim son araştırmalar, Tûsî'nin argümanları ile Kopernik'in argümanları arasında önemli bir benzerlik olduğunu göstermektedir.²²

SONUÇ

İslâm dünyasında 9.-10. yüzyıllarda gerçekleşen birinci tercüme etkinliği (Latince'den Arapçaya) astronomi biliminin temellerini hazırlarken, 11.-12. yüzyıllarda vuku bulan ikinci tercüme etkinliği ise (Arapçadan Latinceye) Avrupa'da bilimsel olarak yeni-

¹⁹ Tûsî, *Tezkire*, s. 198-199.

²⁰ Jamil Ragep, "From Tûn to Toruñ: The Twists and Turns of the Tûsî-Couple", *Before Copernicus*, ed. Rivka Feldhay and F. Jamil Ragep, McGill-Queen's University Press, London, 2017, s. 168.

²¹ Tuba Uymaz, *Ptolemaios ve Kopernik Astronomisinin Karşılaştırılması ve Yeni Astronominin Temelleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 205.

²² Ragep, "Tûsî", s. 1154; Nasr, "al-Tûsî", s. 511. Kopernik *Commentariolus* adlı eserinde Merkür'ün hareketleri ile enlemsel hareketler arasındaki ikinci ilişkiye atıfta bulunarak, Merkür modeli için Tûsî çifte bağını kullanmıştır. Saliba, *age.*, s.160.

NASİRÜDDİN ET-**TÛSÎ**'NİN “**ET-TEZKİRE FÎ İLMİ'L HEY'E**” ADLI ESERİ VE ASTRONOMİ BİLİMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

den doğuşun yani Rönesans'ın kökenlerini hazırlamıştır. Bu etkinlik aynı zamanda Kopernik devrimine giden yolda önemli izler bırakmıştır. Bu sebeple doğru bilim tarihi yazılımı için astronomi sistemlerinde matematiksel ve fiziksel temellerdeki farkların oluşmasında İslâm astronomlarının etkilerinin ortaya çıkarılması önem taşımaktadır.

İslâm Dünyasında Tûsî'ye gelinceye kadar astronomide Batlamyus'un matematiksel modelleri kullanılmıştır. Ancak eksantrik ve episikl modeller Aristoteles fiziğinin özüne aykırı olduğu için, bu modeller ne yapılırsa yapılsın bir türlü gözlemlerle uyuşturulamamıştır. Bundan dolayı İslâm astronomi bilginleri Aristoteles fiziğine uyacak modeller oluşturmak ve bu modellerle yeni bir astronomi kurmayı amaçlamıştır. İbnü'l Heysem ile başlayan yeni bir kuramsal sistem kurma girişimi içinde yer alan bilginlerden birisi de Nasîrüddin et-Tûsî'dir. Merâğa rasathanesinin kurucusu olarak pek çok bilimsel faaliyete hizmet eden Tûsî, yazmış olduğu *Tezkire* adlı eserinde kuram haline getirdiği “Tûsî çifti” adı verilen modeli ile Batlamyus astronomisinde görülen problemlere çözüm aramıştır. Böylece Yer'i evrenin merkezinden kaydırmadan, yani Aristoteles fiziğine karşı olan dış merkezli düzeneği kullanmadan gezegen hareketlerini açıklayabilmiştir. Bu model Kopernik de dâhil olmak üzere pek çok bilim adamı tarafından kullanılmıştır.

Tûsî'nin *Tezkire* adlı eseri pek çok defa istinsah edilmiş, şerh ve haşiyeleri yazılmıştır. Osmanlı'da ders kitabı olarak okutulmuş ve Osmanlı astronomisinin en önemli kaynaklarından birisi olmuştur. Diğer taraftan İslam gök bilimi üzerine yazılan eserlerin içinde hey'e geleneğinde yer alan bu eserin etkilerini çok daha ayrıntılı yapılacak çalışmalarda aramak mümkün olabilecektir. Böylece *Tezkire*'nin şerh, haşiye, özet gibi çalışmalarının tahlil ve tahkikini gerçekleştirmek, ayrıca Latince ve diğer dillere yapılan çevirilerde bu eserin ve İslam biliminin aktarımının izlerini takip etmek gereklidir.

KAYNAKÇA

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, Küre Yayınları, İstanbul, 2019.

Nasr, Seyyid Hüseyin, “al-Tûsî”, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Colston Gillispie, Charles Scribner's Sons, New York, c. VI, ss. 508-514.

Ragep, Jamil. F., “Giriş”, *et-Tezkire fî 'İlm, l-Hey'e*, ed. ve çev. F. J. Ragep, Springer, New York, 1993.

....., “Tûsî: Abū Ja'far Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan Naṣīr al-Dīn al-Tûsî”, *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer, New York, 2007, ss. 1153-1155.

....., “From Tûn to Toruń: The Twists and Turns of the Tûsî-Couple”, *Before Copernicus*, ed. Rivka Feldhay, F. Jamil Ragep, McGill-Queen's University Press, London, 2017, ss. 161-197.

Rosenfeld B, A., Ihsanoğlu, E., *Mathematicians, Astronomers & Other Scholars of Islamic Civilisation and Their Works (7th- 19thc.)*, Ircica, İstanbul, 2003.

Saliba, George, *İslâm Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev. Günseli Aksoy, Mahya Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Şirinov, Agil, “Tûsî, Nasîrüddin”, *DİA*, c. 41, 2012, ss. 437- 442.

et-Tûsî, Nasîrüddin, *et-Tezkire fî 'İlmi'l-Hey'e*, ed. ve çev. F. J. Ragep, Springer, New York, 1993.

Fatma Zehra PATTABANOĞLU – Hakan COŐAR

Uymaz, Tuba, *Ptolemaios ve Kopernik Astronomisinin Karşılaştırılması ve Yeni Astronominin Temelleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂMZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

Ferhat GÖKÇE*

1. İmamzâde'nin Hayatı ve Eserleri:

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan İmamzâde üzerine yapılan araştırmalarda benzer bilgiler aktarılmaktadır.¹ Biz de burada İmamzâde'nin hayatını özetle aktarmaya çalışacağız. İmamzâde, Rebiülevvel (Şubat) 491/1098 yılında Buhâra yakınlarında Semerkand yolu üzerinde bulunan Şarg² köyünde doğmuştur. “Şargî” nisbesi buradan gelmektedir. Zaman zaman ifade edilen “Cargî” nisbesi ise “Şargî” kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir. Bazı kaynaklarda ise Semerkant civarında bulunan Cûğ'a nisbeti zikredilmektedir ki bu doğru değildir. Bu yüzden “Cûğî” ve “Semerkandî” nisbesi ile anılması hatalıdır.³ Muhtemelen Buhâra'da Semerkant yolu üzerinde bulunan el-Carg/ eş-Şarg ismindeki köyle benzerliği bunda etkili olmuştur. Günümüzde Buhara'daki bu köyün adı “Charyk”, Semerkant'taki köyün adı ise “Caharhin” şeklinde kullanılmaktadır.⁴

İmamzâde'nin tam ismi, Ebu'l-Mehâsin Rüknu'l-İslâm Sedîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhim eş-Şargî/el-Cargî el-Buhârî'dir. Babasının görevinden dolayı

- * Doç. Dr. Ankara Yıldırım Bayezid Üniversitesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. fgokce@ybu.edu.tr
- ¹ Abdulkarîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, thk. Munîre Nâci Sâlim (Bağdat: 1395), 2/261-262; *el-Ensâb*, thk. Muhammed Avvâme (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1976), 7/311-312; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Beirut: Hicr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İlân, 1993), 103-104; (Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhânesi, ts.), 2/36, 362, 408; Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1996), 253; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, nşr. Ahmed Neyle (Musul: 1961), 95; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn* (Beirut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/1044; Ebu'l-Hasenât Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs (Mısır: Matbaatu's-Sa'âde, 1323/1905), 161; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Arifîn Esmü'l-Muellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn* (Beirut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1955), 2/98; Bursalı Mehmed Tahîr, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-ı Âmire, 1333), 2/54; Carl Borckelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur Supplementabande* (Leiden: Brill, 1937-1942), 1/642-643; *Geschichte Der Arabischen Litteratur* (Leiden: Brill, 1943), 1/464; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1949-1952), 1/417; Hayrettin Zirikli, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabî'l-Mustâribîn ve'l-Musteşrikîn* (Beirut: Dâru'l-Âlemi'l-Melâyin, 1986), 6/54; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera'ul Nahr İslam Hukukçuları* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1976), 113/114; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabîyye* (Beirut: 1957), 9/116; Recep Cici, “İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/210-211; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 2013, 79-80.
- ² Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1977), 335-336.
- ³ el-Cûğî nisbesiyle zikredenler Cûğ'un Semerkand'ın bir köyü olduğunu belirtmişler ve İmamzâde'yi hatalı bir şekilde “Semerkandî” olarak da nitelendirmişlerdir. Taşköprizâde, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, 95; el-Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye* 161; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/54.
- ⁴ <http://www.maplandia.com/uzbekistan/bukhara/charyk/>

“İmamzâde” lakabıyla anılmıştır. İmamzâde için kaynaklarda şu lakaplar kullanılmaktadır: “İmamzâde”, “eş-Şargî”, “el-Cûgî”, “el-Cer’î”, “Ruknü'l-İslâm”, “el-Vâiz”, “Muftî Ehli Buhâra”, “Mecduddîn”, “Sedîdüddîn”, “Sâhibu Şir’ati'l-İslâm”⁵. Talebelerinden es-Sem’ânî (ö. 562/1166) ve bazı âlimler “Ebu'l-Mehâsin” künyesini kullanmışlardır.⁶ Kaynaklarda Mes’ûd isminde (Mes’ud b. Muhammed b. Ebî Bekir b. el-Muftî el-Buhârî Ebû'l-Hamd Ruknuddîn) bir oğlunun olduğu da kaydedilmektedir.⁷

İmamzâde'nin doğduğu dönem 487/1094-512/1118 yılları arasında Abbâsî hilafetini yürüten el-Mustazhir Billâh dönemine tekabül etmektedir.

Tabakât kaynaklarında hakkında verilen bilgiler sınırlı olduğu için ilmî yolculukları konusunda da detaylı bilgilere sahip değiliz. Onun biyografisine yer veren âlimler hocaları arasında Ebû'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Kelâbâzî, Şemsüleimme Ebû'l-Fazl Bekir b. Muhammed ez-Zerencerî (ö. 512/1118), Mecdüleimme Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sürhaketî (ö. 518/1125), Radyüddîn en-Nisâbü'rî (ö. 585/1189'dan sonra) ve Horasanlı Sûfî Hâce Yusuf el-Hemedânî'yi (ö. 535/1140) zikretmektedirler. İmamzâde Nisâbü'rî'den hilâfiyât öğrenmiş, Hemedânî'den ise tasavvuf eğitimi almıştır.⁸ İmamzâde'nin eğitiminin fıkıh ilminde yoğunlaştığı ve Hanefî âlimlerden fıkıh eğitimi aldığı, zikredilen isimlerden anlaşılmaktadır.

İmamzâde birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar içerisinde en meşhur olanları arasında aynı zamanda *el-Hidâye* müellifi Merginânî'ye de talebelik eden *Ta'limu'l-Muta'allim* isimli eserin müellifi Burhânu'l-İslâm ez-Zernü'cî (ö. 610/1213), bölgesinde küçük ya da ikinci Ebû Hanîfe olarak isimlendirilen aynı zamanda Kâdı Hân el-Uzcedî'nin talebelerinden Mâverâünnehir bölgesi Hanefîler'inin hocası olarak da anılan Cemâluddîn lakabıyla meşhûr Ubeydullah b. İbrâhim b. Ahmed b. Abdilmek el-Mehbûbî (650/1252) ve yine Merginânî'den de fıkıh okuyan Şemsüddîn lakabı ve Ebû'l-Vecd künyesiyle tanınan Muhammed b. Abdussettâr b. Muhammed b. İmâdî el-Kerderî⁹ (ö. 642/1244) ve *et-Tahbîr fî Mu'cemi'l-Kebîr* isimli eserinde hocasının tercemesine yer veren meşhûr ensâb âlimi Abdülkerîm es-Sem'ânî'yi (ö. 562/1166) zikredebiliriz.¹⁰

Kaynaklarda İmamzâde hakkında verilen bilgilerin hepsini bir araya getirdiğimizde onun üç eserinin zikredildiğini görmekteyiz. Ancak henüz el yazma halde bulunan ve detaylı incelenmesi gereken Garâibu'l-Kur'ân üzerine bir eserinin olduğu kaydedilmektedir.¹¹ Bunun yanı sıra şerhlerini de içeren *el-Erbaûn Hadîsen* isimli bir kırk hadis derlemesi de İmamzâde'ye nispet edilmektedir.¹² İmamzâde'nin iki eseri matbu, kendisine nisbet edilen 3 eseri ise mahtût haldedir.

1. **Şir'atü'l-İslâm İlä Dâri's-Selâm**: Çalışmamızda ele alıp değerlendireceğimiz en önemli ve en hacimli eseridir. *Şir'atü'l-İslâm* vaaz türü veya ilmihâl türü bir eser olarak

⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, 103-104;

⁶ es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, 2/261.

⁷ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/104; 472.

⁸ el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 161.

⁹ Kerder, Havârizm'de bulunan bir beldedir. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4/450.

¹⁰ İmamzâde'nin hocaları için 1. dipnottaki kaynaklara bakınız.

¹¹ Carl Borckelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur Supplementabande*, 1/642-643.

¹² Mustafa Dirâyeti, *Fihristkân Nushahâi Hattî İrân*, (Tahrân: 2012), 2/879.

değerlendirilmektedir. Eser halkın imân, ibâdet, ahlâk ve muamelâta dair bilmesi gereken çeşitli meseleri muhtevîdir.¹³

2. **Ukûdu'l-Akâid fi Funûni'l-Fevâid (fi Usûli'd-Dîn/ fi İlmi'l-Kelâm)**: Manzum bir akâid eseri olup Türkiye'de çeşitli kütüphanelerde el yazmaları bulunan bu eser 2018 yılında Amman'da yayımlanmıştır.¹⁴ *Şir'atü'l-İslâm*'a Osmanlı âlimleri oldukça rağbet göstermişken, *Ukûdü'l-Akâid* aynı rağbeti görmemiştir.¹⁵ Akâid alanındaki ilgi daha çok yine Mâverâünnehir'in diğer bir âlimi, aynı zamanda İmamzâde ile çağdaş olan ve akâidi daha muhtasar nazmeden Ali b. Osmân el-Üşî'inin *Emâlî*'sine olmuştur.

3. **Şurûtu's-Salât**: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 849 numarada İmamzâde adına kayıtlı olan eser henüz yayımlanmamış olup yazma halindedir. Bir mecmua içerisinde olduğu anlaşılan eser 54b-63a varakları arasında yer almaktadır.¹⁶

4. **Garâibu'l-Kur'ân**: Brockelmann, İmamzâde'nin *Garâibu'l-Kur'ân* isiminde bir eserini daha kaydetmektedir¹⁷ ki, bu eser hakkında herhangi bir bilgi bulunmadığından bu eserin nisbetinde tereddüt ettik. Ancak bu *Hizânetu't-Turâs*'ta da İmamzâde'nin eserleri arasında zikredilmiş ve yazma nüshasının Hindistan Rampûr'da 1/57-2 numarada kayıtlı bulunduğunu kaydedilmiştir.

* *el-Erbaûn Hadîsen*: Biyografi kaynaklarının yanı sıra İmamzâde ile ilgili yapılan çalışma ve araştırmalarda zikredilmemekle birlikte İran'da Meclis Kütüphanesi'nde ve bazı el yazma bilgilerinin yer aldığı internet sitelerinde¹⁸ İmamzâde'ye nispet edilerek

¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1044.

¹⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrâhîm Paşa, nr. 849, vr. 54^b-63^a; Reisü'l-küttâb Mustafa Efendi, nr. 1176, vr. 97-139, Fâtih, nr. 3133. İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Buhârî, *Ukûdü'l-Akâid fi Funûni'l-Fevâid*, thk. Muhammed Osmân Doğan, Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî (Ammân: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsat ve'n-Neşr, 2018).

¹⁵ Türkiye kütüphanelerinde bulunan el yazmalarının büyük çoğunluğu Orta Asyalı müstensihler tarafından çoğaltılmıştır. Eseri tahkik ederek neşreden Osman Doğan, tespit ettiği nüshaların zahriyelerinde temellük ve kütüphane vakfiyesi gibi kayıtlarda maalesef Osmanlı'ya özgü bir şey bulamadığını belirtmiştir. Muhammed Osman Doğan, "6./12. Yüzyıl Buhara'sında Çok Yönlü Bir Âlim: İmamzâde eş-Şerğî el-Buhârî (ö. 573/1177) ve Ukûdü'l-Akâid fi Funûni'l-Fevâid İsimli Eseri", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. YY. Medeniyet Merkezi Konya -II-*, ed. Dilaver Gürer vd. (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 304.

¹⁶ Faruk Azak tarafından hazırlanan Yüksek Lisans tezinde *Şurûtu's-Salât*'ı, *Ukûdü'l-Cevâhir* ile aynı eser olduğu hatta müellifin her ikisini *Şir'atü'l-İslâm*'ı nitelemek için kullandığı bir ifade olduğu kaydedilmektedir. Sorunun DİA maddesindeki şu ifadenin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır: "3. *Şurûtu's-salât* (Süleymaniye Ktp., Antalya [Tekelioğlu], nr. 849, vr. 54^b-63^a). Brockelmann'ın *Ukûdun Manzûme Min Süneni Seyyidi'l-Mürselin* adıyla zikrettiği eser (*GAL Suppl.*, I, 643) ayrı bir kitap olmayıp *Şir'atü'l-İslâm*'ın başında müellifin eserini nitelemek için kullandığı bir ifadedir." Burada *Şurûtu's-Salât*'ın *Ukûdü'l-Akâid* ile aynı eser olduğundan bahsedilmemektedir. *Şurûtu's-Salât* ile ilgili bilgi aktarıldıktan sonra cümle bitmekte ardından Brockelmann'ın *Ukûdü'n Manzûme min Süneni Seyyidi'l-Mürselin* ismiyle zikrettiği eserin *Şir'atü'l-İslâm* ile aynı eser olduğu belirtilmektedir. Bu bilgi muhtemelen *Şurûtu's-salât*'tan hemen sonra yer aldığı için karıştırılmıştır. Faruk Azak, *Şir'atü'l-İslâm Hadislerinin Tahric ve Değerlendirilmesi (Yeme ve İçme Bölümü)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 7.

¹⁷ Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, 1/464; *Geschichte Der Arabischen Litteratur Supplementabande*, 1/642-643.

¹⁸ <https://dromh.org/?view=5663133b;https://dromh.org/?view=c59e85c8;http://balis.bibalex.org/EN/OPAC/Home/RecordDetails?bibid=191584>

kaydedilen bir eserdir.¹⁹ Tahran Meclis Kütüphanesi, 235 ve 1053 numaradaki nüshalar ile Ali Emîrî Kütüphanesi, 268/4, 341/2, 435/1, 436/1, nolu nüshaların müellifi İmâmzâde Muhammed b. Ebîbekir olarak kaydedilmiştir. Nüshayı araştırdığımızda Türkiye'deki birçok kütüphanede yazmaları bulunan ve Muhammed b. Ebîbekir el-Ufûrî olarak kaydedilen meçhul müellifin meşhûr kırk hadisi olduğu anlaşılmıştır. Biyografi kaynaklarında Ufûrî nisbesiyle bir müellif bulunmamaktadır. Eserde yer alan ilk hadis şerhedilirken Hz. Ömer ile "Ufûr (serçe)" arasında geçen bir hikâye anlatıldığı için müellife bu ismin verildiği anlaşılmaktadır. Eser, *el-Mevâizu'l-Ufûriyye (Muştemilun alâ Erbaîne mine'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye mea Fevâidin Târihiyye ve Hikâyâtin Süfiyye ve Melahin Edebiyye* ismiyle yayımlanmış²⁰, *Menkıbelerle 40 Hadis* ismiyle de Türkçe'ye çevrilmiştir.²¹

İmâmzâde'nin halk için kitaplar telif etmiş olması hasebiyle ve müftülük/vaizlik mesleği itibarıyla eser kendisiyle örtüştürülebilir. Bu yüzden bu *Kırk Hadis*'in ona aidiyeti ihtimal dâhilinde görülebilir. Ancak bunu delillendirecek yeterli verilere sahip olmadığımızı, daha kapsamlı bir araştırmanın yapılmasının gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Eserin müellifinin Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî olabileceği kanaati de dile getirilmiştir.²² Ancak belirttiğimiz gibi bu konuda bir kanata sahip olabilmek için yeterli derecede delillere sahip olmamız gerekmektedir.

İmâmzâde'nin Buhârâ gibi birçok âlimin bulunduğu önemli bir ilim merkezinde müftülük ve vaizlik yapmış olması ilmi seviyesinin üst düzeyde olduğunun bir göstergesidir. Fazla eser telif etmemiş olması üstlenmiş olduğu görevlerle ilgili olmalıdır. Günümüze ulaşan üç eseri onun üstlendiği görevlere de uygun düşmektedir. Nitekim her üç eserin de halka yönelik eserler olduğu görülmektedir.

Kâtib Çelebi'nin zikrettiği üzere İmâmzâde 560 yılında hayattaydı, 573/1177 yılında vefat etmiştir.²³ İmâmzâde'nin hayatını sürdürdüğü dönem içerisinde Buhara'da Burhan ailesi hüküm sürmüştür. Bu hanedanlık Büyük Selçuklu Devleti döneminde kurulmuş, Karahitayların Selçukluları yendiği Katvan Savaşı'nın ardından onlara tabi olmuş bir şehir aristokrasisinden oluşmaktadır.²⁴ Burhan ailesinin öncesinde İsmâli ve Saffârî sülâleri hüküm sürmüş, Burhân âilesinden sonra ise Buhara'nın yönetimi Mahbûbiler'in eline geçmiştir.²⁵ Buhara'da hicrî V-VII. (XI-XIII.) yüzyıllar arasında "sadr" unvanıyla yönetimi elinde bulunduran Burhân Hanedanlığı, Hanefî mezhebine mensup, dinî ve siyâsî otoritesi olan bir ulemâ ailesiydi. Âl-i Burhân ismiyle meşhur olan âilenin başına geçen idareci âlimlerine "sadr" unvanı verilmekteydi. İmâmzâde'nin de bu aile ile

¹⁹ <http://ktp.isam.org.tr/?url=dokuman/findrecords.php>; Dirâyeti, *Fihristkân*, 2/879.

²⁰ Muhammed Ufûrî, *el-Mevâizu'l-Ufûriyye (Muştemilun alâ Erbaîne mine'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye mea Fevâidin Târihiyye ve Hikâyâtin Süfiyye ve Melahin Edebiyye* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 2016).

²¹ Ufûrî, *Menkıbelerle 40 Hadis*, çev. Muhammed Taha (İstanbul: Muallim Neşriyet, 2013).

²² Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1990), 52.

²³ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1044.

²⁴ Muhammed Osman Doğan, "6./12. Yüzyıl Buhara'sında Çok Yönlü Bir Âlim", 298.

²⁵ Ali Öngül, "Burhan Ailesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 6/430-432).

yakın temaSta olduğu, *Ukûdu'l-Akâid* isimli eserini kendi döneminin sadrına ithaf etmesinden anlaşılmaktadır.²⁶

İmamzâde, Hanefî-Mâturîdî geleneğın en önemli merkezlerinden birisi olan Orta Asya'da Ali b. Osmân el-Ûşî (ö. 575/1179 [?]) ve Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Kâdihan el-Özkendî el-Fergânî (ö. 592/1196) ve Burhâneddîn el-Merginânî el-Fergânî (ö. 593/1197) ile akrandır.

2. *Şir'atü'l-İslâm* İsimli Eseri:

İmamzâde ile ilgili ilk biyografik bilgileri kendisinden kısa bir süre ders alan talebesi es-Sem'anî (ö. 562/1166) vermiş ancak herhangi bir eserinden söz etmemiştir. Daha sonra biyografisine yer veren Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229) de onun herhangi bir eserini zikretmemiştir. İlk defa Hanefî tabakât âlimlerinden Kuraşî (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye* isimli eserinde: "Onun bir cilt halinde *Şir'atü'l-İslâm* olarak isimlendirdiği çok güzel çok faydalı bir kitabını gördüm" demiştir. Daha sonra eseri şerheden âlimlerin hepsi de eseri İmamzâde'ye nisbet etmişlerdir.²⁷ Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise el yazma bir nüshanın ilk varağında verilen bilgilere dayanarak eserin müellifi konusunda bir tereddüt dile getirmişse de bu durum eserin İmamzâde'ye nisbetini zayıflatacak derecede değildir. Nitekim nüshaların büyük çoğunluğında eser İmamzâde'ye nisbet edilmektedir.²⁸ Nitekim eseri tahkik edenlerden Muhammed Nâzım en-Nedvî şu ifadelere yer vermiştir:

لقد تبين لنا من خلال الاطلاع على فهرس المكتبات والمؤسسات المعننية بالمخطوطات والآثار النادرة أن هذا الكتاب من أكثر الكتب تداولاً بين السلف، وبالتالي لا تخلو مكتبة أو مؤسسة في الشرق أو الغرب إلا وتوجد فيها نسخة خطية من هذا الكتاب على سبيل المثال: المتحف البريطاني لندن، المكتبة الملكية ألمانيا برلين، المكتبة الوطنية باريس فرنسا، مكتبة جاريت : برنستون الولايات المتحدة الأمريكية، مكتبة بطرسبرج لينينغراد روسيا، مكتبة قليج علي اسطنبول تركيا، وغيرها من مكتبات العالم المعروفة.²⁹

Hicrî altıncı asır Buhara'lı âlimlerden İmamzâde'nin telif ettiği *Şir'atü'l-İslâm*, daha önce telif edilen Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983), *Tenbihu'l-Gâfilîn*'i, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-Kulûb*'u, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmi'd-Dîn ve Kimyâ-i Saâde'ti*, Abdulkâdir Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) *Gunyetu't-Tâlibîn*'i, İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Minhâcu'l-Kâsîdîn*'i, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350)

²⁶ Doğan, "6./12. Yüzyıl Buhara'sında Çok Yönlü Bir Âlim", 298.

²⁷ Mollâ el-Kârî'nin zikrettiği bir mahtût nüshanın hemen ilk varağında eserin müellifi konusunda tereddüt şöyle dile getirilmiştir: "Şir'atü'l-İslâm'ın Müellifinin kim olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Faziletli kimselerden işitildiğine göre eserin müellifinin Hızır olduğu, bir başka görüşe göre Sadru's-Şerîa olduğu söylenmiş, Musannifinin bilinmediği, Kâbe'nin tavanında bulunduğu da, görüş olarak belirtilmiştir. Buhâra ehlinin müftüsü İmamzâde olarak meşhûr olan Muhammed b. Ebî bekir'e de nisbet edilmiş, müellifinin Muhyiddin es-Semerkandî, Şeyh Abdulkâdir Geylânî'nin tabakasından Muhammed b. Ebîbekir ez-Zerencerî olduğu da söylenmiştir." Bu ifadeleri Muhammed Berekât Molla Ali el-Kârî'den nakletmiştir. İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Buhârî, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekât (İstanbul: Erenler Vakfı Yayınları, 2018), 10; Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-Ceniyye fi Esmâi'l-Hanefiyye* (Irak: 2009), 571-572.

²⁸ Eserin nisbeti hakkındaki değerlendirmeler için bk. Mâzin Kâmil Hasûne, *Kitâbu Şir'ati'l-İslâm Tahkiken ve Dirâseten* (Gazze: Gazze İslâm Üniversitesi, Usulü'd-Dîn Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 32-33.

²⁹ İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Buhârî, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî (Beirut: Dâru'l-Beşâir, 2007), 21.

Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd'ı ve Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Sifru's-Sâde'si* gibi eserlerle aynı kategoride değerlendirebileceğimiz bir kitaptır. Tüm bu eserlerin ortak yönü itikad, ibadet, ahlâk konularına yer vermiş olmanın ötesinde insanları dine yönlendirme ve ahlâk bakımından eğitmektir (et-tevcîhu'd-dîni ve't-terbiyetu'l-hâliyye).³⁰

İmamzâde'nin bu eseri, fikhî bazı meselelere yer verilmiş olsa da bir fıkıh kitabı değildir. 1000'e yakın hadis ve sünnete atıfta bulunmakla birlikte klasik anlamda bir hadis eseri de değildir. Nitekim hadisler hadis kitaplarında yer aldığı üzere senetleriyle verilmediği gibi klasik anlamda bir hadis kitabının telifi gayesiyle yazılmış değildir. Yine itikâdî bazı meselelere değinilmişse de eser bir akâid kitabı sayılmaz. Eserin salt bir ahlâk kitabı olduğu da söylenemez. Eserin bir ahlâk, vaaz, nasihatleri içeren bir eser olarak değerlendirilmesi yanlış olmaz. Zaman zaman yaygın ve bilinen anlamda literatürünü de göz önünde bulundurduğumuzda "ilmihâl" olarak nitelendirilmesi de eserin içeriğini tam olarak yansıtmaz. Çünkü eser bir takım ilmihal bilgilerini içermemekte, ilmihal sınırlarını aşan birçok bilgiye yer vermektedir. Öte yandan müellifin yaşadığı dönemde bu tür eserler için "ilmihâl" isimlendirmesi muhtemelen söz konusu değildi. Bu açıdan ilmihal nitelemesi doğru görülmeyebilir. Ancak geniş anlamda ya da "ilm-i hâl" kelimesinin sözlük anlamında yani "davranış bilgisi" anlamında eserin bir ilmihâl özelliği taşıdığı söylenebilir.³¹ Bu yüzden "ilmihâl" nitelemesinin de eser için uygun olacağı kanaatindeyiz. Aslında aynı durum "fıkıh" kavramı için de geçerlidir. Muhtemelen eseri fıkıh eseri olarak nitelendirenler literatürde örnekleri verilen fıkıh eserleriyle ortak olduğundan bu nitelendirmede bulunmamış, fikhin kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi tarifini esas almışlardır. Bu anlamda eserin bir fıkıh kitabı olduğu da elbette söylenebilir. Ancak Leknevî'nin eser hakkındaki "fikhî meseleleri" ve 'tasavvufî âdâbı' içeren" bir kitap şeklindeki nitelemesi de kanaatimizce tercih edilebilecek bir tanımlamadır:

(قال الجامع)³² قد طلعت شرعة الإسلام فوجدته كتابًا نفيسًا مشتملا على المسائل الفقهية والآداب الصوفية

"(Leknevî Dedi ki): Şir'atü'l-İslâm'a muttali oldum. Onun fikhî meseleleri ve sûfî âdâbı içeren nefis bir kitap olduğunu gördüm..."³³

Burada önemli olan müellifin eserini hangi kategoride değerlendirdiği ve içeriğine de uygun düşecek şekilde hangi kapsamda değerlendirebileceğimizdir. Bu anlamda eser ve şerhinin tercümelere için kullanılan *İslâm Ahlâk ve Âdâbı*, *İslâm Yolu* ve *Müslümanın*

³⁰ Söz konusu niteleme Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî'ye aittir.

³¹ Benzer bir değerlendirme için bk. Âbidî, *Hayat Kitabı Ravzatü'l-İslâm*, haz. İsa Kayaalp (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 34. Kayaalp, eserin kütüphane kayıtlarında "fıkıh kitabı", "hadis kitabı" veya "Ahlâk kitabı" olarak nitelendirilmesini kitabın çok yönlü olmasıyla açıklamaktadır.

³² Leknevî'nin Kefevî'den ihtisar ettiği *Tabakâ'tı*nda kendi değerlendirmelerini verdiği bu ifade tahkik edilmediğinden ya da anlaşılmadığından bazı araştırmalarda yanlış değerlendirmelere yol açmıştır. Söz konusu Leknevî'ye ait bu ifade Gazze'de hazırlanan iki çalışmada "قال علي بن الحسين الأصفهاني" Ali b. el-Huseyn el-İsfehânî'ye nisbet edilerek verilmiştir. Muhammed Zeydân Sevâid bu ifadeyi şöyle vermiştir: "الجامع: علي بن الحسين بن علي الأصفهاني" Ardından *Mu'cemu'l-Muellifin* (7/75) referans olarak verilmiştir. Muhammed Zeydân Sevâid, *Kitâbu Şir'ati'l-İslâm -mine'l-Fasli'l-Evvel ilâ Âhiri'l-Fasli'l-Erbain-*, (Gazze: Gazze İslâm Üniversitesi, Usulü'd-Din Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 48; Mâzin Kâmil Hasûne de aynı hataya düşmüştür. Hasûne, *Kitâbu Şir'ati'l-İslâm*, 48.

³³ Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 161.

Görgü Kitabı gibi isimlendirmelerin de eserin içeriğini yansıtan uygun isimlendirmeler olduğunu düşünmekteyiz.

2.1. Eserin İsmi ve Bölümleri:

Şir'atü'l-İslâm ismiyle bilinen İmamzâde'nin eseri el yazma nüshaların mukaddimelerinde yer aldığı üzere şöyle başlamaktadır: “*Kitâbu Şir'ati'l-İslâm. Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla. Şâhit ve işâretlerle kendisini bize tanıtan Allah'a hamdolsun.... Daha sonra (müellif) şöyle dedi: bu kitabı Şir'atü'l-İslâm olarak isimlendirdim.*” Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla müellif eserine *Şir'atü'l-İslâm* ismini vermiş, bunun sebebini doğrudan olmasa da dolaylı olarak mukaddimede belirtmiştir.

İmamzâdenin eseri fehrese müellifleri ile onun biyografisine yer verenlerin tamamı tarafından *Şir'atü'l-İslâm* olarak kaydedilmiştir. Buna ziyâdeli bir isimlendirme ise bazı nüshalarda yer almaktadır. Dârü'l-Ulûm nüshasında *Şir'atü'l-İslâm fî Âdâbi Seyyidi'l-Enâm* şeklinde, Hindistan'da Haydarâbâd'da Salar Jung Müzesi Kütüphanesi'nde yer alan nüsha ile Asfiya Kütüphanesi'nde yer alan nüshaların nâsihleri tarafından *Şir'atü'l-İslâm ilâ Dâri's-Selâm* ismiyle kaydedilmiştir.³⁴

Arapça'da “şeriat” kelimesiyle aynı anlamda ve aynı kökten (شرع) türeyen “Şir'a” kelimesi “insanların ya da hayvanların su içtiği, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu ve bu suya giden yollar”³⁵ anlamına gelmektedir. Kelime zamanla “açık ve doğru kurallar, yerleşik davranış biçimi (âdet)” ve “Yahudi, Hristiyan ve İslâm şeriatı” tamlamalarıyla kullanılmıştır. İslâm şeriatı tamlamasında “şeriat” kelimesi geniş anlamda Allah tarafından insanlar için din olarak öngörülen hükümler bütünü, Allah'ın kanunları ve dinin kuralları; dar anlamda ise değişime konu olabilen hükümler, yani her peygambere ve onun tebliğ dönemine göre farklılaşabilen hükümlerin yanı sıra Kur'ân ve Sünnetteki neshe açık hükümlerle ictihâdî hükümler kastedilmektedir.³⁶ Bizi burada daha çok ilgilendiren incelediğimiz eserde yer alan “şir'a” kelimesinin anlam çerçevesi ve eserin içeriğine de uygun olarak Müslümanların takip etmesi gereken dosdoğru yol, Allah'ın kanunları ve Hz. Peygamber'in örnek olarak gösterdiği yaşam tarzı ve uyguladığı dini yaşam gibi anlamlardır.

“Şir'a” kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de Mâide Sûresi'nin “لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا...” “...Her birinize bir şir'a (şeriat) ve bir yol yöntem verdik...” âyetinde³⁷ “şeriat” anlamında kullanılmıştır. Bu âyette geçen “Şir'a”, kelimesi “din, minhâcu't-tarik” gibi anlamlara gelir. İbn Manzûr'un aktardığına göre Muhammed b. Yezîd, “şir'a” kelimesinin “yolun başlangıcı, minhâcu't-tariki'l-mustekim” anlamına geldiğini söyler. İbn Abbâs'ın verdiği anlam ise İmamzâde'nin eserinin içerik ve yöntemine de uygun düşmektedir ki o “şir'a” kelimesini “minhâcen sebîlâ ve sünnet” şeklinde açıklamıştır.³⁸

Eserde yer alan her bölüm ya da başlık başına “fasl” kelimesi konularak belirtilmiştir. Örneğin, ilim konusu “فصل في العلم وسنة التعلم والتعليم”, ezan konusu “فصل في الأذان”,

³⁴ İmamzade, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî, 23.

³⁵ Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 8/175.

³⁶ Talip Türcan, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/572-573.

³⁷ Mâide, 5/48.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/175.

konuşma adabı konusu “فصل في سنن الكلام وآدابه” şeklinde başlıklandırılmıştır. Muhammed Berekât tahkikine göre eserde bu şekilde yer alan bölüm sayısı 59'dur. Gazze'de iki ayrı yüksek lisans teziyle yapılan tahkiklerde ise 60 bölüm yer almaktadır. Kâtip Çelebi ise eserin 61 fasılda tertip edildiğini kaydetmiştir.³⁹ Muhammed Nâzım en-Nedvî tahkikinde ise 64 fasıl yer almaktadır. Nedvî, diğerlerinden farklı olarak bu fasılları 10 bölüm altına yerleştirmiştir. Eserin içeriği hakkında bilgi vermesi ve kapsadığı konuları göstermesi açısından bu ana başlıkları burada zikretmek istiyoruz:

1. Hz. Peygamber'in Sünnetine İttibâ ve (Bazı) Dinî Akîdeler
2. İlim, Kur'ân'ın Faziletleri ve Âdâbı
3. Temizlik ve Temizlikle İlgili Konular
4. Namaz ve Mescidlerle İlgili Konular
5. Zikir, Dua, İstiğfâr ve Hz. Peygamber'e Salavât Getirme
6. Zekât ve Sadakalar
7. Oruç
8. Hac
9. Yeme, İçme, Giyinme, Ev (Mesken) ve Genel Edebler (el-Âdâbu'l-Âmme)
10. Nikâh, Eşler Arasındaki Haklar, Çocuk, Anne-Baba, Akrabalara Haklar, Diğer yaratıklara ve bitkilere ve Bunun Dışındakilere karşı Haklar

2.2. Eserin Telif Sebebi:

İmamzâde Şir'atü'l-İslâm'ın mukaddimesinde ve üçüncü faslını oluşturan “İlim Öğrenme ve Öğretmenin Fazileti ve Sünnetleri” konusunda eserini nasıl değerlendirdiği ve telif sebebi ile ilgili önemli bilgiler vermiştir. Eserin mukaddimesinde müellif, âlimlerin kitaplarından seçerek Hz. Peygamber'in sünnetlerini sıraladığını, bunları çeşitli başlıklar altında derleyip açıkladığını, bunların Müslümanların çocuklarını ve yakîn sahibi kişileri gafletten koruyacağını dile getirmiş hatta doğru yolda olan kimselerin de hevâlarına kapılarak yanlış yola düşmemeleri için bu kitaba başvurmalarının zaruri olduğunu belirtmiştir. Eserin nefis terbiyesi ile ilgili bir anlamda tasavvufî yönü mukaddimedede sünnete şu şekilde bağlanmıştır:

*“Hak ancak Resûlullah'ın söylediği, yaptığı veya işaret ettiği veya tefekkür ettiği veya gönlüne hutur ettiği veya kalbine heces ettiği şeylerdir. Resûlullah hevâdan konuşmaz. Kendisine indirilen ve vahy olunandan başkasını emir buyurmaz ve nehyetmez...”*⁴⁰

Eserin ihtiva ettiği konulara ve açıklık getirdiği meselelere ise eserin hemen baş taraflarında yer alan ilim bölümünde yer verilmiştir. Müellif burada aslında ilme bakışını verirken ilim anlayışına bağlı olarak şekillendirdiği eserinde bu konulara yer verdiğini de göstermiş olmaktadır. Bu yüzden ilim konusundaki ifadelerini buraya aynen aktarmak istiyoruz:

³⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1044.

⁴⁰ İmazâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Muhammed Berekât, 30.

“Kulun dinini yaşayabilecek (إقامة دينه), amellerini ihlaslı ve yalnız Allah rızası için yapabilecek (إخلاص عمله لله تعالى) ve diğer insanlarla iyi geçinebilecek (معاشرة عباده) kadar ihtiyaç duyduğu ilmi öğrenmesi İslâm’ın farzlarındanandır.

Tüm bunlar da şu hususlara bağlıdır:

1. Marifetullah, Allah’ı açık âyetleri ve konuşan dellileriyle tanımak.
2. Nefsi, malı, gecesi ve gündüzü hakkında gerekli olan hususları bilmek.
3. Allah’ın farz kıldığı hususları en güzel ve en doğru bir şekilde yerine getirebilmek için Hz. Peygamber’in sünnetlerini bilmek. Nitekim bunlar ancak Allah’ın terbiye ettiği ve terbiyesini güzel kıldığı kimsenin (Hz. Peygamberden) beyanlarıyla mümkündür.

İşte bunlar kulların muhtaç olduğu en mühim din ilimleridir (**ulûmu’-d-dîn**).

1. Buna yakîn, ihlâs, zühd, tevazu ve nasihat gibi ahlâk ilimleri (**İlmu ahlâki’-d-dîn**) de girer.

2. Yine buna (din ilimlerine) bir şeyin caiz mi fasit mi, helal mi haram mı, mekruh mu müstehab mı olduğunu bildiren şerî hükümler (**ahkâmu’ş-şer’iyye**) de girer.

3. Nefsin terbiyesi ile ilgili hususları bilmek (**ma’rifetu âdâbi’n-nefs**) de din ilimlerinin kapsamına girer. Bunlar iffet, rıfk, teenni ile hareket etmek, hayâ, müsâmahakârlık, cömertlik, iyi düşünüp tedbir almak, din hususunda sağlam görüşlü ve ciddi olmak, hasımlarını yumuşaklıkla idare etmek, insanların eziyetlerine tahammüle etmek, alakayı kesen akrabayı ziyaret ederek sıla-i rahimde bulunmak, cefa edene iyilik etmek, fakirlere vermek, zulmedeni bağışlamak, kendisine kötülük yapana iyilik etmek, eli, dili ve kalbi ile insanlara eziyet etmekten kaçınmaktır. **Şir’atü’l-İslâm kitabımız, bu ilimlerden birçoğunu ihtiva eder ve hedef/maksûd olan bu konuların birçoğuna işâret eder.**⁴¹

2.3. Eserin Nüshaları:

Şir’atü’l-İslâm’ın Dünya’nın çeşitli kütüphanelerinde ve Türkiye’nin birçok şehrindeki kütüphanelerinde el yazmaları bulunmaktadır. Muhammed Berekât daha önce yer verdiğimiz üzere eserin Türkiye dışında İngiltere, Almanya, Fransa Amerika Birleşik Devletleri ve Rusya’daki nüshalarından söz etmiştir.⁴² Eserin Suudi Arabistan, Filistin, Kuveyt ve Hindistan’da da nüshaları bulunmaktadır.

1. Muhammed Berekât tahkiki, eserin üç nüshasına dayanılarak neşredilmiştir. Bu nüshalar, Melik Suûd Üniversitesi 2783 ve 6694 numaralarda kayıtlı nüshalar ile Süleymaniye Kütüphanesi 1297 numarada kayıtlı nüshalar esas alınarak yayıma hazırlanmıştır.

2. Muhammed Nâzım en-Nedvî’nin tahkik çalışması ise dört yazma nüsha ile 1326 yılında taş baskı ile basılan *Mefâtihu’l-Cinân* şerhi ile birlikte baskısı esas alınarak

⁴¹ İmazâde, *Şir’atü’l-İslâm*, thk. Muhammed Berekât, 50-51.

⁴² İmazâde, *Şir’atü’l-İslâm*, thk. Muhammed Nâzım en-Nedvî, 21.

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM ZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

gerçekleştirilmiştir. Tahkike esas nüshalar Mekke-i Mükerrreme Kütüphanesi mevâiz bölümü 214 numarada kayıtlı nüsha, Kuveyt Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesi meviza bölümü 379 ile 211 numarada kayıtlı nüsha ve Hindistan Diyyobend Dâru'l-Ulûm Üniversitesi Kütüphanesinde 62 numarada kayıtlı olan nüshalardır.

3. Ali Muhammed Zeydân Sevâid tarafından ilk kırk bölümünün tahkik edildiği çalışma ise Mescid-i Aksâ Kütüphanesinde 256 257 ve 258 numarada kayıtlı nüshalar esas alınmıştır.⁴³

4. 2002 Gazze Üniversitesinde ikinci bölümünü tahkik eden Mâzin Kâmil Hasüne de Sevâid ile aynı nüshalara dayanarak çalışmasını gerçekleştirmiştir.

Şir'atü'l-İslâm Türkiye Kütüphanelerinde tespit ettiğimiz bazı nüshalar⁴⁴ şunlardır:

Şir'atü'l-İslâm'ın Türkiye Kütüphanelerindeki El Yazma Nüshaları		
	Kütüphane İsmi	Kayıt Numarası
1	Adana İl Halk Kütüphanesi	01 Hk 134/1
2	Adana İl Halk Kütüphanesi	01 Hk 136
3	Adana İl Halk Kütüphanesi	01 Hk 336
4	Adana İl Halk Kütüphanesi	01 Hk 382
5	Adana İl Halk Kütüphanesi	01 Hk 55/1
6	Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi	03 Gedik 18018/1
7	Milli Kütüphane-Ankara Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi	03 Gedik 18443
8	Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi	05 Ba 1093
9	Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi	05 Ba 1162
10	Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi	05 Ba 1611

⁴³ Muhammed Zeydân Sevâid, *Kitâbu Şir'ati'l-İslâm Tahkîkun ve Dirâsetün*, 62-63.

⁴⁴ Söz konusu nüshalar <http://www.yazmalar.gov.tr/> adresinden tespit edilmiştir. Doğru yazımı Şir'atü'l-İslâm'ın yanı sıra "Siretül-İslâm", "Şeriatü'l-İslâmiyye", "Şirat el-İslâm" şeklinde de kaydedilmiştir. Eserlerin içeriğini incelediğimizi burada sadece kayıtları zikrettiğimizi belirtmek isterim.

11	Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi	05 Ba 441/2
12	Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi	05 Ba 444/1
13	Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi	05 Ba 522
14	Milli Kütüphane-Ankara Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi	06 Hk 2033
15	Milli Kütüphane-Ankara Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi	06 Hk 2134
16	Milli Kütüphane-Ankara Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi	06 Hk 2794/1
17	Milli Kütüphane-Ankara Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi	06 Hk 2885/3
18	Milli Kütüphane-Ankara Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi	06 Hk 3221
19	Milli Kütüphane-Ankara Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi	06 Hk 791/1
20	Milli Kütüphane-Ankara Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi	06 Hk 927
21	Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 3289/1
22	Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 4600
23	Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 4603/4
24	Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 5140/1
25	Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 5332
26	Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 5616
27	Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 6351

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM ZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

28	Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 6437
29	Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 7395
30	Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 7642/3
31	Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi	07 Ak 135
32	Konya Bölge Yazma Eserler Küt. Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi	07 EI 2554
33	İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Küt. Antalya Tekelioğlu İl Halk Küt.	07 Tekeli 441
34	Balıkesir İl Halk Kütüphanesi Balıkesir Dursunbey İlçe Halk Kütüphanesi	10 Dur 36
35	Balıkesir İl Halk Kütüphanesi	10 Hk 1207
36	Balıkesir İl Halk Kütüphanesi	10 Hk 1259
37	Balıkesir İl Halk Kütüphanesi	10 Hk 145
38	Balıkesir İl Halk Kütüphanesi	10 Hk 213
39	Balıkesir İl Halk Kütüphanesi	10 Hk 498
40	Balıkesir İl Halk Kütüphanesi	10 Hk 894
41	Balıkesir İl Halk Kütüphanesi	10 Hk 956
42	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi	15 Hk 1551
43	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi	15 Hk 1552
44	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi	15 Hk 1597
45	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi	15 Hk 209
46	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur İl Halk Kütüphanesi	15 Hk 305

47	Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Orhan Camii Koleksiyonu	16 Or 580
48	Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Orhan Camii Koleksiyonu	16 Or 656
49	Çankırı İl Halk Kütüphanesi	18 Hk 39
50	Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi	19 Hk 3761
51	Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi	19 Hk 3799
52	Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi	19 Hk 3806
53	Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi	19 Hk 3807
54	Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi	19 Hk 8072
55	Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi	21 Hk 209
56	Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi	21 Hk 320
57	Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi	22 Sel 4649
58	Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi	22 Sel 4876
59	Elazığ İl Halk Kütüphanesi	23 Hk 3351
60	Milli Kütüphane-Ankara Elazığ İl Halk Kütüphanesi	23 Hk 50
61	Erzurum İl Halk Kütüphanesi	25 Hk 13974
62	Eskişehir İl Halk Kütüphanesi	26 Hk 716/3
63	Milli Kütüphane-Ankara Eskişehir İl Halk Kütüphanesi	26 Hk 850
64	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Gaziantep İl Halk Kütüphanesi	27 Kilis 3176
65	İstanbul Millet Kütüphanesi	34 Ae Arabi 1847
66	İstanbul Millet Kütüphanesi	34 Ae Arabi 1848
67	Atıf Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi	34 Atf 1460
68	Atıf Efendi Yazma Eserler Kütüphanesi	34 Atf 1461
69	Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi	34 Fa 731

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM ZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

70	Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi	34 Nk 2479
71	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 1019
72	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 1142
73	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 1357
74	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 1361/2
75	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 1825
76	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 2000
77	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 2300
78	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 2661
79	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 275
80	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 3592
81	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 620
82	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 832
83	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 839
84	Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 875/1
85	Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 1043
86	Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 1694
87	Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 1744
88	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 2848
89	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 2926
90	Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 361
91	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 3623
92	Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 392

93	Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 5277
94	Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi	42 Yu 6887
95	Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi	42 Yu 6904
96	Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi	43 Va 1862
97	Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi	43 Ze 696/1
98	Konya Bölge Yazma Eserler Küt. Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi	44 Dar 184/1
99	Konya Bölge Yazma Eserler Küt. Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi	44 Dar 547
100	Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon	45 Ak Ze 5733
101	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Ak Ze 5879/1
102	Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon	45 Ak Ze 731
103	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 1245/1
104	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 1246
105	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 1247
106	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 1248
107	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 1520
108	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 3210/1
109	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 3621
11	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 4867

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM ZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

0		
11 1	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 4983
11 2	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 4983/1
11 3	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 6398
11 4	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 7900
11 5	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 8029
11 6	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 8185
11 7	Manisa İl Halk Kütüphanesi	45 Hk 8427
11 8	Milli Kütüphane-Ankara Kahramanmaraş İl Halk Kütüphanesi	46 Hk 52/1
11 9	Milli Kütüphane-Ankara Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Küt.	50 Damad 796
12 0	Milli Kütüphane-Ankara Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Küt.	50 Damad 838
12 1	Milli Kütüphane-Ankara Nevşehir Gülşehir Karavezir İlçe Halk Küt.	50 Gül-Kara 193
12 2	Milli Kütüphane-Ankara Nevşehir Ortahisar İlçe Halk Kütüphanesi	50 Or His 12/1
12 3	Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi	50 Ür 302
12 4	Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi	50 Ür 338/1
12 5	Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi	50 Ür 443/3

12 6	Milli Kütüphane-Ankara Samsun İl Halk Kütüphanesi	55 Hk 705/1
12 7	Milli Kütüphane-Ankara Samsun İl Halk Kütüphanesi	55 Hk 80/1
12 8	Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi	60 Zile 14/1
12 9	Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi	60 Zile 24/1
13 0	Trabzon İl Halk Kütüphanesi	61 Hk 216
13 1	Trabzon İl Halk Kütüphanesi	61 Hk 223
13 2	Safranbolu İzzet Mehmet Paşa Koleksiyonu	67 Saf 79
13 3	Vakıflar G. Müdürlüğü Ankara Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi Safranbolu İzzet Mehmet Paşa Koleksiyonu	67 Saf 515/1

Tespit ettiğimiz bu el yazmalar İstanbul dışında da *Şir'atü'l-İslâm*'ın Anadolu'nun âdeti her bölgesine yayıldığı ve meşhur olduğunun bir göstergesi konumundadır. Nitekim *Şir'atü'l-İslâm* Osmanlı âlimleri ve Anadolu'da halk arasında çok rağbet görmüş, medreselerde, mekteplerde ve câmilerdeki ders halkalarında okutulan bir ahlâk ve ilmihâl kitabı olmuştur.

2.4. Baskıları:

Şir'atü'l-İslâm uzun yıllar yazma eser olarak kütüphanelerde mahfuz edilmiş, ilk olarak eserin kendisi değil, Seyyid Alizâde tarafından yapılan şerhi 1273 yılında İstanbul'da taşbaskı olarak basılmıştır. Günümüzde ise yukarıda yer verdiğimiz tez çalışmalarının dışında 2 baskısı yapılmıştır. Birincisi Muhammed Rahmetullah Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî tarafından tahkik edilen ve Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından 2007 yılında Beyrut'ta yapılan baskı, ikincisi ise Muhammed Berekât tarafından tahkik edilerek 2018 yılında Erenler Vakfı tarafından İstanbul'da, 2019 yılında ise Dârü'l-Lübâb tarafından Beyrut'ta yapılan baskıdır. Her iki baskıda da muhakkikler aynı zamanda eserdeki hadislerin tahrirlerini de yapmışlardır.

2.5. Şerhleri:

İmamzâde'nin eserinde tamamı Anadolu âlimleri tarafından yapılan 3 şerh yapılmıştır. Anadolu kütüphanelerinde nüshası bulunan mütercimi meçhul bir şerh de yine

Muhtemelen Osmanlı dönemi âlimleri tarafından kaleme alınmıştır. *Şir'atü'l-İslâm*'in şerhleri şunlardır:

1. Yakub b. Seyyid Ali er-Rûmî el-Bursevî (ö. 931/1524) *Mefâtühü'l-Cinân ve Mesâbihü'l-Cenân* (tespit edilen en eski nüshası 903/1497). Seyyid Ali'nin bu eseri *İslâm Yolu Şir'atü'l-İslâm* ismiyle tercüme edilerek 2016 yılında yayımlanmıştır.⁴⁵
2. Yahyâ b. Bahşî b. İbrâhim (ö. 940/1533), *Şerhu Şir'ati'l-İslâm*.⁴⁶
3. Kurd Mehmet Efendi (ö. 996/1588), *Mürşidü'l-Enâm ilâ Dâri's-Selâm fî Şerhi Şir'ati'l-İslâm*.⁴⁷
4. *Müellifi meçhul, Câmi'u's-Şürûh Şerhu Şir'ati'l-İslâm* (telif tarihi zikredilmemektedir).⁴⁸
5. Muhammed Ya'kûb el-Benbânî, *Esrârü'l-Ahkâm* (İstanbul, 1326).⁴⁹

2.6. Hadislerinin Tahrirci:

Şir'atü'l-İslâm üzerine hadislerinin tahrirci ile ilgili çalışmalar da yapılmıştır. Bunlardan birisi müstakil bir eser, diğerleri ise tahkiklerle birlikte yapılan çalışmalardır.

Hanîf İbrâhim Efendi, *Gâyetü'l-Merâm fî Tahrirci Ahâdisi Şir'ati'l-İslâm*, (eser 1175/1761 yılında telif edilmiştir.)

Gâyetü'l-Merâm'ın Hanîf Efendi'nin talebelerinden İbrâhim b. Recep tarafından Recep 1177'de (Ocak 1764) yazılmış bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, nr. 406'da kayıtlıdır. Eserin Medîne-i Münevvere İslâm Üniversitesi'nde el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye'de, Usûl-i Hadîs, nr. 39'da kayıtlı bir nüshası da bulunmaktadır.⁵⁰ Hanîf İbrâhim'in bu eseri Zakaria Orfalı tarafından hazırlan yüksek lisans tezinde⁵¹ tahkik edilmiştir.⁵²

Eserde yer alan hadislerin tahrircine yönelik tek müstakil çalışma *Gâyetü'l-Merâm*'dır. Hanîf İbrâhim Efendi, *İhyâ*'nın hadislerinin tahrirci üzerine bazı çalışmalara vakıf olmakla birlikte Buhara müftüsü İmamzâde'nin *Şir'atü'l-İslâm*'ına tahsis edilen herhangi bir müstakil tahrirci ve eserin şârihleri tarafından açıklanmayan müşkil durumların açıklandığı bir çalışmaya vakıf olmadığını belirtmektedir. Hanîf İbrâhim Efendi, eserde sahih, zayıf ve mevzû hadislerin olduğunu belirterek, irfân sahibi bazı dostlarının

⁴⁵ Seyyid Alizâde, *İslâm Yolu: Şir'atü'l-İslâm*, çev. Süleyman Kuku, A. Fâruk Meyân, Lütfullah Uyan (Ankara: Berekât Yayınları, 2016).

⁴⁶ Recep Cici, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", 22/210.

⁴⁷ Recep Cici, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", 22/210.

⁴⁸ Kaynaklarda zikredilmeyen bu eserin nüshalarını Necati İşler tespit etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Bölümü, Nr. 005631, Süleymaniye Yazma Bağışlar Koleksiyonu, Nr. 862. Necati İşler, *Muhammed b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûme) (İnceleme, Tenkitli Metin)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 14-16.

⁴⁹ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 79-80.

⁵⁰ Cemil Akpınar, "Hanîf İbrâhim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/40.

⁵¹ Orfalı çalışmasını bu iki yazmadan yararlanarak hazırlamıştır.

⁵² Zakaria Orfalı, *İbrahim Hanîf er-Rûmî'nin Gâyetü'l-Merâm Kitabının Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakaf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

da isteği üzerine eserinin telifine giriştiğini kaydetmekte ve hadisleri tahrir metodunu ise şöyle aktarmaktadır:

“Hadisin baş tarafını kısaltarak verdim. Daha sonra sahâbi râvisini, muharricini, sıhhati hakkındaki açıklamaları, (varsa) zayıflığını zikrettim. Temel kaynaklarda yer almayan hadisleri de belirttim...Hadisleri tahrir eden hadis imamlarına isnâd ettim. Bunu yaparken mânasını gözeterek veya müstehrece kaidesinin hilâfına olacak şekilde hadislerin lafızlarını aynıyle dikkate almadım.”⁵³

Hanif İbrâhim Efendi, *Şir'atü'l-İslâm*'da geçen bütün hadisleri tahrir etmemiştir. Çoğunlukla incelediği hadislerin sadece hangi eserde geçtiğini belirtmiştir. Bazı hadislerin kaynağını belirtmeden sıhhat hükmünü zikretmekle yetinmiş, bazı hadislerin ise sıhhatini belirtmemiş sadece kaynağını zikretmiştir. Yazma nüshasında birkaç hadis için sayfa kenarına “bu hadis zayıftır” şeklinde notlar yer almaktadır.

Şir'atü'l-İslâm'ın yukarıda yer verdiğimiz baskılarında, üzerine yapılan tez çalışmalarında ve tercümelerinde de hadislerin tahrirlerine yer verilmiş, Gazze'de hazırlanan iki ayrı tezde *Şir'atü'l-İslâm*'ın tahkiki ile birlikte hadislerinin tahriri ve sıhhat değerlendirmeleri de yapılmıştır. Türkiye'de ise iki ayrı yüksek lisans tezi eserin belirli bölümlerinde yer alan hadislerin incelenmesine tahsis edilmiştir.⁵⁴

2.7. Türkçe Tercümelere:

Şir'atü'l-İslâm'ın beş tane mensur, 4 tane de manzûm tercümesi tespit edilmiştir. Bu tercümelerin bazıları üzerine müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

2.7.1. Mensur Tercümelere:

1. Ebu'l-Mekârimi Çırağ Bey'in⁵⁵ isteği üzerine hazırlanan mütercimi meçhul, *Tercüme-i Şir'atü'l-İslâm: Anadolu'daki en eski tercümedir.* (Nüshanın istinsah tarihi 854/1450).
2. Hacı Ahmed b. Seyyid el-Bigavî, *Tercüme-i Şir'atü'l-İslâm* (864/1459 yılında).
3. İmâm Mustafa (Mustafa Dede), *Şir'atü'l-İslâm Tercümesi* (1018/1609'da tamamlanmıştır).
4. Abdulkadir Akçiçek, *Müslüman'ın Görgü Kitabı Şir'atü'l-İslâm*, (1978)⁵⁶.
5. Komisyon, *İslâm Ahlâkı ve Âdâbı Şir'atü'l-İslâm* (2011): Tercümede eksik bırakılan yerler ve pasajların olduğu göze çarpmaktadır. Eserin nüshalarında bulunan ve

⁵³ Zakaria Orfalı, *Gâyetü'l-Merâm Kitabının Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 115.

⁵⁴ Mehmet Coşkun, *Şir'atü'l-İslâm Hadislerinin Tahrir ve Değerlendirilmesi (Libas Bölümü)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Faruk Azak, *Şir'atü'l-İslâm Hadislerinin Tahrir ve Değerlendirilmesi (Yeme ve İçme Bölümü)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁵⁵ Ebu'l-Mekârimi Çırağ Beg'in Osmanlı veziri ve mimarı Hacı İvaz Paşa'nın (ö. 831/1428) kardeşi Hacı Şerefeddin Çirak olması ihtimal dâhilindedir.

⁵⁶ İmamzâde Muhammed b. Ebü Bekir el-Buhârî, *Müslüman'ın Görgü Kitabı Şir'atü'l-İslâm*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1978).

matbu olarak neşirlerinde de yer alan mukaddime bölümüne de çeviride yer verilmemiştir.

2.7.2. Manzûm Tercümelere:

Şir'atü'l-İslâm'ın manzum tercümelere de yapılmıştır:

1. Muhammed b. İbrâhim, *Şir'a-i Manzûme*: 8442 beyitten oluşan bu tercüme 911/1506'da tamamlanmıştır. Şir'atü'l-İslâm'ın en kapsamlı bu manzum tercümesi üzerine Necati İşler tarafından bir doktora tezi hazırlanmıştır.⁵⁷

2. Âbidî⁵⁸, *Ravzatü'l-İslâm*: 1950 beyitten oluşan tercüme 917/1511 tarihinde tamamlanmıştır. Hakan Dağ eser üzerine bir inceleme, metin, sözlük ve tıpkıbasımını içeren bir yüksek lisans çalışması hazırlamıştır.⁵⁹ Eser, İsa Kayaalp tarafından neşredilmiştir.⁶⁰

3. Bahtî, *Tercüme-i Şir'atü'l-İslâm*: 6040 beyitten oluşan tercüme 1070/1659 tarihinde tamamlanmıştır. Eserin baskısı yapılmıştır.⁶¹

4. Alioğlu Süleyman, *Lezzetü'l-İslâm*: Eser Sultan II. Mahmud döneminde 1234/1818 yılında Kars-ı Zülkadriyye'de (Kadirli) yazılmıştır. Eser hakkında Mücahit Kaçar ve Fatma Köse tarafından "Şir'atü'l-İslâm'ın mütercimi Bilinmeyen Türkçe Bir Tercümesi" adında bir makale yazılmıştır. Makalede belirtildiğine göre aynı konu üzerine hazırlanmakta olan yüksek lisans tezi Fatüh Köksal'ın şahsi kütüphanesinde bulunan 33 varaklık (522 beyit) nüsha üzerinden hazırlanmaktadır. Ancak Necati İşler'in Ankara Milli Kütüphanede tespit ettiği 87 varaklık nüshaya göre eserin müellifi Alioğlu Süleymân'dır.

2.8. Şir'atü'l-İslâm Üzerine Yapılan Çalışmalar:

Buhâralı İmamzâde'nin Şir'atü'l-İslâm'ın belki de Buhâra'dan daha fazla ya da daha ihtiyatlı bir tabirle en az Buhara kadar Anadolu'da etkide bulunan bir eser olduğunu belirtmeliyiz. Eserlerin tesirleri ya fikirlerinin yayılması ile ya da üzerine yapılan çalışmalar ile değerlendirebiliriz. Anadolu'da Şir'atü'l-İslâm üzerine başta tercümelere olmak üzere birçok çalışmanın yapılması eserin etkisini ortaya koyan bir husustur.

Anadolu'da Şir'atü'l-İslâm üzerine yapılan ilk çalışma müellifinin vefat tarihi olan 573/1177 tarihini esas alacak olursak 273 yıl sonrasına aittir. Şir'atü'l-İslâm üzerine Anadolu'da yapılan ilk çalışma 854/1450 istinsah tarihli Ebu'l-Mekârimi Çırağ Bey'in isteği üzerine hazırlanan *Tercüme-i Şir'atü'l-İslâm*'dir. Eserin istinsah tarihi ya da başka bir ifade ile Anadolu'ya girdiğini gösteren hâl-i hazırda ilk veri Osmanlıların Yükselme döneminin hemen öncesine tekabül etmektedir. O dönem Osmanlıların başında II. Murad (1421-1451) bulunmaktadır. Bu dönemde Sultan II. Murad'ın Merzifon Medrese-

⁵⁷ Necati İşler, *Muhammed b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûme) (İnceleme, Tenkitli Metin)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

⁵⁸ Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayıp sadece İmamzâde'nin Şir'atü'l-İslâm adlı kitabının manzum mütercimlerinden birisi olarak anılmaktadır.

⁵⁹ Hakan Dağ, *Âbidî: Ravzatü'l-İslâm (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

⁶⁰ Âbidî, *Hayat Kitabı Ravzatü'l-İslâm*, haz. İsa Kayaalp (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 34.

⁶¹ Bahtî, *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm* (b.y.: Mustafa Efendi Matbaası, 1923).

si'ne müderris olarak atamış olduğu İlyâs b. Yahyâ b. Hamza er-Rûmî'nin Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan ilim şeceresinde İmamzâde'nin yer alması göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.⁶²

Sonraki dönemlerde *Şir'arü'l-İslâm* üzerine yapılan çalışmalar artarak günümüze kadar devam etmiştir. *Şir'atü'l-İslâm* üzerine Anadolu'da yapılan şerhler ve tercümele, *Şir'atü'l-İslâm*'ın Anadolu topraklarındaki pek çok kütüphanede bulunan el yazmaları Buhara-Anadolu arasında kurulan köprülerden birisi olmuştur. Aslında *Şir'atü'l-İslâm* üzerine yapılan çalışmaların hemen hemen tamamının Anadolu'da yapılmış olması da dikkate değerdir. Hatta günümüzde yazılan makaleler, akademik çalışmalar, tezler, piyasadaki Türkçe tercümeleleri eserin halen de Anadolu insanı üzerindeki etkisini gösteren hususlardır. *Şir'atü'l-İslâm*, tercümeleleri, hadisleri, şerhleri gibi konuları üzerine tespit edebildiğimiz çalışmaların tamamı bu çalışmamızda kullanılmış olup, kaynakçada gösterilecektir.⁶³

3. *Şir'atü'l-İslâm*'ın Hadis, Hadis İlimleri ve Sünnet Bakımından Değerlendirilmesi:

Şir'atü'l-İslâm çoğunlukla bir fıkıh, ilmihal ve ahlâk kitabı olarak değerlendirilse de eserin en çok hadis ve sünnetle ilgili olduğunu eserde ele alınan fıkıh, ilmihâl, edeb ve ahlâka dair hususların hadis ve sünnet çerçevesinde ele alındığını bu yüzden eserin hadis-sünnet açısından değerlendirilmesinin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim müellif eserin birçok konusuna hemen bir hadis ya da sünnetle başlamaktadır.⁶⁴ Elbette bir bölüm olarak hazırladığımız bu çalışmada eserde yer alan tüm hadisleri ya da sünnet olarak ele alınan tüm konuları irdeleme imkânımız bulunmamaktadır. Bu yüzden biz burada eserde yer verilen hadislerin sıhhati konusunda bazı açıklamalarda bulunduktan sonra hadis ve sünnet çerçevesinde gerekli gördüğümüz bazı tespit ve değerlendirmeleri paylaşmaya çalışacağız.

3.1. *Şir'atü'l-İslâm*'da Hadisler ve Hadislerin Nakledilme Usûlü:

Şir'atü'l-İslâm hadislerinin çokluğu ile dikkat çekmektedir. Bu da eserin neredeyse bir hadis kitabı olduğu değerlendirmelerine yol açmıştır. Eserde 500'ün üzerinde hadis yer almaktadır. Muhammed Berekât tarafından yapılan tahkikli neşrinde eserin sonunda hadislerle baş taraflarına göre yer verilmiştir. Burada 465 rivayet alfabetik olarak sıralanmıştır.⁶⁵ Bu sadece kavli olarak ya da lafzen rivayetlerine yer verilen hadislerin raka-

⁶² Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 49; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Osmanlı Bilginleri: eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 111.

⁶³ Necati İşler tarafından hazırlanan Muhammed b. İbrahim'in *Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûme) (İnceleme-Tenkitli Metin)*, isimli doktora tezinde (Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2021, bk. 14-24) *Şir'atü'l-İslâm* üzerine yapılan çalışmalar detaylı olarak tanıtılmıştır. Yazarın diğer bir araştırması için bk. "Muhammed b. İbrahim'in *Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûme)*", *EskiYeni*, 41, (2020), 775-812.

⁶⁴ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 36, 81, 119, 180, 197, 216, 247, 256, 297, 305, 327, 341, 344, 349, 351, 355, 367, 387.

⁶⁵ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 429-453. Âyet sayısı ise "58" olarak verilmiştir. Eserin Fazilet Neşriyat tarafından yapılan tercümesinde de hadislerin listesine yer verilmiştir. Burada ise "368" rivayet sıralanmıştır. Bu eserde verilen bilgiye göre âyet sayısı ise "65"tir. İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekir, *İslâm Ahlâkı ve Âdâbı (Şir'atü'l-İslâm)*, çev. Komisyon (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2020), 259-281.

mıdır. Eserde atıfta bulunulan hadisleri katacak olursak bur rakam 1000'in üzerine çıkmaktadır.⁶⁶

Şir'atü'l-İslâm'ın hadisleri üzerine Hanîf İbrâhim Efendi *Gâyetü'l-Merâm fî Tahrîci Ahâdisi Şir'ati'l-İslâm* isimli bir tahrîc çalışması kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Şir'atü'l-İslâm'da geçen müellifin belirlediği hadislerin kaynakları ve sıhhat dereceleri tespit edilmektedir. Eser, 1175 (1761) yılında telif edilmiştir. Tercümelerin daha önce yapıldığını göz önünde bulundurduğumuzda, öncelikle gerek nüshalar yoluyla gerek tercümelemlerle şöhret bulmasından sonra eserdeki hadislerin incelenmesine dair bir ihtiyacın ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Muhtemelen eserin Osmanlılar döneminde tedavülde olması, ders halkalarında okunması, vaizlerin başvurduğu kaynaklardan birisi haline gelmesi hadislerinin incelenmesini gerektirmiştir diyebiliriz.

Şir'atü'l-İslâm'da hadisler ve hadis nakletme usûlü ile ilgili sırasıyla şunları kaydedebiliriz:

• İmamzâde, Hz. Peygamber'e nisbet edilen sözler, sahâbe ve tâbiûna nisbet edilen kavillerden oluşan hadisler ve eserleri (âsâr) isnâdsız bir şekilde zikretmektedir. Büyük çoğunlukla “وقال النبي صلى الله عليه وسلم” ya da “قال رسول الله” ya da “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم” gibi ifadeleri kullanarak konuyla ilgili hadise yer vermektedir. Eserde sıklıkla kullandığı “في الحديث” ifadesiyle çoğunlukla Hz. Peygamber'den gelen haberleri kastetmiş, bunu bazen lafzıyla, çoğunlukla mânasıyla, bazen de “بنحوه” diyerek yine mânasıyla nakletmiştir. Fiili sünnetler/hadisler çoğunlukla “وكان النبي عليه الصلاة والسلام” , “وكان عليه الصلاة والسلام” , “وكان رسول الله” formlarında nakledilmiştir.

• Eserde büyük çoğunlukla merfû haberler yer almakla birlikte, mevkûf ve maktû haberler de bulunmaktadır. Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Ali⁶⁷, İbn Mesûd gibi bazı sahâbi⁶⁸ ve İbn Uyeyne, Ömer b. Abdilaziz, Mücâhid, Katâde, Sıla b. Eşyem gibi tâbiilerin haberleri nakledilmektedir.⁶⁹ Sahâbe ve tâbiûnun kavillerinin yanı sıra fiillerine de bol miktarda yer verilmektedir.

• “Hadis” ve “haber” anlamında “eser (âsâr)” kavramına az da olsa yer verildiği görülmektedir. “وجاء في الآثار المشهورة”⁷⁰ diyerek merfû bir aslı bulunan bir rivâyete referans-

⁶⁶ Muhammed Berekât'ın tahkikli neşrinde sayıımıza göre 1262 hadis dipnotlarda gösterilmiştir. Şir'atü'l-İslâm ile şerhi *Mefâtihu'l-Cinâr*'da toplam 1393 hadis tespit edilmiştir. Vaaz edebiyatı üzerine yapılan bir çalışmada incelenen kitaplar içerisindeki en hacimli ve en çok hadisin yer aldığı kaynak olarak zikredilmektedir. Makbûl hadislerin %53.9, merdûd hadislerin %39.1 ve hakkında hüküm verilemeyenlerin %6.8 olduğu sonucuna varılmıştır. Mahmut Yeşil, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 155-158.

⁶⁷ Hz. Ali'nin mevkûf bir hadisi “وفي حديث علي رضي الله عنه” denilerek nakledilmiştir. İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 60, 219.

⁶⁸ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 68, 82.

⁶⁹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 54, 69, 82, 240, 241, 242, 244, 254, 256, 266.

⁷⁰ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 33.

ta bulunmuş, “وفي بعض الآثار”⁷¹ formuyla sahâbe kavlini nakletmiştir. Nitekim devâmında zikrettiği “ملعون من أكرم بالغني وأهان بالفقر” rivâyeti İbn Abbas’ın bir kavli olarak yer almaktadır.⁷² Kur’ân âyetlerinin sayısının cennet adedince olduğu konusunda eserlerin rivâyet edildiği “وجاء في الآثار” belirtilmektedir. İlgili referans, Hz. Âişe’den nakledilen mevkûf bir rivâyettir.⁷³ Buradan İmamzâde’nin Horasan ehlinin kullanımında yaygın olduğu üzere eser kavramını daha çok sahabî kavîlleri için kullandığını söyleyebiliriz. فإنه ثابت بإشارة “الكتاب وظاهر الحديث والأثر” ifadesinde de hadis ve eser birbirinden ayrı olarak zikredilmiştir.⁷⁴ Eserde “haber/ahbâr” kavramının da hadis anlamında kullanıldığı “فقد جاء في أخبار”⁷⁵ ifadesinden anlaşılmaktadır.

• Sünnet kavramını zaman zaman “hadis” anlamını da barındıracak şekilde kullanmış, bazen de bu iki kavram arasında çok yakın bir ilişki kurmuş, sünnetleri çoğunlukla hadislerle temellendirmiştir. Nitekim “من السنة” ifadesini kullandığında bununla çoğunlukla Hz. Peygamber’in hadis ve sünnetini kasteder. Bu sünneti çoğunlukla merfû hadislerle temellendirir. Nitekim “ومن السنة ما قال النبي”⁷⁶ ve “...ومن السنة... ما روي”⁷⁷ gibi ifadeler doğrudan bunu göstermektedir. Öte yandan müellifin kendi ifadeleriyle sünnet olarak zikrettiği hususun ya bir hadise dayandığı görülmekte ya da ifadenin hemen ardından sünnetin tespit edildiği hadisleri zaman zaman zikredilmektedir.⁷⁸ Nitekim “ومن السنة... ففي الحديث، وفي حديث آخر” ifadesi eserde çokça kullanılan âdeti kalıp bir cümleye dönüşmüştür. Örneğin sünnetlerden birisinin ölen Müslümanları hayırla anmak olduğu zikredilmekte, Hz. Peygamber’in bunu emrettiği ve şöyle buyurduğu belirtilmektedir: “Müslüman ölümlerini kötüliklerini zikretmeyiniz. Çünkü onlar âhirete götürüldükleri amellerin karşılıklarına ermişlerdir.”⁷⁹ Nadir olmakla birlikte gösterdiği referansın araştırıldığında sahâbî kavli olabildiği de görülmektedir.⁸⁰ Bir yerde ise zikrettiği sünnetin eser ve haberlerle sabit olduğunu belirtmektedir: “ثبت ذلك بالآثار والأخبار”⁸¹

⁷¹ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 219, 277.

⁷² İmamzâde’nin muhtemel kaynakları olan Hakîm et-Tirmizî’nin *Nevâdiru’l-Usûl*’ü ile Semerkandî’nin *Tenbihü’l-Gâfilin* ve Gazzâlî’nin *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn* isimli eserlerinde yer almaktadır. Ebû Abdillâh el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Usûl fi Ahâdîsi’-Resûl*, thk. Abdurrahmân Umeyre (Beyrut: Dârü’l-Cil, ts.) 1/411; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tenbihü’l-Gâfilin bi Ahâdîsi Seyyidi’l-Enbiyâi ve’l-Mürselin*, thk. Yûsuf Ali Bidîvî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2000), 223; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 4/198.

⁷³ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektbetu’r-Ruşd, 1409), 6/120; İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 67.

⁷⁴ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 40.

⁷⁵ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 84.

⁷⁶ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 402, 403, 404.

⁷⁷ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 312, 382-383.

⁷⁸ Örnek olarak bk. İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 69, 88, 280, 305, 311, 312, 320, 323, 382, 401-405, 416.

⁷⁹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir, (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Cenâiz”, 95; “Rikâk”, 42, 2/104, 107; İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 207, 422.

⁸⁰ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 77, 417.

⁸¹ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 314.

• Zaman zaman benzer türdeki ahlâk, âdâb ve ilmihâl kitaplarında görmeye alışık olduğumuz usûlde sahâbî râvîsini zikrederek hadislerin nakledilmesine hemen hemen başvurulmamıştır.⁸²

• Eserde âlimlerin, büyüklerin, hekimlerin, şâirlerin, selef-i sâlih'in ve te'vîl ehlinin, söyleyeni belli olmayan kimselerin sözlerine de yer verilmektedir. Bu şekilde naklettiği sözleri “وقالت الحكماء رحمهم الله”⁸⁵ diyerek belirtmektedir. “قال أهل التأويل”⁸⁴, “قال بعض الكبراء”⁸³

• Bazen bir hadisi zikrederken başka hadisleri de bu hadise katarak nakletmektedir. “أحبُّ الناس إلى الله تعالى مَنْ هو أَنْفَعُ النَّاسِ، ويعفو عن ظلمته، ويُحْسِنُ أَلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهِ، وَيَصِلُ مَنْ قَطَعَهُ،”⁸⁶ “وَيُعْطِي مَنْ حَرَمَهُ، يُحْسِنُ الظَّنَّ بِهِمْ فَإِنِ الظَّنُّ أَكْذَبُ الخَدِيثِ”⁸⁶ hadisini örnek olarak zikredebiliriz.⁸⁶ Eserde birbirini ardınca zikredilen ifadelerin hadis olarak nakledilenlerini ayırt etmek bu örnekte olduğu gibi güçleşebilmektedir. Bu rivâyetin baş ve son tarafı tespit edilebilmektedir.

• Hadisleri büyük çoğunlukla mâna ile zikretmiştir. “وَأما سنته،” “والسنة،” “ومن السنة” gibi ifadelerinin yanı sıra zaman zaman nisbet ifadesi bulunmayan cümlelerinde de hadisleri lafızlarıyla değil manâ olarak zikretmiştir.⁸⁷

• Çoğunlukla Hz. İsa'dan olmak üzere önceki peygamberlerden nakiller yer almaktadır. “وَقَالَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: احْتَمِلُوا مِنَ السَّفِينَةِ وَاحِدَةً، كَيْ تَرْتَبِحُوا عَشْرَةَ.”⁸⁸

• Sünnetten çıkardığı hükümleri inşâî olarak kendi cümleleriyle ifade etmiştir.⁸⁹

• Bazen tek bir konu hakkında sünnet ve âdâbları, vâcib ve faziletleri toplu olarak zikretmiştir.⁹⁰

• Zaman zaman kendi sözlerini teyit etme maksadıyla eserleri ve haberleri zikretmeksizin delil olarak göstermiş ve bunu ifade etmek üzere bahsettiği durumla ilgili olarak “eserlerde ve haberlerde sâbit olmuştur” “تَبَيَّنَ ذَلِكَ بِالْآثَارِ وَالْأَخْبَارِ” demiştir.⁹¹

• Bazı haberleri temrîz sîgasıyla “قِيلَ”⁹² ve “يُرْوَى”⁹³ diyerek nakletmiştir.

⁸² Nadir olarak karşılaştığımız örnekleri için bk. İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 387, 389.

⁸³ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 248, 306, 348, 374.

⁸⁴ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 254.

⁸⁵ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 311.

⁸⁶ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 272. Hadisin ilk kısmı “أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ” lafzıyla, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Târık b. İvedullah b. Muhammed, Abdulmuhsin İbrâhîm el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 6/139; son kısmında yer alan “فَإِنِ الظَّنُّ أَكْذَبُ الخَدِيثِ” ifadesi için bk., Buhârî, “Vasâyâ”, 8, 4/4.

⁸⁷ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 247, 252.

⁸⁸ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 160, 272, 275.

⁸⁹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 260-261.

⁹⁰ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 288, 316.

⁹¹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 314.

• Eserde, “وقال الإمام محمد بن علي الترمذي رحمه الله” ifadesinde belirtilen Tirmizî, muhaddis İmam Tirmizî değil, İmâm el-Bâkır, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali’dir. Nitekim ifadenin ardından nâs ve felâk sûreleriyle ilgili nakledilen ifadeler, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın *Fedâilu’l-Kur’ân*’ında İmâm Bâkır’dan rivayet edilmiştir.⁹⁴

3.2. İmamzâde’nin Hadislerin Rivâyeti ve Sıhhati/Sahih Hadis Hakkındaki Görüşleri

İmamzâde detaylarına girmemekle birlikte eserinin hemen başında yer alan ilim bölümünde hadis rivâyeti ile hadislerin sıhhati konusundaki görüşlerine yer vermektedir. Konuyu hadis usûlü çerçevesinde değil, hocanın ilim naklederken uyması gereken edepi çerçevesinde değerlendirmiştir. Hocanın âdablarından birisinin Hz. Peygamber’in hadislerini en güzel şekilde anlatmak, te’vile muhtaç yerlerini izah etmekte olduğunu belirten İmamzâde, hadis hocasının sıhhatinden şüphe duyduğu hadisleri nakletmesini şiddetli bir şekilde tenkit eder:

“Kişinin işittiği her şeyi anlatmaması gerekir. Çünkü bu bir vebal olabilir. İşitmediği ve yakînen bilmediği bir şey hakkında da konuşmamalıdır. Çünkü işitmeden bilgisi olmaksızın ilim hakkında konuşan kişi hesaba çekilmeden cehenneme girer. (İyi hocanın âlametlerinden birisi) Şehâdeti kabul olmayan kimselerden hadis nakletmemesidir. Çünkü sıhhatinde şüphe ettiği hadisi rivâyet eden kişi iki yalancıdan birisi olur. Bu yalancılardan birisi o hadisi uyduran iftiracı, diğeri de onu nakledendir.”⁹⁵

İmamzâde, dinin esaslarının sıhhati ve doğruluğuna şahitlik etmediği, Kur’ân-ı Kerim âyetlerine, meşhûr haberlere ve âsâra muvafık olmayan hadislerin nakledilmemesi gerektiği görüşündedir. O’na göre bu iyi hocanın (el-muallimu’n-nâsîh) âlametlerinden birisidir.⁹⁶ Elbette o bu tür rivâyetlerin tetkik amaçlı kitaplarda nakledilmesini değil, şüphe edilip de sıhhati konusunda zann-ı gâlib’in oluşmadığı rivâyetlerin sahih birer hadis gibi naklini kastetmiş olmalıdır. Nitekim söz konusu vasıflara uygunluğunu tespit edilemeyen bir hadisi nakleden kişi rivâyetin sıhhatini düşünerek ya da sıhhatine hükmederek rivâyette bulunmuştur. Kasten zayıf ya da asıllara uygun olmadığını bile bile veya durumunu belirtmeksizin rivâyette bulunmak mahzurlu görülebilir. Nitekim aynı durum bizzat İmamzâde’nin kendisi için de geçerlidir. Çünkü eserinde mevzû olduğunda hadisçilerin ittifak ettikleri hadisler ile kaynaklarda rivâyetleri tespit edilmeyen bol miktarda rivâyet kullanmıştır. Şüphesiz o da bu rivâyetleri sahih gördüğü için eserinde nakletmiştir. Aksi halde bir kanaate sahip olmuş olsa bu hadisleri ve yukarıdaki ifadeleri zikretmiş olmazdı.

Hadislerin sıhhati konusunda ise hadis âlimlerinin zikrettikleri kriterlerden başka bir hususa değinmektedir:

“Hadislerin sıhhatinin bilindiği yollardan birisi şu şekildedir: Hadis sahih ise basiret sahibi kimselerin ciltlerinde ve tüylerinde bir yumuşama meydana gelir. Kalpleri o hadisi tanır ve

⁹² İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 275.

⁹³ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 275.

⁹⁴ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm Abdullah el-Herevî, *Fedâilu’l-Kur’ân*, thk. Mervân el-Atiyye Muhsin Harâbe, Vefâ Takiyuddîn (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 153; İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 82.

⁹⁵ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 61.

⁹⁶ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 59, 61.

kendilerine yakın görürler. Bu zevk sadece seçilmişlerden (asfiyâ) ve muttaki (etkiyâ) kimse-lerden olan havâsa (ehlu'l-husûs) mahsustur."⁹⁷

Benzer görüşler tasavvuf erbâbı arasında meşhurdur. Nitekim yukarıdaki ifadelere çok yakın bir görüşü Hakîm et-Tirmîzî de dile getirmiştir.⁹⁸ Aslında burada hadislerin sıhhati konusunda bir metot teklif edilmemektedir. Hadis ilmi ile rivâyetlerle hemhâl oldukça âşinâ olmaya dayalı hadisin durumuna vâkîf olma, hadisleri tanıma/marifet olarak değerlendirebiliriz.

İmâmzâde aslında sünnet için sahih bir senet ve metnin bulunması gerektiğini şart koşmaktadır. Her ne kadar sünnet olarak sıhhati sübut bulan meselelerin fazlaca tetkik edilmemesi gerektiği ile ilgili fikrini dile getirirken söylemiş olsa da senet ve metni dikkate aldığı da zımnen belirtilmiş olmaktadır:

"Senedi sahih ve metni sağlam olan sünnetin bildirdiği hususları çok incelememek ve araştırmamak ehl-i sünnet ve cemaat âlimlerinin güzel âdetlerindedir. Çünkü lüzumundan fazla tetkik dinî meselelerin derinliklerine dalmaya götürür ki bu da dalâletin anahtarıdır. Geçmiş ümmetler ancak uzun münakaşa ve dedikodular yüzünden helak olmuşlardır. Onun için bunları terk edip dört elle sünnette sabit olan şeylere sarılmak, onlarla amel etmek, başkalarını da buna davet etmek ve bu sünnetle hüküm vermek gerekir. Bidat ehlinin sözlerine kulak vermemek onlara meyletmemek gerekir."⁹⁹

3.3. Eserde Kullanılan Hadislerin Sıhhat Bakımından Değerlendirilmesi:

Şir'atü'l-İslâm'da yer alan hadislerin sıhhati meselesi her hadis için ayrı ayrı incelenip değerlendirilmesi gereken bir husustur. Bunun içtihadî ve araştırmalara dayalı bir mesele olduğunu belirtmemiz gerekir. Ancak Şir'atü'l-İslâm'ın geneli itibariyle hadislerinin tenkide uğramış bir eser olduğunu söyleyebiliriz. Eseri övmekle birlikte hadislerine tenkit getirenlerden birisi Leknevî (ö. 1304/1886) olmuştur. O Hanefî tabakâtına dair kaleme aldığı *el-Fevâidu'l-Behiyye*'sinde şöyle demiştir:

قد طالعت شرعة الإسلام فوجدته كتابا نفيسا مشتملا على المسائل الفقهية والآداب الصوفية إلا انه مشتمل على كثير من الأحاديث المختلقة والآخبار الواهية المنكرة

İmamzâde'nin Şir'atü'l-İslâm isimli eserini mütalaa ettim. Onu fikhî meseleleri, süfi/tasavvufî edepi içeren nefis bir kitap olduğunu gördüm. Ancak (ne yazık ki) eser birçok uydurma hadis ve münker haberleri de içermektedir.¹⁰⁰

Şir'atü'l-İslâm'ın hadisleri üzerine ilk tahrîc çalışması Osmanlı âlimlerinden daha önce zikrettiğimiz Hanîf İbrahim Efendi (ö. 1189/1775) tarafından telif edilen *Gâyetü'l-Merâm fî Tahrîci Ahâdisi Şir'ati'l-İslâm* isimli eserdir. Eser halen matbu olmamakla birlikte Zakaria Orfalı tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir. İbrahim

⁹⁷ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 62.

⁹⁸ Ferhat Gökçe, "Orta Asya İslâm Âlimlerinin Tasavvufî Hadis Yorumculuğuna Katkıları: Tasavvufî ve Hikemî Hadis Yorumculuğunun Öncüsü Hakîm et-Tirmîzî", *Uluslararası Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları 10-12 Ekim 2018, Bişkek/Kırgızistan*, ed. Muhittin Düzenli, Yusuf Gökalp, Ali Yüksek (Bişkek: Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019), 1091-1116.

⁹⁹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 35.

¹⁰⁰ Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 161.

Hanif Efendi, *Şir'atü'l-İslâm* hadislerinin tamamını değil, tespit ettiği 321 hadisın tahririni yapmıştır. Tahrirlerde hadisın geçtiği kaynak ve sahâbi râvileri ile varsa benzer lafızlarla kaynaklardaki rivâyetlerini göstermiştir. Her hadisın sıhhat hükümünü belirtmemiş, âlimlerin hadis hakkındaki sıhhat değerlendirmelerini bazı hadislerde aktarmıştır.¹⁰¹

1. Eserin tahkikini yapan Zakaria Orfalı *Şir'atü'l-İslâm*'ın hadislerini tahrir ettikten sonra 321 hadis tespit ettiğini belirtmiş bunların sıhhat hükümlerini dipnotlarda göstermiştir.¹⁰² Toplamda ulaştığı sonuç şu şekildedir.

Sıhhati	Sayısı
Sahih	77
Hasen	63
Zayıf	95
Çok Zayıf	33
Mevzu	40
Kaynağı Bulunamayanlar	13
Toplam	321

Sahih hadislerden 13'ü Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği, 8'i Müslim'in rivâyet etmeyip Buhârî'nin rivâyet ettiği, 19'u Müslim'in rivâyet edip Buhârî'nin rivâyet etmediği hadislerdir. 17 hadis ise Hâkim en-Neysâbûrî, İbn Hibbân ve İbn Huzeyme gibi âlimlerin eserlerinde rivâyet ettikleri hadislerdir. Orfalı'nın tespit ettiği 40 mevzû hadisten 13'ü âlimlerin ittifakla mevzu olarak nitelendirdikleri 27'si ise mevzûluğunda ihtilâf ettikleri hadislerdendir.¹⁰³ Orfalı'nın tespit ettiği 321 hadisten 140'ı makbûl, 181'i merdûd kapsamındadır. 181 hadisten 95 hadis zayıf statüsünde, âlimler arasında ihtilâflı olan metrûk ya da münker gibi "çok zayıf" hadis kapsamında olmayan zayıf hadislerdir.

2. Gazze Üniversitesi'nde Ali Muhammed Zeydân Sevâid 2000 yılında hazırlamış olduğu yüksek lisans tezinde *Şir'atü'l-İslâm*'ın birinci faslından kırkinci faslına kadar tahkikini hazırlamış, dipnotlarda hadislerin tahririni yapmış ve sıhhat hükümlerini de belirtmiştir.¹⁰⁴

¹⁰¹ İbrahim Hanif Efendi, *Gâyetü'l-Merâm fi Tahrirci Ahâdisi Şir'ati'l-İslâm*, (Zakaria Orfalı, İbrahim Hanif er-Rumî'nin *Gâyetü'l-Merâm Kitabının Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi* içerisinde), (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 125, 130.

¹⁰² Orfalı, *İbrahim Hanif er-Rumî'nin Gayetü'l-Merâm Kitabının Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 51.

¹⁰³ Orfalı, *İbrahim Hanif er-Rumî'nin Gayetü'l-Merâm Kitabının Tahkik, Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 52.

¹⁰⁴ Sevâid, *Kitâbu Şir'ati'l-İslâm*, 428.

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM ZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

Sıhhati	Sayısı
Sahih	66
Hasen	21
Zayıf	65
Mevzu	34
Başkalarına Ait	4
Kaynağı Bulunamayanlar	5
Toplam	195

3. Gazze'de eserin devamı yani 40. fasıldan sonraki kısmı ise Mâzin Kâmil Hasûne tarafından hazırlanan ayrı bir yüksek lisans tezinde ele alınmıştır. İncelediği bölümde yer alan tespit ettiği 234 hadisi hem tahrir hem sıhhat bakımından detaylı bir şekilde incelemesine rağmen ulaştığı neticeyi toplu olarak zikretmemiştir.

4. *Şir'atü'l-İslâm* hadislerini şu ana kadar yapılan çalışmalar içerisinde daha kapsayıcı bir şekilde değerlendiren çalışma Muhammed Berkekât tarafından yapılmıştır. Eserin tahkiki neşri gerçekleştirilen Berkekât, hadislerin tahririni de ayrıntılı olarak ele almıştır. Öyle ki eserde geçen her cümlenin hadis kaynaklarında tespiti yoluna gitmiş, eserde bir hadise istinad ettiğini düşündüğü söz, cümle hatta bazen kelimelerin hadis kaynaklarında rivâyetlerini ya da asıllarını tespit etmeye çalışmıştır.¹⁰⁵ Muhammed Berkekât bizim sayıımıza göre 1262 hadisin tahririni yapmıştır. Elbette bu İmamzâde'nin eserinde bu kadar hadisin yer aldığı anlamına gelmemektedir. Özellikle “ومن السنة” ifadesiyle birlikte zikredilen sözlerin merfû ya da mevkûf bir hadise dayandığı görülmektedir. Bunun dışında konuların işlenişinde başında herhangi bir işaret bulunmaksızın hadis kaynaklarından iktibas edildiği anlaşılan cümleler, sözler de bulunmaktadır. Eserde yüzlerce hadis mâna ile nakledilmiş, çeşitli hadisler bir araya getirilerek bir kompozisyon oluşturulmuştur. Berkekât da tüm bunları tespit etmeye çalışmıştır.

Berkekât, eserin girişinde hadislerin tahriri konusunda izlediği yöntemi belirtmiştir. Onun eser bazlı bir sıhhat yöntemi izlediği görülmektedir:¹⁰⁶

وكتبنا فيه أحاديث صحيحة، هي عند البخاري ومسلم، أو عند أحدهما، فيه الصحيح خارج الصحيحين، كما أن فيه الحديث الحسن، وفيه الضعيف، والمنكر، والواهي، والمتروك، والموضع، وفيه أحاديث لم نقف عليها في كتب السنة.

¹⁰⁵ İmamzâde Muhammed b. Ebi Bekir el-Buhârî, *Şir'atü'l-İslâm ilâ Dâri's-Selâm*, thk. Muhammed Berkekât (İstanbul: Erenler Vakfı Yayınları, 2018).

¹⁰⁶ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 19.

Buna göre bir hadis eğer Sahîhayn'da ya da bunlardan birinde yer alıyorsa bunları toptan sahih olarak kabul etmiş herhangi bir sıhhat değerlendirmesi yapmamıştır. Hadisin hükmünü ve derecesini tayin edebilmek için tahrir çerçevesini geniş tuttuğunu belirten Berekât, müellifin eserinde çok zayıf, münker ve hatta mevzû hadislere yer vermesi sebebiyle âlimler tarafından tenkid edildiğini bu yüzden hadislerin derecesini açıklamak durumunda kaldığını kaydetmiştir.

Muhakkik eserde İmamzâde'nin hadislerden iktibasla meydana getirdiği nebevî ibârelerle dolu olduğunu belirtmiş bu ibareleri hem tahrir hem de hükmü bakımından belirttiğini ifade etmiştir. İsnâdlar zikredilmediğinden ve anlatım ve aktarım usulünden dolayı eserdeki hadislerin tespitinin ve buna bağlı olarak yapılacak sıhhat değerlendirmelerinin zorluğunu belirtmek isterim. Bu yüzden birazdan yer verdiğimiz listede yer alan 442 hadisin tamamının lafzı lafzına kaynaklarda tespit edilebilen rivâyetlerden ibaret olmadığını ifade etmemiz gerekir. Sahih hükmü verilen hadislerin bir kısmının aynı lafızlarla kaynaklardan tespit edilebildiğini, bir kısmının yakın lafızlarla, benzer lafızlarla ya da ilave ve noksanlıklarla bulunabildiğini, bazı rivâyetlerin ise kısmi olarak kaynaklarda tespit edilebilip sıhhat hükmünün verildiğini söyleyebiliriz. Aşağıda bunların detaylarına örnekleriyle yer verilecektir. Diğer bir husus da bazı hadislerin sıhhat hükümlerinin belirtilmemesidir. Muhakkik özellikle mevkûf ve maktû' hadislerde bu yolu izlemiş, sadece kaynağa işaretle yetinmiştir.

İ. İşaretler de dâhil olmak üzere Berekât'ın tespit ettiği hadislerin sıhhat durumu:

Şir'atü'l-İslâm'da İşaretler dahil Toplam Tespit edilen Rivâyetlerin Sıhhat Durumu	
Sıhhati	Sayısı
Sahih	442
Hasen	100
Zayıf	262
Çok Zayıf	83
Mevzu/Aslı Yok/Bâtıl	78
Kaynağı Bulunamayanlar/Tespit Edilemeyenler	51

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM ZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

İsnâdsız	21
Sıhhati Belirtilmeyenler ¹⁰⁷	225
Toplam	1262

II. Yukarıdaki tablo İmamzâde'nin eserinde Hz. Peygamber'e, sahâbe veya tâbiûna nisbet edilen hadislerin sıhhatinin değerlendirilmesi konusunda yanıltıcı olabilir. Eserde yer verilen hadislerin sıhhat değerlendirilmesi konusunda daha belirgin bir kanaat belirtmek için İmamzâde'nin bizzat hadis olduğunu belirterek eserine aldığı hadisleri temel alarak bir değerlendirme yapılmalıdır. Bu yüzden müellifin çeşitli ifadelerle bizzat hadis olduğuna işaret ederek nakletmiş olduğu hadisleri ayrıca saymaya çalıştık. *Şir'atü'l-İslâm*'da bu şekilde 542 hadise yer verilmiş olduğu görülmekte ve karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

Şir'atü'l-İslâm Hadislerinin Sıhhat Durumu	
Sıhhati	Sayısı
Sahih	159
Hasen	42
Zayıf	127
Çok Zayıf	46
Mevzu/Aslı Yok/Bâtıl	41
Kaynağı Bulunamayanlar/Tespit Edilemeyenler	23
İsnâdsız	13
Sıhhati Belirtilmeyenler	91
Toplam	542

¹⁰⁷ 199 hadisin sadece kaynakları gösterilmiş olup, sıhhat durumları muhakkik tarafından belirtilmemiştir. Muhakkik, her ne kadar Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde yer alan hadisler için sıhhat hükmü belirtmeyeceğini söylemiş olsa da bu rivâyetlerin de önemli bir kısmını sahih olarak değerlendirdiği için böyle bir yol izlemiş gibidir. Mevkûf, maktû' ve mürsel bazı rivâyetlerin de kaynaklarını zikretmiş, sıhhati konusunda bir değerlendirme yapmamıştır. Biz de tabloda bunları hakkında değerlendirme yapılmayan merfu, mevkûf, maktû' ve mürsel rivâyetler olarak verdik.

3.4. Hadis, haber ve Eserlerin Manâ ile Nakledilmesi:

Şir'atü'l-İslâm hadislerinin hadis kaynaklarındaki asıllarının tespit ve tahririnde karşılaştığımız en önemli sorunlardan birisi eserde yer alan rivâyetlerin nakledikleri lafızlarla değil, yakın lafızlarla ya da manâ olarak benzerlerinin tespit edilebilmesidir. Eserde senetler hatta sahâbî râvileri bilinmediği için hadislerin kaynaklarını tespit etmek güçleşmektedir. İmamzâde muhtemelen o dönem elindeki kaynaklardan istifade ederek bu hadisleri nakletmiştir. Bu eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmış, bir kısmı da ulaşmamıştır. Ya da naklettiği hadisleri okuduğu kaynaklardan mâna ile nakletmiştir. Her iki ihtimalin de mümkün olabileceğini düşünmekteyiz.

Eserin muhakkiki Muhammed Berekât da hadislerin tahririnde bu durumu gözetmiş eserde yer verilen rivâyetin benzer manâ ile bulabildiğini işaret etmek üzere “ وهذا إشارة إلى ”¹¹¹ “ كما يدل عليه حديث... ”¹¹⁰ “ كما في حديث... ”¹⁰⁹ “ كما ورد في حديث... ”¹⁰⁸ “ معنى حديث... ”¹¹² gibi ifadeler kullanmıştır.

Hadislerin eserde manâ ile rivâyetine örnek olarak “Orucun Fazileti ve Sünnetleri” konusunun başlangıcındaki İmamzâde'nin şu ifadelerini verebiliriz:

“الصوم لله تعالى جنة من النار، وإنه باب العباد، وزكاة الجسد، وإنه يذهب الكبر وشهوة النساء”

“Allah için oruç tutmak cehennem ateşinden koruyan bir kalkandır. Oruç, ibadetin kapısı, beden zekâtıdır. Oruç kibri ve kadınlara karşı şehveti giderir.”¹¹³

Burada normalde herhangi bir hadis nakledilmemektedir. Ancak bu ifadede İmamzâde'nin 3 hadisin manâsından istifade ettiği ya da bu ibarenin 3 hadise dayandığı ya da başka bir ifadeyle bu sözü destekleyen 3 hadisin bulunduğu anlaşılmaktadır.

- «الصوم جنة»¹¹⁴

- «لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ، وَزَكَاةُ الْجَسَدِ الصَّوْمُ»¹¹⁵

- «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ»¹¹⁶

Buradaki mâna ile rivâyetin bir râvînin bir hadisi mâna ile rivâyetinden farklı bir durum olduğunu, müellifin hadis tasniflerindeki hadisleri mâna ile aktardığını gösteren pek çok örneğin bulunduğunu belirtmemiz gerekir.

¹⁰⁸ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 35.

¹⁰⁹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 250-251, 339, 341

¹¹⁰ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 337.

¹¹¹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 361.

¹¹² İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 108.

¹¹³ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 140.

¹¹⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kahire: Muesesetu Kurtuba, ts.), 2/462.

¹¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), “Sıyâm”, 44, 1/555.

¹¹⁶ Buhârî, “Nikâh”, 2; Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî, *el-Câmi'ü's-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Nikâh”, 1.

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM ZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

Şir'atü'l-İslâm'da abdestle ilgili "Abdest suyunun artanından ayakta içer. Abdestten sonra bir havlu ile kurulanır ve iki rek'at nafile namaz kılar"¹¹⁷ ifadelerine yer verilmektedir. Bu ifade her ne kadar müellifin kendisine ait ise de buradaki uygulamada konuyla ilgili hadislerin mânasına dayanmaktadır. Nitekim "Her kim benim abdest aldığım şu abdest gibi abdest alır ve sonra iki rek'at namaz kılsa ve her ikisi arasında geçmiş günahları bağışlanırsın" hadisi kaynaklarımızda yer almaktadır.¹¹⁸ Eserin muhakkiki bu tür tespit ettiği hadisleri de dipnotlarda belirtmektedir.

3.5. Şir'atü'l-İslâm'ın Yakın ve Bezer Lafızlarla Tespit Edilebilen Rivâyetleri:

Eserde yer alan birçok rivâyet bugün elimizdeki hadis kaynaklarından benzer ya da yakın lafızlarıyla tespit edilebilmektedir. Bu da aslında yukarıda yer verdiğimiz hadislerin mâna ile rivâyet edilmesine benzer olmakla birlikte burada eserde rivâyet nakledilirken "قال رسول الله" ya da "وفي الحديث" gibi doğrudan Hz. Peygamber veya hadise bir nisbetin bulunduğu rivâyetleri kastediyoruz. Aslında bu şekildeki rivâyetlerin sayısı oldukça fazladır. Şir'atü'l-İslâm'ın mukakkiki Muhammed Berekât hadis tahrirlerinde ziyâdelere, noksanlıklara, kaynaklardaki lafızlarla mukayesesine yer vermektedir. Biz birkaçını mukayeseli olarak göstermek istiyoruz:

	Şira'atü'l-İslâm	Hadis Kaynakları
119	خَيْرُ الْمَجَالِسِ مَا اسْتَقْبَلَ بِهَا الْقِبْلَةَ	أَكْرَمُ الْمَجَالِسِ مَا اسْتَقْبَلَ بِهَا الْقِبْلَةَ
120	أَنْ هَلَكَ هَذِهِ الْأُمَّةُ إِذَا تَكَلَّمُوا فِي رَبِّهِمْ جَلْ جَلالَهُ، وَأَنْ ذَلِكَ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ	لَا تَنْقُضِي الدُّنْيَا حَتَّى تَكُونَ خُضُومَاتُهُمْ فِي رَبِّهِمْ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَكُونَ خُضُومَاتُ النَّاسِ فِي رَبِّهِمْ
121	مَنْ كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ فَلَيْسَ قَلْبُهُ بِمَاءٍ	إِذَا كَثُرَتْ ذُنُوبُكَ فَاسْقِ الْمَاءَ عَلَى الْمَاءِ تَتَنَاوَرُ كَمَا يَتَنَاوَرُ الْوَرَقُ مِنَ الشَّجَرِ فِي الرِّيحِ الْعَاصِفِ.
122	لَا يَسْعَى بَيْنَ النَّاسِ إِلَّا وَلَدٌ بَغِيٌّ أَوْ مِنْ فِيهِ شَيْءٌ مِنْهُ	لَا يَبْغِي عَلَى النَّاسِ إِلَّا وَلَدٌ بَغِيٌّ أَوْ فِيهِ عِرْقٌ مِنْهُ

¹¹⁷ İmamzâde, Şir'atü'l-İslâm, 32, 88.

¹¹⁸ Buhârî, "Vudû", 24, 1/43.

¹¹⁹ İmamzâde, Şir'atü'l-İslâm, 288; "أكرم المجالس" lafızıyla kaynaklarda yer almaktadır. Ebûbekir Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Sehl el-Harâitî, Mekârimu'l-Ahlâk ve Meâlîhâ ve Mahmûdu Terâikuhâ, thk. Eymen Abdu'l-Câbir el-Buheyri (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1999), 244.

¹²⁰ İmamzâde, Şir'atü'l-İslâm, 41; Kaynaklarda yakın lafızlarla mevkûf ve merfû rivâyetleri yer almaktadır. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber, Câmi'u Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 2/935.

¹²¹ İmamzâde, Şir'atü'l-İslâm, 196; Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, Târihu Bağdâd, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 7/448.

¹²² İmamzâde, Şir'atü'l-İslâm, 233; Ebûbekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, Şu'abü'l-Îmân, thk. Muhammed es-Sa'îd Besyûni Zaglûl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410), 5/286.

123	من غير أخاه بذنب قد تاب منه، لم يمت حتى يعمله	مَنْ عَيَّرَ أَخَاهُ بِذَنْبٍ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَعْمَلَهُ
124	من سعى في حاجة لأخيه المسلم	مَنْ قَضَى لِأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ حَاجَةً كَانَ كَمَنْ خَدَمَ اللَّهَ تَعَالَى عُمُرَهُ
125	ما تحاب اثنان ففرق بينهما، إلا ذنب يصيبه أحدهما	ما تواد من اثنين في الاسلام فيفرق بينهما اول من ذنب يحدثه احدهما
126	الضيف ينزل برزقه ويرحل وقد غفر لصاحبه	أَكْرَمُوا الضَّيْفَ وَأَقْرَبُوا الضَّيْفَ فَإِنَّهُ أَوْلَى مَا يَقْدَمُ بَرزِقَهُ جِبْرِيلَ مَعَ رِزْقِ أَهْلِ الْبَيْتِ فَيَدْخُلُ الضَّيْفَ حِينَ يَدْخُلُ فَإِذَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِهِمْ لَا يَبْقَى ذَنْبٌ صَغِيرٌ وَلَا كَبِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ إِلَّا وَقَدْ غَفَرَهَا

3.6. *Şir'atü'l-İslâm*'ın Tespit Edilemeyen Rivâyetleri:

Eserde önemli miktarda “tespit edilemeyen”, nakledildiği lafızlarla “aslı bulunmayan” rivâyetler yer almaktadır. Nitekim eserin muhakkiklerinden Muhammed Berekat bu tür hadisler için “لم افق عليه”, hadis kaynaklarında tespit edemediği hadisler için ise “لم أفق عليه في المصادر الحديثية”¹²⁷ ifadesini kullanmakta varsa tespit edebildiği muahhar döneme ait kaynaklardaki rivâyetleri, onları zikretmektedir. Eserde bu türden 51 rivâyet yer almaktadır.

Mukaddimeden sonraki hemen ilk bölümde yer verilen “من ضيع سنتي حرمت عليه” hadisini örnek olarak verebiliriz. Söz konusu rivâyet, hadis kaynaklarında yer almamaktadır. “مَنْ تَرَكَ سُنَّتِي لَمْ تَنْلُ شَفَاعَتِي” ve “مَنْ تَرَكَ سُنَّتِي لَمْ يَنْلُ شَفَاعَتِي” gibi lafızlarla bazı geç dönem kaynaklarda yer almaktadır.¹²⁸ İbn Arrâk (ö. 963/1556), benzer lafızlarla rivâyetinin Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) günümüze ulaşmayan *Mu'cem'inde (Mu'cemu's-Şuyüh)*,

¹²³ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 235; Hadis “بذنب قد تاب منه” lafzı yer almaksızın tahrîc edilmiştir. Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'us's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Sıfatü'l-Kıyâm”, 23 (No: 2505), 4/661.

¹²⁴ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 271; Yakın lafızlarla rivâyeti kaynaklarda yer almaktadır. İshâk b. Râhûye, *Müsned*, thk. Abdulgafûr b. Abdülhakk el-Bellûşî (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991), 1/378.

¹²⁵ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 282; Ebû Abdurrahmân Abdullah İbnu'l-Mubârek, *ez-Zuhd ve'r-Rekâik*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 250-251.

¹²⁶ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 297; Benzer lafızlarla rivâyeti kaynaklarda yer almaktadır. Ebû Şuca' Şîrûye b. Şehrdâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 1/68.

¹²⁷ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 32, 88.

¹²⁸ Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh* (Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.) 2/253; Ahmed b. Muhammed Abdilazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, ts.), 2/308; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 10 cilt, Dâru'l-Fikr, 9/509.

“ طَلَبُ الْجَنَّةِ بِلا عَمَلٍ ذَنْبٌ مِنَ الذُّنُوبِ وَأَنْتَظَرُ شَفَاعَتِي مَنْ بَعْدِي بِلا اتِّبَاعِ سُنَّتِي نَوْعٌ مِنَ الْعُرُورِ وَأَرْتَجَاءُ الرَّحْمَةَ مِمَّنْ ” şeklinde yer aldığı belirtilmiş ve Ebû Nuaym'ın “Bu hadisin mesuliyetinden beriyim” dediğini nakletmiştir.¹²⁹

Şir'atü'l-İslâm'da hadis olarak nakledilen ya da hadis olduğu belirtilmeksizin nakledilen bazı sözlerin sadece Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tenbihu'l-Gâfilîn*'i, Ebû Tâlib el-Mekki'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-Kulûb*'u ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmiddîn*'inde tespit edilebildiği görülmektedir. Bu da bu eserlerin aynı zamanda İmamzâde'nin kaynakları arasında olabileceğine dair belirtilen kanaati destekleyen bir işaret olarak sayabiliriz.

3.7. Mevzû ve Kaynaklarda Tespit Edilemeyen Hadisleri:

Şir'atü'l-İslâm'ın sadece epey bir yekûn tutacak mevzû hadislerini burada zikretmek bile çalışmamızın sınırlarını oldukça aşılmasına sebep olacaktır. Ancak Muhammed Berekat'ın tahrîcine göre eserde 78 mevzû hadis yer almaktadır. Bunlardan 41'inin başında ya hadis olduğuna dair ya da Hz. Peygamber'e nisbet edildiğine dair ifadeler yer almaktadır.

Mevzû hadisler üzerinde ayrıca durulmayı hak eden, ayrı bir değerlendirmeye konu olabilecek bir mahiyettedir. Genellikle ibadetlerin faziletlerine dair meselelerde söz konusu olmakla birlikte eserde yer alan uydurma rivâyetlerin içerikleri hakkında bir fikir verebilmesi için eserin uydurma rivâyetlerini burada vermek istiyoruz.

Biz burada müellifin hadis olduğunu belirterek ya da Hz. Peygamber'e nisbet ederek naklettiği 41 mevzû hadis¹³⁰ aynen aktarmak istiyoruz.¹³¹

1. Gözlerini seven kimse ikindiden sonra yazı yazmasın.
2. Kur'ân-ı Kerim'i ezberleyen kimsenin anne-babasının azabı müşrik bile olsalar hafifletilir.¹³²
3. Sarıkla kılınan Cuma namazı, sarıksız kılınan 70 Cuma namazından faziletlidir.
4. Üç kişi yiyip içtiği nimetlerden hesaba çekilmez; iftar eden, sahur yiyen ve misafiri olan.
5. Beytullah'ı hac ediniz. Çünkü hac, suyun kirleri yıkayıp giderdiği gibi günahları giderir.¹³³

¹²⁹ İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûâ ani'l-Ahbârî'l-Şenâti'l-Mevdûa*, thk. Abdulvehhâb Abdullatif, Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Gumârî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399), 2/402.

¹³⁰ Burada rivâyetlerin Şir'atü'l-İslâm'daki sayfalarını toplu olarak vermek istiyoruz: 64, 69, 116, 143, 146, 164, 180 (2), 185, 188 (4), 191, 206, 209 (2), 210 (2), 219, 245, 274, 276, 280, 288, 301, 302, 303, 312, 320, 328, 330, 342, 387, 395, 398 (2), 399 (2), 412, 421.

¹³¹ Bu rivâyetlerin kaynakları ve değerlendirmeleri Muhammed Berekat tarafından yapıldığı için burada ilgili değerlendirmeleri tekrar ele almamayı tercih ediyoruz.

¹³² Bu rivâyet *Tenbihu'l-Gâfilîn*'de “müşrik” yerine “kâfir” lafzıyla yer almaktadır. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, 421.

¹³³ Taberânî'nin tahrîc ettiği rivâyette “yalancı” olarak cerhedilen Ya'lâ b. el-Eşdak yer almaktadır. Mevzûat kaynaklarında tespit edilememekle birlikte rivâyetin çok zayıf ya da mevzû olduğu anlaşılmaktadır.

6. Üç şeyde bereket vardır: Veresiye satışta, müdârebe ortaklığında ve satmak için değil, ev için buğdayı arpa ile karıştırmakta.
7. Cebrâil (a.s), Resûlullah'a sırtının güçlenmesi ve geceyi ibadetle geçirmesi için keşkek yemesini emretmiştir.
8. Resûlullah da ondan yemiş ve kendisine kırk erkeğin gücü verilmiştir.¹³⁴
9. Her kim baklayı kabuğu ile yerse, Allah o bakla kadar hastalığı ondan giderir.
10. Her kim patlıcanı hasta zarar vereceği düşüncesiyle yerse o, zarar verir. Her kimde onu (patlıcanı) ilaç niyetiyle yerse o ilaç olur.
11. Patlıcan ne güzel bitkidir. Onu (iyice pişirip) yumuşatınız, zeytinyağına bandırınız.
12. Patlıcanı çok yiyiniz. Çünkü o Allah'a ilk iman eden bitkidir.
13. Patlıcan hikmet verir ve dimağı taze tutar. Mesaneyeye kuvvet verir ve cinsel arzuyu artırır.
14. Her kim kırmızı gülü koklar da bana salavât getirmezse bana eziyet etmiş olur.
15. Her kim sarı ayakkabı giyerse onu giydiği müddetçe mutluluk yüzü göremez.
16. Her kim aşûra günü sürme çekerse, gözleri asla ağrımaz.
17. Resûlullah sol avucunun içini yağlar daha sonra kaşlarını mesheder, daha sonra bıyığını ve sakalını sonra da başını meshederdi.
18. Her kim kaşlarının üzerine tarağı geçirirse (kaşlarını tararsa) veba hastalığından muaf olur.
19. Bıyıklarınızı kısaltınız. Melekler bıyıklarınızı kısaltanları cennetle müjdeler.¹³⁵
20. Ey Ali, yüzünü güneşe çevirme, arkanı güneşe çevir. Zira yüzü güneşe çevirmekte hastalık, sırtı çevirmekte şifa vardır.
21. İnsanları idare etmek sadakadır.
22. Her kim ardı ardına üç defa aksırırsa, iman kalbinde sabit olur. İki defa aksırırsa "yerhamukellah" der. Üçüncü defa aksırırsa "sen nezlesin" desin.
23. Her kim Müslüman kardeşine ikramda bulunursa, Allah'a ikramda bulunmuş sayılır.
24. Tanıdıklarınızı çoğaltın. Çünkü kıyamet gününde her biri için şefaathakki vardır.
25. En hayırlı meclis, kibleye dönerek oturulan meclistir.

¹³⁴ İmamzâde, kaynaklarda ayrı ayrı rivâyetlerini bulduğumuz 7 ve 8. rivâyeti birlikte zikretmiştir.

¹³⁵ 13-16 sırada yer verdiğimiz dört rivâyet eserin tercümesine alınmamıştır. Bunun yerine eserin orjinalinde yer almayan "Ağarmış saçlarını beğenmemezlik etmez, onlara saygı duyar. Saç ve sakalının ağaran kallarını koparmaz. Zira onlar, müminin nuru ve vakarıdır. Saçın ön kısmındaki ve yalarındaki aklık, vera (takva) alametidir. Başın ön kısmında, sağına, solunda, kulaklar ile ense arasındaki kısımlarda görülen aklık ihsan ve iyilik alâmetidir. Bıyıklardaki ve ensedeki aklık göze hoş görünmez." Burada hem rivâyete sadakat hem de müellife sadakat ölçülerine riayet edilmediğini söyleyebiliriz. Muhtemelen mütercimler bu rivâyetlerin mevzû olduğunun farkında oldukları için bunu tercümeden çıkarmışlardır. En azından bu yönde bir bilginin mukaddimede verilmesi beklenirdi. İmamzâde, *İslâm Ahlâkı ve Âdâbı (Şir'atü'l-İslâm)*, 117.

26. Misafiri kapıya kadar uğurlamak sünnettir.
27. Cömerdin yemeği şifa, cimrinin yemeği hastalıktır.
28. Davet edilmediği bir yemeğe giden, hırsız olarak girer, yağma etmiş olarak çıkar.
29. Resûlullah kızı Fâtıma'yı Hz. Ali ile evlendirirken mehir olarak dört yüz miskal gümüş tayin etmiştir.
30. Kadının ilk çocuğunu kız doğurması bereketindedir. Allah Teâlâ'nın "Dilediğine kız çocukları verir, dilediğine erkek çocukları verir"¹³⁶ buyurduğunu duymadın mı? Âyet-te önce kız zikredilmiştir.
31. Babanın evladına duası, bir peygamberin ümmetine duası gibidir.
32. Kadının cihadı, kocasıyla iyi geçinmektir.
33. Her kim kendisine dini nikâhla veya milk-i yemin ile helal olmayan bir kadınla şaka-laşarsa, konuştuğu her kelime karşılığında bin sene cehenneme hapsedilir.
34. Allah bir kulunu severse, yakarmasını işitmek için ona bela verir.
35. Yangın görünce tekbir getirin. Zira tekbir onu söndürür.
36. Pazar günü kan aldirmek şifadır.
37. Baştan kan aldirmek şu yedi hastalığa şifadır: Cüzzam, delilik, baras (alaca), uyuk-lamak, diş ağrısı, göz kararması ve baş ağrısı.
38. Ense çukurundan kan aldirmek, unutkanlık yapar. Bu sebeple ondan kaçının.
39. Kına, cüzzamdan kurtuluştur.
40. En güzel taziye Resûlullah'ın Muaz b. Cebel'in oğlu vefat ettiği zaman ona yazdığı mektuptur: Allah'ın Resûlü Muhammed'den oğlu Muaz b. Cebel'e...Muhakkak mallarımız, çocuklarımız, ailemiz, Allah Teâlânın bize bahsettiği nimetlerdir. Bunlar Allah'ın bize emanet olarak verdiği şeylerdir. Onlardan belli bir vakit faydalanırsınız. Sonra vakti gelince Allah onları tekrar alır. Onun hakkı bize verdiği zaman şükretmemiz, geri aldığı zaman da sabretmemizdir. Senin oğlun da Allah'ın sana bahsettiği nimetlerden ve faydalanman için sana verdiği emanetlerdendir. Sevinç ve iyi bir halde oğlunla seni faydalandırdı. Sonra da bir ecir ve sevap karşılığında onu senden geri aldı. Sakın feryat ve figan etme. Zira bu, senin alacağın sevabı yok eder. Eğer bu musibetin sevabı sana gösterilse, başına gelen musibet elbette ona nisbetle çok küçük kalır. Allah'ın vadini sabırla bekle. Vesselâm.
41. Kim bir kabristandan geçerken onbir defa ihlas suresini okuyup, sevabını ölülere hediye ederse, o kabristandaki ölüler sayısınca ona sevap verilir.

Burada Şir'atü'l-İslâm'ın Türkçe tercümesinde¹³⁷ dipnotlarda hadisler hakkında verilen bilgiler üzerinde de durmak istiyorum. Ne kadar ilginçtir ki hadislerinin tahriri birçok araştırmaya konu almasına rağmen, pek çok hadis âlimi tarafından uydurma ve

¹³⁶ Şuarâ, 26/49.

¹³⁷ İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekir, *İslâm Ahlakı ve Âdabı (Şir'atü'l-İslâm)*, çev. Komisyon (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2020).

kaynaklarda aslı bulunmayan rivâyetlerine dikkat çekildiği ortada ve bilinmekte iken eserde yer alan hiçbir rivâyet hakkında olumsuz bir nitelendirme kullanılmamıştır. Ya da eserde yer alan hadislerden tenkit edilenler mevzû, münker ya da bâtil olarak nitelendirilenler belirtilmemiştir. Bu tür hadislerin ya sıhhatine değinilmemiş ya benzer lafızlarla rivâyetleri üzerinden değerlendirmeler yapılmış ya da sadece Deylemî'nin *Musnedu'l-Firdevsî* gibi rivâyetin geçtiği kaynak belirtmek suretiyle yetinilmiştir. Bu da tedavüle olan bu eserdeki hadislerin kusursuz olduğu gibi bir intibaya yol açmış, ehli olmayan kişilere eserde geçen hadislerin durumu gizli kalmış ya da âdeta gizlenmiştir.¹³⁸ Epey miktarda bir rivâyetin “ulaşabildiğimiz kaynaklarda bulamadık” şeklinde değerlendirildiğini görmekteyiz ki bu yukarıda belirttiğimiz konudan farklı bir durumdur. Tercümede izlenen bu durumun ilimle, özellikle hadis ilmiyle bağdaşmadığını, Hz. Peygamber'e nisbet edilen sözlere karşı sorumluluğun yerine getirilmediğini, hatta bu durumun selef âlimlerinin uygulamalarına aykırı olduğunu belirtmeliyiz.

Eserde aslında hadislerle ilgili olumlu ya da hadislerin sahih olduğunu belirten nitelendirmeler ya da değerlendirmeler de yoktur. Ancak dipnotlarda kaynakların zikredilmesi halk tarafından ya da uzmanı olmayanlar tarafından sıhate eşdeğer görülebilir. Nitekim bir hadisin bir kaynaktan yer almasının sıhhati için yeterli görüldüğüne dair bir anlayışın, bu yönde yanlış bir kanaatin bulunduğu ilim ehlinin malumudur. Bu yüzden sadece kaynakların verilmesiyle yetinmek mesuliyeti ortadan kaldırmamaktadır.

3.7. Merfû Aslı Bulunamayan Rivâyetler (Hadis olarak nakledilmekle birlikte mevkûf ve Maktû olarak tespit edilebilen rivâyetler):

Şir'atü'l-İslâm hadislerinin mevzû hadislerinden sonraki en büyük problemi eserde merfû bir aslını tespit edilememekle birlikte Hz. Peygamber'e nisbet edilerek nakledilen hadislerdir. Eserde merfû hadisler çoğunluğu teşkil etmekle birlikte, bol miktarda mevkûf ve maktû rivâyetlere de yer verilmektedir. Nitekim müellif sünnet anlayışını da bu üç kaynağa dayandırmıştır. İmamzâde, naklettiği hadislerin senetlerini, sahâbî râvîlerini zikretmediği için bu hadislerin tam lafızlarıyla kaynaklarını, sahâbî râvîlerini ve râvîlerini tespit etme imkânımız bulunmamaktadır. Nitekim eserde “ وفي الحديث ” denilerek nakledilen bir hadisin birden fazla sahâbî tarafından rivâyetlerini kaynaklarda tespit edebilmekteyiz. İmamzâde'nin bunlardan hangisini tahrîc etmiş olduğu konusunda bir fikir yürütememekteyiz. Eserde bazen Hz. Peygamber'e nisbet edilerek, bazen “denildi ki”, “rivâyet edildi ki” gibi kalıplarla bazen “sünnettendir” ifadesiyle bazen de herhangi bir forum kullanılmaksızın haberler nakledilmektedir. Bu haberlerin kaynağı bakımından bazı sorunlar taşıdığını, eserde merfû olarak nakledilen bazı rivâyetlerin en azından bugün elimizdeki kaynaklarda merfû versiyonlarını tespit edemediğimizi belirtmek isterim. Aslında bu sorun sadece *Şir'atü'l-İslâm*'a mahsus olmayıp *Tenbihu'l-*

¹³⁸ Kusuru ortada ve açık olan tek bir hadisin dahi zikredilmemesi bizi bu kanaate sevk etmiştir. Tercümede hadislerin sadece kaynaklarının zikredildiği sıhhat durumlarını belirtme konusuna girilmediği öne sürülebilir ancak bu da mazur görülecek bir durum olarak değerlendirmemekteyiz. En azından eserin çevirenler tarafından hazırlanan mukaddimesinde bu duruma işaret edilmesi beklenir ve gerekirdi. Öte yandan eserin aslında yer alan bazı mevzû hadislere tercümede yer verilmemiştir. Muhtemelen bunlar mütercimlerin de mevzû olarak kabul ettikleri hadislerdir. Ancak bu da ilmî bir durum olmayıp, eserin müellfine ve ilmî kaidelere sadakatsizlik anlamı taşır.

Gâfilîn, Kâtu'l-Kulûb ve *İhyâu Ulûmiddîn* gibi türünün diğer örneklerinde, benzerlerinde karşılaştığımız bir problemdir.

İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*'da hadis kavramını sadece merfû hadisleri değil, mevkûf ve maktû' hadisleri de içerisine alacak şekilde kullanmıştır. Nitekim “وفي الحديث” diyerek naklettiği rivâyetlerden bu durum anlaşılmaktadır. Ancak onun “قال رسول الله” veya “عن رسول الله” şeklinde doğrudan her ne kadar senedi zikredilmese de merfû olarak naklettiği anlaşılabilir bazı rivâyetlerin merfû versiyonlarını bulamamaktayız. Bunlardan bir kısmının mevkûf ve maktû' bazı rivâyetlerini kaynaklarda tespit edebilmekteyiz. Bunun bazı örneklerini şöyle sıralayabiliriz:

- Hz. Peygamber'in buyurduğu belirtilerek nakledilen “*mücevherleri hınzırların boy-nuna takmayın*” sözünün merfû bir aslı tespit edilememektedir. Bu sözün Hz. İsmâ'nın bir sözü olduğu belirtilmekte, hatta *Şir'atü'l-İslâm*'ın muhtemel kaynaklarından *İhyâ'da* da bu hadis Hz. İsmâ'ya nisbet edilmektedir.¹³⁹

- “*Hevâ ve bid'at ehli olanlarla bir arada bulunmayınız. Zira onların uyuz gibi bulaşacak yaraları vardır.*” Eserde bu rivâyet “فإن النبي عليه الصلاة والسلام قال” ifadesiyle Hz. Peygamber'e nisbet edilmektedir. Ancak bu rivâyeti Mücâhid'in kavli olarak yani maktû' olarak tespit edebilmekteyiz.¹⁴⁰

- İmamzâde'nin “وفي الحديث” diyerek naklettiği “*Ganimet malına hıyanet etmek, cehennem korlarındanır*” rivâyetinin İbn Mes'ûd'dan mevkûf olarak rivâyeti tespit edilebilmektedir.¹⁴¹

- “*Bir hadiste şöyle buyrulmuştur: Misafir girmeyen eve, melek girmez.*” Hz. Peygamber'e nisbet ifadesi bulunmamakla birlikte “وفي حديث آخر” denilerek nakledilen bu rivâyet, Enes bin Malik'in kavli olarak tespit edilebilmektedir.¹⁴²

- “*Kadınlar şeytanın tuzaklarıdır*” şeklindeki rivâyet “وقال النبي (ص)” denilerek nakledilmiştir. *İhyâ'da* da merfû olarak nakledilen bu hadis hakkında İrâkî, İsfehânî'nin bu rivâyeti *et-Tergîb ve't-Terhîb* adlı eserinde Zeyd b. Hâlid el-Cühenî'den içinde meçhûl bir râvînin bulunduğu isnâd ile rivâyet ettiğini kaydetmiş, İbn Ebî Şeybe, Ebû Dâvûd ve Beyhakî İbn Mes'ûd'dan mevkûf olarak tahrîc etmişlerdir.¹⁴³

¹³⁹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 60; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, 1/57.

¹⁴⁰ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 44; Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Batta el-Ukberî İbn Batta, *el-İbâne an Şerîati'l-Firaki'n-Nâciye ve Mücânebeti'l-Firaki'l-Mezmûme* (Riyad: Dâru'r-Râye, 1994), 1/441.

¹⁴¹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 384; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/106; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Kitâbü'z-Zühd* (Mısır: Dâru'l-Mişkâti li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1993), 160.

¹⁴² İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 297; Hadis kaynaklarında tespit edemediğimiz bu rivâyeti Râgıb el-İsfehânî benzer lafızlarla “كل بيت لا يدخله ضيف سبعة أيام لم تدخله الملائكة” Enes b. Mâlik'ten mevkûf olarak nakledilmiştir. Ebu'l-Kâsım el-Huseyn, b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *Muhâderâtu'l-Udebâ ve Muheverâtu's-Şu'arâ ve'l-Bulegâ* (Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1420), 1/745.

¹⁴³ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 341; Gazzâlî, *İhyâu Ulûm'd-Dîn*, 3/100; 76. Dipnotta zikrettiğimiz hadisin devamında yer almaktadır. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/106; Ebû Dâvûd, *Kitâbü'z-Zühd*, 160; Ebübekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, *el-Medhal ile's-Suneni'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Diyâu'r-Rahmân el-A'zamî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kutub, ts.), 426.

- “Bir kimsenin elbisesi ince olursa, dini de ince olur” rivâyeti “وفي الحديث” denilerek nakledilmektedir. Ancak bu rivâyetin merfû, mevkûf ya da maktû’ versiyonlarını kaynaklardan tespit edememekteyiz. Ebû Tâlib el-Mekki ve Gazzâlî bu rivâyeti “bazı âlimlerden” naklederek eserlerine almışlardır.¹⁴⁴

- Kur’ân-ı Kerim’in öğretilmesi ile ilgili şunlara yer verilmektedir: “Kur’ân-ı Kerim öğretmek için, önceden şart kılınmış bir ücret alınmamalıdır. Çünkü Resûlullah (s.a.v.), Kur’ân-ı Kerim’i satıp, parasını almaktan ve ilmi satarak parasını almaktan nehyetmiştir.” Söz konusu nehiy merfû olarak kaynaklardan tespit edilmemektedir. Hz. Ömer ve oğlu İbn Ömer’in İbn Mesûd, İbrâhim en-Nehâî ve Hammâd b. Ebî Süleymân, Ubeyde, İbn Sîrin, Saîd b. el-Müseyyib’in bunu kerih gördükleri nakledilmektedir.¹⁴⁵

- Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “Her kim annesinin ayağını öperse tıpkı cennetin eşîğini öpmüş gibi olur.” Bu rivâyetin merfû bir versiyonunun yanı sıra kaynağını da tespit edemedik.¹⁴⁶

Merfû bir aslı bulunmayıp da Hz. Peygamber’e nisbet etmeden “وفي الحديث” diyerek nakledilen hadisler nisbeten mazurdur. Nitekim eserde bu kavramın sınırları, çerçevesi net olarak belli değildir. Büyük çoğunlukla merfû hadisler için kullanılmakla birlikte, sadece merfû hadisler için kullanılmadığını gösteren örnekler de bulunmaktadır.

3.8. Hem Merfû Hem de Mevkûf Versiyonları Tespit Edilen Rivâyetler:

Şir’atü’l-İslâm’da yer alan bazı rivâyetlerin hem merfû hem de mevkûf versiyonları tespit edilebilmektedir. Bunların bazı örnekleri şu şekildedir:

- “İlmi yazı ile kaydedin”: Rivâyet, “فإنه صلى الله عليه وسلم قال” ifadesiyle nakledilmektedir. Kudâî, İbn Abdilber ve el-Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı âlimler bu rivâyeti Enes’ten merfû olarak rivâyet etmişlerdir. Taberânî, el-Hâkim en-Neysâbüri, Beyhakî, İbn Abdilber ve el-Hatîb el-Bağdâdî, Enes’ten mevkûf olarak da rivâyet etmişlerdir. Bu kaynaklardaki rivâyetlere göre Enes oğullarına “kaydediniz” demiştir. Dârekutnî de rivâyetin mevkûf versiyonunun sahih olduğunu belirtmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî’nin *Takyîdu’l-İlm* adlı eseri ve diğer bazı kaynaklarda bu söz ayrıca Hz. Ömer, İbn Abbas gibi başka sahâbilerden de mevkûf olarak tahrîc edilmektedir.¹⁴⁷

¹⁴⁴ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 199; Mekkî, “وقال بعض العلماء” diyerek, Gazzâlî ise bir yerde “وكره السلف الثوب الرقيق وقالوا” bir yerde ise yine selef âlimlerine atıfla “وقال بعضهم” diyerek nakletmiştir. Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî Ebû Tâlib el-Mekkî, thk. Âsım İbrâhim el-Kiyâlî (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 1/427; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî’d-Dîn*, 2/407, 4/234.

¹⁴⁵ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 89; Ebû Ubeyd, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 389; Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *et-Tefsîr min Sunen Saîd b. Mansûr*, thk. Sa’d b. Abdullah b. Abdulaziz Âl Hamîd (b.y.: Dâru’s-Samî’î li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1997), 353-385.

¹⁴⁶ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 346.

¹⁴⁷ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 64; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu’l-İlm* (Beirut: İhyâu’s-Sunneti’n-Nebeviyye, ts.), 68, 69, 87-89, 92, 96-97; *el-Câmi’ li Ahlâki’r-Râvî*, thk. Mahmûd et-Tahhân, (Riyad: Mektebetu’l-Meârif, ts.) 1/228; İbn Abdilber, *Câmiu Beyânî’l-İlmi ve Fadlîhi*, 1/306, 308, 310, 316, 317, 319. Beyhakî, *el-Medhal*, 416-417; Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdilmecîd es-Silefî, (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiye, 1994), 1/246; Ebû Abdillâh el-Hâkim b. Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Mustedrek ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-

- Eserde “وفي الحديث” denilerek nakledilen “Şefaati yalanlayan, ona kavuşamaz” rivâyetini araştırdığımızda Kudâî'nin *Musnedu's-Şihâb*'ında “مَنْ كَذَّبَ بِالشَّفَاعَةِ لَمْ يَنْلَهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ” lafzıyla Enes'ten merfû olarak, Hennâd es-Serî “مَنْ كَذَّبَ بِالشَّفَاعَةِ فَلَيْسَ لَهُ فِيهَا نَصِيبٌ” lafzıyla ve el-Lâlekâî de “مَنْ كَذَّبَ بِالشَّفَاعَةِ فَلَا نَصِيبَ لَهُ فِيهَا” lafzıyla Enes'ten mevkûf olarak tahrîc edildiğini görmekteyiz. Dârekutnî, *el-İlel*'inde sahih olanın mevkûf olarak nakledilen rivâyet olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁸

- “Kim sıkıntılı zamanında on defa ‘hasbiyallahu lâ ilâha illâ hû, aleyhi tevekkeltu ve hüve rabbu'l-arşi'l-azîm’ derse Allah Teâlâ sıkıntısını giderir” hadisi “قال رسول الله” denilerek nakledilmiştir. Rivâyetin Ebu'd-Derdâ'dan mevkûf ve merfû versiyonları kaynaklarımızda yer almıştır.¹⁴⁹

- “Humma, mûm'inin cehennemden hissesidir” şeklinde hadis olduğu belirtilerek nakledilen rivâyeti, Taberânî, Hz. Âişe'den merfû olarak nakletmiştir. Dârekutnî ise bu mevkûf versiyonunun mahfuz olduğunu kaydetmiştir. Rivâyetin ayrıca İbn Mes'ûd, Osmân b. Affân ve Ebû Umâme'den rivâyetleri de kaynaklarda yer almıştır.¹⁵⁰

Şir'atü'l-İslâm'da mevkûf olarak nakledilmekle birlikte, merfû bir aslı tespit edilen bir rivâyetle karşılaşmadığımızı burada belirtmek isteriz. Bu aslında sadece *Şir'atü'l-İslâm* için değil diğer benzer türdeki eserler için de üzerinde durulması ve değerlendirilmesi gereken hususlardan birisidir.

3.9. Mevkûf olarak nakledilmekle birlikte Farklı Sahâbî'den Tespit Edilenler:

Eserde mevkûf olarak nakledilmekle birlikte sahâbî râvisinin teyit edilemediği rivâyetler de bulunmaktadır. Buna örnek olarak şu rivâyetleri gösterebiliriz:

- Muaz b. Cebel'e şöyle soruldu: “Bazı kimselere, Kur'ân-ı Kerim'i yazıp satıyorlar. Bunun hakkında ne dersiniz?” Muaz b. Cebel şöyle cevap vermiştir: “Bu Kur'ân-ı Kerim'i sat-

İlmiyye, 1990), 1/187-188; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mes'ûd b. en-Nu'mân b. Dînâr el-Bağdâdî ed-Dârekutnî, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Ahâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynul-lah es-Silefî, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debâsî, (Riyad: Dâru Taybe/Dâru İbni'l-Cevzi, 1985), 12/43.

¹⁴⁸ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 46; Dârekutnî, *el-İlel*, 12/102; Ebu's-Serî Hennâd b. es-Serî b. Mus'ab b. Ebî Bekr ed-Dârimî, *ez-hi*, thk. Abdurrahmân Abdulcebbar el-Feryevâî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâi li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1406), 1/143, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî (Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 2003), 6/1182; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer b. Ali el-Kudâî, thk. Hamdi Abdilmecid es-Silefî (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1986), 1/248.

¹⁴⁹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 388; Ebû Dâvûd Ebu'd-Derdâ'dan mevkûf olarak “من قال إذا أصبح وإذا أمسى، حسبي الله لا إله إلا هو، عليه توكلت وهو رب العرش العظيم، سبع مرات، كفاه الله ما أهمه صادقاً كان بما أو كاذباً” lafzıyla tahrîc etmiştir. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 110. İbnu's-Sunnî ise Ebu'd-Derdâ'dan merfû olarak “من قال في كل يوم حين يصبح وحين يمسي: حسبي الله لا إله إلا هو، عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم، سبع مرات، كفاه الله عز وجل همه من أمر الدنيا والآخرة” lafzıyla tahrîc etmiştir. Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm İbnu's-Sunnî, *Amelu'l-Yevmi ve'l-Leyle Sulûku'n-Nebiyi Mea Rabbihi Azze ve Celle ve Mu'âşeretuhu Me'a'l-İbâd*, thk. Kevser el-Bernî (Cidde/Beyrut: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye ve Muesesetu Ulûmi'l-Kur'ân, ts.), 67.

¹⁵⁰ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 389.

mak değildir. Onlar sadece kâğıt ve ellerinin emeğini satıyorlar. Kur'ân-ı Kerim'i satmak belli bir bedel ve ücret şart kılarak ondan bir sureyi öğretmektir." Bu "eser" in (hadisin) Muaz'a nisbet edildiği bir kaynak tespit edemedik. Kaynaklarda bu diyalogda verilen cevap İbn Abbâs ve Şa'bi'ye nisbet edilmektedir.¹⁵¹

- "Resûlullah (s.a.v.): "Ey Ebû Bekir! Ben mi büyüğüm yoksa sen mi? diye sorduğunda, Ebû Bekir: "Sen benden hayırlı ve büyüksün, ben ise senden yaşlıyım" dedi." şeklindeki kısca kaynaklarda Hz. Peygamber'in amcası Abbâs, bir başka rivâyette Saîd b. Yerbû ile arasında geçen bir diyalog olarak yer almaktadır.¹⁵²

3.10. Şir'atü'l-İslâm'da Sünnet Kavramı:

Şir'atü'l-İslâm sadece hadislerin nakledildiği bir eser değil, aynı zamanda sünnete birçok yerde atıfta bulunan, ele alınan konulardaki sünnetleri tespit ederek bunları takdim etmeyi amaçlayan bir eserdir. Nitekim eserin hemen başlangıcında " في التحريص على الحديث " başlığıyla "Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba" konusuna yer verilmesi eserde sünnet veya Hz. Peygamber'in örneğine verilen önemin bir göstergesidir. İmamzâde bu bölümü başa almakla aslında âdeta işleyeceği konuların Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba çerçevesinde gerçekleşebileceğine işaret etmiş, ya da bunu kitabının en önemli konusu olarak görmüştür.

İmamzâde, Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olmanın gerekliliğini en kapsamlı şu iki âyetin ifade ettiğini belirtmiştir. "Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının"¹⁵³, "Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar."¹⁵⁴Devamında sünnete ittiba hakkında şunları söylemiştir:

"Şu hâlde, Resûlullah (s.a.v.)'a uymak, lüzumlu olan bir farzdır (fardun lâzimun). Hiçbir şekilde ona ittibânın terkedilmemesi gerekir. O'na muhalefet etmek İslâm nimetinin yok olmasına gizlice gayret etmek demektir."¹⁵⁵

İmamzâde, sünneti temellendirmek üzere bir de şu hadislere yer vermişti:

1. "Arzu ve hevâsı benim getirdiklerime tâbi olmadıkça hiçbiriniz iman etmiş olmazsınız."¹⁵⁶

¹⁵¹ İmamzâde, Şir'atü'l-İslâm, 89; Ebû Ubeyd, Fedâilu'l-Kur'ân, 391; Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî, Kitâbu'l-Mesâhif, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: 2002), 399-404.

¹⁵² İmamzâde, Şir'atü'l-İslâm, 242; et-Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, 6/66; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebîbekir es-Suyûtî, el-Muhâderât ve'l-Muhâverât (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424), 153.

¹⁵³ Haşr, 59/7.

¹⁵⁴ Nisâ, 4/65.

¹⁵⁵ İmamzâde, Şir'atü'l-İslâm, 32.

¹⁵⁶ Kaynaklarda Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan merfû olarak rivâyet edilmektedir. Ebû Bekir İbn Ebî Âsım, es-Sunne, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1400), 1/12; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, Şerhu's-Sunne, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zuheyr eş-Şâviş (Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983), 1/213; Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, el-İbâne, 1/387-388; Ebu'l-Kâsım Kıvâmussunne, el-Hucce fi Beyâni'l-Mahacce, thk. Muhammed b. Rebî' b. Hâdi Umeyr el-Medhalî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1999), 1/269. Nevevî, Erbaîn'inde

2. "Her kim benim sünnetimi zayıf ederse, şefaati ona haram olur."¹⁵⁷

3. "Kim sünnetimi ihyâ ederse beni ihyâ etmiş olur. Kim de beni ihyâ ederse beni sevmiş olur. Beni seven kimse de kıyamet günü cennette benimle beraber olur."¹⁵⁸

İmamzâde, sünnet kavramını sadece "Hz. Peygamber'in sünneti" olarak değerlendirmez. Eserinde de çoğu defa sünnet kavramını daha genel bir anlamda kullanmış, sünnet kavramıyla neyi kastettiğini şu şekilde açıklık getirmiştir:

"İttibâ edilmesi gereken sünnetten maksat, haklarında iyilik ve ve firâsetle şehâdet edilmiş olan asr-ı saadetteki zâtların tâbi oldukları sünnettir. Bunlar, Hulefâ-i Râşidîn, mahlûkâtın efendisine muâsır olan ashâb-ı kirâm, onlardan sonra gelen tâbiîn ve onlardan sonra gelen tebe-i tâbiündür."¹⁵⁹

Bu ifadeleriyle İmamzâde sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûnun Hz. Peygamber'e tabi olarak örnek aldıkları hususları sünnet kapsamında değerlendirdiğini belirtmekte, nitekim eserinin birçok yerinde sünnet tespitinde hadislerin yanı sıra selef-i sâlihinin doğrudan görüşlerine ve sözlerine de referansta bulunmaktadır. İmamzâde, sahâbenin ibadet, muamelelerinde Hz. Peygamber'e istinat ettiğini bid'atlere karşı gösterdikleri tavırla ortaya koymaya çalışmış, selef olarak değerlendirdiği ilk üç neslin yoluna aykırı olarak ihdâs edilen şeyleri bid'at olarak değerlendirmiş, sahâbenin yaşantısında Hz. Peygamber zamanında olmayan şeyleri çıkaranlara şiddetle karşı çıktıklarını belirtmiştir.¹⁶⁰

İmamzâde, Şir'atü'l-İslâm'da sünnet kavramını "فمن السنة"¹⁶¹, "ومن سنة الإسلام"¹⁶², "ومن" v.b. şekillerde kullandığı görülmektedir. Bunlardan bazen sünnet olarak nitelediği husus bir hadise istinat etmekte, bazen sahâbe ya da tâbiûnun sözlerine dayanmaktadır. "ومن السنة" ifadesiyle Hz. Peygamber'in sünneti kastedilmektedir. Bu ifadenin eserde geçtiği yerlere bakıldığında bu ifadeden sonra merfû bir hadis zikrettiği görülmektedir. "ومن السنة السلف الصالح" ifadesini kullandığında sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûn'un yani selef âlimlerinin uygulamalarını kastetmiştir. Nitekim bu şekilde naklettiği sözlere baktığımızda referans olarak üç nesilden birine tabi olanların sözleriyle istidlâl edildiğini görüyoruz.

hadis hakkında şöyle demektedir: "Bu hadis hasen-sahih bir hadistir. Kitâbu'l-Huce'den sahih bir isnâd ile onu rivâyet ettik" Muhyiddîn en-Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2009).

¹⁵⁷ Bu lafızlarla hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Hadisin yakın lafızlarla rivâyeti bazı kaynaklarda yer almıştır. من ترك سنتي لم ينل شفاعتي. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih*, 2/253; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 2/308; من ترك سنتي لم تنله شفاعتي. İbn Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 9/509.

¹⁵⁸ Benzer lafızlarla Tirmizî'de yer almaktadır. Tirmizî, "İlm", 16, (No. 2678), 5/46.

¹⁵⁹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 34.

¹⁶⁰ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 34.

¹⁶¹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 35, 39, 44, 45.

¹⁶² İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 37.

¹⁶³ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 44.

¹⁶⁴ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 58.

¹⁶⁵ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 53.

Eserde sünnet kavramı “...İslâm’ın sünnetindedir” “ومن سنة الإسلام...” ya da “ومن سنة الدين” formunda da kullanılmaktadır. Burada ise âyet, hadis ve sünnet ile emredilen hususlar kastedilmektedir. Örneğin dinin sünnetlerinden birisinin öfkeyi yenmek olduğu âyete referansta bulunulmaksızın zikredilmektedir.¹⁶⁶ Bu davranış Kur’ân-ı Kerim’de “...onlar (takvâ sahipleri) öfkelerini de yenerler...”¹⁶⁷ âyetiyle sâbit olan ve takva sahiplerine örnek olarak gösterilen bir davranıştır.

Şir’atü’l-İslâm’ın sünnet kavramı konusundaki yaklaşımı şârihlerinden Seyyidâ-lizâde Yakub el-Bursevî’nin de dikkatini çekmiş o *Mefâtihu’l-Cinân* isimli şerhinde şunları söylemiştir:

“Bil ki musannif sünnet kelimesiyle bir yerde Hz. Peygamber’in sünnetini, başka bir yerde bu kelimeyle Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’i kastediyor, başka bir yerde ise selefin sünnetlerini kast etmiştir. Başka bir yerde sünnet kelimesiyle Hz. Peygamber’in sünnetini değil, ehl-i İslâm ve İslâm dininin yolu anlamını kastetmiştir.”¹⁶⁸

İmamzâde her ne kadar selef-i salihinin sünnetini ifade etmek üzere genelde “ومن سنة السلف” ya da “ومن سنة سلف الصالح” ifadesini zikretmiş olsa da selefin sünnetinin Hz. Peygamber’in sünneti ile irtibatlı olarak gördüğünü belirtmeliyiz. Çünkü sahâbeden itibaren selef âlimlerinin sünneti esas aldıkları, dolayısıyla selef âlimlerinin bid’atlere değil, Hz. Peygamber’in sünnetlerine dayandığı İmamzâde’nin eserini dayandırdığı temel düşüncedir. Diğer bir konu ise sünnet ve hadis kavramı arasındaki ilişki ile ilgilidir. İmamzâde’nin sünnet ile hadis arasında aslında bir fark görmediğini onun şu ifadesinden anlamaktayız:

“Senedi sahih ve metni sağlam olan sünnetin bildirdiği şeyleri çok incelemek ve araştırmamak Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat âlimlerinin güzel âdetlerindedir.”¹⁶⁹

Şir’atü’l-İslâm’da sünnete ittibanın çerçevesi belirlendikten sonra sadece hadisler nakledilmemekte konulara uyun sünnetler de tespit edilmektedir. Nitekim eserde yer alan fasılların birçoğu sünnetlerle ilgidir. Eserde yer alan sünnetlerle ilgili fasıl ve ara başlıkları şu şekilde sıralayabiliriz:

¹⁶⁶ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 57.

¹⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/134.

¹⁶⁸ Yakub b. Seyyid Ali el-Bursevî, *Mefâtihu’l-Cinân Şerhi Şir’atü’l-İslâm* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2014), 11-12.

¹⁶⁹ İmamzâde, *Şir’atü’l-İslâm*, 35.

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM MZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

1. İlmî fazileti, ilim öğrenme ve öğretmenin sünnetleri
2. Öğretmenin uyması gereken sünnetler
3. Kur'ân okumanın sünnetleri
4. Kurân okuyanın uyması gereken sünnetler
5. Abdestin sünnetleri
6. Gusül ve teyemmümün sünnetleri
7. Yağmur duasının sünnetleri
8. Zikrin sünnetleri
9. Duanın sünnetleri
10. Soru sormanın sünnetleri ve âdâbı
11. Orucun fazileti ve sünnetleri
12. Aşure gününün sünnetleri
13. Kurban Bayramının sünnetleri
14. Yeme ve içme sünnetleri
15. Su içmenin sünnetleri
16. Giyime dair sünnetler
17. Mesken ve bina edinmenin sünnetleri
18. Yürümenin sünnetleri ve âdâbı
19. Konuşmanın sünnet ve âdâbı
20. Dinlemenin sünnetleri
21. Uyumanın sünnetleri
22. Yolculuğun sünnetleri ve âdâbı
23. Kardeşlik ve dostluğun sünnetleri
24. Nikâhın fazilet, sünnet ve hakları
25. Nikâhtaki sünnetler
26. Cinsel münasebetin âdâb ve sünnetleri
27. Çocukla müjdelenen kişinin sünnetleri
28. Muâşeret sünnetleri
29. Yabancı kadınlarla görüşmede uyulması gereken sünnetler
30. Kâdî ve vâlinin sünnetleri
31. Cihâdın sünnetleri
32. Hastalık karşısında Mü'minin uyması gereken sünnetler
33. Güzel sabır hakkındaki sünnet
34. Cenazeye ittihadaki sünnetler

Tüm bu başlıklardan eserin hem içeriğinin hem de eserdeki sünnet çerçevesinin sadece ibâdetlerle sınırlı olmadığını, ibâdet, âdâb, ahlâk ve muâmele alanlarında mevzu bahis edildiği anlaşılmaktadır.

Sünnet olarak yer alan başlıkların dışında eserin pek çok yerinde “ومن السنة” ve benzeri ifadelerle karşılaşmaktayız. Hatta eserde yer alan birçok konuya hemen girişte sünnet olan husus belirtilerek konuya giriş yapılmaktadır. Örneğin “Mushafı Yazmanın Âdâbı” bölümünde hemen başlangıçta “ومن السنة في تعظيم المصحف” ifadesine yer verilmekte, “Ezan” bölümünde, ezanın sünnet olduğu ve faziletinin çok yüksek olduğu belirtilmekte, hemen bir sonraki konu olan “mescitler” faslında, Allah’ın en sevdiği yerlerin mescitler olduğu, bunlardan en faziletlisinin de kible olduğu belirtildikten sonra “والسنة في بناء المسجد” denilerek konunun sünnet yönü ele alınmaktadır. Eserin bütününde yer alan fasılların, konuların bu şekilde âdeta sünnetle yoğrulduğunu, her konunun sünnet merkezli ele alındığını belirtmeliyiz. Bu anlamda eserin “sünnetler” ve diğer en çok başvurulan kavram olan “edep” kavramını düşündüğümüzde “edepler” kitabı olarak değerlendirilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

İmamzâdenin sünneti temellendirirken çoğunlukla merfû hadise başvurduğu, ya da sünnet olarak zikrettiği husus araştırıldığında merfû bir habere istinat ettiği görülmektedir. Kur’ân-ı Kerim’e hürmet etmenin sünnet olduğu “ومن السنة” belirtilmekte hemen devamında: “Hadiste şöyle buyrulmaktadır (وفي الحديث): Allah’ın mescitlerden sonra en sevdiği yer, Kur’ân-ı Kerim’in bulunduğu yerdir.”¹

Çok nadir de olsa sünneti temellendirmede mevkûf haberlere de başvurmuş, ya da sünnetin delili olarak zikrettiği haberin araştırıldığında mevkûf asılları tespit edilebilmektedir. Aynı konudan devam edecek olursak “Mushafa ta’zîm hususundaki sünnetlerden birisinin” çok ince ve küçük bir hatla ve küçük bir şekilde yazmamak olduğu belirtilmekte, söz konusu bu sünnet Hz. Ömer’in şu haberiyle delillendirilmektedir: “Hz. Ömer bir kimsede çok ince hat ile yazılmış bir Mushaf gördü. Bu nedir? Diye sordu. O kimse Kur’ân-ı Kerim’in tamamıdır, dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer kamçısını kaldırdı ve: “Allah’ın Kitabı’na tazim ediniz” buyurdu.”² Bu örnek aynı zamanda çoğunlukla Hz. Peygamber’in sünneti anlamında kullandığı “ومن السنة” ifadesiyle ashâbın ya da selevin sünnetini de kastetmiş olabileceğini göstermektedir.

Sünnet olarak zikredilen bazı hususların kaynağı belli olmayan, tespit edilemeyen rivâyetlere dayanılarak tespit edilmesi eserde gördüğümüz problemlerden birisidir. Örneğin “Kur’an’ın bulunduğu yeri yüceltmesi sünnettendir” denilmektedir. Devamında bunu delillendirmek üzere “Yeryüzünde Allah’ Teâlâ’ya mescitlerden sonraki en sevimli yer içerisinde Kitâb’ın (el-Kitâb: Kur’ân-ı Kerim) bulunduğu yerdir” hadisine yer verilmektedir. Söz konusu hadis kaynaklarda tespit edilemeyen rivâyetlerdendir. Kur’ân elbette içerisinde bulunduğu ortamı şereflendirir. Bunda bir kuşku yoktur. Ancak delil olarak kullanılan rivâyetin bir aslı tespit edilememektedir.

¹ Kaynağı tespit edilememiştir.

² İmamzâde, Şir’atü’l-İslâm, 85.

İmamzâde eserinin baş taraflarında özetle itikâda dair görüşlerine yer vermekte burada Hz. Peygamber'in kaderiye inancında olan birine karşı takınılması gereken tavrın nasıl olması gerektiğini nakletmektedir. Buna göre kaderî inanca (Kaderiyye) mensup biri ile karşılaşıldığında, o selam vermeden ona selam vermekten, onların hastalarını ziyaret etmekten ve cenazelerinde bulunmaktan menettiği belirtilmektedir.³ Halbuki konunun itikadî tartışmaların ürünü olduğu tahmin edilebilmekte ve her ne kadar konu ile ilgili iki zayıf rivâyet nakledilse de bunların tavsiye sünnetini destekleyen sağlam deliller olmadığı anlaşılmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç:

İslâmlaşma sürecinden sonra Mâverâünnehîr bölgesinde yer alan beldelerde sünneti izhâr eden âlimler olmuştur. Nitekim kaynaklarımızda bu bölgelerin beldelerinde sünneti ilk izhâr eden âlimlerin isimleri verilmektedir. Sonraki dönemlerde hadis kaynaklarımızın en önemli musannifleri bu coğrafyadan çıkmıştır. Bunların başında hadis tarihimizin en önemli ismi olarak değerlendirebileceğimiz Buharâli İmâm Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870) olmuştur. Buhara'dan yetişen âlimlerin eserleri dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların yüzyıllarca istifade ettikleri kaynaklar olmuştur. Hicrî altıncı asırda Buharalı bir âlim Ebü'l-Mehâsin Rûknü'l-İslâm Sedîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm eş-Şargî el-Buhârî (ö. 573/1177) de bu rolü üstlenen bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hakkında verilen az bilgilerden ve eserlerinin içeriğinden anlayabildiğimiz kadarıyla belki de yürütmüş olduğu müftülük görevinin de etkisiyle, halkla iç içe bir hayat sürmüş, eserlerini halkın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak kaleme almıştır. Çalışmamızda ele aldığımız *Şir'atü'l-İslâm*'ın içeriği ile henüz yazma halinde olan diğer bir eseri *Şurûtu's-Salât* isimli eseri bize göstermektedir ki o dinî meselelerde halka yönelik çalışmalarda bulunmuştur. İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm* ve *Şurûtu's-Salât* isimli eserleriyle halka yönelik çalışmalarda bulunmuştur. Nitekim *Şir'atü'l-İslâm* bir Müslümanın hayatında uyması gereken kuralların bilgisini vermektedir. *Şurûtu's-Salât* ise günümüzdeki cep ilmihali hüviyetinde bir kitaptır. Müellifin âkâid alanında telif ettiği manzûm âkâid eserlerinin en hacimli olan *Ukûdu'l-Akâid* adlı eseri ile *Şir'atü'l-İslâm*'da ehl-i sünnet itikadına verdiği önemin ve bu itikâdın aktarılmasına yönelik çalışmalarda bulunduğu bir göstergesidir.

Yazma halinde olan *Ukûdu'l-Akâid*'i yakın zamanda basılmıştır. İmamzâde günümüzde ve geçmişte daha çok *Şir'atü'l-İslâm*'ı ile tanınmış, onun biyografisine yer verenler de bu eserden övgüyle bahsetmişlerdir. Halk nezdinde çokça rağbet gören bu kitap, telifinden yaklaşık iki asır sonra Buhara'dan Anadolu'ya intikal etmiş, günümüze kadar yapılan birçok çalışmalara konu olmuştur.

Şir'atü'l-İslâm içerik itibarıyla sünnetlerden, edep ve ahlaktan bahseden kısaca bir Müslümanın yaşantısında riayet etmesi gereken kuralları büyük oranda hadis rivâyetleriyle, sahâbe, tâbiûn ve selefin sözleriyle işleyen muhtasar bir kitaptır. Biz bu kitabı, çalışmamızda hadis ve sünnet açısından tahlil etmeye çalıştık.

³ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 45.

Kaynaklarda İmamzâde'nin daha çok bir Hanefî fakîhi olduğu kaydedilmekte, manzûm akâid risâlelerinin en hacimlisinin müellifi olduğunu göz önünde bulunduracak olursak akâid alanında yetkin bir isim olduğunu söyleyebiliriz. Şunu belirtelim ki İmamzâde'nin hadis ilminde nasıl bir konumda olduğu fikrine sahip değiliz. Hadis ilminin teknik konularına, rivâyet usulüne aşına olup olmadığı konusunda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak *Şir'atü'l-İslâm*'da hadis aktarım usulüne yer verilen rivâyetleri göz önünde bulundurarak bir değerlendirmede bulunabilir ve yukarıda da örneklerini verdiğimiz üzere hadislerin nakli konusunda titiz bir yaklaşım ve aktarımda bulunmadığını söyleyebiliriz.

İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*'da hadis konusunda *Tenbihu'l-Gâfilîn*, *Kûtu'l-Kulûb* ve *İhyâu Ulûmiddîn* gibi kendisinden önce telif edilen eserlerle benzer bir tutum sergilemiştir. Hicrî altıncı asırda isnâdın terkedildiği bir dönemde yaşamış olmasının ve eserini telif amacının da etkisiyle isnâdları zikretmemiştir. Böyle bir eser için sorun elbette isnâdların zikredilmemesi değil, mevkûf ve maktû' bazı rivâyetlerin Hz. Peygamber'e nisbeti, merfû olarak nakledilmekle birlikte merfû aslı bulunmayan rivâyetlere yer verilmesi, çok sayıda asılsız, münker ve mevzû rivâyetlerin eserde yer almış olmasıdır.

Eserde özellikle “وفي الحديث” formatında nakledilen hadislerin merfû, mevkûf ya da maktû' olduğuna dair bir kayıt yer almadığı için rivâyetleri tetkik etme imkânı bulamayanların bu rivâyetleri çoğunlukla merfû hadis olarak değerlendirme ihtimali bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Aslında merfû rivâyetler en azından “عن أبي هريرة عن رسول الله” formatında nakledilmiş olsaydı bu sorun söz konusu olmayacaktı. Bu yüzden *Şir'atü'l-İslâm* ve benzeri eserlerdeki rivâyetlerin iyice tetkik edilmeli, halka bu tetkiklerden sonra uygun bir şekilde takdim edilmelidir.

İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*'da İslâm dinin müslümanlara gösterdiği yolu âyet, hadis ve sünnetlerle ortaya koymaya, insanlara sunmaya çalışmıştır. Sadece ibâdet alanında değil günlük yaşantıdaki çeşitli alanlara dair meselelere de yer vermiştir. Hiç şüphesiz her İslâm âlimi gibi İmamzâde de doğru olduğuna inandığı, kaynaklardan Hz. Peygamber'in sünnetleri olarak tespit ettiği ve uyulduğu takdirde insanlara hidayete erştireceğini düşündüğü bir yaşantıyı ya da örnek davranışları sunmayı hedeflemiş, buna uygun eserde yer alan fasıllarda/bölümlerde birçok örnekler de vermiştir. Türünün diğer örneklerinde bulamayacağımız “hayvanlara merhamet”, “emr-i bi'l-ma'rûf ve Nehy-i anil-münker”, dostluk ve kardeşliğin sünnet olarak belirlenmesi, yönetimde uygulanması gereken sünnet ve âdâblar gibi övgüyü hak eden örnekler de yer almıştır.

Eserin benzeri eserlerle kıyasladığımızda hatta hadis ve sünnet kültürümüz içerisinde örneğine pek rastlayamayacağımız bir şekilde yer verdiği konular ve kavramlar da olmuştur. Bunlardan birisi “سنة الإسلام” kavramıdır. Hz. Peygamber'in sünneti bilinen bir husus olup *Şir'atü'l-İslâm*'da çeşitli konularda birçok yerde karşımıza çıkmaktadır. Ancak İmamzâde'nin zaman zaman kullandığı “İslâm'ın Sünneti” ifadesi farklı bir içeriğe ve kapsama sahiptir. Daha doğrusu daha geniş ve daha kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Hz. Peygamber'in sünnetini de içine alacak “İslâm'ın Sünneti” ifadesinin işletilmesi ve geliştirilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Burada râvîler veya fertler, rivâyetler değil, Kur'ân ve meşhûr sünnetle desteklenmiş, uygulanagelen sünnetler öncelenecek bu kavram örnek alınıp geliştirilirse, İslâm ahlâk ve âdâbının temel ilkeleri konusunda amelî açıdan temel bir ıstılah olacağı kanaatindeyiz.

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM ZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

Yukarıda belirttiğimiz üzere hadis ilmindeki birikimi konusunda net bilgilere sahip olamadığımız İmamzâde, sünnetlerin belirlenmesinde ve sunumunda seçici davranmadığını gösteren örnekler sergilemiştir. Eserde İslâm'ın özüne uygun sünnet örnekleri elbette çoğunluktadır. Eserde zikredilen konu başlıklarının her birinin Hz. Peygamber'in sünnetinde bir yeri vardır. Ancak konuların detaylarında sunulan ve örnek olarak gösterilen davranışların, fasıllar altındaki konular içerisinde yer verilen bazı örneklerin sünnet olması meselesi net değildir. Eserde sünnet olarak takdim edilen ve çalışmamızda örneklerini verdiğimiz tüm uygulamalar eserin de yayılmasıyla birlikte insanlar arasında yayılmıştır. Ancak âyet ve hadislere, meşhur sünnete muvafık olarak görmediğimiz bazı örnekler de verilmiştir ki bunlar da insanların zihninde peygamber imajı ve örneğine olumsuz yönde bir tesirde bulunmuş olmalıdır.

KAYNAKÇA

Abdilazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-Esrâr*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, ts.

Âbidî. *Hayat Kitabı Ravzatü'l-İslâm*. haz. İsa Kayaalp. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Muesesetu Kurtuba, ts.

Akpınar, Cemil. "Hanîf İbrâhim Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/39-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed. *el-Esmâru'l-Ceniyye fî Esmâi'l-Hanefiyye*. Irak: 2009.

Azak, Faruk. *Şir'atü'l-İslâm Hadislerinin Tahric ve Değerlendirilmesi (Yeme ve İçme Bölümü)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâ'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1955.

Bahtî. *Terceme-i Şir'atü'l-İslâm*. b.y.: Mustafa Efendi Matbaası, 1923.

Begavî, Ebû Muhamed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-Sunne*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zuheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ. *el-Medhal ile's-Suneni'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Diyâu'r-Rahmân el-A'zamî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ lî'l-Kutub, ts.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Mûsâ. *Şu'abü'l-İmân*. thk. Muhammed es-Sa'îd Besyûnî Zaglûl. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410.

Borckelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur Supplementabande*. Leiden: Brill, 1937-1942.

Borckelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. 3 Cilt. Leiden: Brill, 1943.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Cici, Recep. "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Coşkun, Mehmet. *Şir'atü'l-İslâm Hadislerinin Tahrir ve Değerlendirilmesi (Libas Bölümü)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Dağ, Hakan. *Âbidî: Ravzatü'l-İslâm (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mes'ud b. en-Nu'mân b. Dînâr el-Bağdâdî. *el-İlelu'l-Vârîde fi'l-Ahâdisi'n-Nebeviyye*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah es-Silefî, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed ed-Debâsî. Riyad: Dâru Taybe/Dâru İbni'l-Cevzî, 1985.

Deylemî, Ebû Şuca' Şîrûye b. Şehrdâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*. thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

Dirâyeti, Mustafa. *Fihristkân Nushahâi Hattî İrân*. Tahran: 2012.

Doğan, Muhammed Osman. "6./12. Yüzyıl Buhara'sında Çok Yönlü Bir Âlim: İmamzâde eş-Şerğî el-Buhârî (ö. 573/1177) ve Ukûdu'l-Akâid fi Funûni'l-Fevâid İsimli Eseri". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. YY. Medeniyet Merkezi Konya -II-*. ed. Dilaver Güner vd. 297-332. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: 2002.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Kitâbü'z-Zühd*. Mısır: Dâru'l-Mişkâti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1993.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî. thk. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Abdullah el-Herevî. *Fedâilu'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye Muhsin Harâbe, Vefâ Takiyuddîn. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Gökçe, Ferhat. "Orta Asya İslâm Âlimlerinin Tasavvufî Hadis Yorumculuğuna Katkıları: Tasavvufî ve Hikemî Hadis Yorumculuğunun Öncüsü Hakîm et-Tirmizî". *Uluslararası Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları 10-12 Ekim 2018, Bişkek/Kırgızistan*. ed. Muhittin Düzenli, Yusuf Gökçalp, Ali Yüksek. 1091-1116. Bişkek: Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2019.

Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh. *Nevâdiru'l-Usûl fi Ahâdisi'r-Resûl*. thk. Abdurrahmân Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.

Harâitî, Ebûbekir Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Sehl. *Mekârimu'l-Ahlâk ve Meâlîhâ ve Mahmûdu Terâikuhâ*, thk. Eymen Abdu'l-Câbir el-Buheyrî. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1999.

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM ZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

Hasûne, Mâzin Kâmil. *Kitâbu Şir'ati'l-İslâm Tahkiken ve Dirâseten*. Gazze: Gazze İslâm Üniversitesi, Usulü'd-Din Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî*, thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed. *Takyîdu'l-İlm*. Beyrut: İhyâu's-Sunneti'n-Nebeviyye, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

Hennâd b. es-Serî, Ebu's-Serî b. Mus'ab b. Ebî Bekr ed-Dârimî. *ez-Zühd*. thk. Abdurrahmân Abdulcebbâr el-Feryevâî. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâi li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1406.

<http://ktp.isam.org.tr/?url=dokuman/findrecords.php>

<http://www.maplandia.com/uzbekistan/bukhara/charyk/>

<http://www.yazmalar.gov.tr/>

<https://dromh.org/?view=5663133b>

<https://dromh.org/?view=c59e85c8>

<http://balis.bibalex.org/EN/OPAC/Home/RecordDetails?bibid=191584>

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmi'u Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994.

İbn Arrâk, *Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûâ an'l-Ahbâri'l-Şeniati'l-Mevdûa*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Gumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399.

İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Batta el-Ukberî. *el-İbâne an Şerîati'l-Firaki'n-Nâciye ve Mucânebeti'l-Firaki'l-Mezmûme*. Riyad: Dâru'r-Râye, 1994.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir. *es-Sunne*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1400.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409.

İbn Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr*. Dâru'l-Fikr.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbnu'l-Mubârek, Ebû Abdurrahmân Abdullah. *ez-Zuhd ve'r-Rekâik*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbnu's-Sunnî, Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhim. *Amelu'l-Yevmi ve'l-Leyle Sulûku'n-Nebiyi Mea Rabbihi Azze ve Celle ve Mu'âşeretuhu Me'a'l-İbâd*. thk. Kevser el-Bernî. Cidde/Beyrut: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye ve Muessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, ts.

İbrahim Hanif Efendi, *Gâyetü'l-Merâm fî Tahrîci Ahâdîsi Şir'ati'l-İslâm*. (Zakaria Orfali'nın, *İbrahim Hanif er-Rumî'nin Gayetü'l-Merâm Kitabının Tahkik, Tahrîc ve Değerlendirilmesi* isimli yüksek lisans tezi içerisinde), İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

İmamzâde, Muhammed b. Ebî Bekir el-Buhârî. *Şir'atü'l-İslâm ilâ Dâri's-Selâm*. thk. Muhammed Berekât. İstanbul: Erenler Vakfı Yayınları, 2018.

İmamzâde, Muhammed b. Ebî Bekir. *İslâm Ahlâkı ve Âdâbı (Şir'atü'l-İslâm)*. çev. Komisyon. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2020.

İmamzâde, Muhammed b. Ebî Bekir el-Buhârî. *Şir'atü'l-İslâm*. thk. Muhammed Rahmetullah Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2007.

İmamzâde, Muhammed b. Ebî Bekir el-Buhârî. *Ukûdu'l-Akâid fî Funûni'l-Fevâid*. thk. Muhammed Osmân Doğan, Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî. Ammân: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsat ve'n-Neşr, 2018.

İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir el-Buhârî. *Müslüman'ın Görgü Kitabı Şir'atü'l-İslâm*, çev. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1978.

İshâk b. Râhûye. *Müsned*. thk. Abdulgafûr b. Abdülhakk el-Bellûşî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1991.

İşler, Necati. "Muhammed b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûme)". *Eskiye* 41 (2020), 775-812.

İşler, Necati. *Muhammed b. İbrahim'in Manzûm Şir'atü'l-İslâm Tercümesi (Şir'a-i Manzûme) (İnceleme, Tenkitli Metin)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Kâsım b. Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn. *Tâcu't-Terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1996.

Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Kavakçı, Yusuf Ziya. *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara'al Nahr İslam Hukukçuları* Ankara: Sevinç Matbaası, 1976.

Kıvâmussunne, Ebu'l-Kâsım. *el-Hucce fî Beyâni'l-Mahacce*. thk. Muhammed b. Rebî b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1999.

Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer b. Ali. thk. Hamdî Abdilmecîd es-Silefî. 2 Cilt. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1986.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî. 5 Cilt. Beyrut: Hicr li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1993.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhânesi, ts.

Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. 9 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 2003.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed. *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs. Mısır: Matbaatu's-Sa'âde, 1323/1905.

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂMİZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

Muslim, b. el-Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.

Nevevî, Muhyiddîn. *el-Erbaûne'n-Neveviyye*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2009.

Orfalı, Zakaria. *İbrahim Hanif er-Rûmî'nin Gâyetü'l-Merâm Kitabının Tahkik, Tahric ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Ömer Nasuhi Bilmen. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 6 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1949-1952.

Ömer Rıza Kehhâle. *Mu'cemu'l-Mu'ellifin Terâcimu Musannifî'l-Kutubi'l-Arabiyye*. Beyrut: 1957.

Öngül, Ali "Burhan Ailesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/430-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn, b. Muhammed. *Muhâderâtu'l-Udebâ ve Muheverâtu's-Şu'arâ ve'l-Bulegâ*. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1420.

Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. *et-Tefsîr min Sunen Saîd b. Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdulaziz Âl Hamîd. 5 Cilt. b.y.: Dâru's-Samî'î li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997.

Sem'ânî, Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Muhammed Avvâme. 12 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1976.

Sem'ânî, Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*. thk. Munîre Nâci Sâlim. Bağdat: 1395.

Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Tenbihu'l-Gâfilin bi Ahâdîsi Seyyidi'l-Enbiyâi ve'l-Murselin*, thk. Yûsuf Alî Budeyvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2000.

Sevâid, Muhammed Zeydân. *Kitâbu Şir'ati'l-İslâm -mine'l-Faslî'l-Evvel ilâ Âhiri'l-Faslî'l-Erbain-*. Gazze: Gazze İslâm Üniversitesi, Usulü'd-Dîn Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Seyyid Alizâde. *İslam Yolu: Şir'atü'l-İslâm*. çev. Süleyman Kuku, A. Fâruk Meyân, Lûtfullah Uyan. Ankara: Berekât Yayınları, 2016.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebibekir. *el-Muhâderât ve'l-Muhâverât*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. thk. Târık b. İvedullah b. Muhammed, Abdulmuhsin İbrâhîm el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutîr el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdilmeccid es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1994.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Osmanlı Bilginleri: eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Tabakâtu'l-Fukahâ*. nşr. Ahmed Neyle. Musul: 1961.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh*. Mısır: Mektebetu Subeyh, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'us's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/572-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uşûrî. *Menkıblerle 40 Hadis*. çev. Muhammed Taha. İstanbul: Muallim Neşriyet, 2013.
- Uşûrî, Muhammed. *el-Mevâizu'l-Uşûriyye (Muşetmilun alâ Erbaîne mine'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye mea Fevâidin Târihiyye ve Hikâyâtin Sûfiyye ve Melahin Edebiyye)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2016.
- Yakub b. Seyyid Ali el-Bursevî. *Mefâtihu'l-Cinân Şerhi Şir'ati'l-İslâm*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2014.
- Yâkut el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.
- Yeşil, Mahmut. *Va'z Edebiyatında Hadisler*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1990.
- Zirikli, Hayrettin. *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabî'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âlemi'l-Melâyîn, 1986.

Öz

Mâverâünnehir'in kadîm ilmî mirâsı pek çok coğrafyada olduğu gibi Anadolu toprakları üzerinde de büyük tesirler icrâ etmiştir. Anadolu topraklarındaki bu tesir pek çok bakımdan daha ehemmiyetli ve daha kıymetlidir. Nitekim her iki coğrafyanın insanları tarih, dil ve köken bakımından ortaktırlar. Aynı zamanda ortak bir ilmî mirâsa sahip iki bölge halkının tarihte üzerinde durdukları ve değer verdikleri ortak noktalar incelenmeye değer bir konumdadır. Günümüz Mâverünnehir bölgesi ile Anadolu'nun Hanefî-Mâtûridî geleneğe mensubiyeti bu önemli ortak noktalardan birisidir. Tarih boyunca aynı itikâdî ve amelî mezhebe mensup iki toplumu ya da iki coğrafyayı ortak noktada birleştiren fikirler, düşünürler, düşünceler ve eserler olmuştur. Bunlardan birisi halk üzerinde derin tesirleri bulunan Buhâra'lı bir âlim olan ve İmamzâde adıyla bilinen Rük-nüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. İbrâhim eş-Şarğî (ö. 573/1177) ve va'z, ahlâk ya da bir ilmihal niteliğindeki *Şir'atu'l-İslâm* isimli eseridir. Eserin Osmanlıların yükselme döneminde Arapça aslıyla ve tercüme yoluyla Anadolu'ya intikali pek çok açıdan kıymetlidir. Eserin en önemi hususiyetlerinden birisi Osmanlılar döneminde İlmihal geleneğinin ilk örneklerinin bu eserin tercüme ile başlamış olmasıdır. Çalışmamızda Buhara asıllı ve Buhara'da müftü olarak göreve yapan İmamzâde'nin bu eserinin değerlendirilmesi ve Anadolu'daki serüveni üzerinde durulacaktır. Anadolu'nun çeşitli kütüphanelerinde pek çok el yazmasının bulunması eserin Anadolu'da bıraktığı derin izlerden sadece birisidir. Anadolu'da birçok âlimin esere şerh yazması ve eseri manzum ve mensur olarak tercüme etmiş olması da esere verilen önemin, eserin Anadolu'da bulunduğu yankının bir göstergesi ve şahidi konumundadır. Eser halen de çeşitli tercüme ile çeşitli yayınevleri tarafın-

BUHARA'DAN ANADOLU'YA: İMÂM ZÂDE VE ŞİR'ATÜ'L-İSLÂM

dan halkla buluşturulmaktadır. Yüzyıllardır tedavülde olan eserin içerisinde yer alan ibâdet, ahlâk ve âdâb bilinci iki toplumun ortak hususiyetlerinin belirlenmesinde önemli bir rol oynamış olmalıdır. İçerisinde 600'e yakın hadisin yer aldığı eser çalışmamızda hadis ve sünnet açısından da değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Mâverâünnehir, Buhara, Anadolu, *Şir'atü'l-İslâm*, Hadis, Sünnet.

FROM BUKHĀRĀ TO ANATOLIA: İMÂM ZĀDAH AND SHIR'AT AL-ISLAM

Abstract

The ancient scholarly legacy of Transoxiana has profoundly affected the land of Anatolia, as well as many other geographical areas. Its influence on Anatolia is particularly significant and valuable in many respects because the people in both geographies share a common ground in terms of their history, language and origin. Therefore, it is worth studying the common points highlighted and cherished by the people of these two regions, who share a common scholarly heritage in history. One of these shared points is that modern-day Transoxiana and Anatolia are affiliated with the Hanafi-Maturidite tradition. Throughout history, there have been ideas, thinkers, thoughts and works uniting these two societies or two geographies that belong to the same religious and practical sect. One of these is Rukn al-dīn Muhammad b. Abu Bakr b. Ibrahim al-Shargī (d. 573/1177), also known as Imām zādah, a scholar from Bukhara who had a deep influence on people. Equally critical is his work Shir'at al-Islam, which is a book of preaching, ethics or catechism. The transfer of this work to Anatolia in its Arabic original or as translations during the rise of the Ottomans is significant in many respects. One of its most important characteristics is that the earliest examples of the Catechism tradition in the Ottoman period coincide with the translations of this work. This paper focuses not only on the evaluation of **this work of Imām zādah, who was originally from Bukhara**, where he worked as a mufti, but also on his story in Anatolia. The presence of many manuscripts in various libraries across Anatolia is only one of its deepest traces left in this land. Similarly, the fact that many scholars in Anatolia wrote annotations on the work and translated it in verse or prose serves as a firm indication of the importance given to it and the tremendous impact it had on Anatolia. The work is still brought to the public in various translations by many different publishing houses. The consciousness of worship, morality and etiquette in the work, which has been in circulation for centuries, must have played an key role in identifying the common characteristics of the two communities. As the work includes approximately 600 hadiths, this paper also evaluates it in terms of hadith and sunnah.

Keywords: Central Asia, Transoxiana, Bukhara, Anatolia, Shir'at al-Islam, Hadith, Sunnah.

ORTA ASYA FIKHİNİ ANADOLU'YA TAŞIYAN ESER: MEHMED MEVKU-FATÎ'NİN MÛLTEKÂ TERCÜMESİ VE ŞERHİ

Fetullah YILMAZ*

ÖZ

Bu çalışmada, Hanefi ulemasından İbrahim el-Halebî (956-1549)'nin *Mülteka'l-ebhur* adlı meşhur kitabının Türkçe tercüme ve şerhi olan *Mevkûfâtî Mehmed Efendi* (1065-1654)'nin *Şerhü'l-Mevkûfâtî* adlı eseri ele alınacaktır. Müellifi; ilim ve kalem erbabından ve siyasi tarafı da bulunan *Mevkûfâtî*, *Telhîsu Câmi'i'l-Kebîr* ile *Sadrü's-Şerîa'yı* tercüme etmiş önemli bir kişidir. *Mültekâ* tercüme ve şerhini çok sayıdaki fazilet ve marifet ehlinin talepleri üzerine yazdığını belirtmiştir. Bu eseri önemli kılan pek çok sebep bulunmaktadır. Müellif; Hanefî mezhebinin temel metinlerinden derlenen *Mültekâ'yı*, *Hidâye*, *Nihâye*, *Mi'râcü'd-dirâye*, *Kifâye*, *Kâdihân*, *Tatarhâniye* gibi, birçoğu Orta Asya, bir kısmı da Anadolu Hanefî ulemasına ait 25'ten fazla eserden istifadeyle şerh etmiş, hem Orta Asya'nın, hem diğer beldelerin Arapça olan fikhî mirasını Anadolu'ya Türkçe olarak taşımıştır. Kısmen mukayeseli fıkıh kitabı olan eser, tabii olarak dönemin üslûbu ile yazılmış, giriş kısmında bolca Farsça terkiplere yer verilmiştir. *Mültekâ*'daki temel kelimeler lûgat ve ıstılahî anlamlarıyla izah edilmiş, deliller ve ilgili fikhî kâideler zikredilmiş, bâzen de ihtilaf sebepleri belirtilmiştir. Yer yer de meselelere dair sorular irad edilerek cevaplar verilmiştir. Şer'î hükümlerin mânevî yönüne de kimi zaman dikkat çekilmiş, ilginç bilgiler aktarılmıştır. Ahmed Davudoğlu tarafından sadeleştirilmiş, birkaç defa yayınlanmış, fakat bu sadeleştirmede pek çok kaideler lüzumsuz olduğu, kimi izahlar da fıkıhla alakası olmadığı, okuyucuyu bıktıracağı gerekçesiyle kitaptan çıkarılmıştır. Büyük emek mahsulü olan, Osmanlı dönemi boyunca rağbet gören, matbaadan sonra defalarca basılan ve Anadolu'nun fikhî birikiminde tesirleri olan bu eserin, günümüzde hak ettiği ilgiyi gördüğü söylenemez. Eserin lisansüstü çalışmalara konu edilmesi, orijinal dili ile yeniden basılması ve tedrisi, Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan fikhî birikimle irtibat kurma noktasında önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî fıkıhı, fıkıh eserleri, fikhî meseleler, metin, şerh.

The Work Carrying the Central Asian Fiqh to Anatolia: Mawqufati Mahmad's Turkish translation and commentary of *Multaqa al-abhur*

Abstract

In this presentation, Sharh al-Mawqufati that is Mawqufati Mahmad Efendi's (1065/1654) Turkish translation and commentary of the famous book *Multaqa al-abhur*

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, (fyilmaz@gumushane.edu.tr)

written by Ibrahim al-Halabi (956/1549) who is a Hanafi scholar is dealt with. Its author, Mawqufati, who is a scientist and scholar and has a political side, is an important person who translated Talkhîsu Jame al-Kaber and Sadru'sh Shari'ah. Multaqa stated that he wrote his translation and commentary due to the demands of many masters of virtue and ingenuity. There are many reasons that make this work important. The author expounded the Multaqa, which was compiled from the basic texts of the Hanafi sect, by using more than 25 works, many of them belonging to Central Asian and some belonging to Anatolian household scholars such as Hidayah, Nihayah, Mi'raj al-Dirayah, Kifayah, Kadikhan, Tatarkhaniyah. Thus, it carried the Arabic legal heritage of both Central Asia and other towns to Anatolia in Turkish. This work, which is partly a comparative Islamic jurisprudence book, was naturally written in the style of the period, and plenty of Persian compositions were included in the introduction. The essential words in Multaqa have been explained with their lexical and terminological meanings, the evidences and the relevant legal scriptures were mentioned, and sometimes the reasons for dispute were stated. Sometimes answers were given by asking questions about the issues. The spiritual aspect of the Shari'a decrees has also been pointed out and interesting information has been provided. The spiritual aspect of the Shari'a decrees has also been pointed out and interesting information has been provided. It has been simplified by Ahmed Davudoğlu and published several times. However, in this simplification, many rules were removed from the book on the grounds that they were unnecessary, some explanations were unrelated to fiqh and would tire the reader. It cannot be said that this work, which was a product of great labor, was popular during the Ottoman period, was published many times after the printing press and had an influence on the legal accumulation of Anatolia, has received the attention it deserves today. Subjecting this work to postgraduate studies, reprinting it in its original language and its teaching are important in establishing contact with the legal accumulation from Central Asia to Anatolia.

Keywords: Hanafi fiqh, fiqh works, legal issues, text, commentary.

GİRİŞ

Bu çalışmada, Hanefi ulemasından İbrahim el-Halebî (ö.956-1549)'nin *Mülteka'l-ebhur* adlı meşhur kitabının Türkçe tercüme ve şerhi olan *Mevkûfâtî Mehmed Efendi* (ö.1065-1654)'nin *Şerhû'l-Mevkûfâtî* adlı eseri tanıtılmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bursalı Mehmed Tahir Bey, Osmanlı uleması tarafından *Mültekâ* üzerine yazılan 30 civarında şerhin ismini vermektedir.¹ Yine onun verdiği bilgiye göre, *Mültekâ* 1066 [1656] târihinde Mahmud İbni Abdü'l-Vehhab Hamidî tarafından cümle cümle tercüme edilmiş, fakat basılmamıştır. Mütercim "Hamîd ili" denilen Isparta sancağındandır.² Eserin başka tercümelerinden de bahsedilse de Midillili *Mevkûfâtî Mehmed Efendi*'nin

¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/218.

² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 228.

geniş Türkçe şerhli çevirisi Mültekâ tercümelere içinde en meşhur olanıdır.³ Önce müellif hakkında kısa bilgi verilecek, ardından eserle ilgili değerlendirme yapılacaktır.

1. Mehmed Mevkufatî

Mehmed Tahir'in ifadeleriyle: Mevkûfâtî;

“İlim ve kalem sahiplerinden siyasi tarafı da bulunan bir zât olup Midilli adasındandır. Feleğin sıcağını- soğuşunu tatmış bahtsızlardandır. 1065 [1654] târihinde Beşir Ağa'nın zulmüyle İznik'de ecel-i kazaya uğradı. *Mevkûfât* ismiyle ma'rûf matbu *Terceme-i Mültekâ* himmet gösterdiği eseridir. *Telhîsu Câmiî'l-Kebîr*'i de terceme etmiştir ki bir nüshası Şehid Ali Paşa Kütüphânesindedir. Sadrüş-Şerîa'yı [*Şerhu'l-Vikâye*] da terceme etmiştir ki bunun da nüshası Ayasofya Kütüphânesindedir.”⁴

Müellifin özellikle ilmî hayatı hakkında birtakım bilgilere daha ileride eserin içeriğinden bahsedilirken yer verilecektir.

2. Kitâb-ı Mevkûfât

Kitabın; *Mevkûfât*, *Şerhu'l-Mevkufâtî* ve *Kitâb-ı Mevkûfât* olarak isimlendirildiği görülmektedir. Mevcut baskıları iki cilt, bir mücelletten oluşmaktadır. Çalışmaya esas aldığımız nüshanın (Matbaa-i Âmire, 1308) birinci cildi 369, ikincisi ise 327 sayfadır. Görebildiğimiz diğer baskılarda da durum hemen hemen aynıdır. Ansiklopedik boy olarak tab'edilmiş olup her sayfada 39 satır bulunmaktadır.

Kısmen mukayeseli fıkıh kitabı olan eser, tabii olarak dönemin üslûbu ile yazılmış, giriş kısmında bolca Farsça terkiplere yer verilmiştir. Birkaç matbû nüshası arasında bazı farkların bulunduğu görülmektedir. Birisinde bulunan bazı bilgiler diğerlerinde bulunamayabilmektedir. Birisinde yanlış yazılan bazı ibareler diğerlerinde tashih edilmiş olarak bulunmakta yahut hemen hepsinde aynı yanlış muhafaza edilmiş olarak görünmektedir.

Büyük emek mahsulü ve Osmanlı dönemi boyunca rağbet gören, matbaadan sonra defalarca basılan⁵ ve Anadolu'nun fikhî birikiminde tesirleri olan bu eserin, günümüzde hak ettiği ilgiyi gördüğü söylenemez. Eserin lisansüstü çalışmalara konu edilmesi, orijinal dili ile yeniden basılması ve tedrisi, Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan fikhî birikimle irtibat kurma noktasında önem arz etmektedir.

Mevkûfâtî, Ahmed Davudoğlu tarafından sadeleştirilmiş, genelde dört cilt olarak birkaç defa yayınlanmış, fakat bu sadeleştirmede pek çok kâideler lüzumsuz olduğu, kimi izahlar da fıkıhla alakası olmadığı, okuyucuyu bıktıracağı gerekçesiyle kitaptan çı-

³ Şükrü Selim Has, “Mülteka'l-ebhur”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları), 31/552.

⁴ Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, (İstanbul, Meral Yayınevi, 1972), Sad: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, II, 228. Eserin ikinci cildinin önemli bir kısmı 2013-2014 yıllarında “*Muhammed Efendi Mevkufâtî'nin Tercüme-i Sadru's-Şerî'a adlı eseri...*” üst başlığıyla Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Dili Bilim Dalı'nda inceleme-metin-dizini-tıpkıbasım olarak beş ayrı yüksek lisans tezine konu edilmiştir.

⁵ Tespit edilen baskıları: Bulak 1250, 1254, 1294; Kahire 1256, 1284; İstanbul 1266, 1269, 1276, 1290, 1291, 1302, 1306, 1308, 1309, 1312, 1318, 1320. Bkz. Şükrü Selim Has, “Mülteka'l-ebhur”, 31/552.

kârlıdır.⁶ Bununla beraber kitabın aslında bulunup da tam olarak anlaşılmayan kimi cümlelerin daha anlaşılır biçimde ifade edilmiş olduğu belirtilmelidir.

2.1. Telif Sebebi

Mehmed Mevkûfatî'nin Mültekâ tercüme ve şerhini yazma gayesini iki sebebe bağlı olarak değerlendirmek mümkündür. Birisi dahili, yani kendisine ait düşünce ve niyeti olup diğeri ise harici, yani başkalarıyla ilgilidir. Dahili olan; insanlara faydalı olarak uhrevî mükafata nâil olmak; harici olan ise başkalarının böyle bir çalışmayı ondan talep etmiş olmasıdır.

Kendisiyle ilgili olan sebeple ilgili eserin başında şöyle bir süreçten bahseder: Gençlik günlerini heva ve heves içerisinde geçirirken vakit buldukça faziletleri elde etmeye gayret ettiğini belirtir. “Bir fakih, şeytana karşı bir âbiden daha güçlüdür.” fehvâsını düşününce ilim ve marifete râğbetinin ziyadeleştiğini, gece gündüz meclis arkadaşının kitap olduğunu, nerede edep sahibi ve akıl erbabı bulsa sohbetlerine can atarak koştuğunu söyler. İlmin mânii çok olduğu için geceleri uykusunu terk ederek ilim ve marifete râğbeti sebebiyle sabaha kadar kitap mütalaa ettiğini, Hızır'ın rehberliğinin kendisine yoldaş olduğunu söyler. “Allah kim için hayır murad etmişse onu dinde fakih kılar.” hadisi gereğince, fıkha da yöneldiğini, bu alanda gayret sarf ettiğini söyleyerek insanlar arasında tedavülde olan *Mültekâ'l-ebhur* nâmındaki kitabı daima mütâlaaya sarf-ı nazar ile meselelerini ezberlediğini belirtir.

Mültekâ'yı şöyle tanıtır:

“Kitab-ı Mültekâ ki mesâil-i şer'iyenin zübdesidir.” “Hakikaten bu kitab, celilü'l-kadr olup beyne'n-nâs mütedâvil olan mesâli-i şer'iyeye ve umûr-ı mühimmeyi müştamil ve câmi olup hatta bazıları 'Mecmu-ı mesâil on yedi bindir.' deyu tâdâd ve beyan eylemişlerdir.”⁷

Lakin lafız ve ibareleri muğlak olduğundan herkes faydalanamadığı için Türkî lisan ile şerh olunup kapalı yerleri beyan olursa ilim sermayesi az olan mümin kardeşlere dahi faydası umumi olurdu diye düşünürken, Allah'ın yüce rızasını isteyerek bu kitabı Türkçe ibarelerle şerh etme gayesinin zuhur ettiğini ifade eder. Kıyamet günü mal ve evlatlar fayda etmeyeceği için çokça sevaba nâil olmak ümidiyle ıstılahlar, ibareler ve tekellüflerden âri olarak Türkçe lafızlarla şerhe başladığını, böylece havâs ve avâmın istifade edeceğini beyan eder.⁸

Kaynak olarak kullandığı eserleri zikrettikten sonra ise maksadını şu cümlelerle belirtir:

⁶ Bu durumu kendisi şöyle ifade etmiştir: “... mümkün olduğu kadar sadeleştirerek kolay anlaşılır hale getirmeye çalıştım. Yalnız bu arada ufak bazı tasarruflara lüzum hasil oldu. Mesela Arapça bir kelimenin uzun uzadıya yapılan iştikakı, bazı lüzumsuz kaideler ve Fıkıhla alakası olmayan izahat okuyucuyu bıktıracağından fayda yerine zarar getirebilirler. Onun için böyle lüzumsuz görülen şeyler sırası geldikçe kitaptan çıkarıldı. Gönül ister ki, böyle ganimet eserler hakikaten ganimet bilinmeli ve şevkle okunmalıdır.” Mehmed Mevkûfatî, *Mevkûfât - Mültekâ Tercümesi* (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2013), Sad. Ahmed Davudoğlu, 1/7.

⁷ Mehmed Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1308), 1/3.

⁸ Mehmed Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/2-3.

“Maksud ve meramım, “Âdemoğlu öldüğünde amelinin sevabı kesilir ancak üç şey haric. Birisi de faydalanılan ilimdir.” mefhumuna mazhar olmaktır. Okuyan ihvân-ı safâdan ümit ve ricam budur ki dâima duâ-yı hayır ile bu fakiri yâd edeler.”⁹

Eseri yazmasındaki harici sebebe gelince; kimi araştırmacılara göre “Bu eseri kaleme almaya Mevkûfatî’yi teşvik eden kişinin, döneminin edip ve ilim adamlarının Türkçe eserler yazmasına vesile olan Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa olduğu anlaşılmaktadır.”¹⁰ Bununla beraber Mevkufatî, kendisini bu çalışmaya sevk eden çok sayıda fazilet ve marifet ehlinin taleplerinin de bulunduğundan bahsetmektedir.¹¹

2.2. Kaynakları

Mevkûfatî; merhum *Mültekâ* müellifinin bu kitabı *Vikâye*, *Kudûri*, *Kenz*, *Muhtâr*, *Mecma’u’l-bahreyn* ve *Hidâye*’den cem eylediğini, bu meseleleri açıklamak için fetvâ kitaplarına müracaatın lâzım olduğunu belirterek bu tercüme ve şerhte istifade ettiği kaynakları zikreder.

Faydalandığı kaynakların önemli bir kısmı Orta Asya Hanefî ulemasına ait 25’ten fazla eserdir. O bu eserini bir kısmı aşağıda zikredilen kitaplardan istifadeyle şerh etmiş, genel olarak Hanefî mezhebini, özelde ise Orta Asya’nın Arapça olan fikhî mirasını Anadolu’ya Türkçe olarak taşımıştır. Adını verdiği eserlerden istifade ederek *Mültekâ*’nın müşkil meselelerinin çoğunu izah etmeye çalışmıştır. Bunlar; *Hidâye*, *Ekmel*, *İbn Hümâm* (*Fethul’l-Kadîr*), *Gâyetü’l-beyân* (İtkânî), *Nihâye*, *Mi’râcü’d-dirâye* (Kâkî’nin *Hidâye şerhi*), *Kifâye*, *Zeylâi*, *Bahr-i râik*, *Aynî* (Binâye), *Şerhu Mecma’i’l-Bahreyn*, *Şerh-i Vikâye-i Şeyhzâde ve Sadruşşerîa*, *Islâh ve izâh* (Kemalpaşazâde), *Dürer*, *Şümünnî*(nin *Kemâlû’d-dirâye’si*), *Kâdihân*, *Zehîra*, *Velvâliciyye*, *Hülâsa*, *Zahîriyye*, *Bezzâziye*, *Hizânetü’l-fetâvâ*, *Câmi’u’l-fetâvâ*, *Kunyetü’l-fetâvâ*, *Tatarhâniye*, *Manzûme*, *İsbicâbî’nin Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî’si*, *Hâvî* ve *İhtiyâr*.¹² Eserin girişinde zikrettiği bu eserler yanında kitap boyunca başka kaynakların da adını vermiş, onlardan da faydalanmıştır. Meselâ, adını *Muzmerât* olarak kaydettiği Şeyh Ömer Bezzar (ö.832/1429) tarafından yazılan Kuduri şerhi *Câmi’u’l-Muzmerât ve’l-Müşkilât* bunlardandır. Yine Şeyh İsmail Sivasî’nin *Mültekâ şerhi* de böyledir.¹³

Yukarıdakiler fikhî meselelerde başvurduğu kaynaklar olmakla beraber, eserin baş tarafında özellikle hamdin anlamını izah ederken Zemahşerî’nin *Keşşâfı* ve Beydâvî’nin tefsiri ve haşiyelerinden de istifade ettiği görülmektedir.

2.3. Kitapta Takip Edilen Usûl

Müellif kitabına, konuya uygun lafızlarla hamd u sena ve salavât ile başlamış, ehli ilmin ve fukahânın değerine ilişkin hadislere yer vermiştir. Eserin başları, bolca kullanılan Farsça terkipler ve belîğ üslup nedeniyle güç anlaşılır olsa da bu üslup giderek kendini daha rahat anlaşılır bir tarza bırakmaktadır.

⁹ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/3.

¹⁰ Has, “*Mülteka’l-ebhur*”, 31/552.

¹¹ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/3.

¹² Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/3.

¹³ Meselâ bkz. Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/55.

Kitabın özellikle baş taraflarında verdiği bilgiler ilim, kültür ve siyasi tarih açısından önemli görünmektedir. Mesela telif sebebini zikrettikten sonra “من صنف فقد استهدف” “Kim kitap tasnif ederse kendisini hedefe koymuştur.” sözüne yer vermiş ve her ne kadar bu sözün gereği olarak durum müdahale ve taarruz oklarına nişan olmayı gerektirse de vera’ sahibi ulema, derin ilim sahibi fazilet erbabının güzel ahlâk ve şefkatlerinden, eğer lisanda hata ve kusur bulunursa, af kalemiyle düzeltip vâki olan hataları fazıl ve ihsan örtüsüyle örtmelerini istemiştir. Çünkü ayette “Kim af ve ıslah ederse, onun mükâfatı Allah’a aittir.”¹⁴ buyurulmuştur.¹⁵

Dönemin padişahı IV. Murad oğlu Sultan İbrahim (ö.1058/1648)’in saltanatının dâim, ömrünün uzun olması için dua etmiş, devletin (mülk), din için olmazsa olmaz olduğunu vurgulamıştır.¹⁶

Yazılan bir eserin muteber olmasının padişah veya sadrazamca desteklenmesi gereğini şöyle vurgulamıştır:

“Ashâb-ı te’lif ve erbâb-ı tasnife hafî değildir ki muharrer olan tasnif, makbûl ve muteber olmak, hüsn-i nazar-ı pâdişâh-ı rû-yî zemîn ile manzûr veyâhud iltifât-ı âsaf-i zaman ile me’sûr olmağa mevkuftur.”¹⁷

Ardından sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa (ö.1053/1644)’nın faziletlerini anlatmış, gazalardaki kahramanlıklarından biraz uzunca bahsederek methetmiştir. Bu babdan olarak 1630 Mihriban cengine yeniçeri ağası olarak katılınca gösterdiği yiğitlikleri yazılacak olsaydı bir kitab-ı müdevven olmak lazım geleceğini beyan etmiştir. Yine Paşa hakkında “Eğer ahd-i Melikşâhî’de geleydi, veziri Nizâmülmülk, nizâm-ı mülkü ol hazretten taallüm ederdi.” demiştir. Bahsettiği kahramanlıklarda eksikliğinin olup asla mübalağa olmadığını, bunlar yakın zamanda yaşadığı için cümle âlemin malumu olduğunu söylemiştir.¹⁸

Şerhte takip ettiği usule gelince; hemen her “kitab”, “bâb” ve “fasıl” başlıklarından sonra söz konusu yerde hangi konudan bahsedildiğine ilişkin bilgiler vermiş, okuyucuyu yönlendirmiştir. Meselâ ilk bölümü oluşturan “Kitâbu’tahâre” başlığından sonra bu terkinin hangi tür izafet terkibi olduğu, tahâretin lügat ve ıstılahî anlamı, irabı, fasıl ve bâb kelimelerin irabı, hangi maksatla kullanıldıkları gibi teknik hususlarda muteber kitaplardan derlediğini belirttiği bilgilere yer vermiştir.¹⁹ Burada özellikle kitab-bâb-fasıl ilişkisine dair verilen bilgiler fıkıh eserlerinin tasnif mantığı hakkında önemli değerlendirmeler içermektedir.

“Kitab”ların başında o kitabın konusuna ve önceki kitapla münasebetine ilişkin değerlendirmeler yanında ele alınacak bölümün içeriğine dâir temel bilgileri de derli toplu bir şekilde vermiştir. Bir çok meselede *Mültekâ*’nın en bilinen şerhi *Mecma’u’l-enhur*’da bulunmayan bilgi ve değerlendirmelere *Mevkûfât*’ta yer verilmiştir. İbadetlerin son kitabı olan hacdan sonra gelen nikâh kitabının girişinde, nikâhın hac ile olan bağlan-

¹⁴ Şûrâ 42/40.

¹⁵ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/3.

¹⁶ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/3.

¹⁷ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/4.

¹⁸ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/4.

¹⁹ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/8-11.

tısına dair dikkat çekici değerlendirmeler yanında, nikâhın gerekliliği ve hikmetleri, sebebi, şartı, rüknü, hükmü ve sıfatı hakkında da kısa ve öz bilgiler vermiştir.²⁰ Aynı şekilde ikinci cildin ilk konusu olan *Kitâbu'l-buyû'a* başlarken bey'in meşrûiyeti ve anlamından sonra bey'in kısımlarına dair konuyu kavramaya yarayacak önemli bilgiler vermiştir.²¹

Hemen hemen aynı değerlendirmeleri bâb ve fasılları için de yapmıştır. *Mültekâ*'da kitâb ve bâb'ların neye dâir olduğu hemen başlıkta belirtilmiş, fakat fasıllar için aynı yol takip edilememişken, *Mevkûfât*'ta fasıl başlıklarının hemen akabinde o faslın neye dâir olduğu hakkında açıklama yapılmıştır.

Mültekâ'nın sadece tercümesini vermemiş, onun Arapça ibarelerini de zikretmiş, ardından tercümesine geçmiştir. Dolayısıyla her bir bab veya faslın ibarelerini verip ardından bunları topluca çevirmek yerine cümle cümle tercüme yolunu seçmiştir. Fakat bazen *Mültekâ*'ya ait tam bir cümleyi, bazen de tam cümle teşkil etmeyen ibareleri kaydetmiş, ardından tercümesi yapmıştır. Kitabın ibaresinin çevirisi tamamdıktan sonra her bir ibareyi şerh etmemiş, gerekli gördüğü yerlerde buna başvurmuştur.

Kitap, Arapça bir eserin Türkçe tercüme ve şerhi olması maksadıyla yazılmış olmakla beraber, istidlal ve açıklama amaçlı yapılan alıntılar, yani âyet, hadis ve ulemaya ait Arapça ibareler çoğunlukla tercüme edilmeden bırakılmıştır. Bazı yerlerde bir şerhin de ötesine geçilmiş, *Mültekâ*'da bulunmayan bazı bahisler ilâve edilmiştir. Meselâ *Mültekâ*'da *zelleü'l-kâr'*ye dâir bahis yokken, *Mevkûfât*'ta Ebû Hafs Ömer Neseî (ö.537/1142)'den istifadeyle bu bahis üç sayfaya yakın bir fasıl olarak kitaba ilave edilmiştir.²²

Arapça kelimeler lügat ve ıstilahî anlamlarıyla izah edilmiş, metin içinde bazen istifade edilen ve alıntı yapılan kaynakların ismi verilirken, kimi zaman bu yola başvurulmamıştır. Çoğunlukla deliller ve ilgili fikhî kâideler zikredilmiş, usul-ı fıkha atıflar yapılmış, anlaşılması güç kimi meseleler ise örnekler üzerinden izah yoluna gidilmiştir. Bu husus özellikle ferâiz bahislerinde göze çarpmaktadır.²³

Gerekli gördüğü yerlerde şer'î hükümlerin tariflerine de değinmiştir. Sünen-i hüda, sünen-i zevâid, müstehab, âdâb²⁴ gibi. Kimi zaman da fıkhîdaki temel konu tasniflerinden bahsetmiştir. Hakların kısımlarına ilişkin verdiği bilgiler bu cümledendir.²⁵

Şerh ve tercümesi yapılan *Mültekâ*'da olduğu gibi hemen her konuda Hanefî mezhebi içindeki ihtilaflara yer verilmiş, bunun yanında genellikle İmam Şâfiî'nin görüşüne atıf yapılmış, kimi zaman da ihtilaflar üzerinde uzunca durularak diğer mezheplerin içtihadları delilleriyle birlikte zikredilmiş, Hanefî mezhebinin görüşünün delili daha güçlü olarak sunulmuştur. Kimi meselelerde ise görüşlerin delilleri daha tafsilatlı olarak ele alınmıştır. Şâfiîler ile Hanefîlerin ka'dede okuduğu tahiyyat dualarından hangisinin daha doğru rivayete dayandığı üzerinde bir buçuk sayfaya yakın durulmuş, Şâfiîlerin

²⁰ Mevkûfatı, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/211.

²¹ Mevkûfatı, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 2/2-4.

²² Mevkûfatı, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/76-79.

²³ Mevkûfatı, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 2/300-326.

²⁴ Mevkûfatı, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/17.

²⁵ Mevkûfatı, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/11.

tahiyatına dair dört delil verilmişken, Hanefiler lehine dokuz delil zikredilmiştir.²⁶ Bu yönüyle eser kısmen mukayeseli bir fıkıh kitabı mahiyeti arz etmiştir.

Bazen de meselelere dair muhtemel sorular irad edilerek bunlara cevaplar verilmiştir. Şer'î hükümlerin mânevî ve ahlakî yönüne de kimi zaman dikkat çekilmiş, ilginç bilgiler aktarılmıştır.

Bazen ictihad ve fetvası zikredilen fakat ismi zikredilemeyen (kîle ile atıf yapılan) fakihlerin kim olduğu tespitini yapmıştır.²⁷

Kimi zaman da işlenen konuyla bağlantılı, fakat fikhî olmayan meselelere dair uzun sayılabilecek bilgiler vermiştir. Mesela namazda selam verirken meleklere de niyet edilmesiyle ilgili olarak, insanlarla birlikte kaç meleğin bulunduğu, Kirâmen Kâtibîn'in gece ve gündüz olarak ayrı meleklerden oluşup oluşmadığı, nerede durdukları, günahları yazanın hangi hallerde insandan ayrıldığı üzerinde pek çok rivayete yer vermiştir.²⁸

Bazen de felsefî konularla bağlantı kurmuştur. Arazın arazla kâim olup olmadığı meselesi bunlardandır.²⁹

Sonuç

İslam tarihinin ilk zamanlarından bu yana ulema ve fukaha ilim tahsili ile iştigal etmiş ve tahsil ettikleri ilmi bir vazife olarak başkalarına aktarmak için esas olarak tedris usulünü benimsemiş olsalar da elde ettikleri farklı gayelerle ilmi yazıya da dökmüşler, ilmin yayılması ve kalıcılığı için çaba sarf etmişler.

Müçtehidler fıkıhı asıl kaynaklarından istihraç edip ortaya koyarken, onları takip eden fukaha ise onların vaz ve tesis ettikleri ilmi, kendi zamanlarına taşırken, yer yer genişletme, bazen de düzenleme, tercih ve ihtisar yoluyla, ortaya konan ilmi yeniden tasnif ederek dinin öğretilmesi ve yaşanması için gayret sarf etmişlerdir.

Anladığımız kadarıyla ulema ve fukaha, yeni şeyler bulup ortaya koymayı bir gaye olarak benimsemek yerine, Hz. Peygamber (sas)'den beri devam edegelen ilmi mirası doğru öğrenme ve aktarmayı ilke edinmişlerdir. Fakat bunun yanında daha önce mevcut olmayıp kendi zamanlarında zuhur eden hâdise ve meselelere de bigâne kalmamış, onların hükümlerini ümmetin önde gelenlerinin usulüne uygun olarak tespite çabalamışlardır. Onların bu çabalarını, telif ettikleri eserler üzerinden takip etmek mümkündür.

Bu çalışmada incelemeye çalıştığımız Mehmet Mevkûfatî'nin *Mültekâ* tercüme ve şerhi Hanefî fıkıh müktesebatı açısından müctehidane yazılmış bir eser değildir. Bununla beraber gerek Orta Asya, gerek Anadolu ve gerekse İslam coğrafyasının diğer bölgelerine ait fikhî birikimi Arapça bilmeyen ilim taliplerine Türkçe olarak aktarma hususunda önemli bir rol üstlenmiştir. Osmanlı fıkıh eğitiminde *Mültekâ* ile birlikte çok rağbet gördüğü ve okunduğu anlaşılmaktadır. Günümüz akademik çalışmalarında *Mültekâ*'ya ve onun *Mecmâ'u'l-ehur* adlı şerhine daha çok atıf yapılırken, *Mevûfatî*'ye yapılan atıfların o sıklıkta olmadığı söylenebilir.

²⁶ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/70-71.

²⁷ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/66.

²⁸ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/73.

²⁹ Mevkûfatî, *Kitâb-ı Mevkûfât*, 1/62.

Günümüz Türkçesine Ahmed Davudoğlu tarafından sadeleştirilerek aktarılan eserin birkaç defa baskı yapmış olması dikkate değerdir. Bu sadeleştirmede pek çok kaideler lüzumsuz olduğu, kimi izahlar da fıkıhla alakası olmadığı, okuyucuyu bıktıracağı gerekçesiyle kitaptan çıkarılsa da bazı meselelerin daha kolay anlaşılmasına katkı suñduđu da belirtilmelidir.

Netice ve özet olarak söylemek gerekirse, büyük emek mahsulü olan, Osmanlı dönemi boyunca rağbet gören, matbaadan sonra defalarca basılan ve Anadolu'nun fikhî birikiminde tesirleri olan bu eserin, günümüzde hak ettiği ilgiyi gördüğu söylenemez. Eserin orijinal dili ile yeniden basılması, günümüz Türkçesi alfabesine tahkikli bir şekilde aktarımı ve uygun eğitim seviyelerinde ders kitabı olarak okunması, Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan fikhî birikimle irtibat kurma noktasında önem arz etmektedir.

Kaynaklar

Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Sad: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972,

Has, Şükrü Selim, "Mülteka'l-ebhur". İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi TDV Yayınları, 31/549-552.

Mevkûfâtî, Mehmed. *Mevkûfât*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.

----- *Mevkûfât Mültekâ Tercümesi*. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2013. Sad. Ahmed Davudoğlu.

ÖZ

13. yüzyılda Horasanda yaşamış olan Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 1274) kelim, felsefe, ahlak, tasavvuf, mantık, fıkıh, tefsir, matematik, astronomi, tıp vs. alanlarda pek çok eserin müellifidir. Uzmanlığı bir alanla sınırlı olmadığı için yazdığı eserler ve kurduğu rasathane ile Tûsî, dünya bilim tarihinde döneminin en aktif ve üretken matematik ve astronomi bilgini olarak da tanınmıştır. Gözlem aletlerinin zenginliği ve çalışan bilim adamlarının seçkinliği bakımından dikkati çeken Merâa rasathanesi, yalnızca rasathane işlevi görmemiş aynı zamanda devrin en mütehasıs bilgin ve filozoflarının toplanarak ilmî faaliyet, tedris ve telif yaptıkları seçkin ilim merkezi haline gelmiştir. Burada çalışan ve eser yazan âlimler, gittikleri şehirlerde ilmî anlamda çekim merkezi olmuşlardır. Kurucusu Tûsî de burada yapmış olduğu gözlemlere dayanarak çeşitli astronomi kitapları kaleme almıştır. Bunlardan *et-Tezkire fi 'İlm el-Hey'e* en önemli eserlerinden birisidir. O, bu eserde Batlamyus'un evrenle ilgili düşüncelerine eleştiri getirmiş ve hatalarını ortaya koymuştur. Ayrıca iki dairesel hareketin nasıl doğrusal bir hareket oluşturacağını ispatlamış ve matematik alanındaki bu buluşunu astronomiye uyarlamıştır. Böylece Batlamyus sisteminin aksine Dünyayı evrenin merkezinden kaydırmadan gezegen hareketlerini açıklayabilmiştir. "Tûsî çifti" olarak adlandırılan bu model, Kopernik tarafından da kullanılmıştır. Çalışmamızda Tûsî'nin mezkûr eseri incelenip, gezegen modelleri hakkında bilgi verilecek, İslâm astronomi geleneği bakımından içeriği ele alınacaktır. Ayrıca *Tezkire*'ye yapılan şerh ve haşiyeler araştırılacak, astronomi bilimi açısından önemi tespit edilmeye çalışılacak ve Batı bilimi üzerindeki tesirleri takip edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Nasîruddin Tûsî, geometri, astronomi, Tezkire, Tûsî çifti

NASÎRUDDÎN ET-TÛSÎ'S WORK ENTITLED "ET-**TEZKİRE FÎ İLMİ'L HEY'E**"
AND THE IMPORTANCE FOR THE SCIENCE OF ASTRONOMY

ABSTRACT

Nasîruddîn et-Tûsî (d. 1274), who lived in Khorasan in the 13th century, is the writer of many works in the fields such as, kalam, philosophy, ethics, Islamic philosophy, logic, fiqh, tafsir, mathematics, astronomy, medicine, etc. Since his speciality was not limited to one field, Tûsî was also known as the most active and productive scholar in mathematics and astronomy of his period in the world history of science with the works he wrote and the observatory he established. The Maragheh observatory drawing attention in terms of the richness of observation tools and the distinguished scientists who worked here, did not only function as an observatory, but also became a distinguished center of science where the most expert scholars and philosophers of the period gathered and made scientific activity, education and compilation. The scholars who worked here and wrote books became centers of attraction in the cities they went to. Its founder, Tûsî also wrote various astronomy books based on his observations he made here. Among these, *et-Tezkire fî 'İlm el-Hey'e* is one of his most important works. In this work, he criticized Ptolemy's thoughts about the universe and revealed his mistakes. Moreover, he proved how two circular motions create a linear motion and adapted his discovery in the field of mathematics to astronomy. Thus, contrary to the Ptolemy system, he was able to explain the movements of the planets without shifting the Earth from the center of the universe. This model, called the " Tûsî couple", was also used by Copernicus. In our paper, Tûsî's aforementioned work will be examined, information about planetary models will be given, and its content will be discussed in terms of Islamic astronomy tradition. In addition, annotations and footnotes written to *Tezkire* will be examined, their significance in terms of astronomy will be attempted to determine and their effects on Western science will be followed.

Keywords: Nasîruddin Tûsî, geometry, astronomy, Tezkire, Tûsî couple

EYYÛBÎ HANEDANLIĞINDA BİR HANEFÎ: EL-MELİKÛ'L-MUAZZAM VE ETRAFINDAKİ HANEFÎ HAREKETLİLİK

İhsan TİMÜR*

GİRİŞ

Hanefîlik, erken dönemden itibaren pek çok bölgeye taşınmış olmakla birlikte kimi bölgelerdeki yayılımı bir hayli zayıf kalmıştır. Şam, erken dönemden itibaren Hanefîliğin yayılım çabalarına rağmen mezhebin taban bulamadığı bir bölge olmuştur. Şam bölgesinde başlangıçta daha çok Hicaz ekolüyle ilişkili olarak değerlendirilebilecek yerel fakihler etkinken zamanla Şafiilik egemen mezhep haline gelmiştir. Uzun süre taban elde edemediği bölgede Hanefîliğin esas yayılım ve kalıcılığı Horasan ve Mâveraün-nehir bölgelerinden gelen Hanefîler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Mezhebin bölgedeki temsili açısından oldukça önemli olan bu göçler vasıtasıyla Hanefîlik, daha önce taban bulmakta zorlandığı Şam kentlerinde doğu bölgelerine alternatif ve hatta onların önüne geçen merkezlere dönüşmüştür. Uzun süreden beri bölgede zayıf da olsa var olan yerli Hanefîlerin de aktif oluşunu sağlayan bu yeni dönemde Hanefîlik, imamlık, vaizlik, kadılık gibi dini bürokratik görevlerin yanında inşa edilen medreseler, medreselere bağlanan zengin vakıflar, himaye edilen âlimler, okutulan ve kaleme alınan eserlerle güçlü şekilde temsil edilmiştir. Uzun süre Mısır ve Anadolu'daki Hanefîliğe de kaynaklık eden Şam bölgesindeki bu Hanefî hareketliğin siyasi yönetimler ve devlet erkanının yanı sıra diğer mezhepler nezdinde de önemli bir güç kazanmış ve bunun da söz konusu kesimlere kayda değer yansımaları olmuştur. Görevlendirilmeler, atamalar, zengin vakıflar ve nihayet Hanefîliğe geçişler bu etkinin başlıca görünen tezahürleri arasındadır.

Selahaddin Eyyûbî'den itibaren Şafiilik ve Eşariliğin başlıca hamileri ve en önemli destekçileri olan Eyyûbîler'in hanedan mensuplarının bu çizgiyi sürdürmüş olmalarına rağmen hanedan üyesi olan Dımaşk Meliki el-Melikü'l-Muazzam Şerefuddin İsa b. el-Melikü'l-Âdil b. Eyyûb'un Hanefîliğe geçişi, sözü edilen tezahürün dikkat çeken örneklerinden olup bölgedeki Hanefîliğin temsili noktasında önemli bazı neticeleri olmuştur. el-Melikü'l-Muazzam'ın Eyyûbî hanedanlığına mensubiyetinin önemi bir yana bölgede Ebû Hanîfe ve Hanefîliğe yöneltilen bazı tenkitlerle mezhebin devlet yönetiminde idarî tasarruf ve toplum hayatı açısından başta Şafiilik olmak üzere diğer mezheplere göre daha tercih edilebilir olduğuna ilişkin söylemin merkez isimlerinden olması, el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefîliğin Şam başta olmak üzere bölgede ilerleyen süreçteki temsil ve etkinliği hususunda önemli role sahip olduğunu göstermektedir.

el-Melikü'l-Muazzam'ın Dımaşk merkezli yöneticiliğinin yanı sıra etrafında yer alan Hanefîlerle yürüttüğü faaliyetler onu, bölgedeki Hanefî temsil ve yayılım açısından önemli kılmaktadır. Onun bireysel bir ilgi sonucunda elde ettiği fakih vasfıyla birlikte himaye ettiği Hanefîler, inşa ettirdiği medreseler ve Hanefîlik lehine bir kısım tercih ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, (ihsantimur@trabzon.edu.tr)

uygulamaları el-Melikü'l-Muazzam'ı, yaşadığı dönemde Hanefilik açısından kalıcı etkiler bırakmış önemli bir isim kılmaktadır.

1. Şam bölgesinde Hanefilik ve Eyyûbiler

Hanefilik, Şam bölgesinde başlangıçtan itibaren bir kısım isimlerle temsil edilse de uzun süre güçlü bir taban elde etmeyi başaramamıştır. Özellikle Bağdat'tan beslenen bölgedeki Hanefilik, müstakil bir silsile geleneği oluşturamamıştır. Bölgede Hanefiliğin erken dönemdeki kayda değer ilk temsilcisi Kadı Ebû Hâzim Abdülhamid b. Abdilaziz el-Basrî (292/905) olmuştur. Onun Mısır bölgesinden Ebû Cafer et-Tahâvî'nin de aralarında yer aldığı bazı öğrencilerden oluşan ilim halkası, Hanefiliğin bölgedeki erken dönemdeki en güçlü temsili olsa da Ebû Hâzim'den sonra bunun sürdürülememesi Şam'daki Hanefiliğin izinin ortadan kaybolmasıyla sonuçlanmıştır.¹

Hanefiliğin bölgedeki kaderi Selçuklu göçleriyle değişmiştir. Selçukluların bölgeye ilk seferleri ve öncülük ettiği ulema göçlerinin yaşandığı 5/11.yy'da, Şam bölgesinde çok az Hanefî ve mezhebe ait çok az medrese bulunmaktaydı. Ancak Selçukluların bölgedeki faaliyetleri doğu bölgelerinden yoğun bir Hanefî göçüne ve mezhebin daha önce görülmemiş biçimde temsiline zemin hazırlamıştır. Irak'tan ziyade Anadolu ve Şam kentlerine yönelmiş olan Selçuklular öncülüğündeki Doğu Hanefileri, burada dinî-bürokratik görevlerinin yanı sıra kendileri adına inşa edilen medreselerdeki görevleri, bölgeye taşıdıkları metinler ve kaleme aldıkları eserlerle Hanefiliği güçlü şekilde temsil etmişlerdir. 5/11. yy'dan 7/13. yy'a gittikçe yoğunluğu artan Hanefî ulema göçüyle Dımaşk ve Halep başta olmak üzere Şam bölgesi, diğer bölgeleri gölgede bırakacak şekilde Hanefiliğin en önemli merkezi haline gelmiştir.² Bu süreçte Ebû Abdillâh Muhammed el-Balasagunî (506/1112), Burhaneddin el-Belhî (548/1153), Radiyuddin es-Serahsî (571/1176), Alauddin el-Kâsânî (587/1191) gibi pek çok Hanefî âlim doğudan gelerek bölgedeki mezhebî hareketliliğin içerisinde yer almışlardır.³

Doğudan gelen Hanefî âlimlerin hamisi konumundaki Zengîler'in Şam bölgesindeki Hanefî etkinlikteki payı hiç şüphesiz çok büyüktür. Bölgede uzun süre devam eden Şîî Fâtımî etkiyi kırıp sünnî düşünceyi yeniden ikame etmenin önemli bir hedef olduğu Zengîler'in politikasında, Nureddin Mahmud'un mezhep taassubu göstermeden yürüttüğü faaliyetler oldukça önemlidir.⁴ Nureddin Mahmud'un bir Hanefî olmakla birlikte taassup göstermeden yürüttüğü bu faaliyetlerinden şüphesiz Hanefîler en fazla istifade eden mezhep olmuştur. Zengîler döneminde açılan çok sayıda medrese, dinî-bürokratik görevlendirmeler ve farklı niteliklerdeki çok sayıda metin, bölgedeki Hanefî hareketliliğin çerçevesini oluşturmaktadır.

¹ Hanefiliğin Şam bölgesinde ilk dönemdeki temsili ve yayılımı için bkz. Nurit Tsafir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism* (Cambridge:Harvard University Press, 2004), 81-92.

² Şam bölgesinde bu süreçteki Hanefî yayılımı için bkz. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/6; W.F. Madelung, "11-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 392-398.

³ İhsan Timür, *Tahavî'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 112-121.

⁴ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara:Ankara Okulu Yayınları, 2013), 167-171.

İhsan TİMÜR

Şam bölgesinde Zengiler dönemindeki yoğun Hanefî faaliyetler, Mısır'da Fâtımî idaresini devirerek sünnî bir iktidar tesis eden Selahaddin Eyyübî döneminde sürse de Eyyübîlerin mezhep tercihinde özellikle Şafiîler'den yana tutum takınmaları Hanefî etkinliği bir ölçüde azaltmıştır.⁵ Ancak Eyyübîler döneminden itibaren bölgedeki Hanefî faaliyetler coğrafi bir genişlik kazanmaya başlamış ve Selahaddin Eyyübî döneminde beklenen düzeyde olmasa da aşama aşama Mısır'da da temsil gücü elde etmiştir.⁶

Selahaddin Eyyübî sonrası siyasi birliğini kaybeden Eyyübîler'de, emirler arasında başlayan çekişmeler, 596/1200'de Selahaddin Eyyübî'nin kardeşi ve el-Melikü'l-Muazzam'ın da babası olan el-Melikü'l-Adil Seyfüddin'in sultan olmasıyla önemli ölçüde sonlanmış, yönetim de büyük ölçüde Selahaddin Eyyübî'nin oğullarından el-Melikü'l-Adil'in oğullarına geçmiştir. Dımaşk'ın idaresi ise bu süreçte el-Melikü'l-Muazzam'a verilmiştir.⁷

Eyyübî emirlikleri Selahaddin Eyyübî'den süregelen Şafiî-Eşarî çizgisini sürdürmüş, buna bağlı olarak dinî-bürokratik görevlerde Şafiîleri tercih etmeye devam etmişlerdir. Eyyübîler'in bu tercihi ilk kez, Şafiîlik'ten Hanefîliğe geçen, hanedanlığın Dımaşk emiri, el-Melikü'l-Muazzam Şerefüddin İsa el-Eyyübî (624/1227) ile değişmiştir. Mezhep değiştirmenin şahsî, fikrî bir tecrübe olarak değerlendirilmesi mümkün olsa da bu tecrübenin sahibinin bir yönetici olması, el-Melikü'l-Muazzam'ın mezhep değiştirmesine daha fazla anlam yüklemeyi mümkün kılmaktadır. Nitekim onun bu tercihi, Hanefîliğin bölgedeki temsili açısından bazı sonuçlar doğurması açısından ayrıca önemlidir.

2. el-Melikü'l-Muazzam ve Etrafındaki Hanefîler

el-Melikü'l-Muazzam, Kahire'de 576/1180 veya 578/1182 yılında doğmuştur.⁸ Babası Melikü'l-Adil'in Dımaşk yönetimini üstlenmesi sebebiyle Dımaşk'ta yetişmiştir.⁹ 594/1198'de Dımaşk valiliğine tayin edilen el-Melikü'l-Muazzam, 596/1200'de büyük sultan olan babasının ülke topraklarını oğulları arasında paylaşmasıyla Dımaşk merkezli olarak Şam bölgesinin güneyi onun idaresine bırakılmıştır.¹⁰ el-Melikü'l-Adil'in genellikle Dımaşk'ta ikamet etmesi sebebiyle el-Melikü'l-Muazzam babasının vefatına kadar müstakil bir yöneticiden ziyade babasının gölgesinde ikinci planda kalmış olup bağımsız yönetimi ancak babasının vefatıyla (615/1218) başlamıştır.¹¹ Sekiz yıl süren

⁵ W.F. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 370-371.

⁶ Timür, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, 136-145.

⁷ Ramazan Şeşen, "Eyyübîler", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/21-22.

⁸ İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-a'yan*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: 1968-1972), 3/495; Sibî İbnî'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Dımaşk: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2013/1434), 22/285; Şemsuddin ez-Zehbî, *Târihu'l-İslam*, thk. Ömer Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1410/1990), 45/203. Krş. Cengiz Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/71.

⁹ Sibî İbnî'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/285; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 45/203.

¹⁰ el-Melikü'l-Adil'in 615/1218'de vefatıyla Eyyübî toprakları babalarının hayatta iken yaptığı taksimata göre bağımsız idarelere dönüşmüştür. Buna göre el-Melikü'l-Muazzam'ın hakimiyet alanı Şam bölgesinin güneyinde Dımaşk merkez olmak üzere, Hims'tan Ariş'e kadar sahil hattı ve Gavr, Kudüs, Kerek, Şevbek, Serhad beldelerini içine almaktaydı (İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-a'yan*, 3/495; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 45/204).

¹¹ Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", 29/71.

EYYÛBÎ HANEDANLIĞINDA BİR HANEFÎ: EL-MELİKÜ'L-MUAZZAM VE ETRAFINDAKİ HANEFÎ HAREKETLİLİK

bağımsız melikliğinin¹² ardından el-Melikü'l-Muazzam, 624/1227 yılının Zilkade ayı sonunda ya da Zilhicce'nin ilk günlerinde Dımaşk'ta vefat etmiştir.¹³

el-Melikü'l-Muazzam'ın babasının yönetimi altındaki dönemi, ilmî açıdan lehine olmuş ve Eyyübî hanedanının tek âlim şahsiyeti olarak yetişmesini sağlamıştır.¹⁴ Onun meşguliyetlerine rağmen ilimle çokça iştiğal ettiği, âlimlerle konuşup onlarla tartıştığı ve araştırmalar yaptığı, sefere çıktığında âlimleri beraberinde götürdüğü gibi kitaplarını yanından ayırmadığı kaydedilmektedir.¹⁵ Kaynaklar el-Melikü'l-Muazzam'ın fazıl, dindar, mütevazı biri olup fıkıh ve nahiv ilimlerinde âlim olduğunu, ilme değer verdiğini, değişik bölgelerden ulemanın onun idaresindeki topraklara yöneldiği, onlara ikramda bulunup, gelir getiren vakıflar bağladığını belirtmektedirler.¹⁶

Fıkıhın yanı sıra nahiv ve lügat ilmine ilgi duyan el-Melikü'l-Muazzam'ın bu ilimlere dair eserlerin yayılması için çabaladığı, kendisinin da ezbere bildiği bazı eserleri, ezberleyenlere ödüller vadettiği ve bu nedenle ilgili eserlerin çokça kimse tarafından ezberlendiği aktarılmaktadır.¹⁷

Farklı âlimlerden hadis dinlemiş olan el-Melikü'l-Muazzam'ın hadis ilmine de özel bir ilgisi olduğu, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsne'dinin* fıkıh bablarına göre tertip edilmesini istediği ve bu ilim için büyük harcamalarda bulunduğu belirtilmektedir.¹⁸

Hanefî fıkıhıyla çokça uğraşan ve bu hususta mümtaz bir dereceye ulaştığı aktarılan el-Melikü'l-Muazzam'ın fakihlerden, sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerini içeren bir derleme yapmalarını istediği, onların da on ciltlik *et-Tezkire'*yi yazdıklarını, el-Melikü'l-Muazzam'ın bu eseri yanından ayırmadığı ve devamlı mütalaa ettiği; hatta eserdeki bütün konulara vakıf olduğunu belirten kaydın her cilde not edilmesini istediği aktarılmaktadır.¹⁹

¹² İzzeddin İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özaydın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), 12/434.

¹³ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, 12/434; Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/290; İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-a'yan*, 3/495; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 45/23, 205; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1424/2003), 17/168; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire* (Mısır: Vezaretü's-Sekafe, t.y), 6/268; Mahmud el-Kefevî, *Ketâibu'l-alamî'l-ahyâr* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1041), 257a; Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", 29/72.

¹⁴ Muammer Arangül, "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sibt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23(2019/2), 662.

¹⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 45/204; Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", 29/72.

¹⁶ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, 12/434; Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/285; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 45/205; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye* (Kahire: Matbaatu's-Saade, 1324), 152.

¹⁷ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, 12/434; Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/289; İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-a'yan*, 3/495; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 45/204; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/53, 168; Muhyiddin en-Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medaris* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/448; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 152; Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", 29/72.

¹⁸ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, 12/434; Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/284, 285; Kutbüddin el-Yünîni, *Zeylû mirâtü'z-zaman* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslamî, 1413/1992), 2/56; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 45/204; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/168; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 152.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi*, 12/434; Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/287-288; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3391), 281a.

İhsan TİMÜR

Büyük bir şahsi kütüphanesi bulunan el-Melikü'l-Muazzam'ın burada bizzat kendisi tarafından istinsah edilmiş eserlerin de yer aldığı çok sayıda değerli, nadir kitapların bulunduğu aktarılmaktadır.²⁰

el-Melikü'l-Muazzam'ın etrafındaki Hanefî hareketliliğin başlatıcısı hiç şüphesiz onun tahsilde ya da rivayette bulunduğu Hanefî âlimlerdir. Bu çerçevede onun daha çok dil ilimlerinde tahsilde bulunduğu Tacüddin el-Kindî ile fıkıh tahsil ettiği hocası Cemaluddin el-Hasîrî ilk akla gelen isimlerdir. Ancak yakın dostluk kurduğu Sıbt İbni'l-Cevzî başta olmak üzere el-Melikü'l-Muazzam'ın bir kısım rivayetlerde bulunduğu, Hanefî metinler dinlediği, çeşitli medreselerde görev alan ya da bir şekilde Dımaşk ve Kudüs gibi idaresindeki şehirlerde ikamet eden Hanefî âlimleri de onun etrafındaki Hanefî hareketliliğin parçası olarak zikretmek mümkündür.

el-Melikü'l-Muazzam'ın kendisinden ders aldığı Tacüddin Ebü'l-Yumn Zeyd b. Hasan el-Kindî (613/1216) bu Hanefî âlimlerden biridir.²¹ Hanbelî iken Hanefîliğe geçmiş olan Kindî, Bağdat'ta doğup yetişmiş, doğuya seyahat ederek Hemedan'da fıkıh okumuş ve 563/1185'te Dımaşk'a gelip yerleşmiştir.²²

Ulema ve yöneticilerden büyük saygı gören Kindî'nin evindeki ders halkasına el-Melikü'l-Muazzam'ın sarayın bulunduğu kaleden, yaya olarak koltuğunun altına aldığı kitabıyla gittiğine dair kaynaklardaki tasvir, onun erken yaşlarda Kindî'den ders almaya başladığını göstermektedir.²³ Ancak bu eğitimin Hanefîlik yönü ağır basan bir fıkıh tedrisinden ziyade özellikle Arapça dil bilgisi ağırlıklı olduğu görülmektedir.²⁴ Bununla birlikte el-Melikü'l-Muazzam'ın Kindî'den, bizzat kendisinin reddiye yazdığı Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* eserini de dinlemiş olması,²⁵ bu mezhebe sonradan geçmiş olan Kindî'nin Ebü Hanîfe ve Hanefîliğe dair bir kısım mezhebî hassasiyetleri de ona aktarmış olabileceğini, bu açıdan aşağıda ele alınacak olan el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefîliğe geçişinin zeminin de bu süreçte oluşmaya başladığını söylemek mümkündür. Kindî'nin Emevî Camii'nde değerli kitaplardan oluşan²⁶ 700'den fazla kitabın yer aldığı kütüphanesini Dımaşk Hanefî medresesi Tâciyye'ye bağışlaması,²⁷ hem bu kitaplarının hem de onun tedrisinin sadece dil ilimleriyle sınırlı olmadığını düşündürmektedir.

el-Melikü'l-Muazzam'ın etrafındaki Hanefî hareketliliğin Kindî'den daha önemli ve dikkat çeken ismi hiç şüphesiz doğudan bölgeye gelmiş Hanefîlerden biri olan Cemaluddin Mahmud el-Hasîrî'dir (636/1238). Bölgeye geliş tarihi tam olarak bilinmeyen

²⁰ Harun Yılmaz, *el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.Lisans, 2008), 39.

²¹ Sıbt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/285; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Dâru'l-Fikr, t.y), 9/4004; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/53.

²² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/53; İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, thk.Abdülfettah el-Hulv (Kahire:Hecr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1413/1993), 2/216.

²³ Sıbt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/210; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 45/203, 206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/53.

²⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 45/203-204; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/53; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, thk. Abdülfettah el-Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifai, 1403/1983), 3/371, 281b.

²⁵ el-Melikü'l-Muazzam İsa b. el-Melikü'l-Adîl, *Kitâbu'r-red ala Ebi Bekr el-Hatîb*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y). 181.

²⁶ Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 3/371.

²⁷ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/370-72.

EBYÛBÎ HANEDANLIĞINDA BİR HANEFÎ: EL-MELİKÜ'L-MUAZZAM VE ETRAFINDAKİ HANEFÎ HAREKETLİLİK

Hasîrî'nin, önce Dımaşk Camii ardından da 25 yıl müderrislik yaptığı Nûriyye medresesindeki 611/1214 tarihli ilk görevi, onun şehirdeki faaliyetine dair kaynaklardaki en erken kayıttır.²⁸ el-Melikü'l-Muazzam'ın da bu tarihte dersine katılmış olduğu²⁹ Hasîrî'nin, özellikle İmam Muhammed'in eserlerini rivayet ve şerh ile şöhret kazandığı bilgisiyle³⁰ uyumlu olarak *el-Câmiu'l-kebîr*'i³¹ ve *es-Siyerü'l-kebîr*'i³² şerh etmiş olması ve derslerinde de *el-Câmiu'l-kebîr*'i okutması,³³ Hasîrî'nin faaliyetinin Kindî'ye göre Hanefî yönü daha ağır basan bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. el-Melikü'l-Muazzam'ın fıkhındaki şeyhi olduğu,³⁴ ondan fıkıh tahsil ettiği,³⁵ *el-Câmiu'l-Kebîr* ile başka eserleri okuduğu³⁶ şeklindeki aktarımlar, Hasîrî'nin Hanefî mezhebi içerikli tedrisinin el-Melikü'l-Muazzam'a bakan yönünü göstermesi açısından fikir vermektedir. Devrinin Ebû Hanîfe ashabının riyasetini üstlenen³⁷ Hasîrî'nin özellikle el-Melikü'l-Muazzam döneminde öne çıktığı, el-Melikü'l-Muazzam'ın ona hürmet gösterip tazim ve ikramda bulunduğu,³⁸ hatta vefatında naaşını da onun yıkamasını vasiyet ettiği³⁹ dikkate alındığında Hasîrî'nin el-Melikü'l-Muazzam üzerindeki etkisinin onunla tanışmasından sonraki tüm hayatını kapsadığı söylenebilir.

el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefî âlimlerle tedris şeklindeki ilk irtibatının erken yaşlarda başladığı anlaşılan Kindî ve daha erken tarihlere götürülmesi mümkün olmakla birlikte herhangi bir verinin bulunmaması nedeniyle 611/1214 yılıyla kayıtlanan Hasîrî ile sınırlı olmadığı muhakkaktır.

Onun Kudüs'te Ebû Ma'ser Abdülkerim et-Taberî'nin (478/1085) Ebû Hanîfe'nin sahabeden rivayet ettiği hadisleri derlediği müsnedini dinlediği Ziyauddin Ebu'l-Hattab Ömer el-Erdoğanîsî, sözü edilen Hanefîlerden biridir.⁴⁰

el-Melikü'l-Muazzam ile birlikte başka isimlerin de nakilde bulunduğu Kudüs⁴¹ dışında Halep⁴² ve Asyut'ta⁴³ da ikamet ettiği anlaşılan Ebu'l-Hattab'ın hayatına dair herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte doğudan bölgeye göç etmiş Hanefîlerden olması kuvvetle muhtemeldir. Ebu'l-Hattab'ın kimliğini tespit edebilmek önem arz etse de ka-

²⁸ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/475-477.

²⁹ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/476.

³⁰ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/432.

³¹ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/432; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1413/1992), 285; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 205.

³² Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 205.

³³ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/432; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 285; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/477; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 205.

³⁴ Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 45/206.

³⁵ Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/285; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/168; Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/431; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 285; Kefevî, *Ketâib*, 228a, 257a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151.

³⁶ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/432; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 6/313; Kefevî, *Ketâib*, 228a.

³⁷ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/432.

³⁸ Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/359; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/477.

³⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 45/23. Ancak Sibt İbni'l-Cevzî, cenazenin Necmuddin el-Hamevî tarafından yıkandığını aktarır (*Mirâtü'z-zaman*, 22/290).

⁴⁰ el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-Red*, 92.

⁴¹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1525, 5/2365, 2503, 6/2959.

⁴² İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb*, 3/1454.

⁴³ el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-Red*, 92.

naatimizce en az onun kadar önemli olan diğer bir husus, el-Melikü'l-Muazzam'ın ondan dinlemiş olduğu eser ve onu dinlediği tarihtir.

Ebû Hanîfe'nin sahabeden rivayet ettiği öne sürülen hadisler, aslında tabii kuşağının sahabeden nakilde bulunmasından daha derin anlamlar içermekte olup kimi çevrelerce Ebû Hanîfe'ye yöneltilen tenkitlere karşı Hanefilerin, imamlarını savunmak için başvurdukları bir savunu vasıtasıdır.⁴⁴ el-Melikü'l-Muazzam'ın da söz konusu müsnedi Ebû Hanîfe'yi savunu bağlamında kullanmış olması da zaten bu hususu desteklemektedir. el-Melikü'l-Muazzam'ın eseri Rebiülevvel 603/Ekim 1206 tarihinde dinlemiş olması⁴⁵ ise onun daha önce dikkat çekilen Kindî'den ders aldığı erken yaşlarla 611/1214 ile tarihlenen Hasîrî'ye talebeliği arasındaki zaman zarfında, Hanefî çevreyle irtibatının devam ettiğini ve onun Hanefîliğe meylinin de bu tarihlere kadar geriye götürülebilmeyi mümkün kılmaktadır.

el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefî çevreyle irtibatı ve etrafındaki Hanefî hareketliğin önemli isimlerden bir diğeri ise hiç şüphesiz Sibt İbni'l-Cevzî diye meşhur olan Şemsuddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf el-Bağdâdî'dir (654/1256). Dedesi İbni'l-Cevzî tarafından yetiştirilmesinden dolayı küçüklüğünde Hanbelî olduğu aktarılan⁴⁶ Sibt İbni'l-Cevzî, yirmi küsur yaşlarında geldiği⁴⁷ Dimaşk'a yerleşmiştir. el-Melikü'l-Muazzam gibi Tacuddin el-Kindî'den ders alan Sibt İbni'l-Cevzî, yine onun gibi Hasîrî'den fıkıh okumuştur.⁴⁸ Meşhur bir vaiz olmasının yanında tarih, fıkıh ve hadis alanında eserleri bulunan⁴⁹ Sibt İbni'l-Cevzî'nin aynı zamanda el-Melikü'l-Muazzam'ın teşvikiyle yazdığı Ebû Hanîfe savunusu ile mezhebinin üstünlüğünü temellendirdiği *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*⁵⁰ adlı bir eserin de müellifi olması onu el-Melikü'l-Muazzam etrafındaki Hanefî hareketlilik açısından daha da önemli kılmaktadır.

Yöneticilerin kendisine hürmette bulunduğu belirtilen Sibt İbni'l-Cevzî'nin, el-Melikü'l-Muazzam nezdinde de büyük bir itibarının olduğu aktarılmaktadır.⁵¹ Her iki ismin ilk buluşmasının Haçlılara karşı büyük bir mücadelenin yürütüldüğü Nablus'ta 607/1210 yılında gerçekleştiği⁵² ve bunun zamanla yakın bir dostluğa dönüştüğü ifade edilmektedir.⁵³ Söz konusu yakın dostluğun iki ismin mezhep değiştirmesinde hangisinin diğerine etkide bulunduğu dair farklı iddiaların öne sürülmesine yol açmıştır. Ancak el-Melikü'l-Muazzam'ın erken yaşlarından itibaren kendilerinden ders alarak, fıkıh okuyarak, nakilde bulunarak ya da dostluk kurarak yakın ilişkide bulunduğu Hanefî

⁴⁴ İbrahim Hatiboğlu, "el-Müsned", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/101-102.

⁴⁵ el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-Red*, 92.

⁴⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 230.

⁴⁷ Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 48/183; Kefevî, *Ketâib*, 258b.

⁴⁸ Yünîni, *Zeylû mirâti'z-zaman*, 1/42; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 48/183, 185; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/53; Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/431; Kefevî, *Ketâib*, 228a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 230.

⁴⁹ Yünîni, *Zeylû mirâti'z-zaman*, 1/40; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 48/185; Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/634-635; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 321; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 230.

⁵⁰ Sibt İbni'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*, nşr. Seyyid İzzet el-Hüseynî (Kahire: Matbaatu'l-Envar, 1360/1941), 5.

⁵¹ Yünîni, *Zeylû mirâti'z-zaman*, 1/43.

⁵² Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zaman*, 22/173.

⁵³ Arangül, "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu", 669.

EYYÛBÎ HANEDANLIĞINDA BİR HANEFÎ: EL-MELİKÜ'L-MUAZZAM VE ETRAFINDAKİ HANEFÎ HAREKETLİLİK

isimlerin etkisinin bir toplamı olarak zamanla Şafîlikten Hanefîliğe meylettiğini ifade etmek mümkündür.⁵⁴

Eyyûbî hanedanlığına mensup ilk Hanefî olan el-Melikü'l-Muazzam'ın mezhebine düşkün ve hatta mutaassıp olduğu ileri sürülmektedir.⁵⁵ Öyle ki babasının kendisine neden Hanefîliğe geçtiğini sorması üzerine "istememez misiniz içimizde bir tane de Müslüman olsun" diye cevap verdiği aktarılmaktadır.⁵⁶

el-Melikü'l-Muazzam'ın mezhep değişikliğinin kendi düşüncelerine ve eserlerinde açık ve belirgin tezahürleri olmakla birlikte bu mezhep tercihinin onun yönetimi altındaki topraklara yansması bu ölçüde belirgin değildir. Bunda hiç şüphesiz onun, kendisi gibi Dımaşk'ta ikamet eden babasının gölgesinde kalmasının etkisi yadsınamaz. Dımaşk'taki kadılıkudatların Şafî mezhebinden olmayı sürdürmeleri bunun önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte muhtemelen babasının vefatından sonra bağımsız şekilde idareyi üstlendiği yaklaşık sekiz yıllık döneme ait bir kısım uygulamalar, el-Melikü'l-Muazzam'ın yer yer tenkit edilmesine ve mezhebinde mutaassıp olarak nitelenmesine yol açmış görünmektedir.⁵⁷

el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefîlik merkezli mezhebî uygulamalarının tezahür ettiği diğer bir gösterge, aynı zamanda onun etrafındaki Hanefî hareketlilik hakkında da fikir veren medreselerdir. el-Melikü'l-Muazzam döneminde, yönetimi altındaki iki büyük kent olan Dımaşk ve Kudüs'te Hanefîler için gerek bizzat kendisi gerekse de emirleri tarafından medreseler inşa edilmiş ve bu medreselerde hem bölge kökenli hem de dışarıdan gelen pek çok âlim görev yapmıştır. Söz konusu medreseler arasında en bilineni el-Melikü'l-Muazzam'ın 621/1224'te Dımaşk'ta kendi adına inşa ettiği Muazzamiyye Medresesi'dir.⁵⁸ İlk müderrisinin Tur kadısı diye meşhur Mecduddin Muhammed b. Abdillah el-Hanefî olduğu⁵⁹ bilinmekle birlikte hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Medreseye muhtemelen el-Melikü'l-Muazzam tarafından atanmış olan Mecduddin'in, el-Melikü'l-Muazzam etrafındaki Hanefî hareketliliğin parçası olduğu ileri sürülebilir de bilgi yokluğu bu hususta değerlendirme yapmayı mümkün kılmamaktadır.

el-Melikü'l-Muazzam Kudüs'te de Hanefîler için birden fazla medrese inşa etmiştir. Bunlardan ilki erken sayılabilecek bir tarihte 604/1207 yılında Kubbetu's-sahra'nın

⁵⁴ Konuyla ilgili iddialar ve değerlendirmesi için bkz. Arangül, "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu", 665-674.

⁵⁵ İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-a'yan*, 3/494; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 45/204; Yünîni, *Zeylû mirâti'z-zaman*, 1/41; Ebu'l-Yümn el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, thk. Adnan Abdülmecid (Amman: Mektebetü Dendis, t.y), 1/402, 403; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, 7/202; Kefevî, *Ketâib*, 257a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 151-152, 231.

⁵⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 45/206; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 152-153.

⁵⁷ Bu uygulamalardan biri Mescid-i Aksa'nın Şafîî imamını görevden alıp yerine Hanefî birini atamasıdır (Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", 29/72). Yine onun muhtemelen Hanefî mezhebini benimsemesinin bir neticesi olarak helal saydığı bazı içecekleri tüketmesi ve ticaretinin de içinde yer alması, bunu helal saymayan diğer bir kısım mezhep mensuplarınca tenkit edilmesine neden olmuştur (Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 44/21, 339-340, 502, 45/205; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/122). Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Arangül, "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu", 675-679.

⁵⁸ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/445.

⁵⁹ İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 6/245; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/427.

avlusunda en-Nahviyye adıyla Arapça dil eğitimi için tahsis edilen yapıdır.⁶⁰ el-Melikü'l-Muazzam'ın Kudüs'te Hanefilere tahsis ettiği diğer yapı ise 606/1209'da yine Muazzamiyye adıyla yaptırdığı medresedir.⁶¹ Tarihi bilinmese de el-Melikü'l-Muazzam tarafından Kudüs'teki Hanefi medresesine atandığı belirtilen⁶² Ziyaüddin Ebû Hafs Ömer b. Bedr el-Mevsilî (622/1225) Muazzamiyye'nin ilk müderrislerinden olmalıdır. Aynı zamanda el-Melikü'l-Muazzam'ın emirlerinden İzzüddin Aybek el-Muazzamî'nin Kudüs'te Hanefiler için yaptırdığı başka bir medreseye de müderris olarak atanmış⁶³ Mevsilî'nin, el-Melikü'l-Muazzam etrafındaki Hanefi hareketliliğinin içinde yer aldığı söylenebilir. Onun ağırlıklı olarak hadisle ilgili eserlerinin dışında el-Melikü'l-Muazzam ve Sıbt İbni'l-Cevzî gibi Ebû Hanîfe ve Hanefilik savunusuyla ilgili *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahih*⁶⁴ adlı bir eserin de bulunması söz konusu hareketliliğin içeriği hakkında önemli bir fikir vermektedir.

el-Melikü'l-Muazzam devrinde kendisi dışında gerek hanedan mensupları tarafından gerekse de bir kısım emirler tarafından da Hanefilere tahsis edilmek üzere medreseler inşa edilmiştir. Mardin meliki Kutbuddin Mevdud'un kızı ve el-Melikü'l-Muazzam'ın zevcesi Azizetüddin Ahşa Hatun tarafından 624/1227'de Dımaşk'ta inşa edilen Mardiniyye,⁶⁵ el-Melikü'l-Muazzam'ın üvey kardeşi el-Melikü'l-Emced Hasan tarafından 624/1227'de Kudüs'te inşa edilen Emcediyye⁶⁶ bunlardandır.

Mardiniyye medresenin ilk müderrisi olduğu belirtilen⁶⁷ Sadruddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abbad el-Hilâtî'nin (652/1254) Cemaluddin el-Hasîrî'nin de talebelerinden biri olması⁶⁸ onun, el-Melikü'l-Muazzam'ın etrafında yer alan isimlerden biri olmasını muhtemel kılıyorsa da her iki ismin irtibatına dair bir bilgi bulunmamaktadır.

el-Melikü'l-Muazzam devrinde Eyyübî ailesi dışında Hanefiler için medrese inşa eden isimlerin başında ise Emir İzzüddin Aybek Üstâdâr el-Muazzamî (646/1248) gelmektedir. el-Melikü'l-Muazzam'ın önemli emirlerinden biri olan İzzüddin Aybek, Dımaşk'ta İzziyye Berrâniyye ile İzziyye Cevvâniyye ve Kudüs'te de bir tane olmak üzere Hanefiler için en az üç medresenin bânisi olarak zikredilmektedir.⁶⁹ Bu medreselerden İzziyye Berrâniyye'de ders veren ilk kişi ise Dımaşk'ın kadı naiblerinden ve fakihlerinden olan Şerefuddin İsmail b. İbrahim eş-Şeybânî'dir⁷⁰ (629/1231).

el-Melikü'l-Muazzam'ın etrafındaki Hanefilerden biri olan Şeybânî'den kaynaklar, genelde el-Melikü'l-Muazzam ile nebiz konusunda yaşadıkları görüş ayrılığı sebebiyle

⁶⁰ Uleymî, *el-Ünsü'l-celil*, 1/403, 2/34, 270. Bu medresenin Hanefi âlimler için kurulduğu ancak müderrislerine dair bir bilginin bulunmadığı belirtilmektedir Harun Yılmaz, "Eyyübî Dönemi Beytül Makdis Medreseleri: Kuruluş, İşleyiş ve Fonksiyon", *Beytül Makdis Araştırmaları Dergisi* 18/2(2018), 9.

⁶¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 45/204; Uleymî, *el-Ünsü'l-celil*, 1/403, 2/42.

⁶² İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil*, 2/404; Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/640.

⁶³ İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil*, 2/404.

⁶⁴ Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/664; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 224; M. Yaşar Kandemir, "Mevsilî, Ömer b. Bedr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/488-489.

⁶⁵ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/455.

⁶⁶ Yılmaz, "Beytül Makdis Medreseleri", 11.

⁶⁷ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/455.

⁶⁸ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/180; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 262; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 172.

⁶⁹ İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil*, 2/404; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/423, 427, 428-429.

⁷⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 44/32-33; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/389; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/415, 424; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 2/173.

İYYÛBÎ HANEDANLIĞINDA BİR HANEFÎ: EL-MELİKÜ'L-MUAZZAM VE ETRAFINDAKİ HANEFÎ HAREKETLİLİK

söz etmektedirler. Buna göre el-Melikü'l-Muazzam'ın nebizin mübah olduğuna ilişkin fetva talebine Şeybânî, rivayetlerin sahih olmadığını öne sürerek olumlu cevap vermiş, bu nedenle de el-Melikü'l-Muazzam tarafından görev yaptığı diğer bir medrese olan Turhaniyye müderrisliğinde de azledilmiştir.⁷¹ Feraize dair eserleriyle şöhret bulduğu aktarılan⁷² Şeybânî'nin, aynı zamanda Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîde* eserine Mâtürîdî kelimelerinin görüşlerini takip ederek yazdığı bir şerhi bulunmaktadır.⁷³ Bu eseriyse Şeybânî'nin, el-Melikü'l-Muazzam etrafındaki Hanefîlerden bir ölçüde farklılaştığı ifade edilebilir. Ancak onun bu Mâtürîdî eğiliminin el-Melikü'l-Muazzam ile ilişkisine nasıl yansıdığı hususunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Medreselerde görev yapanlar dışında dinî-bürokratik bir kısım görevlerde bulunan Hanefî âlimlerini de el-Melikü'l-Muazzam etrafındaki Hanefî hareketliliğin parçası olarak zikretmek mümkündür. el-Melikü'l-Muazzam'ın babası el-Melikü'l-Adil'in kazaskerliğini yapan, ardından da onun hizmetine giren⁷⁴ Necmuddin Halil b. Ali b. Hüseyin el-Hamevî (641/1243) bu isimlerden biridir. Sonraki dönemde Dımaşk'ta değişik Hanefî medreselerde ders veren ve kadı naibliği yapan⁷⁵ Hamevî'nin el-Melikü'l-Muazzam ile ilişkisi ve onun dönemindeki faaliyetine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Söz konusu bu âlimler dışında özellikle Dımaşk'ta ikamet ettiği bilinen âlimlerden Dımaşk'taki Hanefî mihrabının imamı olan kârî ve muhaddis Vecihüddin Ebü'l-Ferec İbrahim b. Yusuf el-Bûnî⁷⁶ (612/1215), Hasîrî'nin talebelerinden ve ashabından sayılan ve Dımaşk'taki Hanefî ve Şafiîlerin ortak medresesi Demağiyye'nin müderrisi el-İftihar el-Kaşgarî⁷⁷ (638'den sonra), bazı yerlerde kadılık yapmış, Dımaşk'ta da ders vermiş ve el-Melikü'l-Muazzam ile yakınlığı bulunan Ebü'l-Fedâil Muhammed b. Abdullah ed-Dımeşki⁷⁸ (640/1242), el-Melikü'l-Muazzam'ın hizmetinde bulunmuş olan Fahrulkudat Ebu'l-Feth Nasrullah b. Hibetullah İbn Busaka el-Mısri⁷⁹ (650/1252), Şeybani'nin yerine Turhaniyye medresesi müderrisliğine atanan öğrencisi ve aynı zamanda Hasîrî'nin de ashabı arasında sayılan Zeynüddin Muhammed el-Attal⁸⁰ gibi isimleri de el-Melikü'l-Muazzam etrafındaki Hanefî hareketliliğin parçası olarak zikretmek mümkünse de bu isimlerin el-Melikü'l-Muazzam ile ilişkilerinin mahiyetine dair herhangi bir bilginin bulunmaması buna ilişkin tespit ve değerlendirmelerde bulunmayı mümkün kılmamaktadır.

3. Sonuç Yerine: el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefîliğinin Niteliği

Değişik boyutlarıyla farklı isimler üzerinden ortaya konulan el-Melikü'l-Muazzam etrafındaki bu Hanefî hareketlilik, onun Hanefî âlimlerle yakın ilişkisi kadar güçlü Ha-

⁷¹ Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/316; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/391; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 133; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/415-416; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 1/173, 2/175.

⁷² Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/410; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, 2/173.

⁷³ Söz konusu şerhe dair geniş bilgi için bkz. Timür, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, 191-198.

⁷⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 47/76; Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/180.

⁷⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 47/76; Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/180; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/391-92, 401.

⁷⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 44/99; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/53; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/118.

⁷⁷ Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/398.

⁷⁸ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/183.

⁷⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 47/457; Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/554; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 437a.

⁸⁰ Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/316; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/415, 416.

nefi aidiyetini ve mezhebe olan desteğini de göstermektedir. Onun bütün bunların yanında bir âlim olarak Hanefî fıkına dair eserler kaleme almış olması bu husustaki rolünü daha da görünür kılmaktadır.⁸¹

Onun İmam Muhammed'in *el-Câmiu'l-Kebîr*'ini şerhettiği⁸² ifade edilse de muhtemelen günümüze ulaşmayan bu eser haricinde Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ta Ebû Hanîfe karşıtı rivayetlere yönelik reddiyesi, onun ilmî yetkinliğini göstermesi yanında Hanefîliğin mahiyetini de büyük ölçüde ortaya koymaktadır. el-Melikü'l-Muazzam'ın sözü edilen Hanefîliğin mahiyetini bu eser ya da başka verilerden hareketle tespit etmek başta Dımaşk olmak üzere idaresi altındaki şehirlerdeki Hanefî faaliyetlerinin niteliklerini anlamada da yardımcı olacaktır. Bu yönüyle el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefîliğinin, sadece kendisini değil içinde yaşadığı ve parçası olduğu bölge Hanefîliğini de bir yönüyle temsil ettiği söylenebilir.

İtikadî sahih bir kimse olarak nitelenen⁸³ el-Melikü'l-Muazzam'ın, itikadının tümüyle Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinde nakledilenlerden ibaret olduğunu söylediği belirtilmektedir.⁸⁴ Bu ifade hiç şüphesiz onun, temelde Ebû Hanîfe'ye dayanan, muhtevası temel itikadî kabullerle sınırlı bir metin hüviyetinde olan Tahâvî'nin *el-Akîde* eseriyile yetinen ve kelâmî tartışmalardan uzak durmayı salık veren bir eğilime sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım ise sadece itikadî bir tutum olmanın ötesinde onun Hanefîliğinin de çerçevesini ve hatta dünya görüşünü şekillendirdiği söylenebilir.

el-Melikü'l-Muazzam'ın fıkıyla önemli ölçüde kayıtlanmış Hanefîlik aidiyetinin başta kelâm olmak üzere aklî ve felsefî ilimlere mesafeli, hatta onlara karşı çıkan bir tutuma sahip olmasını doğurduğu ileri sürülebilir. el-Melikü'l-Muazzam'ın, Seyfeddin el-Âmidî'yi (631/1233) Dımaşk'taki Aziziyye medresesine atamasına⁸⁵ ve Âmidî'nin de *el-İhkâm*'ını kendisine ithaf etmiş⁸⁶ olmasına rağmen el-Melikü'l-Muazzam'ın felsefî ilimlerle uğraştığından dolayı Âmidî'den hoşlanmadığı ifade edilmektedir.⁸⁷ Onun Bağ-

⁸¹ el-Melikü'l-Muazzam'ın dil ve lügat ilimleriyle ilgisinden mütevellit aruz hakkında bir eser yazdığı ve bir de divanının olduğu belirtilmektedir (İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-a'yan*, 3/494-95; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 45/204, 205; Kefevî, *Ketâib*, 257a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 151-52).

⁸² Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/285; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 45/203; Kefevî, *Ketâib*, 257a.

⁸³ İbni'l-Esîr, *İslam Tarihi*, 12/434.

⁸⁴ İbni'l-Esîr, *İslam Tarihi*, 12/434; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 45/205; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/168; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/445, 449. el-Melikü'l-Muazzam'ın kendi eserinde *el-Akîde*'ye yönelik vurguları da bu nakille uyumluluk göstermektedir. bkz. *Kitâbu'r-Red*, 60, 63, 101.

⁸⁵ Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/332; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/298.

⁸⁶ Emrullah Yüksel, "Seyfeddin Âmidî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/57.

⁸⁷ Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/332-333. Hatta el-Melikü'l-Muazzam'ın bu tavrının daha genel şekilde aklî ilimleri okutanları kendi topraklarından sürmekle tehdide dönüştüğü ileri sürülmektedir (Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik Şam 1190-1350*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 112). Ancak bu iddia eğer çeviri hatası değilse muhtemelen yanlış olup el-Melikü'l-Muazzam ile değil daha sonra Dımaşk'a sahip olan el-Melikü'l-Eşref ile ilgili olmalıdır. Zira el-Melikü'l-Eşref, şehirdeki medreselerde tefsir, hadis ve fıkıh dışında ders vermeyi ve felsefe ilimleriyle uğraşmayı yasaklamıştır (Sibt İbni'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/333; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1/834; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/298). el-Melikü'l-Eşref'in bu tutumunun ise onun küçüklüğünden beri ilişki içerisinde olduğu Ehl-i Hadis/Hanbelî çevrelerle irtibatlı olduğu ifade edilmektedir (Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 398a; Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/225). Bu çerçevede el-Melikü'l-Eşref'in Kur'an'ın ses ve harf olduğunu ilişkin benimsediği Hanbelî görüşle ilgili olarak İz b. Abdisselam ile yaşadığı hadise de dikkat çekicidir (Temîmî, *et-*

dâdî'ye reddiyesinde yine kelim ilmi ve kelimcilerle ilişkilerini ileri sürerek Bağdâdî ve Ebû Nuaym el-İsfehânî'yi tenkidi de bu açıdan anlamlıdır.⁸⁸

Onun bu tavrının sadece kendisiyle sınırlı olmadığı ve bölgedeki dini eğilimi de bir bütün olarak yansıttığı söylenebilir. Bu çerçevede bölge kökenli Hânefililer arasında özellikle fıkıh ve hadisle meşgul olan, kelim ile felsefî ve aklî ilimlere ise ilgi duymayan, hatta ona açıkça tavır alan çok sayıda âlimin bulunduğu belirtilmelidir.⁸⁹ el-Melikü'l-Muazzam'ın oğlu el-Melikü'n-Nâsır Davud'un babasının aksine mantık ve aklî ilimlere ilgi duyup Fahreddin er-Râzî'nin talebesi Şemsuddin Hüsrevşâhî'den (652/1254) bu ilimleri tahsil etmesi⁹⁰ üzerine babasının da hizmetinde bulunmuş olan Şucauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman es-Sellâr'ın (634/1237), onu tenkit ederek yanından ayrılması ve yaşananları anlattığı Sıbt İbnî'l-Cevzî'nin "babasının yaptığı gibi onun için de evla olan fıkıhtır" demesi,⁹¹ sözü edilen eğilimi oldukça güzel yansıtmaktadır.

el-Melikü'l-Muazzam tarafından Dımaşk kadılığı ve Adiliyye müderrisliğine atanan ve kadılık görevini 623-629/1226-1232 arasında yürüten, şer'î ilimlerle birlikte aklî ilimlere de sahip bir âlim olarak nitelenen Şemsuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Halil el-Hûyî'nin (640/1242) Dımaşk'a ilk gelişinde el-Melikü'l-Muazzam huzurunda şehirdeki âlimlerle yaptığı müzakerede onları yetersiz bulup "burası güzel bir şehir ama fakihî yok" sözleri⁹² bölgedeki dinî düşüncenin çerçevesi ve düzeyine dair bir tespit olarak değerlendirilebilir.

Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda el-Melikü'l-Muazzam'ın temelde Ebû Hanîfe'ye istinad eden ve genel esasları içeren muhtasar bir akîde ile büyük ölçüde fıkıhla yetinen bir Hanefîlik aidiyetine sahip olduğu, etrafında da genelde bu niteliğe uygun Hanefî âlimlerin bulunduğu ifade edilebilir. el-Melikü'l-Muazzam'ın kendisi de dahil olmak üzere yukarıda isimleri zikredilen Hanefî âlimlerin hemen tamamının özellikle fıkıh, hadis, kıraat, dil ve edebiyat ilimleriyle iştigal etmeleri el-Melikü'l-Muazzam ve etrafındaki âlimlerin kişisel ilgileri kadar dinî eğilimleriyle de doğrudan ilişkili olmalıdır. Bu açıdan el-Melikü'l-Muazzam'ın etrafında yer alan isimlerin önemli ölçüde bu nitelikleriyle öne çıkan Hanefî âlimler olması, bir rastlantı olmaktan öte bilinçli bir tercih olduğu gayet açıktır.

KAYNAKÇA

Apaydın, H.Yunus. "İbn Abdüsselâm, İzzeddin". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19: 284-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Arangül, Muammer. "el-Melikü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23(2019/2): 656-683.

Tabakâtü's-seniyye, 398a-401a; H.Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/285).

⁸⁸ el-Melikü'l-Muazzam, *Kitâbu'r-Red*, 178-179.

⁸⁹ Irak, Şam ve Mısır bölgesinde bu türden eğilimlere sahip bazı âlimlerle bunlara dair tespit ve değerlendirmeler için bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*, 166-216.

⁹⁰ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 7/3453.

⁹¹ Sıbt İbnî'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zaman*, 22/343-344; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 46/154.

⁹² Zekerîyya el-Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd* (Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y), 527-528.

İhsan TİMÜR

Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16:1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik Şam 1190-1350*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Hatiboğlu, İbrahim. "el-Müsned". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32:101-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

İbn Hallikan, Şemsuddin. *Vefayâtü'l-a'yan*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: 1968-1972.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Heçr, 1424/2003.

İbn Kutluboğa, Zeynüddin. *Tâcu't-Terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1413/1992.

İbn Tağrıberdî, Cemaluddin. *en-Nucûmu'z-zâhire*. Mısır: Vezaretü's-Sekafe, t.y.

İbnü'l-Adîm, Kemaluddin. *Buğyetu't-taleb*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *İslam Tarihi:el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*. çev. Abdülkerim Özeydin. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.

İbnü'l-Müstevfî, Mübarek b. Ahmed. *Târihu Erbil*. thk. Sami b. Seyyid es-Sakkar. Bağdat: Mektebetü'l-Vataniyye, 1980.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kandemir, M. Yaşar. "Mevsilî, Ömer b. Bedr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29:488-489. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kazvîni, Zekeriyya Muhammed. *Âsârü'l-bilâd*. Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibu'l-alamî'l-ahyâr*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1041, 1a-414a.

Kureşî, İbn Ebi'l-Vefa. *el-Cevâhiru'l-mudiyye*. thk. Abdülfettah el-Hulv. Kahire: Heçr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1413/1993.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1324.

Madelung, W.F. "11-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü". çev. Sönmez Kutlu. *İmam Maturidi ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 387-402. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Madelung, W.F. "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler". çev. Muzaffer Tan. *İmam Maturidi ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 323-386. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Melikü'l-Muazzam, İsa b. el-Melikî'l-Âdil. *Kitâbu'r-red ala Ebi Bekr el-Hatib*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

Nuaymî, Muhyiddin Abdülkadir. *ed-Dâris fi târihi'l-medaris*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Sıbt İbni'l-Cevzî, Şemsuddin. *Mirâtü'z-zaman*. thk. İbrahim ez-Zeybek. Dımaşk: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2013/1434.

EYYÛBÎ HANEDANLIĞINDA BİR HANEFÎ: EL-MELİKÜ'L-MUAZZAM VE ETRAFINDAKİ HANEFÎ HAREKETLİLİK

Sıbt İbni'l-Cevzî, Şemsüddin. *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh*. nşr. Seyyid İz-zet el-Hüseynî. Kahire: Matbaatu'l-Envar, 1360/1941.

Şeşen. Ramazan. "Eyyübîler". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12:20-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Temîmî, Takiyyüddin. *et-Tabakâtü's-seniyye*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3391, 1b-465b.

Temîmî, Takiyyüddin. *et-Tabakâtü's-seniyye*. thk. Abdülfettah el-Hulv. Riyad: Dâru'r-Rifai, 1403/1983).

Timür, İhsan. *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2016.

Tomar, Cengiz. "el-Melikü'l-Muazzam". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29:71-73. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Tsafrrir, Nurit. *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*. Cambridge:Harvard University Press, 2004.

Uleymî, Ebu'l-Yümn. *el-Ünsü'l-celîl*. thk. Adnan Yunus Abdülmecid. Amman: Mektebetü Dendis, t.y.

Yılmaz, Harun. "Eyyübî Dönemi Beytülmağdis Medreseleri: Kuruluş, İşleyiş ve Fonksiyon". *Beytülmağdis Araştırmaları Dergisi* 18/2(2018):1-14.

Yılmaz, Harun. *el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y.Lisans, 2008.

Yünînî, Kutbüddin. *Zeylü mirâti'z-zaman*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslamî,1413/1992.

Yüksel, Emrullah. "Seyfeddin Âmidî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3:57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh. *Târihu'l-İslam*. thk. Ömer Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1410/1990.

Özet

Hanefîlik, erken dönemden itibaren pek çok kentte temsil edilmiş olmakla birlikte kimi bölgelerdeki temsili zayıf kalmış ve mezhebin yayılım ve kalıcılığı bir hayli zaman alabilmiştir. Şam, erken dönemden itibaren Hanefîliğin yayılımı hedeflenmesine rağmen mezhebin taban bulamadığı bölgelerden biridir.

Şam bölgesinde Hanefîliğin esas yayılımı ve kalıcılığı Horasan ve Mâveraün-nehir bölgelerinden gelen Hanefîler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Mezhebin bölgedeki temsili açısından oldukça önemli olan bu hadise, bir yandan bölgede kısmen varlığını sürdüren yerli Hanefîlerin görünürlüğünü sağlarken öte yandan diğer bir kısım mezheplerden Hanefîliğe geçişlere yol açmıştır. Dımaşk Meliki el-Melikü'l-Muazzam İsa, Hanefîliğin güçlü şekilde temsil edildiği bu süreçte, mensubu olduğu Eyyübî hanedanlığının başından beri destekçisi ve hamileri olduğu Şafîlikten Hanefîliğe geçen isimlerdendir. Dımaşk merkezli yöneticiliğinin yanında bir fakih de olan el-Melikü'l-Muazzam, özellikle hadisçi yönüyle dikkat çekmektedir. Etrafında daha çok bu niteliğiyle öne çıkan Hanefî-

İhsan TİMÜR

lerin bulunduğu el-Melikü'l-Muazzam, Maturidilik dışında kalan Hanefi çevrelerin kayda değer bir temsilcisi olarak da ayrıca önemlidir.

Bu çalışmada el-Melikü'l-Muazzam ve etrafından yer alan isimlere yakından bakılacak ve el-Melikü'l-Muazzam özelinde bölgedeki Hanefiliğe dair bazı tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Abstract

A Hanafi in The Ayyubi Dynasty: al-Malik al-**Mu'azzam and** Hanafi Activity Around Him

Although Hanafism has been represented in many cities since the early period, its representation in some regions remained weak and it took a long time for the sect to spread and become permanent. Syria is one of the regions where Hanafism has aimed to spread since the early period but could not find a social base.

The main spread and persistence of Hanafism in the Syria region, was due to the Hanafis coming from Khorasan and Transoxiana. This event, which is very important for the representation of Hanafism in the region, while provided the visibility of the local Hanafis, who partially existed in the region, on the other hand, it led to the conversion from other sects to Hanafism. During this period, The Prince of Damascus, of The Ayyubid dynasty, al-Malik al-Mu'azzam 'İsa, is one of the names who conversed from Shafiism to Hanafism. al-Malik al-Mu'azzam, who is also a faqih besides his prince, draws attention especially with his interest in tradition (hadith). al-Malik al-Mu'azzam, surrounded by Hanafis with these characteristics, is also important as a significant representative of non-Maturidi Hanafis.

In this study, we will take a closer look at al-Malik al-Mu'azzam and the names around him and make some determinations and evaluations about Hanafism in the Syria region, in the case of al-Malik al-Muazzam.

TİMUR'UN SARAYINDAKİ HEKİMLER

İzzetullah ZEKİ*

Giriş

Timur, tıp ilmine çokça önem veren bir liderdi. Gerek sefer ve gerek sarayda olsun biran bile hekimlerini huzurundan ayırmazdı. Özellikle sefere çıkmadan önce gideceği bölgenin iklim şartlarına göre hazırlık yapar ve astronomların düşünceleri doğrultusunda yola çıkardı. Son seferini “müşriklere büyük bir darbe indirmek” maksadıyla Çin üzerine yapan Timur, seferin kışa denk gelmesi üzerine çok zorluklar çekmiş, Çin'in dondurucu soğuklarına karşı ciğerlerini korumak üzere türlü ilaçlar yaptırarak kendini korumaya çalışmıştır. Timur'un soğuğa karşı türlü kuru yemişlerden yaptırdığı ilacı İbn Arabşah gibi tarihçiler kasıtlı bir şekilde yanlış yorumlayarak şarap yaptırdığına işaret etmişlerdir. Timur, bilim ve sanat politikası çerçevesinde gittiği her diyardan bilgileri Semerkant'a taşımış, sarayını bilginlere açmıştır. Kutbuddin Acemî, Şükrullah Şîrvânî, Dilşâd Şîrvânî, Kutbuddin Neseî, Hekim Şah Muhammed, Fethullah Şîrvânî, Tabip Abdullah, Şam tabiplerinin piri Cemaleddin, Tabip Fazlullah, Müneccim Tabip Misger Mevlânâ Ahmed, Müneccim El-Hacı Ali Şîrâzî, Müneccim El-Hac Muhammed el-Hafız eş-Şîrâzî, Müneccim Mevlânâ Badraddin ve Emirek Danişmend söz konusu tabip ve hekimlerden birkaçıdır.¹

1. Hüsameddin Kirmânî

Hüsameddin Kirmanî, Emir Timur'un has tabibi sayılırdı. Tarihçi Hândmîr onun mahareti hakkında şöyle der: “Mevlana Hüsameddin İbrahim Şah birçok yeteneğe sahipti. Tıp ilminde Yed-i Beyza gibiydi.” Burhaneddin Nefis b. Ivez Hekim Kirmânî, Semerkant'ta Uluğ Bey'in sarayında hizmet ederdi. O, İbn Sina'nın el-Kanûn f'it-Tıbb adlı eseri üzerine şerh yazmıştı. Mesihuddin Habibullah, Babür ve Ebu Said'in döneminde hizmet eden tabipler arasındaydı. Sultan Hüseyin Baykara döneminde tabiplik görevini icra etmişti. Muhammed b. Alaeddin b. Hibbetullah Sebzivarî, Herat Dârüşşifasında çalışan ve ders veren hekimlerdendir. Yine dönemin tabiplerinden Gıyaseddin Muhammed, “Kavaninü'l-İlac” adlı eserini yazarak türlü hastalıkların şifasını bulmuştu. Timurlu döneminin tabiplerinden Mansur b. Muhammed, Teşrihü'l-Beden adlı eserini yazarak insan vücudunu analiz etmiştir. Nizameddin Abdülhay, Ali Şîr Nevaî döneminde yaşayıp Herat'ta tıp alanında eğitim veren hekimlerdendir. Nakledildiğine göre Hacı Übeydullah Ahrar, Semerkant'ta hastalanınca Sultan Hüseyin Baykar'nın isteği üzerine Semerkant'a

* Doç. Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, (izzetullahzeki@yahoo.com)

¹ İsmail Aka, *Şahruh ve Zamanı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s. 38.*

TİMUR'UN SARAYINDAKİ HEKİMLER

gitti. Bahaüddeve olarak maruf olan Muhammed Hüseyinî Nurbahş, Fahreddin Evhad Müstevfî ve Mevlana Tutî Terşizî, son dönem Timurlu hekimlerindendir.²

2. Kutbuddin Acemî

Kutbuddin Acemî olarak şöhret kazanan Hekim Kutbuddin b. Mevlânâ Nefisuddin Kirmânî, hicri sekizinci asrın yarısında Tebriz'den Anadolu'ya gelerek günlük yirmi Akça karşılığında Fatih Sultan Mehmet'in sarayında görev yapar.³

3. Şükrullah Şirvânî

Hekim ve müzisyen Şükrullah Şirvânî olarak şöhret kazanan Muhammed b. İbrahim Şirvânî, hicri dokuzuncu asırda Buhara Şirvân'dan Anadolu'ya gelerek Fatih Sultan Mehmet Han'ın saray tabipleri arasına girdi.⁴ Aynı zamanda âlim, ârif, muhaddis ve tarihçi olan Şükrullah Şirvânî, Fatih Sultan Mehmet Han'ın ilgisini çekti. Tasavvuf, Mantık, Astronomi, Şiir ve Matematik içerikli *Riyâzu'l-Ulûm* adlı eserini II. Bâyezîd'e takdim etti. *İlyase fî't-tib* adlı tıp konulu eserini Şehzade İlyas b. Muhammed b. Orhan'a takdim etti.⁵

4. Dilşâd Şirvânî

Tabip, müfessir, muhaddis ve Arapça âlimi olan Muhammed b. Mahmud Dilşâd Şirvânî, hicri sekizinci asırda Anadolu Beylikleri döneminde Anadolu'ya geldi. Sırasıyla Mentешeoğullarının Emir'i İlyas Bey, Germiyanogullarının Emir'i Yakup Bey, Osmanlı Sultanları Mehmet Çelebi ve II. Murad'ın hizmetinde bulundu. Çoğu tıp alanında yazılan eserlerini Anadolu Beylikleriyle Osmanlı Sultanlarına takdim etti. *İlyasiye, es-Sultaniye, Güzide der İlm-i Tib, el-Mürşid, Risale fîl-Kulunc ve'l-İhtibâs, Ravzatü'l-Atr, Letayifü'l-Celile ve Kemaliye fî't-Tib*, Yakubiye, *Miftahü'n-Necât* eserleri tıp alanında yazdığı eserleridir.⁶

5. Kutbuddin Neseî

Timurluların ünlü tıpçılarından Kutbeddin Neseî, Herat'ta Sultan Ebu Said'in hizmetinde bulundu. Sultan Ebu Said'in vefatından sonra Timurluların hasmı Akkoyunlu Uzun Hasan onu hapse attı. Zindandan çıkınca Osmanlı Devleti'ne giderek Fatih Sultan Mehmet'in sarayına yerleşti.⁷

6. Hekim Şah Muhammed

² Vali Dinparast, *Medicine and Iranian Physicians in the Timurid and Turkmans Period (9th and Early 10th Centuries AH)*, *Medical History Journal*, April 2019; 11(38): 36.

³ **Veli Dinperest, "Ravabıt-ı Ferhengi Sâzmân-ı Ferheng ve İrtibâtât-ı İslamî, Yıl: 1, Sayı: 3, 1395, s. 63 (58-67)**

⁴ İzzettullah Zeki, *Emir Timur Dönemi Bilginleri, Çizgi Kitabevi, Konya, 2021, s. 117.*

⁵ **Dinparast, s. 63; ZEKİ, s. 117.**

⁶ **Dinparast, s. 64; ZEKİ, s. 117.**

⁷ **Dinperest, s. 64; ZEKİ, s. 117.**

Ünlü tıpçılardan Hekim Şah Muhammed olarak meşhur olan Muhammed b. Mübarek Kazvîni, Şirâzî Celâleddin-i Devânî'nin öğrencisidir. Tıp alanında güçlü bir maharete sahip olan Kazvîni, Anadolu'ya giderek II. Bâyezîd'in tabibi oldu. Yavuz Sultan Selim Han'ın döneminde saray hekimleri arasında yer aldı. Tıp alanında *Şerh-i Tıbb-ı Mucez* ve temizliğin önemini anlatan *Nasihât-nâme-i Süleymanî*'yi yazdı. O, ayrıca *Fetih Suresinin Tefsirini* kaleme aldı. Tahafut'u Hâcezâde'ye reddiye yazdı. *Hayatü'l-Hayvan* adlı eseri Türkçeye çevirdi. *Şerh-i Akaid-i Izdi* ve *Şerh-i Akâid-i Nesefiye*'ye haşiye yazdı. Sultan Süleyman döneminde meydana gelen salgından padişahı korumak üzere çokça tıbbi çareler üretti.⁸

7. Fethullah Şirvânî

Timurlu döneminin ünlü âlim, arif, tabip, edip, matematikçi ve müzisyenlerinden Fethullah b. Ebu Yezîd Abdullah b. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şirvânî, Şahrüh Mirza döneminde Şirvân'dan Semerkant'a geldi. Şerî ilimleri Seyid Şerif Cürçânî'den, matematik ve astronomiyi Kadızâde Rûmî'den öğrendi. Şirvânî Semerkant'ta "Örnek Çağ" adı altında Ali Kuşçu, Muinuddin Kâşânî, Gıyâseddin Kâşânî ve Kâdızâde ile oluşturulan matematikçiler arasında yer alarak ilmî seviyesini geliştirdi. Fakat Timur sonrası Semerkant'ta şehzadeler arasında çıkan huzursuzluktan dolayı Anadolu'ya hicret etti. İlk olarak Kastamonu'da Candaroğlu İsmail Bey'inde yanında bulundu. Ardından İstanbul'a giderek Fatih Sultan Mehmet'in oluşturduğu "Sahn-ı Semaniye" medreselerinde görev yaptı. Hocası Kadızâde Rûmî'nin kitabı üzerine şerh yazarak *Şerh Mealhis* adı altında Fatih Sultan Mehmet'e takdim etti. Onun bu şerhi senelerce Osmanlı medreselerinde okutuldu. Şirvânî ayrıca musiki alanında *Mecelle fi'l-Musikî* adlı eserini kaleme aldı. İbn Sina'nın tıpla ilgili kitapları üzerine çalıştı, haşiyeler yazdı. Şirvânî, Horasan ve Anadolu'da Kemâleddin Mesud Şirvânî, Burhaneddin Hayder Heratî gibi kelam, mantık, felsefe ve astronomi alanında talebeler yetiştirdi.⁹

Sonuç

XV. asır Asya fatihi Timur'un, Mâverâünnehir'den İran, Turan, Şam, Bağdat, Karabağ, Azerbaycan, Anadolu ve Moskova'ya kadar uzanan devlet varlığını koruyabilmek için dini ve siyasi birtakım girişimlerde bulunduğu izlenmiştir. Çoğunluğu Ehl-i Sünnet Hanefi Mezhebine bağlı Türk illerinin desteğini yanında tutan Timur'un, Çağatay Han sonrası dağımıklığa uğrayıp gün geçtikçe zayıflayan Moğol Hanedanını tedrici bir şekilde Mâverâünnehir bölgesinden tasfiye ederek Horasan'daki iç ihtilaflardan önemli ölçüde istifade ettiği görülmüştür. Bu doğrultuda Moğol yıkımlarına karşı öfke besleyen toplulukları fetih, cihat, sefer ve zafer faaliyetleriyle tek bir çatı altında birleştirdiği dikkatleri çekmiştir. Bu bakımdan en büyük desteği savaş, şiddet ve eski mezhep çatışmalarından bıkan halka refah, huzur, tevazu ve yumuşak gönüllülüğü müjdeleyen, ilim, irfan ve ilhamlarıyla büyük kitleleri idare eden mutasavvıflardan almıştır. Marifet iltifata tabi kaidesine kendini destekleyip yegâne hamisi olan marifet ehli münevver insanların iltifatını karşılıksız bırakmamış, sağladığı vakıf, hankah, medrese ve iktalarla ödüllendiren

⁸ Dinperest, s. 64; ZEKİ, s. 118.

⁹ Dinperest, s. 66; ZEKİ, s. 118.

TİMUR'UN SARAYINDAKİ HEKİMLER

dirmiş, onlarla devlet işlerinde istişare etmiş, seferlerine götürerek manevi desteklerinden istifade etmiştir.

Timur, bazı Arap ve batılı tarihçilerin aktardığı gibi kan dökücü, vahşi ve barbar bir hükümdar değil, aksine tarihe, bilime, sanata, edebiyata, adalete önem veren, muhteşem bir devlet örgütlenmesini kuran bir Türk hükümdarıdır. Timur, teşkilatçı bir hükümdar olmuş, devlet teşkilatı ve ordu siteminde bunun izleri görülmüştür. Bozkır kültürünün hüküm sürdüğü bölgelerden çok şehir kültürünün hâkim olduğu memleketleri ele geçirme amacını taşıyan Timur, Semerkant'ı başşehir yapmış ve burada tarihi binalar inşa ettirmiş; sarayını âlim, tarihçi, yazar, şair ve bilim adamlarına açmıştır.

KAYNAKÇA

AKA, İsmail, *Şahrüh ve Zamani*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1994.

DİNPEREST, Vali "Ravabıt-ı Ferhengi Sâzmân-ı Ferheng ve İrtibâtât-ı İslamî, Yıl: 1, Sayı: 3, 1395, s.s. 58-67.

DİNPARAST, Vali, Medicine and Iranian Physicians in the Timurid and Turkmans Period (9th and Early 10th Centuries AH), Medical History Journal, 11/38, April 2019, s.s. 33-42

ZEKİ, İzzetullah, Emir Timur Dönemi Bilginleri, Çizgi Kitabevi, Konya, 2021, s. 117.

Özet

XV. asır Asya fatihi Timur, Mâverâünnehir'den İran, Turan, Şam, Bağdat, Karabağ, Azerbaycan, Anadolu ve Moskova'ya kadar uzanan devlet varlığını koruyabilmek için bir takım dini, siyasi ve ilmi girişimlerde bulundu. Bilim ve sanat politikası çerçevesinde âlimler, arifler, tarihçiler, sanatçılar ve hekimleri Semerkant'a taşıdı. O, özellikle tıp ilmine çokça önem veren bir liderdi. Gerek sefer ve gerek sarayda olsun biran bile hekimlerini huzurundan ayırmazdı. Özellikle sefere çıkmadan önce gideceği bölgenin iklim şartlarına göre hazırlık yapar ve astronomların düşünceleri doğrultusunda yola çıkardı. Son seferini "müşriklere büyük bir darbe indirmek" maksadıyla Çin üzerine yapan Timur, seferin kışa denk gelmesi üzerine çok zorluklar çekmiş, Çin'in dondurucu soğuklarına karşı ciğerlerini korumak üzere türlü ilaçlar yaptırarak kendini korumaya çalışmıştır. Timur'un soğuğa karşı türlü kuru yemişlerden yaptırdığı ilacı İbn Arabşah gibi tarihçiler kasıtlı bir şekilde yanlış yorumlayarak şarap yaptırdığına işaret etmişlerdir. Timur, bilim ve sanat politikası çerçevesinde gittiği her diyardan bilgileri Semerkant'a taşımış, sarayını bilginlere açmıştır. Mevlana Ferec, Hâce Şihabeddin Abdullah Sâni, Fazlullah Tebrizî, Hüsameddin Kirmânî, Burhaneddin Nefis Kirmanî, Muhammed b. Alaeddin Sebzvârî, Gıyaseddin Muhammed, Mansur b. Muhammed, Nizameddin Abdülhay, Şemseddin Muhammed, Hekim Şah Muhammed, Muslihuddin Muhammed Lari, Alaeddin Tebrizî, Kutbuddin Acemî, Şükrüllah Şirvânî, Dilşâd Şirvânî, Kutbuddin Nesefti, Hekim Şah Muhammed, Fethullah Şirvânî, Tabip Abdullah, Şam tabiplerinin piri Cemaleddin, Tabip Fazlullah, Münecim Tabip Misger Mevlânâ Ahmed, Münecim El-Hacı Ali Şirâzî, Münecim El-Hac Muhammed el-Hafız eş-Şirâzî, Münecim Mevlânâ Badraddin ve Emirek Danişmend söz konusu tabip ve hekimlerden birkaçıdır.

Anahtar kelime: Timur, Hekimler (Tıpçılar) Semerkant.

DOCTORS IN TIMUR'S PALACE

XV. century asian conqueror Timur made a number of religious, political and scientific initiatives in order to preserve the state presence extending from transoxiana to **iran, turan, damascus, baghdad, karabakh, azerbaijan, anatolia and moscow**. within the framework of its science and art policy, it brought scholars, scholars, historians, artists and physicians to samarkand. He was a leader who gave great importance to medical science. whether in expedition or in the palace, he would not leave his physicians in his presence even for a moment. He made preparations according to the climatic conditions of the region he was going to go to before he set out, and set out in line with the thoughts of astronomers. timur, who made his last expedition to china with the aim of "dealing a big blow to the polytheists", had many difficulties when the expedition coincided with winter, and tried to protect himself by having various drugs made to protect his lungs against the freezing cold of china. **historians such as ibn arabşah have pointed out** that he made wine by deliberately misinterpreting the medicine that timur had made from various nuts against the cold. timur carried the knowledge from every country he went to samarkand within the framework of his science and art policy, and opened his palace to scholars.

Mawlana Faraj, Khâja Shihabeddin Abdullah Sâni, Fazlullah Tabrizî, Hüsameddin Kirmânî, Burhaneddin Nafis Kirmanî, Muhammed b. Alaeddin Sabzvârî, Ghiyaseddin Muhammed, Mansur b. Muhammed, Nizameddin Abdulhay, Shemseddin Muhammed, Hekim Shah Muhammed, Muslihuddin Muhammed Lari, Alaeddin Tebrizî, Outbuddin Ajamî, Shukrullah Shirvânî, Dilshâd Shirvânî, Outbuddin Nasafî, Hâkim Shah Muhammed, Fathullah Shirvânî, Tabip Abdullah, from Sham Cemaleddin, Tabip Fazlullah, Misger Mawlânâ Ahmed, Al-Hacı Ali Shirâzî, Mûneccim El-Hac Muhammed el-Hafız Al-Shirâzî, Mawlana Badraddin ve Amirak Danishmand are a few of these doctors and physicians.

Keyword: Timur, Physicians (medicals) Samarkand.

İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ*

Mazhar TUNÇ**

GİRİŞ

Yüce Allah, Peygamberin sünnetini korumak amacıyla Muhaddisler taifesini harekete geçirmiş ve ilk defa Cerh ve ta'dil alimleri, hadis ravileriyle isnadlar üzerinde daha fazla durma lüzumunu hissetmişlerdir. Bu imamlar arasında Şu'be b. Haccac, Malik b. Ene, Abdullah b. Mübarek, Süfyan b. Uyeyne, Yahya b. Saîd el-Kattân ve bunların talebeleri Ali İbnu'l-Medînî, Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve daha sonra Buhârî, Müslim, Ebu Zur'a ve Ebu Hatim er-Razi gibi birçok muhaddis, raviler hakkında geniş araştırmalara girilerek Cerh ve ta'dil ilmini geliştirmişlerdir. Bu imamların her biri Hicaz, Şam, Mısır, Yemen, Irak ve Horasan gibi muhtelif beldelelere mensup oldukları için, her birinin hadis cem'inde, bu hadislerin tertip ve tanziminde, isnad ve raviler hakkında kendilerine mahsus görüşleri bulunuyordu. Hıfz ve zabt bakımından derecelere ayırarak tasnif ettikleri ravinin rivayetleri olan hadisleri de kendilerine has tabirlerle isimlendirmişlerdi.

Hadisler II. Asrın başlarından itibaren, tedvin edilmeye başlanmış olmakla beraber bunların tedvininde hadis imamlarının göz önünde bulundukları usul ve kaide-ler, henüz kitaplarda toplanmış değildi. Hatta tedvinden sonra kazanmış olduğu "Usulü'l-Hadis" veya "İlmu Usuli'l-Hadis" tabirleri bile III. asır hadis imamları tarafından tanınmıyordu. Bununla beraber, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi imamlar bu ilmin muhtelif nevelerine vakıftılar ve her nevi hakkında her birinin görüşleri bulunuyordu.

Hadis rivayetiyle bu rivayetin şartlarından, çeşitlerinden, ravilerin şart ve ahvalinden, merviyatın sınıflarından bahseden Usulü'l-Hadis veya Mustalahü'l-Hadis ilk defa IV. asırda tedvin edilmiştir. Bu çalışmada, kısaca tanıtmaya çalıştığımız hadis usulü ilminin en önemli müelliflerinden biri olan İbnu's-Salah'ın hayatı, eserleri ve hadisçiliği incelenecektir. İbnu's-Salah hadis usulü alanında yaptığı çalışmalarla usul ilmine bir canlılık getirmiş ve kendisinden sona gelenlerin çalışmalarına da ışık tutmuştur. Kendisini takip eden usul alimleri genellikle onun esas almışlardır. İhtisar, nazım, şerh ve nükte gibi değişik ilmi faaliyetlere kaynaklık etmiş olan Ulumu'l-hadis üzerine çok sayıda eser vücuda getirilmiştir.

İbnu's-Salah'ın Hayatı ve Eserleri

Hayatı

* Bu araştırma Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı'nda "İbnu's-Salah'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği" adıyla yapılmış olan Yüksek Lisans çalışması-ndan derlenmiştir.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

İbnu's-Salah (577/1176) yılında bu günkü Irak'ın kuzeyinde bulunan Şehrezor kentinin Şarahan köyünde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.¹

İbnu's-Salah'ın nesebi Osman b. Abdurrahman b. Osman b. Musa b. Ebi Nasr eş-Serehani eş-Şehrezuri'ye dayanmaktadır.² İbnu's-Salah'ın künyesi Ebu Amr olup Takiyuddin Ebu Amr İbnu's-Salah diye anılmaktadır.³

İbnu's-Salah ilim ve takva ile bilinen bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Abdurrahman b. Osman b. Musa b. Ebi Nasr Ebu'l-Kasım (539/618)'dir. Büyük bir alim olan babası kendi zamanında Şehrezor'un müftüsü ve fakihî idi. Bağdat'a giderek orada Şerefuddin Ebu Said İbn Asrun'a talebelik yapmıştır. Daha sonra Halep'e geçerek bir müddet ilim tahsili ile meşgul olduktan sonra Esediyye medresesinin baş müderrisliğine getirilmiştir. Halep'te vefat etmiş ve Cebel diye bilinen bir yere defnedilmiştir.⁴

İbnu's-Salah ilk tahsilini ailesinden almıştır. Küçük yaşta babası tarafından ilme teşvik edilmiş ve daha on yaşına varmadan Kur'an'ı ezberlemiştir. Bu sebeple babası onun ilk hocası sayılmaktadır. Dolayısıyla o, ilk tahsilini memleketi olan Şehrezor'da yapmış olmaktadır.

İbnu's-Salah, memleketindeki alimlerden belli bir süre dersler aldıktan sonra Musul'a geçerek oradaki alimlerinden ders almıştır. Musul ve civarındaki merkezlerde yaptığı ilim tahsili sayesinde Şafii fıkhında önemli bir konuma gelmiştir. Daha sonra Bağdat'a ve oradan da Horasan'a geçerek, Horasan'ın önemli ilim merkezleri olan Nişabur ve Merv'deki alimlerden ders almıştır. İlim tahsili için uğradığı merkezler arasında Şam, Halep, Horasan ve Kudüs gibi önemli merkezler bulunmaktadır. En sonunda Şam'da istikrar kılarak Rahaviyye Medresesi'nde müderrisliğe başlamış ve başta hadis olmak üzere tefsir ve fıkıh dersleri okutmuştur. Daha sonra Şam'da ilk defa kurulan Daru'l-Hadis'in baş müderrisliği kendisine teklif edilmiş, o da bu teklifi kabul ederek 13 sene gibi uzun bir müddet burada görev yapmıştır. İbnu's-Salah, meşhur "*Ulumu'l-Hadis*" adlı kitabının yanı sıra diğer önemli teliflerini bu dönemde kaleme almıştır. Rahaviyye ve Daru'l-Hadis'teki görevlerinin yanı sıra Sittu's-Şam medresesinde de derslere devam etmiş ve fetva vermiştir.⁵

Ders aldığı hocalar arasında Ubeydullah b. Ahmed b. Ali, Ebu Cafer İbnu's-Sem'in, Nasrullah b. Selame b. Salim, Ebu'l-Meali, Ubeydullah b. Ali b. Ubeydullah, Ziyauddin Ebu Ahmed el-Bağdadi, eş-Şafii es-Sûfi, Ömer b. Mhammed b. Ma'mer b. Ahmed b. Yahya b. Hasan, Ebu Hafs el-Bağdadi ed-Darekezzi, Zeyneb bint. Abdurrahman b. Hasan b. Ahmed b. Sehl, Ümmü'l-Mueyyid Haratnaz el-Cürcaniyye en-Nişaburiyye, Abdurrahman b. Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur, Fahrudin Ebu'l-Muzaffer el-Mervezi, Hasan b. Muhammed b. Hasan. Ebu'l-Berekat İbn Asakir, Abdülmuhsin b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, Ebu'l-Kasım İbnu't-Tüsî gibi alimler bulunmaktadır.

¹ es-Subki, *Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, Kahire, ts., VIII, 326

² İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yan*, Beyrut, ts., III, 243

³ İbnu'l-İmad el-Hanbeli, *Şezeratu'z-Zehab*, Beyrut, 1407, V, 224

⁴ İbn Hallikan, a.g.e., II, 243

⁵ ez-Zehabi, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, Beyrut, 1402, XXII, 148

İbnu's-Salah, hayatının tümünü ilim tahsili ve müderrislikle geçirmiştir. O, müderrisliğe ilk olarak Kudüs'te Sultan Selahattin'in inşa ettiği Salahiyye Medresesinde başlamıştır. Kudüs valisi ile aralarında çıkan bir anlaşmazlık yüzünden Kudüs'ten ayrılarak Şama'a gelen İbnu's-Salah burada Ebu'l-Kasım Hibetullah b. Ravâhâ el-Hamevi'nin inşa ettiği Rahaviyye Medresesinde bir müddet müderrislik yapmıştır. Daha sonra Melik Eşref'in inşa ettiği Daru'l-Hadis'e geçerek en uzun müderrislik yıllarını burada geçirmiş ve büyük Muhaddis unvanını burada elde etmiştir. Meşhur kitabı "Ulumu'l-Hadis"i de bu dönemde telif etmiştir. İbnu's-Salah son olarak Şam'da bulunan Sittu's-Şam Medresesinde müderrislik yapmış ve burada hadis dersleri vermiştir.

İbnu's-Salah, ömrünün sonuna kadar bu üç medresedeki görevlerini hiç aksatmadan sürdürmüş ve bu medreselerin baş müderrisliğine kadar yükselmiştir. Bir yandan bu medreselerde derslere devam ederken diğer taraftan fetva ile meşgul olmuştur. Verdiği fetvalar daha sonra kitap haline getirilmiştir.⁶

Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, Ebu'l-Kasım Şihabuddin Ebu Şame el-Makdisi ed-Dımaşki, Ömer b. Bündar b. Ömer b. Ali, Ebu'l-Fadl Kemaluddin et-Tiflisi, Şeyhu'l-İslam Muyiddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şerefuddin en-Nevevî ed-Dımaşki eş-Şafii, Muhammed b. Hüseyin b. Rezin b. Musa el-Hemezani, Takiyuddin Ebu Abdillah, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr İbn Hallikan el-Bermeki, Şemsuddin el-Erbili, Ahmed b. Hibetullah b. Ahmed b. Asakir, Şerefuddin Ebu'l-Fadl ed-Dımaşki talebelerinden bazılarıdır.

Takiyuddin İbnu's-Salah (643/1245) Rebiulevvel ayının 25. gecesinde Şam'da vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi (641/1243) veya (642/1244) verilmişse de doğru olan (643/1245) yılıdır. Cenazesine büyük bir kalabalık katılmış ve öğle namazına müteakib Mekabiru's-Sufiyye'de defnedilmiştir.⁷

İbnu's-Salah hadis, tefsir ve fıkıh başta olmak üzere diğer İslami ilimlerde yetmişmiş değerli bir İslam âlimidir. Özellikle hadis ve fıkıh alanında ün yapmıştır. Şafii fıkımın Horasan ve Irak ekollerini yakınlaştırması onu, Şafii fukahâsı arasında mümtaz bir koluma getirmiştir.⁸

İbnu's-Salah'ın âlim, heybetli, vakur, mütevazı ve cömert bir şahsiyet sahibi olduğu kendisinden sonra gelen bütün alimler tarafından tescil edilmiştir. İbn Hallikan, el-İrakî, ez-Zehabi ve İbn Kesir gibi alimler onun imameti ve meşhur bir alim olduğunda hemfikir olmuşlardır.⁹

Eserleri

Ulumu'l-Hadis

İbnu's-Salah'ın en meşhur kitabı olan *Ulumu'l-hadis el-Mukaddime* veya *Kitabu Aksa'l-Emel ve's-Sül fi İlmi Hadisi'r-Resul* isimleriyle de bilinmektedir. Kitap yazıldıktan sonra hadis usulünün en önemli kitabı haline gelmiş ve kendisinden sonraki usul alimleri-

⁶ ez-Zehabi, a.g.e., XXIII, 142

⁷ es-Subki, a.g.e., I, 39-40

⁸ en-Nevevî, *Tehzibu'l-Esma ve'l-Luğat*, Beyrut, 1397, I, 11-12

⁹ Bkz: Şemsuddin Sibt İbni'l-Cevzi, *Miratu'z-Zaman fi Tevârihi'l-A'yân*, Lahor 1307, VIII, 329-330

İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

nin büyük çoğunluğu çalışmalarını bu kitap üzerine bina etmişlerdir. Kitap defalarca yayımlanmıştır.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi İbnu's-Salah bu kitabını yazdıktan sonra usul konusundaki çalışmaların yegâne kaynağı olmuştur. Kendisini takip eden usul alimleri onun eserini temel almışlardır.

İhtisar, nazım, şerh ve nüket gibi değişik ilmi faaliyetlere kaynaklık etmiş olan Ulumu'l-Hadis üzerine çok sayıda eser vücuda getirilmiştir.¹⁰ Bunların en önemlileri şunlardır:

1. İmam Nevevî'nin *İrşadu Tullabi'l-Hakaik ila Marifeti Sünen-i Hayri'l-Halâik* isimli kitabı.

2. Yine imam Nevevî'ye ait *et-Takrîb ve't-Teysîr fi Marifeti Süneni'l-Beşîri'Nezîr* isimli kitap.

3. İbn Kesir'e ait *İhtisaru Ulumi'l-Hadis*.

4. Zeynuddin el-İraki'ye ait *et-Takyid ve'l-İdah lima Utlika ve Uğlika min Kitabi İbni's-Salah* isimli kitap.

5. Yine el-İraki'ye ait *Nazmu'd-Dürer fi İlmi'l-Eser* isimli eser.

6. İbn Hacer el-Askalânî'ye ait *Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser, Nüzhetu'n-Nazar fi Tavzihi Nuhbeti'l-Fiker* ve *en-Nuket ala Kitabi İbni's-Salah* isimli kitaplar. İbn Hacer hadis usulüne dair bu üç kitabında da Ulumu'l-Hadis'i esas almıştır.

7. İbn Cema'a'ya ait *el-Menhelu'r-Ravî fi Ulumi'l-Hadisi'n-Nebevi* isimli eser.

8. Zerkeşi'ye ait *en-Nuket ala Kitabi İbni's-Salah* isimli kitap.

9. el-Bulkînî'ye ait *Mehasinu'l-Istilah fi Tadmîni İbni's-Salah* isimli kitap.

10. Abdürraûf el-Münavi'ye ait *Bügyetu't-Talibin* isimli eser.

11. İbn Dakik el-İ'd'e ait *el-İktirah fi Beyani'l-Istilah* isimli kitap.

12. Muhammed b. Pir Ali el-Birgivi'ye ait *Ulumu'l-Hadis* isimli eser.

İbnu's-Salah'ın Ulumu'l-Hadis'i üzerinde yapılan çalışmalar bunlarla sınırlı olmayıp başka çalışmalar da bulunmaktadır.¹¹

2. *Edebu'l-Müfti ve'l-Müsteftâ*.¹²

3. *Fetavâ ve Mesâilu İbni's-Salah*.¹³

4. *Tabakatu'l-Fukahai's-Şafiyye*.¹⁴

5. *Hilyetu'l-İmami's-Şafii*.¹⁵

¹⁰ Bkz: İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhatu'n-Nazar*, s. 17

¹¹ Bkz: Tunç, Mazhar, *İbnu's-Salah'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği*, YYÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 1997, s. 13-22

¹² Kitap Medine'de Mektebetu'l-Ulüm ve'l-Hikem tarafından 1987 yılında yayımlanmıştır.

¹³ Bkz: Fetava ve Mesailu İbni's-Salah'ın önsözü, Beyrut, 1986, I, 14

¹⁴ Kitap Muhyiddin Ali Necib'in tahkiki ile Beyrutta yayımlanmıştır.

6. *Siyanetu Sahih-i Müslim mine'l-İhlâl ve'l-Galat ve Himayetuhu mine'l-Iskat ve's-Sakt*.¹⁶

3. *Vaslu'l-Ehadisi'l-Erbaati'l-Leti Lem Yecidha Müsnedeten Ebu Amr İbn Abdilber fi'l-Muvatta*.

4. *er-Red ala't-Terğîb an Salâti'r-Reğâib*.¹⁷

İbnu's-Salah'ın bunlardan başka matbu ve matbu olmayan eserleri de bulunmaktadır.¹⁸

HADİŞÇİLİĞİ

Hadis usulü çalışmalarının tarihini İbnu's-Salah öncesi ve İbnu's-Salah sonrası diye ikiye ayırmak gerekmektedir. İbnu's-Salah öncesi usul çalışmalara baktığımız zaman hadis usulü, hadis tarihi, tarih, cerh ve ta'dil ve başka ilimlerin iç içe olduğu bir yapı karşımıza çıkmaktadır. Ancak İbnu's-Salah ile birlikte bu dağınık yapının derlenip toparlandığı ve Hadis usulünün diğer ilim dallarından ayrıldığı yeni bir sisteme kavuştuğu görülmektedir. İşte bu nedenledir ki İbnu's-Salah'tan sonra gelen hemen herkes onun usul düzenini kabul etmiş ve çalışmalarını onun çalışması üzerine kurgulamışlardır.

İbnu's-Salah'ın usul konusunda getirmiş olduğu yenilikler bir reform niteliğindedir. Bu durumu daha iyi anlamak için ondan önceki usul çalışmalarına bir göz atmak yerinde olacaktır.

Kadı İyaz'ın kitabı hariç İbnu's-Salah'tan önce yapılan usul çalışmalarının hemen hemen hepsinde hadis rivayet eder gibi bilgiler senetleri ile birlikte verilmiştir. Bu çalışmaların bir diğer eksikliği de bütün usul konularını kapsamamalarıdır. Ayrıca bu kitapların birçoğunda usul konuları ile diğer konular iç içe verilmiştir. Usul konuları bab ve nevilere ayrılarak işlenmiştir.¹⁹ İbnu's-Salah'tan önceki usul çalışmalarının genel temasını bu şekilde tespit etikten sonra şimdi de onun usul çalışmalarına getirdiği yeniliklere bir göz atalım.

Usul Konularını Yeni Bir Düzen ve Tertiple Ele Alması

İbnu's-Salah kitabına sahih hadis bahsi ile başlamaktadır. Bu konuyu uzunca bir şekilde ele aldıktan sonra merteye bakımından sahih hadisten hemen sonra gelen hasen hadis konusuna geçmektedir. Bu konuyu da ayrıntılarıyla inceledikten sonra zayıf hadis bahsine geçmektedir. Bu şekilde metin itibarıyla hadis çeşitleri tafsilatlı bir şekilde incelendikten sonra diğer konulara geçiş yapılmaktadır. İbnu's-Salah'ın bu tasnifini önceki kitaplarda görmek mümkün değildir. Metin açısından hadis çeşitlerini bu şekilde izaha kavuşturması konu bütünlüğü bakımından çok isabetlidir. Bir mukayese yapmak bakımından el-Hakim'in *Marifetu Ulumi'l-Hadis*'ine baktığımızda ise konuların bu şekilde düzenli olmadığı görülmektedir. Kitabın ilk konusu âlî ve nazil isnad olduğu halde ikinci

¹⁵ Kitap 1401 yılında Bessam Abdülvehhâb'ın tahkiki ile yayımlanmıştır.

¹⁶ Kitap 1984 yılında Tunus'ta Abdülkadir Muvaffik tarafından yayımlanmıştır.

¹⁷ Kitap 1380 yılında Şam'da yayımlanmıştır.

¹⁸ Bkz: Tunç, İbnu's-Salah'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği, s. 24-25

¹⁹ Bkz: Çakan, Hadis Edebiyatı, s. 178-183; Çakan, Hadis Usulü, İstanbul, 1990, s. 16-17

İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

konusu ise muhaddisin doğruluğuna dairdir. Üçüncü konu ise müsned isnadlar konusudur. Kitabın tamamı bu şekilde metin ve sened konuları karışık bir şekilde okuyucuya sunulmaktadır. Hatip el-Bağdadi'nin usul çalışması da Hakim'in çalışmasından farklı değildir.

İbnu's-Salah metin bakımından hadis çeşitlerini işledikten sonra hadis rivayeti konularını ele almıştır. Bu konular arasında muhaddis ve hadis talebesinin adabı, hadis rivayetinin ne şekilde yapılacağı, hadis tahammülü ve edasının şartları gibi konular bulunmaktadır. Birbirleriyle alakalı bütün bu konular İbnu's-Salah'ın kitabında peş peşe verilmektedir. Bu şekilde bir düzenlemeye ilk defa İbnu's-Salah'ta rastlamaktayız.²⁰

İbnu's-Salah bundan sonra sened açısından hadis çeşitlerini ele almıştır. Âli ve Nazil isnad, Meşhur, Aziz, Garip ve Müselsel hadisler bu konulardan bazılarıdır. Bunların akabinde de Nâsîh ve Mensuh hadisler, Musahhaf hadisler ve Muhtelifu'l-hadis konuları işlenmiştir.²¹

Kitabın son bölümlerinde ise raviyi ilgilendiren konular ele alınmıştır. Bu konular arasında bir arada zikredilmesi ve değerlendirilmesi gereken ravilerin isimleri, durumları, şehirleri ve tabakaları vb. konular yer almaktadır. İbnu's-Salah'ın kitabında hal böyleyken diğer kitaplarda bütün usul konularının bir bütünlük halinde verilmediği aşikardır.

İbnu's-Salah'ın usul konularını düzenli bir şekilde ele alması kendisinden sonra gelen muhaddisler tarafından büyük bir beğeni ile karşılanmış ve onlar için bir ilham kaynağı olmuştur. Çok az çalışma hariç İbnu's-Salah'tan sonra gelen usul alimleri, çalışmalarını tamamen Ulumu'l-Hadis üzerine bina etmişlerdir ve onun tertibini esas almışlardır.

İlgilerine Göre Usul Konularını Bir araya Getirmesi

İbnu's-Salah'tan önceki usul kitaplarına bakıldığında birçok eksiklik olduğu gözlenmektedir. Bunlar içerisinde en derli toplu Kitap er-Ramehurmuzi'nin *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Ravi ve'l-Vâî* isimli kitabıdır. Bu kitap bile *Ulumu'l-Hadis* ile karşılaştırıldığında şu eksiklikler göze çarpmaktadır.

Hadis Usulü konuları ile diğer hadis ilimlerine ait konular iç içe verilmiştir. Örneğin; Peygamberimizin sünnetini nakledenlerin faziletleri hakkındaki hadisler usul konularına dahil değildir. er-Ramehurmuzi bu konuyu kitabının birinci konusu olarak ele almaktadır.²² Aynı şekilde dirayet ve rivayet ilimlerine vakıf olanlar, hadis talebinde yarışmak, yıkanmadan hadis rivayet etmeyenler ve mescitlerde hadis kürsüleri gibi konular usul konuları arasında yer almayan konulardır. Aynı şekilde bilmediğini sorma ile ilgili hadisler konusu ile tasnifte tefennün gibi konular da usul konularından değildir. Bununla birlikte kitabın usul konularından yarısından fazlasını ihmal ettiği görülmektedir. Bu da kitabın bize eksik bir şekilde ulaşmış olabileceği izlenimini vermektedir.²³ Kitapta usul konuları karışık bir şekilde okuyucuya sunulmuş ve düzenli bir metodun

²⁰ Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., 208-244

²¹ İbnu's-Salah, a.g.e., 255-286

²² Bkz: er-Ramehurmuzi, a.g.e., s. 163-175

²³ Bkz: el-Cezâirî, Tahir b. Salih, *Tevcihu'n-Nazar fi İlmi'l-Eser*, Beyrut, ts., s. 226

takip edilmediği görülmektedir. Örneğin; Birbirleriyle hiç ilgisi olmayan rivayet ve dirayet ilimleri ile dedelerine nispet edilenler konusu birbiri ardına işlenmiştir.²⁴ Aynı şekilde âlî ve nâzil isnad konusu ile hadis talebelerinin vasıfları konusu birbirleriyle alakalı olmadıkları halde kitapta peş peşe işlenmiştir.²⁵ Bundan da anlaşılıyor ki eser sanki bir usul kitabından çok senedle ilgili konular, hadis öğrenim metotları ve bazı teknik konuların işlendiği bir cami' niteliğindedir.²⁶

İbnu's-Salah'tan önce tasnif edilen ve hadis usulü sahasında ilk ciddi eser eserlerden birisi olan Hakim en-Nisaburi'nin *Marifetu Ulumi'l-Hadis* isimli kitabına baktığımızda ise İbnu's-Salah'ın kitabına göre şu eksiklikler göze çarpmaktadır:

Usul konularının birçoğu işlenmiş olmasına rağmen konular istenilen tertip ve ahenk içinde okuyucuya sunulmamıştır. Örneğin; ilk konu âlî ve nâzil isnad iken ikinci konu muhaddisin doğruluğu konusudur. Bunlardan ilki senedle ilgili bir konu iken ikincisi metinle ilgili bir konudur. Aynı şekilde sahabe çocukları konusu ile cerh ve ta'dil konusu peş peşe işlendiği halde biriyle alakalı değildir.²⁷

Hakim en-Nisaburi'nin kitabı Ramehurmuzi'nin kitabına göre daha düzenli ve kapsamlı olmasına rağmen bütün usul konularını kapsamadığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Aynı şekilde usul konularından olmayan bazı konular da kitaba dahil edilmiştir. Mesela usul konularından olan maktu' hadis, mevzu hadis, hasen hadis ve aziz hadis gibi usul konuları el-Hakim'in kitabında yer almamaktadır.

İbnu's-Salah'ın kitabını bu iki kitap ile karşılaştırdığımızda *Ulumu'l-Hadis*'in daha derli toplu, usul konularının tamamı işlenmiş ve belli bir düzen içinde okuyucuya sunulduğu anlaşılmaktadır.

İbnu's-Salah keskin zekâsı ve derin hadis ilmi sayesinde kitaplarda dağınık bir halde bulunan usul konularını belli bir düzen ve ahenk içinde işlemiştir. Hatip el-Bağdadi'nin kitaplarında iç içe sunulan hadis usulü verilerin bir araya getirmiş, er-Ramehurmuzi ve el-Hakim'in usul kitaplarındaki bilgilerden faydalanarak ilk önce usul konularını bir araya getirmiştir. Başka hadis kitaplarındaki usul bilgilerini de bunlara ekleyerek usul konularının tamamını bir araya sunmayı başarmıştır. Bundan sonra da topladığı bilgileri bir birleriyle uyum içinde yepyeni bir metotla okuyucuya sunmuştur. Böylelikle bu metot herkesin takdirini toplamıştır.

İbnu's-Salah kitabına kuvvet bakımından en kuvvetli ve sahih hadisler olan sahih ve hasenle başlamıştır. Daha sonra zayıf hadisi işleyen İbnu's-Salah böylelikle sahih, hasen ve zayıf hadisi işledikten sonra bu hadis çeşitlerinin kısımlarına geçmiştir. Diğer kitaplarda ise peş peşe olması gereken bu konular dağınık bir şekilde verilmiştir. Bu konuların akabinde cerh ve ta'dil konusunu işlemiş ve ardından da hadis sema'ı ve keyfiyeti konusunu ele almıştır. Haliyle bir hadisi işiten talebe, bu hadisi ya hafızasında zapt edecek veya kitabına yazacaktır. Bunun için İbnu's-Salah hadis sema'ı konusunun hemen ardından hadis yazımı ve zabtını işlemiştir. Bu iki konunun peş peşe olduğu kitap sadece İbnu's-Salah'ın kitabıdır. Önceki kitaplarda böyle bir tertip görülmemektedir.

²⁴ Bkz: er-Ramehurmuzi, a.g.e., s. 238.

²⁵ Bkz: er-Ramehurmuzi, a.g.e., s. 201-214

²⁶ Bkz: Çakan, Hadis Edebiyatı, s. 179

²⁷ Bkz: el-Hakim en-Nisaburi, a.g.e., s. 5-17

İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

İbnu's-Salah muhaddis ve hadis talebesinin adabını yine peş peşe işlemiştir. Çünkü bu iki konu birbiriyle yakından alakalıdır. Meşhur, aziz, garip ve müselsel hadisleri de ardi ardına ele alan İbnu's-Salah, kitabının son bölümünde de raviler ile ilgili usul konularını 27 bölümde ele almıştır. Ravileri ilgilendiren bu konuların bir arada ve peş peşe verilmesi elbette ki arzu edilen bir durumdur.²⁸

Daha önce de işaret edildiği gibi önceki usul çalışmaları çok dağınık ve eksik bir haldeydi. Bazıları müstakil bir usul çalışmasından öte diğer hadis ilimlerini de kapsayan bir ansiklopedi görünümündeydi. Kitapların çoğu bütün usul konularını kapsayacak görünümünden uzaktı. İbnu's-Salah kendisinden önceki eksiklerin de farkına vararak hem tertip ve düzen ve hem de bütün usul konularını kapsaması bakımından usul çalışmalarında bir çığır açmıştır.

Önceki Usulcülerin temas etmediği konulara yer vermesi

İbnu's-Salah önceki usul müelliflerinin temas etmediği konuları ilk kez belli bir tarife kavuşturmuştur. Örneğin; muttasıl hadis konusunda yaptığı tarife kendisinden önceki usul kitaplarında rastlamak mümkün değildir. O muttasıl hadisi: senesinde kopukluk olmayan ve isnadın sonuna kadar her ravinin bir önceki raviden bizzat işiterek rivayet ettiği hadis şeklinde tarif etmiştir. Örnek olarak da Malik b. Enes'in İbn Şihab'dan onun da salim b. Abdillâh'tan onun da babasından ve babasının da peygamberimizden rivayet ettiği hadisi muttasıl hadis olarak nitelendirmiştir.²⁹

Mu'dal hadis konusunda da İbnu's-Salah'tan önceki usul kitaplarında derli toplu bir tarife rastlamamaktayız. İlk defa mu'dal hadisi düzgün bir tarife kavuşturan ondan başkası değildir. O mudal hadisi; İsnadında birbirini takip eden iki veya daha fazla ravisi düşmüş hadis olarak tanımlamaktadır.³⁰ Örnek olarak da tebe-i tabiinden olan birisinin Hz. Peygamber şöyle dedi veya daha alt tabakalardaki bir ravinin Peygamberimize isnad ettiği hadisleri vermektedir.³¹

İbnu's-Salah fukahanın "Peygamberimiz şöyle dedi" veya "Hz. Peygamber şöyle yaptı" gibi sözlerini bu kabilden hadisler olarak nitelendirmektedir.³²

İbnu's-Salah'ın 15. Konu olarak sunduğu i'tibar, mutabeat ve şevâhid bahsinde önceki usul kitaplarında görülmeyen bir üslub ve tertib kullanılmıştır. O konu ile ilgili olarak şöyle bir tespitte bulunmuştur: "Bu tabirler hadislerin ferd olup olmadığı veya bilinip bilinmediği gibi hususların ortaya çıkarılması için geliştirilen tabirlerdir. Mesela; Hammad b. Seleme Eyyub'dan o da İbn Sirin'den o da Ebu Hureyre'den onun da Peygamberimiz'den rivayet ettiği bir hadis düşünelim. Burada Hammad b. Seleme Eyyub'dan rivayet etmekle teferrüd etmiş bulunmaktadır. Buradaki teferrüdün hangi tabakadan ve kimden olduğunun anlaşılması için İbn Sirin'den başka kimin rivayet ettiğine bakılır. Eğer böyle bir ravi varsa hadisin bir aslının olduğu anlaşılabilir olur. Eğer bu tabakada Eyyub'dan başka hiçbir ravi İbn Sirin'den rivayet etmemişse bu durumda Ebu Hureyre'den İbn Sirinden başka kimin rivayet ettiğine bakılır. Eğer bu tabakada da müşte-

²⁸ İbnu's-Salah bütün usul konularını 65 bölümde ele almıştır.

²⁹ Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., s. 44

³⁰ Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., s. 59

³¹ Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., s. 59

³² Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., s. 60

rek başka ravi yok ise bu defa da sahabe tabakasından bir araştırma yapılır. Bütün bu tabakaların herhangi birinde hadisi rivayet eden başka raviler çıkarsa, hadisin bilinen bir aslının olduğu anlaşılabilir olur ve buna da itibar denir.³³ Mutabeat ise aynı hadisi Hammad'la birlikte başka bir ravinin Eyyub'dan rivayet etmesidir. Eğer bütün bu tabakalarda aynı hadisi rivayet eden başka raviler bulunmazsa ve aynı hadisin manasında başka hadisler mevcut ise işte bu duruma da şevahid denir.³⁴

İbnu's-Salah'ın 58. Konu olarak ele aldığı konu zahirin hilafına olan nesebler, bir başka ifadeyle olduğu gibi görünmeyen nesebler konusuna ilk defa İbnu's-Salah'ta rastlamaktayız.³⁵ Diğer usul kitaplarında bu konu müstakil bir bölümde ele alınmamıştır. İbnu's-Salah bu konuya müstakil bir başlık ayırarak çeşitli misallerle izah etmiştir. Örneğin; Ukbe b. Amr Ebu Mesud el-Bedri, çoğunluğun görüşüne göre bedir savaşına iştirak etmemiştir. Bedir'e gelip yerleştiği için Bedri diye anılmıştır. Süleyman b. Tarhan et-Teymi, Teymi olmadığı halde Teym kabilesi ile beraber yaşadığı için Teymi diye anılmıştır. Ahmed b. Yusüf es-Sülemi, Müslim'in de kendisinden rivayet ettiği bu ravi Ezd kabilesindedir. Annesi Sülemi olduğu için Sülemi diye bilinmiştir. Halit el-Hazzâ, ayakkabı ticareti ile uğraşmadığı halde el-Hazzâ diye anılmıştır. Çünkü ayakkabı tüccarlarıyla beraber kaldığı için kendisine el-Hazzâ lakabı verilmiştir.³⁶

İbnu's-Salah'ın kitabında müstakil bir usul konusu olarak işlediği "İtibar, Mütabeat ve Şevâhid" konusu diğer usul kitaplarında müstakil olarak işlenmemiştir.

Öncekilerin İfadelerini Kendi Üslubu İçerisinde Tehzib Etmesi

İbnu's-Salah'ın kitabını diğerlerinden ayıran belki de en önemli unsur, öncekilerin ifadelerini kendi üslubu içerisinde etmesi ve okuyucuya akıcı ve ahenk içinde sunmasıdır. Önceki usul alimlerinin ibareleri genellikle kısa ve muğlak olduğu için o bu durumu göz önünde bulundurmuş ve kitabını oldukça kolay ve anlaşılır bir şekilde yazmıştır. Bir örnek vermek gerekirse; Muzdarip hadisin tarifinde İbnu's-Salah'tan önceki usul alimlerinin hiçbirisinde bu tarif anlaşılır bir tarif olmamış ve mübhem kalmıştır. İlk defa Muzdarip hadisi doğru dürüst bir tarife kavuşturan İbnu's-Salah'tır. O Muzdarip hadisi şöyle tarif etmiştir: "Bir veya birden fazla ravinin birbirlerine muhalif olarak rivayet ettikleri, adalet ve zabt bakımından aralarında bir tercih de yapılamayan hadislerdir."³⁷

İbnu's-Salah Hasen hadis konusunda öncekilerde görülmeyen bir üslupla ele almıştır. Hattâbî ve Tirmizi'nin tariflerini verdikten sonra hasen hadisi yeni bir tarife kavuşmuştur. İbnu's-Salah'ın tarifini daha iyi anlayabilmek için her iki tarife bakmak gerekmektedir.

el-Hattâbî hasen hadisi şöyle tarif etmiştir: "Hasen hadis, mahreci bilinen, ricali şöhret bulan hadis çeşidine hasen hadis denir."³⁸ Tirmizi ise hasen hadisi "İsnadında

³³ Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., s. 82-83

³⁴ Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., 83

³⁵ Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., s. 373

³⁶ İbnu's-Salah, a.g.e., s. 373-374

³⁷ İbnu's-Salah, a.g.e., s. 93-95

³⁸ el-Hattâbî, Muhammed b. İbrahim, Mealimu's-Sünen, Kahire, 1368, I, 11

İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

yalan ile itham edilen bir ravi bulunmayan ve şaz olmaksızın çeşitli yönlerden rivayet edilen her hadise hasen hadis denir.”³⁹

İbnu's-Salah el-Hattabi, et-Tirmizi ve başka usulcülerin tariflerini verdikten sonra bütün bu tariflerin hasen hadisi tam olarak ifade etmekten uzak olduğunu, verilen bu tariflerde sahih hadis ile hasen hadisin karıştırıldığını söyleyerek hasen hadisi şöyle tarif etmiştir: “Hasen hadis iki kısımdır. Birincisi, isnadındaki ravileri mestur olmaktan kurtulmayan ravilerin rivayet ettiği ve tam olarak sıhhati tahakkuk etmeyen hadislerdir. Bununla beraber bu raviler, rivayetlerinde çokça hata yapan ve kasten yalan ile itham edilen ravilerden değildir. Aynı şekilde bu hadise benzer başka hadislerin de varlığıyla bu hadis metin bakımından maruf olup şaz ve münker olmayan hadistir. Tirmizi'nin tarifi sadece hasenin bu kısmını kapsamaktadır. İkincisi ise; ravileri doğruluk ve güvenilirlik ile meşhur olmakla birlikte hıfz ve itkan bakımından sahih hadis ricalinden daha düşük bir seviyede bulunan ravilerin rivayet ettiği hadislerdir. Fakat bu raviler, tefer-rüden dolayı hadisi münker sayılan ravilerden olmadıkları gibi onlardan daha üstün-dürler. Aynı şekilde bu ravilerin hadisleri şaz ve münker olmayan ve hadisleri de illetli hadisler değildir. el-Hattabi'nin tarifi de sadece hasenin bu yönünü kapsamaktadır.”⁴⁰

İbnu's-Salah'ın hasen hadisleri iki kısma ayırarak tarif etmesi, hem Tirmizi'nin hem de el-Hattabi'nin tariflerini bir araya getirmesi bakımından önemlidir. Çünkü her iki tarif aynı şeyi tarif etmelerine rağmen başka şeylerin tarifini andırmaktadır. İbnu's-Salah'ın tarifi aslında bu farkı ortaya çıkarması bakımından önemlidir. İbnu's-Salah'a göre hasen hadisin tarifinde her iki tarif tek başlarına yeterli değildir. Ancak her iki tarif bir arada mütala' edilirse anlam kazanmaktadır.⁴¹ İbnu's-Salah'ın taksimine göre hasen hadislerin bir kısmı “hasen li zatihi” bir kısmı da “hasen li gayrihi” dir.

Şaz hadis konusunda İbnu's-Salah diğer usul alimlerinden farklı olarak şaz hadisi tam bir açıklığı kavuşturmuştur. Birçok usul alimi şaz hadisi farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Hakim'e göre şaz, sika olan bir ravinin mütabii olmayarak tek başına rivayet ettiği hadistir.⁴² Ebu Ya'la el-Halili tarifinde teferrüdü şart koşmakla birlikte muhalefete itibar etmemiş ve şaz hadisi “ravisi ister sika olsun ister olmasın tek bir senedi olan hadis” şeklinde tarif etmiştir.⁴³

İbnu's-Salah'a Yapılan Bazı Eleştiriler

Hadis ilimlerindeki otoritesine rağmen İbnu's-Salah bazı konularla ilgili eleştirilmiştir. Eleştirildiği başlıca konular şunlardır:

Tashih ve Tahsin (Hadise Sahih ve Hasen Hükümü Verme) Konusundaki **Görüşü ve Ona Yapılan Eleştiriler**

³⁹ Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, Kitabu'l-İlel (Sünen ile birlikte) , Tahkik, Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, V, 711

⁴⁰ Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., s. 31-32

⁴¹ Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., s. 32-32

⁴² Bkz: el-Hakim, a.g.e., s. 119

⁴³ Bkz: es-Suyuti, a.g.e., s. I, 132-133

İbnu's-Salah kendi döneminden itibaren hadiste tashih ve tahsin döneminin kapandığını söylemektedir. Bir başka ifadeyle hadiste içtihat kapısının kapandığını iddia etmektedir.

İbnu's-Salah Ulumu'l-Hadis'inde sahih hadis konusunu anlattıktan sonra, bu konudaki bazı mülahazalarını yazarken bir hadisin sıhhatine hükmetme konusunda yapılacak her şeyin selef tarafından yapıldığını, artık bu konuda söylenecek söz ve yapılacak çalışma kalmadığını, bize düşenin ancak bunlardan istifade olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: "Hadis cüzlerinden birinde veya başka bir eserde isnadı sahih bir hadise rastladığımızda bu hadisi iki sahih hadis kitabı olan Buhari ve Müslim'den birinde bulamazsak veya sözüne itibar edilen meşhur hadis imamlarından birinin eserinde bu hadisin sıhhatine dair bir açıklamaya da ulaşamazsak biz bu hadise sahih hükmü vermeye kalkışmamalıyız."⁴⁴

İbnu's-Salah'a göre son dönemlerde sırf isnaddan hareketle bir hadisin sahih olduğunu anlamak ve sıhhatine hükmetmek artık çok zor görünmektedir. Çünkü hadisin geçtiği böyle bir eserdeki rivayetin isnadında yer alan raviler arasında eserin müellifine göre rivayetine itimat olunabilecek raviler bulunabilir. Filhakika bu raviler sahihlik için gerekli olan hıfz, zabt ve itkan bakımından incelenecek olursa onların bu özelliklere sahip olmadıkları görülür. Bu durumda sahih ve hasen hadisi bilmenin yolu hadis imamlarının meşhur ve mutemed eserlerine bakmakla mümkündür. Bu eserler iyi bilindiği ve çok meşhur oldukları için değiştirilme ve tahrif gibi olumsuz durumlardan korunmuşlardır.⁴⁵

İbnu's-Salah'a göre son asırlarda yalnızca isnadına bakılarak hadisi tashih etmenin artık mümkün değildir. Çünkü o zamana kadar rivayet yoluyla ulaşan hadis ravilerin çoğu, sahih hadiste aranan hıfz, zabt ve itkan şartlarına haiz olmaksızın hadisleri kitaplarında rivayet etmişlerdir. Son dönemlerde yetişen muhaddis ve alimlerde görülen içtihad yetersizliği ve gerekli donanımdan yoksun olmaları onların bu konudaki ehliyetleri konusunda kuşku uyandırmaktadır. Bir başka gerekçe de eğer bu hadisler sahih olsalardı, ilmi seviyeleri çok yüksek olan ilk dönemlerdeki muhaddisler bu hadisleri tashih ederlerdi.⁴⁶

Konunun daha iyi anlaşılması için şunu vurgulamak gerekmektedir. İlk asırlardaki muhaddislerin hadiste içtihad etmeleri, hadise sahih, hasen ve zayıf hükmü vermeleri daha kolaydı. Çünkü Hz. Peygamberle aralarında fazla bir zaman dilimi yoktu. Seneddeki raviler az olduğundan, onları tanımak, onlar hakkında bilgi toplamak çok zor bir iş değildi. Ravileri cerh veya ta'dil etmek kolay sayılırdı. Ancak zaman ilerledikçe sened zinciri uzadı ve senedeki raviler çoğaldı. Bundan dolayı insanlar, senedi araştırmak yerine metin ve rical kitaplarına yöneldiler. Bütün bunlardan sonra müteahhir muhaddislerin aradan bu kadar zaman geçmiş olan bu senedlere bakıp da hadisler hakkında sağlıklı bir hüküm vermeleri zor görünmektedir.⁴⁷

⁴⁴ İbnu's-Salah, Ulumu'l-Hadis, Thk: Nureddin Itr, Dımaşk 1984, s. 16-17

⁴⁵ İbnu's-Salah, Ulumu'l-Hadis, s. 17-29

⁴⁶ Bkz: İbnu's-Salah, a.g.e., s. 17

⁴⁷ Bkz: Ahmed el-Haddâr, el-İmamu'n-Nevevî Eseruhu fi'l-Hadis ve Ulumihi, Beyrut, 1992, s. 451

İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

İbnu's-Salah'tan sonraki hemen hemen bütün muhaddisler bu görüşe karşı çıkmışlardır.

İbnu's-Salah'ın bu görüşünü eleştirenlerin başında en-Nevevî, el-İrâkî, el-Bulkînî, İbn Hacer el-Askalanî ve es-Sehâvî gelmektedir. en-Nevevî'ye göre İbnu's-Salah'ın bu görüşü makul görülmele birlikte, hadis ilminde söz sahibi alimlere hadis tashihi ve tad'ifi fırsatını tanımak gerekmektedir. Bununla birlikte muhaddisler arasında eskiler ve yeniler ayırımı yapmanın da çok tutarlı olmadığını söylemek gerekmektedir. Çünkü bu asırlarda hadislerin bütün rivayetleri bir arada bulunduğundan hadisler hakkında hüküm verme belki daha da kolay olabilmektedir.⁴⁸ Muhaddis el-Bulkîni de en-Nevevî'ye benzer ifadelerle muhaddislerin her asırda hadis tashihi yapabilecekleri görüşünü savunmuştur.⁴⁹

İbn Hacer el-Askalânî de İbnu's-Salah'ın bu görüşünü eleştirerek sahih hadiste hafız olma şartını hiçbir hadis imamının koşmadığını söylemektedir. Ona göre özellikle kitaplar tedvin edildikten sonra bu şartın koşulması vaki değildir. İbn Hacer sözlerine şöyle devam etmektedir: "İbnu's-Salah eğer hıfzdan kasıt ravinin hafız olması gerektiğini kast ediyorsa yanılmıştır. Çünkü hıfz sahih hadisin şartlarından değildir. İbnu's-Salah'ın kendisi bile sahih hadis şartlarından bahsederken hıfza değinmemiştir. Öyle anlaşılıyor ki o, hıfzdan ravinin eda edeceği hadisi ezberlemesi gerektiğini kast etmiştir. Çünkü İbnu's-Salah'a göre ezberinden hadis eda eden bir ravinin bu hadisi muteber bir kitapta ki aynı hadis ile mukabele etmesi gerekmektedir. Bundan da anlamaktayız ki İbnu's-Salah hafızasından hadis rivayet eden raviyi, kitabından hadis rivayet eden birine tercih etmektedir. Halbuki hadis imamlarına göre durum bunun tersinedir. Kendi kitabından hadis rivayet eden bir ravi kınamadığı gibi sahabe ve tabiinden sonraki ravilerin birçoğu da bu şekilde hadis rivayet etmişlerdir. İbnu's-Salah'ın "bir hadisin sahih olup olmadığı ancak hadis imamlarının bizzat belirleyici sözleriyle mümkün olacaktır" sözüne de itiraz edilmelidir. Çünkü bu, hadis imamlarının bizzat "bu hadis sahihtir" demedikleri sahih hadislerin reddedilmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Halbuki hadislerin çoğu için böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü nice hadisler vardır ki, mütekaddimun muhaddisler bu hadisleri teshih ettikleri halde, müteahhir muhaddisler bu hadislerde keşfettikleri illetlerden dolayı zayıf saymışlardır. Bunun tersi de söz konusudur. Nice mütekaddimun muhaddislerin zayıf saydığı hadisler vardır ki müteahhir muhaddisler onları teshih etmişlerdir. Nitekim el-Hakim en-Nisaburi'nin teshih ettiği bazı hadisler eleştirilerek onun verdiği hükümlerin doğru olmadığı sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte Ebu Davud ve Tirmizi'nin bazı hadisler hakkında verdikleri hükümler incelenmiş ve onların teshih ettikleri bazı hadislerin zayıf olduğu anlaşılmıştır. İbnu's-Salah, teshih konusunda önceki muhaddislerin sözlerinin muteber olduğunu söylemektedir. Ancak ilk muhaddislerin sözleri de bize isnad yoluyla ulaşmıştır. O halde sözlerinin sahih olduğunu bize ulaştıran isnad, onların bize bu hadisi rivayet ettiklerini de ulaştırmış olsun. Geriye onlardan önceki sened ricaline bakılmasından başka bir şey kalmamaktadır. Senedinde hıfz, itkan ve zabt şartlarına haiz olmayan ravilere bakılarak hadis teshih etmenin mümkün olmayacağı diye bir şey söz konusu değildir."⁵⁰

⁴⁸ Bkz: en-Nevevî, et-Takrib, Beyrut, 1979, I, 143-1454

⁴⁹ Bkz: el-Bulkînî, Mehâsinu'l-İstilah, Beyrut, 1974, s. 89

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket, I, 266-267

İbnu's-Salah'ın Buhari ve Müslim'deki Hadislerin Hükümü Hakkındaki Görüşü ve Ona Yapılan Eleştiriler

İbnu's-Salah'ın tenkit edilen bir diğer görüşü ise Buhari ve Müslim hadislerinin hükümüne dair görüşüdür

İbnu's-Salah'a göre Buhari ve Müslim'deki hadislerin tümü mutlak sahih olup, bu hadisler hem yakîni hem de nazarî ilimle sabittir. Nitekim ümmetin Buhari ve Müslim hadislerini tartışmasız kabul etmesi zan ile amel edilmesi gerektiğini göstermektedir. Ümmet ittifakında hatadan uzaktır. Bundan dolayı içtihadı dayanan icma' kesin delil niteliğindedir. Alimlerin ittifakının çoğu bu minval üzeredir.⁵¹ İbnu's-Salah, böylece sahihayn hadislerinin yakîn ve kesinlik arz ettiğini ve böylece kesin sahih oldukları görüşünü benimsemiştir.

İbnu's-Salah'ın bu görüşü de muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir. Bunların başında da Nevevî gelmektedir. Müslim'e yaptığı şerhin mukaddimesinde Nevevî bu konuya atfen şunları söylemektedir: "İbnu's-Salah'ın bu görüşü çoğunluğun görüşüne aykırıdır. Çünkü cumhura göre mütevâtir olmayan sahihayn hadislerinin haber-i vahid olmaları hasebiyle delaletleri zannîdir. Haber-i vahidin Buhari, Müslim veya bir başka hadis kitabında olması durumu değiştirmemektedir. Ümmetin, Buhari ve Müslim hadislerini tartışmasız kabul etmesi bu kitaplardaki hadislerle amel etmemizi gerektirir. Bu konu icma ile sabittir. Buna ilaveten Buhari ve Müslim'de yer almayan sahih haber-i vahidle amel etmek de vaciptir. Ancak bu tür hadisler sahihaynda da olsalar zan ifade ederler. Buhari ve Müslim ile diğer kitaplar arasındaki fark ise Buhari ve Müslim'deki hadislerin, herhangi bir araştırmaya gerek duyulmadan sahih oldukları kabul edilerek ve onlarla amel edilir. Diğer kitaplardaki haber-i vahidler hadisler ise araştırılmadan sahih oldukları kabul edilmez ve sahih oldukları anlaşılmadan da onlarla amel edilmez. Buhari ve Müslim'deki hadislerle amel edilmesi gerektiğine dair alimlerin icma etmeleri bu hadislerin tartışmasız Peygamberin sözü olduğu anlamına gelmediği gibi haber-i vahidin zan ifade ettiği de bilinen bir dirimdir."⁵²

İzz b. Abdisselam'a göre, İbnu's-Salah'ın bu görüş Mutezile mezhebine yakındır. Çünkü Mutezileye göre ümmet bir hadisle amel ettiği zaman bu, o hadisin kat'i olarak sahih olduğuna işaret eder. Bu da Ehl-i Sünnet mezhebine ters bir görüştür."⁵³

İbn Teymiyye İbnu's-Salah'a destek vererek bu konudaki görüşünü şöyle azıktırmaktadır: "Haber, ümmet tarafından doğruluğu tasdik edilmiş ve amel edilmesi gerektiği konusunda ittifak hasıl olmuş ise o zaman selef ve halef ulemasının çoğunluğuna göre ilim ifade eder. Bu görüş Hanefi usulcülerden es-Serahsî, Malikilerden Kadı Abdülvehhab, Şafii usulcülerden Ebu Hamid el-İsferâînî. Kadı Ebu't-Tayyib et-Taberî ve Ebu İshak eş-Şîrâzî ve Hanbeli alimlerden Ebu Abdillâh İbn Hamid, Kadı Ebu Ya'la ve Ebu'l-Hattab'ın görüşüdür. Bunların dışında meşhur alimlerden Ebu İshak el-İsferâînî, Ebu Bekir b. Furek, İbnu's-Sem'ânî ve Ebu Haşim el-Cubbâî bu görüşü benimsemişlerdir. Bu konuda yalnızca muhaliflerin delillerine muttali olanlar ise muhalefet etmişler ve ayrı

⁵¹ İbnu's-Salah, a.g.e., s. 28

⁵² Bkz: en-Nevevî, Şerhu Sahih-i Müslim, Kahire, 1985, I, 47

⁵³ el-Haddâr, a.g.e., s. 432

İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

bir görüş benimsemişlerdir.⁵⁴ Kadı Ebu Bekir el-Bakillani, Gazzâlî, İbn Akil İbn Hazm, Usul-i fıkıh alimlerinin çoğu ve diğerleri sahihayn hadislerinin ilim ifade etmediği görüşündedirler. Zira onlara göre haber-i vahid yalnız başına ilim ifade etmediği gibi ümmetin bu hadislerle amel etmesinin sebebi de zan ile amel mecburiyetinden kaynaklanmaktadır.⁵⁵

Sonuç

İbnu's-Salah, hadis âlimlerinin çeşitli dallarında en kıymetli eserlerin verildiği VI. Asırda yaşamış sağlam bir dini kültürün yanında, özellikle hadis alanında ün yapmış değerli bir İslam âlimidir. Hadis ve hadis ilimleri yanında tefsir, Arap edebiyatı ve İslam hukuku alanlarında da söz sahibi olan İbnu'Salah, çeşitli İslami ilimlerde birçok eser vermiştir. İslam'a bağlılığı ve mütevazi kişiliğiyle tanınan İbnu'Salah, inandığı değerlere sonuna kadar sadık kalmış, Selef-i Salihin'in yolunda yaşamış değerli bir İslam âlimidir. İlim tahsili için önemli merkezleri dolaşmış olan İbnu'Salah bütün hayatını ilme ve ilim talebesine ayırmıştır.

Hadis usulunde yeni bir çağ açan İbnu'Salah, hadis usulu sahasının yegâne üstadı sayılmaktadır. Ele aldığı usul konularını *nevi'ler* halinde ve senedsiz bir şekilde işleyen İbnu'Salah, toplam 65 konu başlığıyla öncekilerde görülmeyen yeni bir tertip ve düzenle usul konularını ele almıştır.

İbnu'Salah, kendisinden önceki usulcülerin ele aldığı konuları ilgilerine göre dağılımdan kurtarıp bir araya getiren ilk usul âlimidir. Onun bu tertibi kendisinden sonra gelen âlimler tarafından aynen takip edilmiştir.

Önceki müelliflerin temas etmediği konuları ilk kez belli bir tarife kavuşturmuş ve ifadelerini kendi üslubu içinde sadeleştirmiştir. Ele aldığı konuları misallendirmiş ve uzun uzun anlatım yoluna gitmemiştir. Bu da Usulu'l-Hadis'in gerektiğinde bir ders kitabı olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Diğer usul âlimlerine karşı çıktığı konuları açıkça belirtmekten çekinmemiştir.

Kendi asrından itibaren hadisler hakkında içtihad kapısını kapatması, Buhari ve Müslim'deki hadislerin kat'i ilim ifade ettiğine dair görüşü ile muhaddislerden ayrı bir görüş benimseyen İbnu'Salah, kendisinden sonraki usul âlimleri tarafından eleştirilmiş olmasına rağmen, bu görüşlerin İbnu'Salah'ın en orijinal görüşleri olarak tespit edilmesi gerektiği bilinmelidir.

KAYNAKÇA

Ahmed el-Haddâr, el-İmamu'n-Nevevî Eseruhu fi'l-Hadis ve Ulumihi, Beyrut, 1413/1992.

Çakan, İsmail Lütfü, Hadis Edebiyatı, İstanbul, 1989.

Çakan, İsmail Lütfü, Hadis Usulü, İstanbul, 1990.

el-Bulkini, Siracu'd-Din, Mehasinu'l-Istılah, Beyrut, 1974.

⁵⁴ el-Emir es-San'anî, *Tavdîhu'l-Efkâr*, I, 24-25

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Riyad 1987, XVIII, 229

- el-Cezairi, Tahir b. Salih, *Tevcihu'n-Nazar fi İlmi'l-Eser*, Beyrut, ts.
- el-Hattâbi, Muhammed b. İbrahim, *Mealimu's-Sünen*, Kahire, 1368.
- el-İraki, Zeynuddin Abdurrahim, *et-Takyîd ve'l-İdah*, Beyrut, 1985.
- en-Nevevî, Muhyiddin, *et-Takrib*, Beyrut, 1399/1979.
- en-Nisaburi, el-Hakim Muhammed b. Abdillah, *Marifetu Ulumi'l-Hadis*, Medine, 1977.
- er-Ramehurmuzi, Hasan b. Abdürrahim, *el-Muhaddisu'l-Fasıl beyne'r-Ravi ve'l-Vâî*, Beyrut, 1985.
- ez-Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nubela*, Beyrut, 1402.
- İtr, Nureddin, *Menhecü'n-Nakd fi Ulumi'l-Hadis*, Dımaşk, 1404/1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitab-ı İbni's-Salah*, Medine, 1992.
- İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyatu'l-Âyân*, Beyrut, ts.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nipaye*, İstanbul, 1351.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmuu'l-Fetava*, Riyad, 1408/1987.
- İbnu'l-İmad el-Hanbeli, *Şezeratu'z-Zehab*, Beyrut, 1407.
- İbnu's-Salah, Ebu Amr Takiyuddin Osman b. Abdürrahim, *Ulumu'l-Hadis*, Dımaşk, 1966.
- Sıbt İbnu'l-Cevzi, *Mir'atu'z-Zaman fi Tevarihî'l-Âyân*, Lahor, 1307.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Kitabu'l-İlel* (Sünen ile birlikte), Tahkik, Ahmed Muhammed Şakir, *Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1987.
- Tunç, Mazhar, *İbnu's-Salah'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği*, YYÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 1997.

Öz:

Hadis Usulü çalışmalarının tarihi incelendiğinde, bu alandaki en dikkate değer çalışmanın İbnu's-Salah ile başladığı görülür. H. VII. Asırda yaşamış olan bu değerli ilim adamı hadis usulü çalışmasının yanı sıra diğer hadis ilimlerinde, özellikle tefsir ve fıkıh alanındaki çalışmalarıyla dikkat çekmiştir.

Hadis ilimleri tarihi, rivayet edilen metinler kadar, bu metinleri aktaran kişilerin de geniş incelemeleri konu olduğu bir alandır. Bir anlamda hadis ravilerinin tespiti ve durumlarının araştırılması demek olan isnadın h. I. asır gibi çok erken bir devirde başlaması, bu ilim tarihinde biyografi çalışmalarının önemini ortaya koymaktadır. Bundan dolayı tabakat kitapları, rical bilgisi, cerh ve ta'dil gibi çalışmalar, kısa sürede hadis ilminin bağımsız birer şubesi haline gelmiştir.

Hadis alanındaki bu çalışmalar, günümüzde de önemini korumakta ve çeşitli seviyelerde akademik araştırmalara konu olmaktadır. Bu ilimle iştigal etmiş olan alimlerin çalışmalarının aydınlatılması, günümüzde bu alanda yapılacak araştırmalara ışık tutaca-

İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

ğı gibi, daha önce yapılmış olanlarının unutulmaya terk edilmemesi açısından da önem arz etmektedir.

Hadis usulü konularını, öncekilerin aksine dağınıklığından kurtarıp bir araya toplaması, önceki müelliflerin temas etmediği konuları ilk kez belli bir tarife kavuşturması ve öncekilerin ifadelerini kendi üslubu içinde sadeleştirmesi, İbnu's-Salah'ın hayatını ve hadisçiliğini incelemeyi gerekli kılan diğer önemli noktalaradır.

Çalışmamızda öncelikle İbnu's-Salah'ın hayatı ve eserlerini ele aldık. Daha sonra hadis ilmindeki yeri ve hadis ilimlerine getirdiği yenilikleri ve hadis ilmine katkısını tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İbnu's-Salah, Hadis, Usulu'l-hadis, Düzenleme, İctihad.

The Life, Works and Place of Ibnu's-Salah ash-Shahrezûrî in the Science of Hadith

Abstract

When the history of Hadith Method studies is examined, it can be seen that the most remarkable work in this field started with Ibnu's-Salah. H. VII. This valuable scholar, who lived in the century, has attracted attention with his work in the field of hadith, in other hadith sciences, especially in the field of tafsir and fiqh.

The history of hadith sciences is an area where people who transmit these texts are the subject of extensive study as well as the texts narrated. The fact that the isnad, which in a sense means the identification of hadith narrators and the investigation of their situation, started as early as the 1st century of Hijr, reveals the importance of biography studies in this history of science.

Therefore, studies such as tanat books, rijal knowledge, cerh and ta'dil became independent branches of the science of hadith in a short time.

These studies in the field of hadith maintain their importance today and are the subject of academic research at various levels. Illumination of the studies of the scholars who have dealt with this science is important not only to shed light on the researches to be conducted in this field today, but also in terms of not leaving what was done before to be forgotten.

Other important points that make it necessary to examine the life and hadithism of Ibn al-Salah, which, unlike the previous authors, was to get rid of the issues of the hadith method from the mess and gather them together.

In our paper, we first discussed the life and works of Ibn's-Salah. Later, we tried to determine its place in hadith science and the innovations it brought to hadith science and its contribution to the science of hadith.

Key Words: Ibnu's-Salah, Hadith, Usulu'l-hadith, Correction, Ijtihad.

ZEMAŞERÎ'NİN NEVÂBİĞU'L-KELİM ADLI ESERİ ETRAFINDA OLUŞAN ŞERH GELENEĞİ

Mehdi CENGİZ*

Giriş: Zemaşerî ve Edebî Kimliği

Hicri 467 yılında Hârizm bölgesinde, Türkmenistan'ın Taşavuz ili Zemaşer adlı köyünde doğan Zemaşerî, bir dönem Mekke'de Kâbe'ye yakın bir yerde ikamet ettiğinden Cârullah lakabı ile tanınmıştır. Ayrıca bölgenin övünç kaynağı sayıldığı için Fahr-i Hârizm de denilmiştir. Zemaşerî'yi Fars kökenli kabul edenlerin yanında, yaşadığı dönemde Hârizm'deki nüfusun büyük çoğunluğunu Türkler'in oluşturmasından dolayı Türk asıllı olduğunu öne sürenler de vardır. Zemaşerî, ailesinin geçim sıkıntısı yüzünden bir dönem terzilik mesleğinde çalışmış fakat ilim öğrenme konusundaki ısrarı ile medreseye başlamıştır. Doğduğu Hârizm bölgesi dönemin önemli ilim ve kültür merkezleri arasında yer aldığından eğitimine burada devam etmiş, daha sonraları ise Buhara ve Bağdat'a giderek buralardaki âlimlerden istifade etmiştir.¹

Zemaşerî'nin ilmî şahsiyetinin oluşmasında Mu'tezile mezhebine mensup olan Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî'nin önemli bir yeri vardır. Nitekim Ebû Mudar vefat ettiğinde şöyle demiştir: [et-Tavîl]

وقائلة ما هذه الدرر التي
تساقطها عيناك سميطين سميطين
فقلت هو الدر الذي قد حشا به
أبو مضر أذني تساقط من عيني

“Gözlerinden akan bu inciler de ne?” dedi.

Dedim ki: Ebû Mudar'ın [ölüm haberinin] kulaklarıma doldurduğu, gözümde akan incidir.”²

Ebû Mudar'ın dışında diğer âlimlerden de yararlanan Zemaşerî, birçok Arap kabilesini ziyaret edip Arap dilinin çeşitli lehçeleri ve incelikleri hakkında bilgi sahibi olmuştur. Yaptığı seyahatlerin ardından bazı Mu'tezile âlimlerinin ve Ebû'l-Hasan İbn Vehhâs'ın talebi ile *el-Keşşâf* adlı tefsirini Mekke'de yazmaya başlamıştır.³ Daha sonra Harizm'e gitmiş ve burada hükümdar Kutbuddin Hârizmşah (ö. 522/1128) ve oğlu Atsız'dan (ö. 551/1156) büyük ilgi görmüştür. Yaklaşık on yıl sonra tekrar Mekke'ye dönen

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID:0000-0001-7593-1801, mehdicengiz@artvin.edu.tr

¹ Mustafa Öztürk - Suat Mertoğlu, “Zemaşerî”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/235.

² Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 5/172; Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ (İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib)*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1420/1999), 6/2686.

³ Ali Özek, “el-Keşşâf”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/329.

Zemahşerî, hayatının sonuna doğru Hârizm beldesine tekrar gitmiş ve Özbekistan sınırları içerisinde 538/1144 yılında vefat etmiştir.⁴

Arapçaya vukûfiyetinden dolayı Basra ve Kûfe dil mezheplerini taklit etmeyip bunlar arasında seçim yapan Zemahşerî, *el-Mufassal* adlı eserinde Basra dil ekolünün, zaman zaman Kûfeliler'in, hatta bazen Ebû Ali el-Fârisî ile öğrencisi İbn Cinnî'nin görüşlerini de tercih etmiştir.⁵

Zemahşerî pek çok disiplin ile ilgili eserler kaleme almıştır. Dil ve edebiyat alanında kaleme aldığı önemli kitaplarından bazıları şunlardır:

1. *el-Keşşâf'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*: Dil alanındaki yetkinliğini bu eserde ispatlayan Zemahşerî'nin itizâlî görüşleri çerçevesinde yaptığı yorumlar İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Ebu Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından zorlama kabul edilip tenkit edilmiştir. Eser Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) gibi Sünnî tefsircilerin temel kaynakları arasında olup eser üzerine pek çok çalışma kaleme alınmıştır.⁶

2. *el-Fâik fî ğaribi'l-ĥadis*: Ğaribu'l-ĥadis ile ilgili olan bu eser sözlük bilim çalışmaları için önemli bir kaynaktır. İlk defa 1324/1906 yılında Haydarâbâd'da yayımlanmıştır. Ali Muhammed el-Bicâvî ile Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim 1364/1945 yılında bu eseri tahkik etmiştir.⁷

3. *el-Mufaşşal fî şinâ'ati'l-irâb*. Arap gramerine dair bu eser kolay anlatımı ve zengin içeriği ile büyük yankı uyandırmış, Hârizm ve Horasan bölgelerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Eser üzerine şerh, hâşiye, ihtisâr ve nazma çekme şeklinde pek çok çalışma kaleme alınmıştır.⁸

4. *el-Ünmüze*. Bu eser nahiv ile ilgili olup *el-Mufaşşal*'dan ihtisar edilmiştir. Eser üzerine pek çok şerh çalışması yapılmıştır.⁹

5. *Mukaddimetü'l-edeb*. Zemahşerî'nin Arapça öğrenmek isteyen Hârizmşahlar Hükümdarı Atsız b. Muhammed için kaleme aldığı sözlüktür. Dönemin Harizm Türkçesi hakkında önemli bilgiler içermektedir.¹⁰

6. *Esâsü'l-belâġa*. Arap dilindeki mecazlar hakkında hazırlanan bir sözlük çalışmasıdır. Âlimlerin takdirini kazanan bu kitabı İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Ġirâsü'l-*

⁴ Ferahiye Sakarya, *Damadzade Ebu Bekir b. Ömer b Ahmed'in el-Hikemü'r-ravabig fî şerhi'l-Kelimi'n-nevabig adlı eserinin tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 10.

⁵ Mehmet Sami Benli, "el-Mufassal", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/368.

⁶ Özek, "el-Keşşâf", 25/330.

⁷ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ik fî ğaribi'l-ĥadis*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1364/1945).

⁸ Benli, "el-Mufassal", 30/368-369.

⁹ Abdullah Muhammed Habeşi, *Câmi'ü's-şurûh ve'l-ĥavâşi: mu'cemun şâmilun li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fî't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şurûhihâ* (Ebüzabî [Abudabi]: el-Mecma'ü's-Sekâfi, 1425-2004), 1/305-307.

¹⁰ Bk. Nuri Yüce, "Mukaddimetü'l-edeb", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/120-12.

ZEMAHŞERÎ'NİN NEVÂBİĞÜ'L-KELİM ADLI ESERİ ETRAFINDA OLUŞAN ŞERH GELENEĞİ

Esâs ismiyle ihtisâr etmiştir. Abdürraûf el-Münâvî ise *İhkâmü'l-esâs fi ihtisâri'l-Esâs* adıyla bu eseri yeniden düzenlemiştir.¹¹

7. *Dîvânü'ş-şi'r (Dîvânü'l-edeb)*. Yazarın kendine ait yaklaşık beş bin şiirini içeren bu eseri pek çok defa yayımlanmıştır.¹²

8. *A'cebü'l-aceb fi şerhi Lâmiyyeti'l-Arab*. Şenferâ'ya ait *Lâmiyyeti'l-Arab* adlı kasidenin şerhidir.¹³

9. *Nevâbiğü'l-kelim (el-Kelimü'n-nevâbiğ)*. Çalışmamıza konu olan ve özlü sözlerden oluşan bu eser üzerine pek çok şerh çalışması yapılmıştır.

10. *el-Musteksâ fi emsâli'l-Arab*: Yaklaşık 3500 Arap meselini bir araya getiren bu eser çok defa basılmıştır.¹⁴ Âlî Mustafa Efendi seçtiği meselleri Farsça ve Türkçe açıklamaları ile *Zübdetü'l-emsâl* adını verdiği çalışmada bir araya getirmiştir.¹⁵

11. *Atvâku'z-zeheb fi'l-Mevâ'iz ve'l-Hutab*: Yüz kısa makaleden oluşan bu eser pek çok yabancı dile çevrilmiş olup bir nasihat kitabı niteliğindedir. İlk olarak V. Hammer-Purgstall'ın (1774-1856) Almanca çevirisi ile birlikte 1835 yılında neşrettiği¹⁶ bu eseri Said Efendi ile Mehmed Zihni Efendi (1846-1913) Türkçeye çevirmiştir.¹⁷

12. *Rabî'u'l-ebâr ve nusûsu'l-ahbâr*: Zemaşşerî'nin bu kitabı muhâdarât alanında yazılmış önemli eserler arasında yer alır. Sahabîlerin, halifelerin ve bazı fakihlerin sözlerinin yanında ibretlik hikayeler ve çeşitli şiirlerden iktibaslar da bulunur. Eser üzerine çeşitli şerh ve ihtisârlar yazılmıştır.¹⁸

13. *el-Makâmât*: Bir ahlak kitabı mahiyetindeki bu eseri Zemaşşerî, edebî nesir olarak kaleme almıştır. Oskar Rescher tarafından Almanca'ya çevrilen bu eserin pek çok baskısı yapılmıştır.¹⁹

1. Nevâbiğü'l-Kelim

Halk arasında yaygınlık kazanan özlü sözler, bütün dillerde edebiyatın önemli bir parçası sayılmıştır. Vecize, özdeyiş ve kelam-ı kibar diye de adlandırılan özlü sözler, çeşitli hikmetleri ve yaşam tecrübelerini içerir. Bu sözler çoğunlukla öğüt vermek amacıyla peygamber, filozof, edip, düşünür ve âlim gibi seçkin zümreye mensup kişilere ait

¹¹ Hulusi Kılıç, "Esâsü'l-belâga", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/357.

¹² Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşşerî, *Dîvânü'z-Zemaşşerî*, thk. Abdüsettar Dayf (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 1425/2004).

¹³ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşşerî, *'Acebü'l-aceb fi şerhi Lâmiyyeti'l-Arab* (Kahire: Matba'atu Muhammed Muhammed Matar el-Varak, 1328/1910).

¹⁴ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Müstaksâ fi emsâli'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987).

¹⁵ Öztürk - Mertoğlu, "Zemaşşerî", 44/237.

¹⁶ Mahmüd ibn 'Umar Zamakhsharî, *Samachshari's Goldene Halsbänder: als Neujahrsgehenk arabisch und deutsch*, çev. Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (Gedruckt bey A. Strau's sel. Witwe, 1835).

¹⁷ Öztürk - Mertoğlu, "Zemaşşerî", 44/238.

¹⁸ Neşredenin girişi Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşşerî, *Rabî'u'l-ebâr ve nusûsu'l-ahbâr*, thk. Selim Nuaymî (Bağdat: Riâsetu Dîvânî'l-Evkâf, 1976), I/5-34.

¹⁹ Zamakhsharî, *Die Maqâmen des Zamakhsharî*, çev. Oskar Resche (Greifswald: E. Panzig, 1913).

olup zamanla halk arasında yaygınlaşmaya dolayısıyla da anonim bir yapı kazanmaya başlar.

Yazıldığı günden itibaren birçok kez istinsah edilen Zemahşerî'nin *el-Kelimü'n-nevâbiğ* adlı eseri pek çok dile çevrilip çeşitli yerlerde neşredilmiştir. İlk olarak H. A. Schultens tarafından Leiden'de 1186/1772'de; ardından 1283/1866 ve 1303/1885 yıllarında İstanbul'da neşredilen bu kitap, daha sonra 1288/1871 tarihinde Paris'te; 1287/1870, 1305/1887 ve 1332/1914 senelerinde Kahire ve 1306/1888 Beyrut'ta yayınlanmıştır.²⁰

Fransızca C. Barbier de Meynard (ö. 1326/1908) tarafından "*Les Pensées Jaillissantes*" adı ile tercüme edilen²¹ *Nevâbiğu'l-kelim*'i Ali Nazîmâ (ö. 1935) ve Yûsuf Sıdkî Efendi (ö. 1319/1902) Osmanlıcaya çevirmiştir. Ali Nazîmâ sadece iki yüz elli yedi tanesini Osmanlıcaya tercüme ederken Yûsuf Sıdkî Efendi neredeyse bütün ifadeleri, Osmanlıcaya çevirip gerekli açıklamaları yapmıştır.²²

Çok defa neşredilen *Nevâbiğu'l-kelim* kütüphane kayıtlarında farklı isimler ile geçmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

- *en-Nesâihu's-sigâr*
- *Nevâbiğu'l-kelim*
- *el-Kelimü'n-Nevâbiğ*

Zemahşerî'nin kırk iki yaşından sonra kaleme aldığı *Nevâbiğu'l-kelim*'in British Museum'daki bir nüshasında eserin adı *en-Nesâihu's-sigâr* şeklinde geçmektedir.²³ Beyazıt kütüphanesindeki bir nüshada *el-Kelimü'n-Nevâbiğ* olarak geçen bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Tekelioğlu koleksiyonunda *Nevâbiğu'l-kelim* olarak zikredilmektedir. Bu esere küçük nasihatler anlamına gelen *en-Nesâihu's-sigâr* isminin verilmesi içerdiği özlü hikmetlerden kaynaklanmaktadır. Fakat bu adlandırma ilgili nüshalar arasında yayılmamış ve isimden çok eserin muhtevasını anlatan bir ifade olarak kayıtlara girmiştir. *el-Kelimü'n-nevâbiğ* adı ise büyük olasılıkla bu eserde geçen şu ifadelerden kaynaklanmaktadır: "اللَّهُمَّ إِنَّ مِمَّا مَنَحْتَنِي مِنَ النِّعَمِ السَّوَاعِجِ إِلَهُامَ هَذِهِ الْكَلِمِ النَّوَاعِجِ" "Ey Allah'ım! Bana verdiğin bol nimetlerden birisi de bu hikmetli sözlerdir. (el-Kelimü'n-nevâbiğ)"²⁴

Zemahşerî her ne kadar hikmetli sözlere dair kaleme aldığı bu eseri adlandırmamışsa da *el-Keşşâf* adlı tefsirinde sarahaten *Nevâbiğu'l-kelim* adını kullanmıştır. Söz gelimi Zemahşerî bir yerde şöyle demektedir: "وَفِي نَوَائِجِ الْكَلِمِ صِنْوَانٍ: مَنْ مَنَحَ سَائِلَهُ وَمَنْ مَنَعَ نَائِلَهُ" *Nevâbiğu'l-kelim*'de [şöyle geçer]: İsteyene verip başa kalkan kişi ile vermeyip cimri-

²⁰ Sakarya, *Damadzade'nin el-Hikemü'r-ravabiği*, 16.

²¹ Al-Zamakhschari, *Les Pensees De Zamakhschari*, çev. C. Barbier de Meynard (Paris: Imprimerie Nationale, 1876).

²² Hacı Çiçek, "Zemahşerî'nin el-Kelime'n-Nevâbiğ Adlı Eserin Şerh Ve Tercümelerine Dair Bir Değerlendirme", *Şarkiyat* 8/1 (26 Mayıs 2016), 156.

²³ Uthman Idrees Kankawi - Ahmed Shehu Abdussalam, "el-Esâlibu'l-ma'âniyye fi kitâb Nevâbiğu'l-kelim li'z-Zemahşerî (dirâse tahliliyye belâgiyye)", *el-Hareke* 21 (2019), 148.

²⁴ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Nevâbiğu'l-kelim*, 1354/1935, 2.

ZEMAŞERÎ'NİN NEVÂBİĞU'L-KELİM ADLI ESERİ ETRAFINDA OLUŞAN ŞERH GELENEĞİ

lik yapan aymdır.”²⁵ Bu da eserin doğru isminin *en-Nesâihu's-siğâr* ve *el-Kelimü'n-nevâbiğ* değil, *Nevâbiğu'l-kelim* olduğunu göstermektedir.

Zemaşeri'nin özlü sözlerden oluşan bu kitabı, kısa bir mukaddimenin peşi sıra üç yüz küsür vecizeden meydana gelir. 42 yaşından sonra yazdığı²⁶ bu kitabın içindeki nükteler hikmetli sözler ile ilişkili olduğundan esere yazılan şerhlerin adında hikmet lafzını çokça görmekteyiz. Mesela -literatür bölümünde görüleceği üzere- Teftâzânî (ö. 792/1389)'nin *Ni'amus-sevâbiğ*'i, en-Nâsır Selahuddîn Muhammed'in (ö 782/1390'den sonra) *el-Hikemu's-sevâbiğ ale'l-Kelimi'n-nevâbiğ*'i ve Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in (ö. 1202/1789) *el-Hikemü'r-ravâbiğ fi şerhi'l-Kelimi'n-nevâbiğ*'i bu bağlamda zikredilebilir.

Bir ahlâk risalesi özelliği taşıyan bu eser İslâm ahlâkı, ilim öğrenme, dürüstlük, teffekür etme, ahlâk, mürüvvet; ihanet, cehalet, kibirlilik taslama vb. konular ile ilgili çeşitli nasihatleri içerir. Zemaşeri kitabına ibret alabilen insanoğluna nasihat etmeyi nasip ettiği için Allah'a şükür ile başlar ve bunun kendisine verilen büyük bir nimet olduğunu söyler.²⁷

Nevâbiğu'l-kelim hikmetli sözlerden meydana geldiğinden Kurân-ı Kerîm âyetleri ve hadis metinleri önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Söz gelimi أَرْضَى النَّاسِ “İnsanlar arasında zarara en fazla razı olan dini dinar karşılığında satandır.”²⁸ sözü aşağıdaki âyetten mülhemdir.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

“Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedelle satanlara gelince, işte onların âhirette hiç nasipleri yoktur. Kıyamet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onlar için elem veren bir azap vardır.”²⁹

2. *Nevâbiğu'l-Kelim* Üzerine Yapılan Şerh Çalışmaları

Nevâbiğu'l-kelim üzerine pek çok müellif tarafından şerh yazılmıştır. Bunun nedeni genellikle kapalı olan yerlerin açıklanması ve ilgili alanda uzman olmayan okuyucunun konu hakkında bilgilendirilmesidir. Nitekim Damadzâde, *Nevâbiğu'l-kelim*'i şerh etmesinin nedenini, eserdeki pek çok felsefî hikmetin (hikmet-i eflâtünî) cevherler ile kilitli olması ile ilişkilendirir.³⁰ Benzer şekilde metin yazarının ifade ettiği mananın farklı örneklerle desteklenmesi de şerh yazılma sebepleri arasında değerlendirilebilir. Söz gelimi ق فَاكَ عَمَّا يَنْزِعُ قَفَاكَ “Oğlum, kafanın gitmesine neden olacak sözlerden dilini

²⁵ Zemaşeri, *Nevâbiğu'l-kelim*, 7; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşeri, *el-Keşşâf 'an hakaiki gavamidi't-tenzil ve 'uyuni'l-ekâvil fi vucuhi't-tevil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407/1987), 1/311.

²⁶ Uthman Idrees Kankawi - Ahmed Shehu Abdussalam, “el-Esâlibu'l-ma'aniyye fi kitâb Nevâbiğu'l-kelim li'z-Zemaşeri (dirâse tahliliyye belâgiyye)”, 148.

²⁷ Zemaşeri, *Nevâbiğu'l-kelim*, 2.

²⁸ Zemaşeri, *Nevâbiğu'l-kelim*, 3.

²⁹ Âl-i İmrân 3/77.

³⁰ Sakarya, *Damadzade'nin el-Hikemü'r-ravabig'i*, metin kısmı, 3.

koru³¹ sözünü açıklarken Damadzâde şu hadisi zikreder: *وَهَلْ يَكُوبُ النَّاسَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ* “İnsanların burunlarını yere sürten ancak dillerinin ekip biçtiğidir.”³²

Şerh yazılmasının önemli sebeplerinden biri diğeri de şârihin, metin yazarının yanlış anlaşılmaya muhtemel sözlerini açıklayıp itirazlarını ortaya koymasıdır. Mesela Zemahşerî'nin *ويزيد معاوية ويزيد على ما فعله معاوية ويزيد* “Allah'ın dinini küçük gören Muâviye ve Yezid'in yaptığından daha büyük bir günah işlemiştir.”³³ Bu sözlere itiraz eden Damadzâde şöyle der: “Bu söz Muaviye ve Yezid'i t'an etmektedir. Bu, Zemahşerî'nin mensup olduğu Mutezile mezhebine göredir. Fakat Ehl-i sünnet ve'l-cemâat yerinde açıklandığı üzere içtihad ihtimalinden dolayı Muaviye'yi t'an etmeyi caiz görmez. Yezid'e de lanet etmeyi caiz görmemişlerdir.”³⁴

Özlü ifadelerinden dolayı *Nevâbigü'l-Kelim* üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. Bunlar şu şekilde gösterilebilir:

1. el-Muvaffak b. Muhammed b. el-Hasan'ın (ö. 640/1242'den sonra) şerhi,³⁵
2. Muhammed Dihkân en-Nesefî'nin (ö. yaklaşık 700/1300) şerhi,³⁶
3. Ali b. Muhammed el-Kebendî'nin (ö. yaklaşık 718/1318) şerhi,³⁷
4. Ebû'l-Hasan b. Abdulvahhâb el-Hayûkî'nin (ö. yaklaşık 770/1368) şerhi,³⁸
5. en-Nâsır Selahuddîn Muhammed'in (ö. 782/1390'den sonra) 782/1380 tarihinde yazdığı Paris Milli Kütüphanesinde 3966 numara ile bulunan *el-Hikemu's-sevâbig ale'l-Kelimi'n-nevâbig* adlı şerhi,³⁹
6. Teftâzânî (ö. 792/1389)'nin İstanbul'da 1283/1866'da basılan ve Mustafa İsmeddin tarafından Türkçeye tercüme edilen,⁴⁰ *en-Ni'amu's-sevâbig fi şerhi'n-nevâbig* adlı şerhi.⁴¹ Habeşî bu şerh üzerine Muhammed el-Beyrûtî'nin bir haşiye kalem aldığı ifade eder.⁴²

³¹ Zemahşerî, *Nevâbigü'l-kelim*, 4.

³² Sakarya, *Damadzade'nin el-Hikemü'r-ravabig'i*, metin kısmı, 24.

³³ Zemahşerî, *Nevâbigü'l-kelim*, 36.

³⁴ Sakarya, *Damadzade'nin el-Hikemü'r-ravabig'i*, metin kısmı, 75.

³⁵ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müşennâ, 1359/1941), 2/1978; *Câmi'ü's-ş-şurûh*, 4/759.

³⁶ Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur (Târihü'l-edebi'l-Arabi)*, çev. es-Seyyid Yakub Bekir - Ramazan Abdüttevâb (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993), 5/233.

³⁷ Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-Arabi*, 5/233.

³⁸ Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-Arabi*, 5/233.

³⁹ Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-Arabi*, 5/233.

⁴⁰ Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-Arabi*, 5/233.

⁴¹ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1978. Bk. Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin et-Teftâzânî, *en-Ni'amu's-sevâbig fi şerhi'l-Kelimi'n-nevâbig* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efen-di, 000315).

⁴² Habeşî, *Câmi'ü's-ş-şurûh*, 4/761.

ZEMAHŞERÎ'NİN NEVÂBİĞÜ'L-KELİM ADLI ESERİ ETRAFINDA OLUŞAN ŞERH GELENEĞİ

7. İbnü'l-Hanbelî olarak bilinen Muhammed b. İbrâhîm b. Yusuf el-Hanbelî'nin (ö. 971/1563) *Sevâbiğu'n-nevâbiğ* adlı şerhi,⁴³
8. Bayezid b. Abdülgaffâr el-Konevî'nin (ö. yaklaşık 1000/1591) *Şerhu Nevâbiğu'l-kelim* adlı şerhi,⁴⁴
9. Saruhânî ve Akhisârî nisbeleriyle tanınan Muhyiddin Mehmed el-Münşî'nin (ö. 1001/1593) *Sevâbiğu'n-Nevâbiğ fi Şerhi Nevâbiği'l-Kelim* adlı şerhi,⁴⁵
10. Emîn el-Ömerî b. Hayrillâh'in (ö. 1167/1753) *Hâşiye ale'n-niami's-sevâbiği*,⁴⁶
11. Tavukçuzâde Abdurrezzak Paşa b. Mustafa'nın (ö.1194/1780) *eş-Şumûsu'l-bevâziğ fi izâ'ati müşkilâti şerhi'n-Nevâbiği*,⁴⁷
12. Damadzâde Ebu Bekir b. Ömer'in (ö. 1202/1789) *el-Hikemü'r-ravâbiğ fi şerhi'n-Nevâbiğ* adlı şerhi,⁴⁸
13. Said b. Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî'nin (ö. 1213/1765) şerhi,⁴⁹
14. Abdusselâm b. es-Seyyid Ömer el-Mardîni'nin (ö. 1259/1844) şerhi,⁵⁰
15. Ebubekir b. Muhammed el-Bennâni'nin (ö. 1284/1867) şerhi,⁵¹
16. Meçhul bir müellifin şerhi.⁵²

Sonuç

Zemahşerî Arap dili alanında kaleme aldığı eserler ile yaşadığı yüzyılı ve sonrasını etkilemiş önemli dil âlimleri arasında yer alır. Nahiv alanında yazdığı *el-Mufasssâfı* Hârizm ve Horasan'da ders kitabı olarak okutulmuş, tefsir disiplininde kaleme aldığı *el-Keşşâf* ise Ehl-i sünnet mezhepleri başta olmak üzere tefsir düşünce geleneğine yön vermiştir. Bunların yanı sıra *Divânü's-şi'r*'de yazdığı şiirlerini, *Esâsü'l-belâğ*'da Arap di-

⁴³ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn fi zeyl-i 'alâ Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 4/29; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 5/233; Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 4/760. Bk. Muhammed b. İbrâhîm b. Yusuf İbnü'l-Hanbelî, *Sevâbiğu'n-nevâbiğ*. (İstanbul: Ragıp Paşa, 001165).

⁴⁴ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1978; Brockelmann, *Târihü'l-edebi'l-'Arabî*, 5/233; Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 4/760.

⁴⁵ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1978; İsmail b. Muhammed Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'arifin: es-mâ'ül-müellifin ve âsârü'l-muşannifin* (Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1951), 2/260; Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 4/760. Bk. Muhyiddin Mehmed el-Münşî, *Sevâbiğu'n-Nevâbiğ fi Şerhi Nevâbiği'l-Kelim* (Kayseri: Raşid Efendi, 000612).

⁴⁶ Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 4/760.

⁴⁷ Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 4/760. Bk. 12. Abdurrezzak Paşa b. Mustafa Tavukçuzâde, *eş-Şumûsu'l-bevâziğ fi izâ'ati müşkilâti şerhi'n-Nevâbiğ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 003550).

⁴⁸ Ebu Bekir b. Ömer Damadzâde, *el-Hikemü'r-ravâbiğ fi şerhi'n-Nevâbiğ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 000818).

⁴⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'arifin*, 1/393; Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 4/760.

⁵⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'arifin*, 1/572; Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 4/760-761.

⁵¹ Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 4/761.

⁵² Habeşî, *Câmi'ü's-şurûh*, 4/760.

lindeki mecazî kullanımları ve *el-Musteksâ fî emşâli'l-Arab*'ta Arap mesellerini bir araya getirmiştir.

Zemahşerî'nin *Nevâbiğu'l-kelim* adlı özlü sözleri ihtiva eden kitabı, âlimlerin dikkatini çekmiş ve bu eser üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. İslam ahlakına dair nasihatlerin de bulunduğu bu kitap, Fransızca ve Türkçe dillerine de tercüme edilmiştir.

Zemahşerî'nin *Nevâbiğu'l-kelim*'i sanatsal nesir ile kaleme alındığından, sonraki dönemlerde yaşayan âlimler, sıradan okuyucunun anlayamayacağı hikmetleri ortaya çıkarmak için bu eseri şerh etmişlerdir. Bu bağlamda kapalı olan kelimeleri açıklamış, benzer hikmetleri zikredip ilgili vecizelerin Kurân-ı Kerîm ve hadislerdeki kaynağını zikretmişlerdir.

en-Nesâihu's-siğâr, *Nevâbiğu'l-kelim* ve *el-Kelîmü'n-Nevâbiğ* isimleriyle de anılan bu eseri, Teftazânî'den Damadzâde'ye kadar farklı coğrafya ve kültürlerde yaşayan âlimlerin şerh etmesi bu eserin yaygın etkisini göstermesi bakımından kayda değerdir.

KAYNAKÇA

Al-Zamakhschari. *Les Pensees De Zamakhschari*. çev. C. Barbier de Meynard. Paris: Imprimerie Nationale, 1876.

Bağdatlı İsmail Paşa. *İzâhü'l-meknûn fî zeyl-i 'alâ Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Bağdatlı İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed. *Hediyyetü'l-ârifîn: esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1951.

Benli, Mehmet Sami. "el-Mufassal". *DİA*. 30/368-369. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur (Târihü'l-edebi'l-'Arabî)*. çev. es-Seyyid Yakub Bekir - Ramazan Abdüttevâb. 10 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1993.

Çiçek, Hacı. "Zemahşerî'nin el-Kelîmü'n-Nevâbiğ Adlı Eserin Şerh Ve Tercümelelerine Dair Bir Değerlendirme". *Şarkiyat* 8/1 (26 Mayıs 2016), 154-176.

Damazdâde, Ebu Bekir b. Ömer. *el-Hikemür-ravâbiğ fî şerhi'n-Nevâbiğ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 000818.

Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşi: mu'cemun şâmilun li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fî't-türâsi'l-İslâmi ve beyâni şurûhihâ*. 3 Cilt. Ebüzabî [Abudabi]: el-Mecma'ü's-Sekâfi, 1425–2004.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

İbnü'l-Hanbelî, Muhammed b. İbrâhîm b. Yusuf. *Sevâbiğu'n-nevâbiğ*. İstanbul: Ragıp Paşa, 001165.

Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1359/1941.

Kılıç, Hulusi. "Esâsü'l-belâğa". *DİA*. 11/357. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

ZEMAHŞERÎ'NİN NEVÂBİĞÜ'L-KELİM ADLI ESERİ ETRAFINDA OLUŞAN ŞERH GELENEĞİ

Maḥmūd ibn 'Umar Zamakhsharī. *Samachschari's Goldene Halsbänder: als Neu-jahrgeschenk arabisch und deutsch*. çev. Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall. Gedruckt bey A. Strau's sel. Witwe, 1835.

Münşî, Muhyiddin Mehmed. *Sevâbiğü'n-Nevâbiğ fi Şerhi Nevâbiğ'l-Kelim*. Kayseri: Raşid Efendi, 000612.

Özek, Ali. "el-Keşşâf". *DİA*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, Suat. "Zemahşerî". *DİA*. 44/235-238. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Sakarya, Ferahiye. *Damadzade Ebu Bekir b. Ömer b Ahmed'in el-Hikemü'r-ravabig fi şerhi'l-Kelimi'n-nevabig adlı eserinin tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Tavukçuzâde, Abdurrezzak Paşa b. Mustafa. *eş-Şumûsu'l-bevâzig fi izâ'ati müşkilâti şerhi'n-Nevâbiğ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 003550.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *en-Ni'amu's-sevâbiğ fi şerhi'l-Kelimi'n-nevâbiğ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 000315.

Uthman Idrees Kankawi - Ahmed Shehu Abdussalam. "el-Esâlibü'l-ma'âniyye fi kitâb Nevâbiğü'l-kelim li'z-Zemahşerî (dirâse tahlîliyye belâgiyye)". *el-Hareke* 21 (2019), 143-163.

Yakut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemül-üdebâ (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1420/1999.

Yüce, Nuri. "Mukaddimetü'l-edeb". *DİA*. 31/120-121. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Zamakhşarî. *Die Maqâmen des Zamakhşarî*. çev. Oskar Resche. Greifswald: E. Panzig, 1913.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Divânü'z-Zemahşerî*. thk. Abdüssettar Dayf. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 1425/2004.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Fâ'ik fi ğarîb'l-ḥadîs*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl. 4 Cilt. Kahire: Dâru İḥyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1364/1945.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiki ğavâmiḳi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvil fi vucûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 3. Basım, 1407/1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Müstaksâ fi emsâli'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Nevâbiğü'l-kelim*, 1354/1935.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Rabî'ül-ebâr ve nusûsü'l-ahbâr*. thk. Selim Nuaymî. Bağdat: Riâsetu Dîvânî'l-Evkâf, 1976.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *'Acebü'l-'aceb fî şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*. Kahire: Matba'atu Muhammed Muhammed Matar el-Varak, 3. Basım, 1328/1910.

Özet

Tefsir alanındaki otoritesinin yanı sıra Arap dili ve edebiyatına dair kaleme aldığı eserler ile tanınan Zemahşerî (ö. 538/1144), Hârizm bölgesinde bulunan Taşavuz (Daşoğuz, Taşavuz) şehrinde dünyaya gelir. Hârizm, Buhara ve Bağdat gibi dönemin önemli bilim ve kültür merkezlerinde eğitim gören Zemahşerî'nin kaleme aldığı *Nevâbiğu'l-kelim* adlı risale, Arap edebiyatını etkileyen önemli eserlerdendir. Hikmetli sözlerden oluşan ve ahlakî ilkeler bağlamında dünya hayatı ile öte dünya arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiğine dair çerçeve çizen bu risale üzerine Teftâzânî (ö. 793/1390) ve Hâdimî (ö. 1213/1765) gibi âlimler şerh yazmıştır. Ayrıca pek çok defa basılan bu eser, birçok batı diline de tercüme edilmiştir. Bir ahlak risalesi hüviyetine sahip olan bu risale, pek çok konu hakkında çeşitli öğütler içerir. Metnin içerdiği hikmetli sözlerin yanında yoğun olarak kullanılan teşbîh, istiâre, mübâlağa, itbâk ve cinâs gibi çeşitli edebî sanatlar, risalenin sonraki dönem edebiyatçıları tarafından kabul görmesinde ve üzerine çok sayıda şerh kaleme alınmasında etkili olmuştur. Bu doğrultuda çalışmamızın girişinde Zemahşerî'nin edebî kimliği hakkında bilgi verilecek, ardından birinci bölümde *Nevâbiğu'l-kelim*'in muhtevâsı ile edebiyat dünyasındaki etkisi üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise eser üzerine kaleme alınan şerhler tespit edilip bir şerhe neden ihtiyaç duyulduğu incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Şerh, Belagat, Hârizm, Hikmet, *el-Kelimü'n-Nevâbiğ*.

Abstract

al-Zamakhsharî (d. 538/1144), known for his authority in the field of commentary on the Qur'ân and his works on Arabic language and literature, was born in the city of Taşavuz (Dashoguz), located in the Khwârezm region. The book called *Nawâbiğh al-kalim*, written by al-Zamakhsharî, who study in the important scientific and cultural centers such as Khwârezm, Bukhârâ and Baghdad, is one of the important works that influenced Arabic literature. Many scholars, such as al-Taftâzânî (d. 793/1390) and Khâdimî (d. 1213/1765) have written commentaries on this book, which consists of wise words and draws a framework for how the relationship between world and the afterworld should be established. In addition, this work, which has been printed many times, has also been translated into many western languages. This book, which is about morality, contains various advice on many topics. In addition to the wise words, various eloquence (al-Balâghah) arts such as Analogy (Tamthîl), simile (tashbîh) and metaphor (isti'ârah) were influential in the acceptance of the book by later literati and in the penning of a large number of commentaries on it. In this direction, the introduction of our work provides information about the literary identity of al-Zamakhsharî, and the first chapter focuses on the content of *Nawâbiğh al-kalim* and its impact on the literary world. In the last part, the annotations written on the work are determined and it is discussed why a commentary is needed.

Key words: Commentary, Annotation, Eloquence, Khwârezm, Wisdom (al-Hikma), *al-kalim al-Nawâbiğh*.

OSMANLI ŐEHYULİSLAMLARINDAN MOLLA GÜRÂNİ'NİN TASAVVUF AL- GİSİ

Mesut AKDOĞAN*

GİRİŞ

Osmanlı uleması arasında ahlakının üstünlüğü ve ilme değeriyle tanınan Molla Gürânî birçok eser telif etmiş velud bir yazardır. Bu telifatından birisi de Tâcüddîn es-Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'*ini Şerh eden beş ciltlik *ed-Duraru'l-levâmi'*dir. *Cem'u'l-cevâmi'*in müellifi Tâcüddîn es-Sübkî¹ (ö. 771/1370), eserin önsözünde, kendi zamanına kadar yazılan yüz civarında usul kitabından çeşitli konuları derlediğini belirtmektedir. Müellif, o güne kadar yazılan usul kitaplarında yer alan görüşleri bazen birer kelimelelik atıflarla da olsa başarılı bir Şekilde özetlemiŐtir. es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*de Hanefî ekolünün usul kitaplarına ve görüşlerine de yer vermekle birlikte eserini daha çok Şâfiî (mütakellimin) ekolüne bağlı kalarak yazmıştır. Ancak kitap, kendinden önceki görüşlerin ve usul kitaplarının bir sentezi olması bakımından iki metodu birleştiren eserler arasında sayılır.²

Cem'u'l-cevâmi' bir mukaddime, Kitap, sünnet, icmâ', kıyas, istidlal, teâdul-tercih ve içtihad konularını ihtiva eden yedi kısımdan oluşmaktadır. Eserin hatime kısmı ise tasavvufi konulara ayrılmıştır. Bu eserin muhtevi olduğu konulara paralel olarak Gürânî'nin *ed-Duraru'l-levâmi'*i de aynı meseleleri içermektedir. *Cem'u'l-cevâmi'*in usul konularının yanı sıra itikadî ve tasavvufî meseleleri de ihtiva etmesine paralel olarak *ed-*

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, mesutakdogan@hakkari.edu.tr

¹ Tâcüddîn Abdülvehhâb Ali. Abdülkâfi b. Ali Sübkî el-Ensârî el-Hazrecî 728/1327 yılında Kahire'de doğmuştur. ilk tahsiline babası Takıyyüddin Sübkî'nin yanında başlar. Tâcüddin Sübkî, dönemin tanınmış âlimlerinden olan Zehebî (ö.748/1348), el-Mizzî (ö.741/1341), Şemsüddin İbnü'n-Nakîb(ö.769/1368) ve Ebü Hayyân el-Endelüsî (ö.744/1345)'den ders almıştır. Kısa zaman içerisinde fıkıh, hadis, kelam, Arap dili ve belâğatı alanında icazet alır. Tahsilinin ardından bölgenin önemli hadis medreseleri başta olmak üzere pek çok eğitim kurumunda müderris olarak görev yapmıştır. Kadılık görevinin yanı sıra eğitim faaliyetlerine devam eden Sübkî, yazmış olduğu tabakât, usulü fıkıh, belâğat ve hadise dair eserleriyle devrin saygın âlimleri arasında girmiştir. 771/1370 senesinde vebâ hastalığından Dımaşk'ta vefat etmiştir. Bkz. İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakâtü'Ő-Şâfiyye*, (Haydarabad: Dârü'l-Meârif, 1979), III, 140; Yusuf İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfi*, Thk: M.Muhammed Emin, (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyye, ts.) VII, 385-386; Bilal Aybakan, "Tâceddin Sübkî", *DİA*, (İstanbul: 2010), XXXVIII, 11; Mehmet Sever, "14. Yüzyıl Şam EŞ'ariliği: Tâcüddin Sübkî Örneği", *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu (EŞ'arilik)*, (2018), 32-33.

² Bkz. Tâcüddin es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usulü'l-fıkıh*, Thk: Abdülmün'im Halil İbrahim, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003); Muhammed ez-Zuhaylî, *Merciu 'ulümi'l-İslâmiyye*, (DmaŐ., ts.) 629-630; Ali Bardakoğlu, "Cem'u'l-cevâmi'" *DİA*, (İstanbul, 1993), VII, 343-344.

Duraru'l-levâmi'de Gürânî'nin bu ilimlerdeki perspektifini yansıtmaktadır.³ Gürânî zahirî ilimlerde söz sahibi bir âlim olmakla beraber tasavvufî ilimlerden uzak kalmamış, gerek toplum içinde karşılaştığı olayları çözmek gerekse ilmî düşüncesini ortaya koymak için eserlerinde ahlakî ve tasavvufî meselelere değinmiştir. Onun hakkında tasavvufî anlamda herhangi bir çalışma yapılmamış olması onun tasavvuf ilmine dair düşüncelerinin tesbitinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada Gürânî'nin *ed-Duraru'l-levâmi*' adlı eseri ışığında tasavvufî görüşlerinin tespiti yapılacak, tasavvuf ilmine yaklaşımı ele alınacak ve bu düşünceleri tasavvuf ilmi açısından tahlile tabi tutulacaktır.

MOLLA GÜRÂNÎ HAYATI ESERLERİ VE ŞAHSİYETİ

Hayatı ve Eserleri

Tam ismi Ahmed b. İsmail b. Osman b. Reşîd eş-Şehrezûrî eş-Şafîî'dir. "Şehabuddîn" ve "Şerefuddîn" lakabları anılmış, "el-Gürânî" nisbesiyle tanınmıştır. 813/1416 yılında Irak'ın Şehrezûr (Erbil) şehrinin Gürân kasabasında dünyaya gelmiştir.⁴ Küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline başlayan Gürânî sarf, nahiv, beyân, bedî', me'ânî ve kıraat ilimlerini memleketinde öğrenmiştir. Daha sonra Bağdat, Diyarbakır ve Hayfa şehirlerinde bulunmuştur. Oradan Şam'a gitmiş ardından Kahire'ye geçmiştir. Kahire'de tefsir, hadis ve fıkıh tahsil etmiştir. Burada devrin önde gelen ulemasından olan İbn Hacer el-Askalanî'den (ö. 852/1448) hadis ve fıkıh dersleri almıştır. Tahsil hayatı boyunca Bağdat, Şam ve Kahire gibi ilim merkezlerinde Zeynüddîn el-Kazvinî (ö. 840/1436), Alâüddîn el-Buhârî (ö. 841/1437), Zeynüddîn ez-Zerkeşî (ö. 846/1442-43) Takıyüddîn el-Makrîzî (ö. 845/1442) ve Alâüddîn el-Kalkaşendî (ö. 856/1452) gibi devrin meşhur ulemasından istifade etmiş, bunların yanında hem aklî hem de naklî ilimlerde yetkin birisi olmuştur. Memluk Sultanı el-Meliku'z-Zahir Çakmak'ın (1438-1453) yakın çevresi içinde yer almış ve sultanın huzurunda düzenlenen ilim meclislerine katılmıştır⁵

Kahire'de tahsil ettiği ilimlerde aldığı icazet neticesinde orada bulunan Berkûkiye medresesine müderris olarak atanmıştır. Molla Yeğân'ın (Muhammed b. Armağan) (857/1453) delaletiyle Edirne'ye, payitahta, gelmiş ve Sultan II. Murat Han'ın iltifatına mazhar olmuştur. Bursa'da Kaplıca ve Yıldırım medreselerinde müderris olarak tayin edilmiştir.⁶ Aynı zamanda Şehzade II. Mehmet'e hoca olarak atandı. Şehzadeyle beraber Manisa'da bulundu. Onun tahta geçmesi üzerine kendisine yapılan vezirlik teklifini kabul etmemiştir. Ancak kazaskerlik görevini üstlenmiştir. Belli bir zaman sonra Fatih Sultan Mehmed'le arası açılır ve Mısır'a döner. Sultan Kayıtbay'ın iltifatını görür. Fatih'in Kayıtbay'a yazdığı mektup sonucu hocasını İstanbul'a davet etmesi üzerine geri döner. Önce Bursa kadısı sonra şeyhülislam olur. 885/1480 yılında bu göreve atanır ve

³ Eserin ayrıntılı tanıtımı için Bkz. Eşit, Davut, Molla Gürânî'nin Kıyas Anlayışı, (Ankara: Fecr Yay. 2020), 54 vd.

⁴ Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebîbekr es-Suyûtî, *Nazmu'l-ıkyân fi a'yâni'l-a'yân*, (Beyrut: Mektebetu'l-İlmiyye, 1927), 38.

⁵ Şevkânî, Muhammed b. 'Ali, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi*, (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, ts.), I, 39; Takıyüddîn Ahmet b. Ali el-Makrîzî, *Duraru'l-Ukûdi'l-feride fi terâcimi'l-ayâni'l-mufide*, Thk: Mahmûd el-Celîlî, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), I,259; Mahmut Ay, "Molla Gürânî'nin Gayetü'l-Emani'si", *TALİD*, (2011, 9/18), 304.

⁶ Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, İstanbul, 2007, 395; Yakup Şahiner, "Molla Gürânî'den Şeyh Akşemseddin'e Fethin hocaları: 1432-1453", *ANASAY*, (2019/8), 122.

OSMANLI ŐEHÜLİSLAMLARINDAN MOLLA GÜRÂNİ'NİN TASAVVUF ALGISI

sekiz sene bu görevi ifa eder. İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri burada Yüksek Kaldırım'da yaptırdığı caminin haziresindedir. İstanbul'un Vefa semtinde cami, medrese ve darulkurra, Uzunçarşı'da mescit ve hamam, Taşkasap'ta mescit ve mektep, Galata'da mescit yaptırmıştır.⁷

Molla Gürânî aklî ve naklî ilimlerde temayüz eden bir âlimdir. O, kendi döneminde farklı ilimlerde otorite alimlerden ders almış, bu da onun farklı alanlarda eser yazmasına sebebiyet vermiştir. Tefsir, hadis, kıraat, tasavvuf, fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında eser telif etmiştir.⁸ Telif ettiği eserler şunlardır:

1. *ed-Duraru'l-levâmî' fi şerh-i cem'i-l-cevâmî'* (861/1457)⁹
2. *el-'Abkarî* (861/ 1457)
3. *eş-Şâfiye fi ilmi'l-arûd ve'l-kâfiye* (862/ 1 458)
4. *Ğâyetü'l-emânî fi tefsiri's-seb'îl-mesânî* (867/1463)
5. *Ref'u'l-hitâm 'an vakfi Hamze ve Hişâm* (868/1464)
6. *Risâle fi'r-redd 'alâ Molla Hüsrev fi'l-velâ* (873/1468)
7. *el-Kevseru'l-cârî 'alâ riyâdi'l-Buhârî* (874/1469)
8. *Ferâidü'd-dürer ve şerhu levâmî'u'l-gurer* (884/1479)
9. *el-Muraşşah* (887/1482)
10. *Keşfu'l-esrâr 'an kiraâti'l-eimmeti'l-ahyâr* (890/1485)
11. *Reyhânutu'l-kulû*¹⁰

Şahsiyeti

Molla Gürânî Fatih devri ulemasından olup Osmanlı Devleti'nin dördüncü şeyhülislamıdır.¹¹ Hem aklî ilimlerde hem de naklî ilimlerde dönemin önde gelen ulemasındandır. Kendisine diyar-ı Rum âlimi denilen Molla Gürânî, sağlam ve sarsılmaz bir ilim ahlakına sahipti. Osmanlı uleması arasında ahlaklı, hiçbir kuvvet karşısında ilmi kanaatlerinden ödün vermeyen ve ilmi her şeyin üstünde tutan bir âlim olarak mümtaz bir yer edinmiştir. Tedris faaliyetleriyle birçok kimsenin yetişmesine katkıda bulunmuş, yazdığı eserlerle Osmanlı ilim hayatına fayda sağlamıştır.¹² O, dürüst bir yapıya sahip ve fazilet ehli birisidir. Maddi çıkarlar için tutumunu değiştirmeyen, yüksek makamlara tamah

⁷ Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, (Ankara: 2005), VI, 389; The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, Ed: Oliver Leaman, (London: Bloomsbury Academic, 2015), 348.

⁸ Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyas Anlayışı*, 49.

⁹ Gürânî'nin ilk eseri olan *ed-Durar* bir mukaddime ve Kitap, sünnet, icmâ', kıyas, istidlal, teâdul-tercih, ictihad konularını ihtiva eden yedi kısımdan oluşmaktadır. Eserin hatime kısmı ise tasavvufî konulara ayrılmıştır. Bkz. Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyas Anlayışı*, 54.

¹⁰ Kaynaklarda bu eserle ilgili bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserin isminden hareketle tasavvufî bir eser olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim yazdığı *Duraru'l-levâmî* adlı eserinin sonunda tasavvufî meselelere yer vermesi tasavvuf ilminden uzak olmadığını göstermektedir. Bkz. Eşit, *Molla Gürânî'nin Kıyas Anlayışı*, 49.

¹¹ *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 348.

¹² Şevkani, *Bedru't-tâli'*, I, 39.

Mesut AKDOĞAN

etmeyen, adaleti ile ön plana çıkan birisi olarak bilinmiştir. Talebesinin ilim öğrenmesi kadar ruhen de iyi yetişmesine, sağlam bir karakter sahibi olmasına çalışmıştır. Makam ve mevki talep etmemiş ancak verilen görevleri istidadı doğrultusunda en iyi şekilde ifa etmeye çalışmıştır.¹³ Şehzade Fatih'e ilim öğretmesi yanında, İstanbul'u fethetmesi yönünde kuvvetle telkinde bulunan ve onu bu yolda sonuna kadar destekleyecek olan hocası arasında samimi bir ilişki kurulmuştu.¹⁴

Gürânî, uzun boylu, uzun sakallı, heybetli, gerektiğinde hiddetli, ilmiyle amil, abid, faziletli, tevazu ehli ve kıskançlığı olmayan biri olarak tanınmıştır. Cesur bir kişiliğe sahip, kişilerin makam ve mevkiine bakmadan hakkı ispat için onlarla tartışmaktan çekinmemiştir. Bu tartışmalar sonunda tazir, hapis ve sürgün cezasıyla aldığı da olmuştur. İyi konuşması, feraseti ve atılganlığı şöhret bulmuştur. Şairlik yönü de bulunan Gürânî'nin Sultan Fatih'i metheden bir şiiri ve ona ithafen yazdığı bir kasidesi de bulunmaktadır.¹⁵

Şehzade Mehmed, 1444'te ilk defa tahta çıkınca Molla Gürânî'ye vezirlik vermek istemiş fakat o *bunca beyler vezirlik için çalışırlar, onların ümitlerini kırmak olmaz* diyerek bu makamı reddetmiştir.¹⁶ Molla Gürânî, Sultan II. Bayezid'e yazdığı mektup ile Sultan II. Murad ile üç sefere ve Sultan II. Mehmed'in katıldığı seferlerin hemen hemen hepsine katıldığını bildirmiştir. Bu onun Osmanlı topraklarına geldiği andan itibaren sadece ilim öğreten bir âlim değil meydanlarda at koşturan bir savaşçı da olduğunu göstermektedir.¹⁷

Hayatının büyük bir kısmını ilim talebi, tedris ve telif faaliyetleriyle geçiren Gürânî, on bir eser telif etmiştir. O hemen hemen bütün eserlerinde naklî delillerden istifade etmekle beraber akli yöntemleri de kullanmıştır. Meseleleri sadece naklî delillerle sınırlamayan Gürânî, çoğu zaman kendi görüş ve düşüncelerini de dile getirir. Molla Hüsrev'in *er-Risâle fî'l-velâ*¹⁸ eseri hakkındaki ilk yazılı eleştirinin Molla Gürânî (ö. 893/1488) tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Gürânî bu reddiyesinde bir yandan Molla Hüsrev'in Hanefî literatürünü yeterince anlayamadığı ve bu sebeple yanlış tespitlerde bulunduğunu, diğer yandan kaleme aldığı risâlenin Arap dili ve belâgatı açısından zayıf olduğunu vurgulamaktadır. Molla Hüsrev ile aralarındaki tartışmanın velâ problemleriyle sınırlı olmadığı âşikârdır. Ancak bu ilmî tartışmalar gerek çağdaşları ge-

¹³ Suyûtî, *Nazmu'l-İkyân*, 38; el-Makrîzî, *Duraru'l-Ukûdi'l-ferîde* I, 259; Şahiner, "Molla Gürânî'den Şeyh Akşemseddin'e Fethin hocaları: 1432-1453", 122; Nesimi Yazıcı, "Fâtih'in Yetiştirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *AÜİFD* (2008/ XLIX), I, 9.

¹⁴ Suyûtî, *Nazmu'l-İkyân*, 38; el-Makrîzî, *Duraru'l-Ukûdi'l-ferîde* I, 259; Şahiner, "Molla Gürânî'den Şeyh Akşemseddin'e Fethin hocaları: 1432-1453", 122; Yazıcı, "Fâtih'in Yetiştirilmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", I, 9.

¹⁵ Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa b. Halîl, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâ-i Devleti'l-Osmâniyye*, (Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Arabî, ts.), 52-53.

¹⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 53.

¹⁷ Şahiner, "Molla Gürânî'den Şeyh Akşemseddin'e Fethin hocaları: 1432-1453", 124.

¹⁸ Velâ, bir fıkıh terimi olarak âzatlıktan veya muvâlât sözleşmesinden doğan hükmi akrabalık bağıını ifade eder.

OSMANLI ŐEHŪLİSLAMLARINDAN MOLLA GŪRĀNĪ'NİN TASAVVUF ALGISI

rekse sonraki nesiller tarafından sŪrdŪrŪlen bir dizi metnin kaleme alınmasına sebep olmuŐtur.¹⁹

MOLLA GŪRĀNĪ'NİN TASAVVUF ALGISI

Şeriat-Marifet İlişkisi

İslām'ın zāhirî yōnŪ olan Őeriat, tasavvuf dŪŐŪncesinin de aslı ve esasıdır. Gerçek tasavvuf anlayıŐında Őeriatlı bir tasavvufun varlıđı kabul edilmemiŐtir. Bununla beraber İslām'ın bātınî yōnŪ ve iŐin ŐzŪ olan marifet ve hakikat ilimlerinde varlıđı kabul gōrmŪŐtŪr. GŪrĀnî Őeriat ve Őeriatın uygulama alanı olarak tasavvufu ile bunların ŐzŪnŪ ve ruhsal boyutunu oluŐturan marifet arasında bir bŪtŪnlŪk olduđunu savunur. Bu bađlamda konuyu ele alan Molla GŪrĀnî, Kadı BakkilĀnî, İmam Razî ve SŪbkî gibi zāhir ilimlerde Őn plana çıkan ulemaya atıfta bulunarak Allah'a ulaŐtıran yolda kiŐinin ilk olarak bilmesi gereken Őeyin "marifetullāh" olduđunu belirtir. Ayrıca "marifetullahı kastetmek" veya "onu araŐtırmak"ta aynı Őekilde marifetullah gibi vacip olduđunu sōyler.²⁰

GŪrĀnî'ye gōre *sŪfi*, "nazarını baki nimetlere eviren, deđersiz dŪnyaya iltifat etmeyen kimseler olup bilakis bunların nazarı en yŪce maksud olan nimetlerin sahibi Allah Teālā'yadır.²¹ *Arif* ise bŪtŪn kĀinatın vasıtasız bir Őekilde Allah'a bađlı olduđunu gōren ve bu irtibatın farkındalıđını yaŐayan kimsedir. Zira Allah dıŐında hiç kimse için bir yaratmadan sōz edilemez. Arif, Allah'ın "el-Ėaniyyu'l-mutlak" olduđuna iman eden, zarar ve menfaatin O'nun elinden olduđunu bilen kiŐidir. Arif bŪtŪn kemalĀtın O'nun ve O'ndan olduđunu bilen kiŐidir. Mutlak kemal sahibinin O olduđunun idrakine varmıŐ kiŐidir.

GŪrĀnî, tasavvufta meŐhur olan "*Nefsini tanıyan Rabbini tanır*" sōzŪnden hareketle Rabbini tanıyan kimsenin kendisine ve Rabbine yōnelik olmak Ūzere bazı gōrevleri olduđunu belirtir. "Allah'a ibadet etmenin ve O'na yakınlıŐmanın yolunu bilmek" ve "O'ndan uzaklaŐtıran Őeylerin farkında olmak" kiŐiye yōnelik olan gōrevlerdir. Bu Őzellikler kiŐide, "Allah'ın iradesinin dıŐında hiçbir Őeyin meydana gelemeyeceđini, O'nun yaratması dıŐında hiçbir Őeyin vuku bulamayacađını, O'nun 'istediđini yapan' vasfını haiz olduđu" bilincini oluŐturur. Bu dŪŐŪnceye sahip kiŐide "*havf ve recā*" hali zuhur eder. Havf recadan Őnce gelir. ŪnkŪ mefĀsidi defetmek mesalihi celbetmekten evladır. Havf ve recā hallerine sahip arifte, "gŪnahlardan kaçınma ve Allah'ın emirlerini yerine getirme" dŪŐŪncesi oluŐur. Zira mĀrifetullahı iddia eden kiŐinin Allah'ın emirlerine muhalefet etmesi dŪŐŪnŪlemez. ŪnkŪ insan Allah'ın azabını, azamet ve bŪyŪklŪđŪnŪ dŪŐŪnŪnce O'na muhalefet etmesi beklenemez.²² Buna binaen arif "*takva elbisesi*" ile sŪslenirse, hevĀ ve heveslerine uymaktan kaçınırsa kendisine yōnelik gōrevleri tamamlamıŐ sayılır. Arif nefsinin bu Őekilde temizledikten sonra artık onda Allah'tan gelecek feyz ve nurları kabul etme kabiliyeti oluŐur.

¹⁹ Hasan Őzer, "Molla HŪsrev'in er-RisĀle fi'l-VelĀ'sı, Molla GŪrĀnî'nin Reddiyyesi ve Molla HŪsrev'in Cevabı: Tahkikli NeŐir", *İslām AraŐtırmaları Dergisi*, (2010/24) 175 vd.

²⁰ Ahmet b. İsmail el-GŪrĀnî, *ed-Duraru'l-levĀmî fi Őerhi cem'u'l-cevĀmî*, Thk: Saıd b. GĀlib, (1998), IV, 406, 407.

²¹ el-GŪrĀnî, *ed-Duraru'l-levĀmî*, IV, 409.

²² el-GŪrĀnî, *ed-Duraru'l-levĀmî*, IV, 410.

Gürânî şeriatla tasavvufun birbiriyle ilişkili olduğunu söyledikten sonra şunları dile getirir: “Her zaman şeriat dairesi içinde hareket etmelisin. Şeriatın çizgisinden ayrılamamanı tavsiye ederim. Şeriatın ölçüsünde yapılmayan bir amel fasid olup gûnahtır ve bunun için istiğfar gereklidir. İnsanoğlunun ameli ancak şeriatın ölçüsü çerçevesinde olursa itibar edilir. Ancak riyadan ve ucbtan temizlenmiş amel kabul edilir. Bu da Allah’ın muvaffak kıldığı kimselerin amelidir. Sülûkün başlangıcında bu tür tehlikelerin olması olağan bir durumdur. Ancak kişi riya ve ucbe düşer korkusuyla kendisinden yapılması istenen amelleri terk etmemelidir. Zira tamamına ulaşılmayan şeyi bazısı terk edilemez. Riya, ihlasın önüne çekilmiş bir settir.”²³ Görüldüğü üzere Gürânî, şeriatın tahakkuk etmesi ve amelin kabul edilmesi için nefsin menfi huylarından arındırılması gerektiğini dile getirmektedir. Ayrıca yapılan her amelin şeriat terazisinde ölçülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Gürânî bir şey şüpheli olması durumunda bu şüpheliyi fetva yönünden helal sayar. Ancak meseleye takva yönüyle yaklaşınca harama düşme korkusuyla terkedilmesi gerektiğini de ifade eder.²⁴

Şeriatı tasavvuftan ve marifetten ayrı olarak değerlendirmeyen Gürânî, bunların birbirlerini tamamlayan bir yapının parçaları olduğunu belirtmektedir. Marifetin özü şeriat olup tarikat da şeriatın uygulama alanıdır. Aralarında ortak hususlar olduğu gibi bir takım farklılıklar da mevcuttur. Her ikisi de Kur’ân ve Sünnet ahkâmının muhatabıdır. Aynı zamanda bunlar kalp ilmi yani nefsi erdemlerle donatma ve reziletlerden temizleme anlayışına sahiptir.

Nefs ve Havâtır

Nefs, ‘ruh, akıl, cevher, öz, can, azamet, izzet, benlik’ gibi birçok anlam barındıran Arapça bir kelimedir. Tasavvufta ise “kendisinde iradî hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latif bir cevher” manasındadır. Süfilere göre nefis, kulun kötü fiil, çirkin huy ve niteliklerinin adı olmuştur.²⁵ Gürânî, nefis-i emmarenin sürekli şehvetlere meylettığını ve kişinin en büyük düşmanı olan nefsiyle cihad etmesi gerektiğini söyler. Ona göre bir insan karşısındaki düşmanın onun hayatına kastettiğini bildiğinde nasıl ki kendisini savunur da ona karşı mücadele ederse keza ebedi hayatını elinden almak isteyen nefse karşı da daima teyakkuza olmalı ve onunla savaşmalıdır. Allah kuluna yardım edip nefis ile mücadeleyi kazanırsa o kişi *tevfik ehlinde* olur. Nefis kula galip geldiği vakit kulun hemen tevbe etmesi gerekmektedir. Çünkü tevbe bu konuda çok güzel bir yardımcı olup kişiyi günahlardan muhafaza eder. Tevbe kul için en güzel kaledir. İslam’dan sonra tevbeden daha büyük nimet yoktur. Çünkü tevbe işlenen günahları siler.²⁶

Gürânî nefsin ıslahı hakkında ölümü hatırlamayı önemli bir vesile olarak görür. O, kişinin nefsinin yenmekte aciz kaldığını hissettiği anda lezzetleri yok eden ölümü ve “*Her canlı ölümü tadacak ve sonunda dönüp huzurumuza geleceksiniz.*”²⁷ ayetini hatırlaması gerektiğini söyler. Zira kişinin nefsinin yenmesi için ölümden daha iyi ve daha güzel bir

²³ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 422.

²⁴ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 431.

²⁵ Kâşânî, Abdurrezzâk b. Muhammed, *Mu'cemu istilâhâtî's-süfiyye*, Thk. 'Abdul'âl Şâhîn, (Dâru'l-Menâr, 1992), 115; Cürçânî, 'Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif, *Kitâbu't-ta'rifât*, (Mektebet-u Lübnân, 1985), 263.

²⁶ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 426.

²⁷ Ankebût, 29/57.

OSMANLI ŐEHŪLİSLAMLARINDAN MOLLA GŪRĀNĪ'NİN TASAVVUF ALGISI

hatırlatıcı yoktur.²⁸ Ayrıca kulun günahını küçük görmemesi gerektiğini de ifade eder. Ona göre kul günahını küçük gördüğünde yaptığı gūnahtan daha büyük bir günah işlemiştir. Aynı şekilde günahını büyük görüp Allah'ın rahmetinden de ümidini kesmemelidir. Çünkü Allah'ın rahmetinden sadece kâfirler ümidini keser.²⁹

Seyrū sulūk yolunda mürid için en büyük düşmanın nefis olduğunu belirten Gūrānī şöyle der: “Salik fakirlikten kurtulmak ve kar etmek isteyen tüccar gibidir. Nasıl ki dünya tacirleri malını muhafaza etmek, sermayelerini kurtarmak ve kar etmek için güvenilir bir yol aramaktalarsa aynı şekilde salik de ahireti için Őeytanın tuzaklarından emin bir şekilde yoluna devam etmesi için çareler aramalıdır. Çünkü Őeytan bu müridin yoluna durmadan pusu kurar, manevi ticaretini zarara uğratmak ister. Salik, gafletten uyanıp tam bir niyetle sülūke başladığı vakit kendisinin en büyük düşmanının Őeytan ve nefis olduğunu bilmelidir. Ona göre bu iki düşman saliki sürekli gözetip ona tuzak kurarlar. Salik de bunları kahretmek için çeşitli vesilelerle karşı koyması gerekir. Ayrıca kurtuluşun ancak Őeriat-ı garra'ya bağlanmaktan geçtiğini unutmamalıdır.”³⁰ Burada Gūrānī Őeriatın önemine dikkat çekmektedir. Tasavvufu Őeriatla ilişkilendirip Őeriatsız bir sülūkun nefis ve Őeytan engeline takılacağını belirtir.

O, salikin kalbinde bir hâtır/havâtır³¹ meydana geldiği vakit bunu Őeriatın terazi-siyle ölçmesi gerektiğini söyler. Ona göre bu durumda kalbine gelen hâtırın Őeytanın tuzaklarından bir tuzak olup olmadığını anlayabilir. Őayet Őeriatın kurallarına uygunsa bunun Őeriatın bir fer'i ve parçası olduğuna inanır ve sülūkünde ona yol gösterici olur. Ancak Őeriatın aslı ve esasına uymazsa bunun da Őeytanın vesveselerinden bir vesvese olduğuna inanmalıdır. Bunu defetmezse bu hâtır onu helake götürür. Dünya taciri dünyaya hayatında bazen çok kar ettiği ve bir anda zarara uğradığı durumlar olduğu gibi salikte bir anda manevi olarak dereceler kat edip bir anda hüsrana uğrayabilir. Bu sebepten salik güzel bir amelde bulunur ve bu sebepten kalbinde-Rahmanî- bir hâtır peyda olursa riyaya, 'ucbe, kibre kapılmadan ihlasına yönelmelidir. Bu amelini Őer'an kötü sayılan herhangi bir batınî günahla kirletmemelidir. Eğer salikin kalbine kastı olmadan nehyedilmiş bir hâtır düşerse bu halde teklife muhatap olmadığından sınanmaz ve amelinden de bir Őey eksilmez.³²

Gūrānī nefste vuku bulan havâtırını beş mertebeye ayırır:

Birinci Mer**tebe: “Nefsin hevasının hissi/Nefse düşen hevalar”**: Kulun bu varidatları kendi başına yok etmesinin imkânı yoktur. Nefse gelen bu varidattan Allah Teâlâ hesap sormadığı gibi bunların herhangi bir sevabı da yoktur. Çünkü sevap ve günah ancak irade ve ihtiyar ile yapılan fiillerde geçerli olur.

²⁸ el-Gūrānī, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 426.

²⁹ el-Gūrānī, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 427.

³⁰ el-Gūrānī, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 419, 420.

³¹ ‘Hâtır’ çoğulu ‘havâtır’ sözlükte “kalbe doğan ve aniden kaybolan herhangi bir düşünce” demektir. Tasavvuf terminolojisinde ise “sâlikin kalbine Hak'tan, melekten, nefisten veya Őeytandan gelen hitaplar, sesler” anlamında kullanılmıştır. Hâtırın iç âlemde duyulan bir hitap/ses olduğu hususunda sūfîler ittifak halindedir. Sūfîlerin geneline göre hâtır; Hakk, melekî, nefsânî, Őeytânî olmak üzere dört kısımdır. Bkz. Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el- Farûkî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru sadr, trs.) I, 754; Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 101.

³² el-Gūrānī, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 420.

İkinci Mertebe: “Nefsin havâtırları”: Kuldan ihtiyari olarak sadır olan ancak yapıp yapmama hususunda tereddüde düştüğü hâtır çeşididir. Bu da sevab ve günaha sebep olmaz. Çünkü hükümden hali tasavvurlarda sevap veya günah yoktur. Zira kişi henüz herhangi bir hükümde bulunmamıştır. Hüküm olmadığı zaman da herhangi bir azap yada sevaptan söz edilemez.

Üçüncü Mertebe: **“Hadîsu’n-nefs”:** Nefsin kalbe gelen düşünceyi yapıp yapmamakta tereddüt ettiği ancak yapmaya meyilli olduğu mertebedir. Bu mertebede nefis birinci ve ikinci mertebeye göre fiili uygulama konusunda daha bir isteklidir. Ancak kişi önemsiz tuttuğundan fiilin icrası tercih edilmez.

Dördüncü Mertebe: **“Hem”:** Hem, fiile kastetmeyi tercih etmektir. Bu mertebede fiil iyi ve kötü ayrılır. Eğer kulun kast ettiği şey iyi ise o kişiye hayır yazılır. Yok, eğer kastettiği şey kötü ise günah yazılır. Kişi nefse düşen günah hâtırını dile getirmez veya yapmazsa kendisine günah yazılmaz. Kişi günaha kast eder ancak bundan vazgeçerse ona sevap yazılır.

Beşinci Mertebe: Nefsin kalbe gelen düşünceye tam bir kast ile azmettiği ve nefsin bu fiili yapma konusunda itminana ulaştığı mertebedir. Kul artık o fiili uygulama meyletmıştır. Muhakkik ulemaya göre kişi bu düşüncesinden sorumludur.³³ Ayrıca kişinin kalbinin amellerinden sorumlu olması gerektiği hususunda da icma vardır. Bu meseleye örnek olarak Gürânî şu hadisi şerifi zikreder: *“İki Müslüman birbirine kılıç çekerse, öldüren de öldürülen de cehenneme gider.”* (Ebu Bekre der ki: *‘Ey Allah’ın Resulü! Kâtili anladık da, ya maktul niçin cehenneme gider?’* dedim. *“Çünkü, o da -bütün gücüyle- arkadaşını öldürmek için çaba gösteriyordu.”* diye buyurdu.”³⁴ Gürânî bu hadisinden mülhemle maktulün azabı hakketmesini arkadaşını öldürmedeki hırsına bağlamıştır. Kişi bu kötü hâtırlardan tevbe etmelidir.³⁵

Netice itibarıyla, insanla Allah arasında en büyük engel nefstir. Nefs, insanın mânen yükselmesine mani olan, emmâre vasfından dolayı insanı sürekli erdemsizlik ve reziletlere yönlendiren bir özelliğe sahiptir. Bu sebepten kişi teyakkuzda olup nefs düşmanını şeriata ve tasavvufa bağlı kalmakla dizginlemesi gerekmektedir.

Tevekkül ve Halvet

Sâlikin kendisinde gerçekleştirmesi gereken vasıflardan biri de tevekküldür. Tevekkül kelime olarak “güvenmek, insanların elindekinden yüz çevirmek”³⁶ anlamına gelmektedir. Gürânî, ulemanın tevekkül ve tefviz ile ticaret ya da başka mesleklerle rızık aramanın tercihi ve fazileti konusunda ihtilafa düştüklerini söyler. Bazı ulemanın tevekkül ve tefvizi, bazısının kesb ve sebeplere bağlanmayı tercih ettiklerini bazısının da bu durumun insanların haline göre değişiklik gösterdiğini söyler.³⁷ Ona göre eğer salık rızık temin etmede zorlanmayan kimselerden ise ve rızık endişe onu ibadetlerden alıkoymuyorsa ibadet etmesi onun için daha iyidir ve daha faziletlidir. Eğer rızık onu ibadetlerden

³³ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 424.

³⁴ Buhârî, *İmân*, 22, *Rikâk*, 31.

³⁵ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 425.

³⁶ Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 74.

³⁷ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 437.

OSMANLI ŐEHÜLİSLAMLARINDAN MOLLA GÜRÂNİ'NİN TASAVVUF ALGISI

alikooyuyorsa onu meşgul edip ibadetine noksanlık getiriyorsa, bedeni ibadette, nefsi ve akli rızıkta ise ve bu durum onun kalbini ve sırrını meşgul ediyorsa rızık araması daha efdaldır. Bu tafsil ile Hz. Peygamberin tevekkülü teşvik etme ve helal rızık aramayı teşvik etme arasındaki hadislerin çelişkisi giderilir. Buhari Sahih'inde Hz. Davud'un emeği ile geçinen³⁸ bir peygamber olduğu söylenir. Tevekkül kesbe zıt bir durum olmayıp aslında kesb eden kişi sebepleri yerine getirerek talep ettiği işin hasıl olması için Allah'a tevekkül eder.³⁹ Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdadî'den “*Tevekkül kesbi terk etmek değil, Allah'ın söz verdiği şey karşısında kalbin sükûnet bulmasıdır.*” nakledilmiştir. Gürânî, Peygamberin tevekkül konusunda en güzel örnek olduğunu söyleyip Uhud Savaşında iki tane zırh giydiğini belirtir.⁴⁰

Gürânî, Sübkî'nin “*Tevekkül insanların durumuna göre değişir.*” görüşünü kabul etmez. Gürânî'nin tevekkül anlayışında ‘kesb’in önemli bir yeri vardır. Ona göre kesb tevekküle mani olmadığı sürece herkes hakkında en hayırlısı sebepleri yerine getirmekle beraber Allah'a tevekkül etmektir.⁴¹ Çalışıp infak etmek, açları doyurmak köleleri azad, etmek evinde oturup insanların elinden bir şey beklemekten daha hayırlıdır. Ataullah İskenderî'nin şu sözü de bu durumu teyit etmektedir: “*Allah Teâlâ seni sebeplerle halk ettiği halde, onlardan uzak durmada nefsinin gizli bir şehveti vardır.*”⁴² Çünkü kul zahirde ibadet için halvette girip de kalbi çarşılarda, yaşam derdinde ise Allah'ın nazarında bu halvette gizli bir şehvet olduğu için bu halvetine itibar edilmez. Aynı şekilde kişi hayır ve sadaka varken bunları terk edip sadece nafîle ibadetlerle uğraşması bu, yüksek makamları terkedip alt makamları tercihtir ki bu da bazı hadislere aykırı bir durumdur.⁴³

Bu bağlamda o şu açıklamada bulunur: “Kişi “tevfik nuru”yla baktığı zaman “eşya-yı hakikati üzere” görür. Yukarıda zikredilen durum, iki işi de beraber yapabilme kudretinde olan içindir. Ancak salık rızkını ararken ibadetini ihmal ediyorsa veya ibadet ederken rızık endişesi taşıyorsa mutmain ve kanaatkâr bir nefse de sahipse halvete girip ibadet etmelidir. Zira halvetten ruhani gıdalarla lezzet alır, zikrullahın sefasından içer ve manevi rızık ile beslenir.”⁴⁴

Tarikatta riayet edilen önemli uygulamalardan biri de halvettir. Halvet, sözlük anlamı itibariyle, “yalnızlık, تنها yer, tenhaya çekilme, تنها bir yerde yalnız başına oturma”⁴⁵ gibi anlamlara gelir. Tasavvufî bir terim olarak “mürîdin tarikata girişinden bir müddet sonra şeyhinden izin alarak, تنها bir yerde, belli bir süreliğine tekke vb. bir yerde inzivaya çekilmesi”⁴⁶ ve “Hak ile gizlice konuşmak” anlamlarına gelir. Bu konuşmada ne bir melek ne de insan vardır. Zâhirî halvet, bu manaya ulaşmayı sağlayan bir surettir.⁴⁷

³⁸ Buhârî, 3/70.

³⁹ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmî*, IV, 438.

⁴⁰ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmî*, IV, 439.

⁴¹ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmî*, IV, 440.

⁴² el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmî*, IV, 441.

⁴³ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmî*, IV, 442.

⁴⁴ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmî*, IV, 443.

⁴⁵ Cürçânî, *Kitâbu't-târifât*, 106; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yay., 1971), I, 714.

⁴⁶ Cürçânî, *Kitâbu't-târifât*, 106; Pakalın, *Osmanlı Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 714.

⁴⁷ Kâşânî, *Mu'cemu istilâhâti's-sûfiyye*, 180.

Mesut AKDOĞAN

Gürânî'ye göre salık halvete girdiği zaman şeytanın kendisine vesveseler vermesi tabiidir. Şeytan kulağına "sen oturmuş rızıkını bekliyorsun, oysa peygamber ve evliyalar çalışıp helal rızık elde etmişler." gibi vesveseler fısıldayıp onun ibadetini gözünde küçük düşürmek ve halvetten çıkmasını ister. Keza kişi rızık için çalıştığı zamanda bunun tam tersi bir durum ile şeytan ona "Sen niye çalışıyorsun Allah herkesin rızıkına kefil değil mi?, Boşuna çalışıyorsun, nasipten öteye senin eline bir şey geçmez. Allah'ın zikrine sarıl, şunun şurasında ne kadar ömrün kaldı ki heba ediyorsun" şeklinde vesvese verir. Bu adam halvette girip ibadetlere sarıldığında bu sefer şeytan başka bir yoldan onun kalbini meşgul eder. Bunun için bu her iki duruma da dikkat edilmesi gerekir. Birinci durumda salık eğer rızık endişesi duymuyorsa yani rızık aramadan da kalbi tatmin oluyorsa, kendisini ibadet ve zikre vermelidir. İkinci durumda olanlar yani rızık endişesi duyanların halvette girmeyip helal rızık aramaları daha iyidir. Çünkü bu kişiler halvette girdiklerinde kalpleri hep rızık endişesiyle dolu olduklarından halvetten pek istifade etmezler.⁴⁸

Halvete giren kişinin şeytanın tuzaklarına karşı dikkatli olması gerekir. Çünkü şeytan çeşitli vesveselerle onu yolundan alıkoymak ister. Onun halini kendisine kötü gösterir, insanlar arasında gülünç duruma düşeceğini söyler ve vaktini bu kötü yerde geçirmekten başka bir şey yapmadığını kendisine fısıldayarak ona vesveseler verir. Salık bu durumda Allah'ın tevfik ve inayetine inanarak O'ndan yardım dileyerek halvette geçireceği vaktini en iyi şekilde değerlendirerek şeytanın tuzaklarına karşı koyabilir. Halvette en önemli şeylerden bir tanesi vaktin iyi değerlendirilmesidir. Şeytanın hilelerinde onu ancak Allah'ın yardım ve inayeti kurtarabilir. Allah'ın muradının bu yönde olduğunu yani kendisine ibadet edilmesi olduğu, idrakinde olan salık bunu başarır. Salık halvette halini her daim gözetim altında tutmalıdır.⁴⁹

Fenâ

Sâlikin sülûkünde yaşayacağı hallerden olan fenâ, muhabbetin son noktası, seyri sülûkün nihâyeti olduğu ifade edilir. Sözlük anlamı itibariyle fenâ, "yok etmek/olmak, erimek" anlamındadır. Bekânın zıttıdır. Tasavvufî bir ıstılâh olarak da "kişinin nefsinin ve nefsiyle alakalı olan şeyleri hissetmemesi ve mahbûbunda yok olması"⁵⁰ manasını ihtiva ettiği gibi "mezmûm sıfatların yok edilmesi"⁵¹ anlamına da gelir. Tasavvufta fenâ iki yönlü telakki edilmiştir. Birincisi nefsin şuurunu kaybedip Cenâb-ı Allah'ta istiğrak halini yaşaması, ikincisi ise sâlikin kendisinde bulunan reziletleri yok etmesidir.

Gürânî fenâyı "Allah dışındaki her şeyden gafil olmak, ibadetlerde istikamet ve süreklilik üzere olma, sırrın her zaman Allah Teâlâ ile meşgul olması" şeklinde tanımlar.⁵² O, fena konusunda Hz. Yusuf'un cemalini gören kadınların, kendilerinden geçip bir şey hissetmeden ellerini kesmesi⁵³ örneğini getirir. Ona göre bir beşer karşısında bu durum

⁴⁸ el-Gürânî, ed-Duraru'l-levâmi', IV, 443.444.

⁴⁹ el-Gürânî, ed-Duraru'l-levâmi', IV, 443.445.

⁵⁰ Tehânevî, , Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn, II, 1291.

⁵¹ Cürçânî, Kitâbu't-ta'rifât, 177.

⁵² el-Gürânî, ed-Duraru'l-levâmi', IV, 415.

⁵³ "Kadınların kendisini yermesini işitince onları davet etti; koltuklar hazırladı; geldiklerinde her birine birer bıçak verdi. Yusuf'a: "Yanlarına çık!.." dedi. Kadınlar Yusuf'u görünce şaşırıp ellerini kestiler ve "Allah'ı tenzih ederiz ama, bu insan değil ancak çok güzel bir melektir." dediler." (Yusuf, 12/31)

OSMANLI ŐEHÜLİSLAMLARINDAN MOLLA GÜRÂNÎ'NİN TASAVVUF ALGISI

ve hal yaşıyorsa Allah Teâlâ'nın celalinde ve cemalinde istiğrak halinde olanların kendilerinden geçip O'nun Zatı dışında her şeyden fani olmaları daha evladır.⁵⁴

Gürânî, kulun ibadetlerini ifa etmesi ve günahlardan sakınması durumunda "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"⁵⁵ ayetinin muştusuna mazhar olacağını söyler.⁵⁶ Allah Teâlâ bu makama gelmiş olan kişileri kendisine "veli/dost" edindir, onların işiten kulağı, gören gözü, tutan eli olur. Ondandır bir şey istedikleri vakit istekleri yerine getirilir. Allah'a sığındıkları vakit de onları muhakkak korur.⁵⁷ O, bu hadisi şerif sıhhat bakımından ittifak edilmiş bir hadis olduğunu söyler.⁵⁸ Bu hadisi şöyle izah eder: "İlk bakışta şeriat kurallarına göre "Allah bir kulun gözü ya da kulağı olma" durumu imkânsızdır. Bu da zaten hadisten murad edilen bir mana değildir. Buradaki mana, kul marifetin kemaline erer, ibadetleri hakkıyla yerine getirip bu duruma rıza gösterir, Allah dışındaki mâsivâdan yüz çevirirse gördüğü ve duyduğu her şeyi Hakk ile duyar ve görür. Yaratılan her şeyin Allah'ın ayetlerinden bir ayet ve Sâni'in bir eseri olduğunu bilincine varır."⁵⁹

O, bu hadisin, vuslata ermiş kimselerin en son ulaşacağı makam olan fena makamına işaret ettiğini söyler. Ona göre salık bu makamda nefsinden geçer, fenasından bile fani olur. Bu makamda olan arif kendi varlığının ve Hakk'ın varlığının farklı olduğunu bilincinde olmalıdır. Fenâ makamını hulul ve ittihad manalarında düşünmemelidir.⁶⁰

Tevbe

Makamların ilki olan tevbe, Kitap, sünnet ve icma ile farzdır. Farziyeti ve fazileti hakkında âyet-i kerimeler ve hadis-i şerifler varit olmuştur. Arapça'da "dönmek" anlamında kullanılan tevbe kelimesi, şeriatta ve tasavvuf literatüründe "Allah'a dönme" veya "günahtan dönme"⁶¹ şeklinde yorumlanmıştır.

Gürânî tevbeyi "pişmanlık duymak" olarak tanımlar. Ona göre tevbenin rükünleri üçtür: Birincisi; günah işleyen kulun aniden günahından vazgeçmesi ve günahı terk etmesidir. İkincisi; geçmişte işlenen günahlara pişmanlık duymasıdır. Üçüncüsü ise bir daha günahlara dönmemeye karar kılmasıdır. Burada öncelikle tevbenin pişmanlık olduğunu ifade edilmiş, daha sonra tevbenin ancak günahı hemen terk edip bir daha o günaha dönmemeye kararlı olmakla hasıl olacağı ifade edilmiştir. Gürânî nasuh bir tevbe için tevbe edenin diğer insanlara karşı işlediği zulüm ve kötü muamelelerinden dolayı ya haklarını yerine getirerek, ya kendini affettirerek veya bunu çözüme kavuşturarak hasımlarının rızasını alması lazım geldiğini söyler. O, bu durumu tevbenin rükünlerinden saymayıp mütekaddim ulema gibi şartlarından olduğunu ifade eder.⁶² Ona göre kul bir günah işledikten sonra tekrar o günaha dönerse ve tekrar tevbe ederse o kişinin tevbesi

⁵⁴ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 416.

⁵⁵ Maide,5/ 54.

⁵⁶ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 411.

⁵⁷ Buhari, Rikak, 38.

⁵⁸ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 412.

⁵⁹ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 413.

⁶⁰ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 414.

⁶¹ Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, 81.

⁶² el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi'*, IV, 429.

yine sahihtir. Eğer kul bir günahı bir günde yüz defa günah işleyip aynı şekilde yüz defa tevbe ederse tevbesi sahih olur. Tevbe, büyük ve küçük bütün günahlar için gereklidir.⁶³

Saadet ve Şekavet

Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi*'te saadete ulaşmanın sebeplerini ve yollarını zikredip teşvik etmiş, şekavete, kötülüğe sebep olan şeylerden de uzak durulmasını da tavsiye etmiştir. O, müridin ilk olarak hayatında uygulaması gerekli şeyin “salih amel ve istikamet” olduğunu söyler. Bunu tavsiye etmiş, insanın pişmanlık duyacağı ve utanacağı günahlardan da kaçınmanın önemine vurgu yapmıştır. Ona göre insan önce kötülüğü öğrenir, daha sonra ise salih amele yapışır.⁶⁴ Zira her şey zıttı ile bilinir. İyilik (salah) karşıtı olan kötülük (fesad) ile öğrenilir. İyilik (Salah), şeriatla emredilen istikamet olup Allah'a giden yoldur. İstikamet ise seyrü sülûkte ilk menzillerdendir. Kötülük sapkınlık yolundan gitmektir. Mürid bu sağlam caddede yürümezse hiçbir şey ona fayda vermez. Aydınlık gecelerde karanlıkta kalır, çöllere düşüp susuz kalır.⁶⁵

Ona göre mürid bu iyilik (salah) makamını başarırsa *rıza* makamına ulaşır. Kötülük (fesad) işleyen insan hüsrana uğramış kimse olup Allah ile olan manevi ticaretinde zarar etmiştir. Rıza makamını hakkıyla yaşayan kişi O'na yakın olur. Böylece mürid *huzur* meydanına ulaşır. Kötülük makamında kalan kimse ise Allah'ın gazabına duçar olur. Huzur makamına ulaşan kişi saadet divanına mazhar olur ve Allah'ın nimetlerine vasil olur. Kötülük işleyenler ise cehennemden en alt tabakasına girerler. Gafil olan uykusundan uyanırsa cehennemden ateşinden kurtulup ahirette Allah'ın lütfuna mazhar olur.⁶⁶

SONUÇ

Osmanlı şeyhülislamlarından Molla Gürânî zamanının önde gelen ulemasındandır. Osmanlı uleması arasında ahlakının üstünlüğü ve ilme değer vermesiyle tanınmış, birçok eser telif etmiş velud bir yazardır. Tedris faaliyetleriyle birçok kimsenin yetişmesine katkıda bulunmuş, yazdığı eserlerle Osmanlı ilim hayatına fayda sağlamıştır. Onun tasavvufî düşüncesinde öne çıkan ana temalar şunlardır:

Gürânî şeriat ve şeriatın uygulama alanı olarak tasavvufu ile bunların özünü ve ruhsal boyutunu oluşturan marifet arasında bir bütünlük olduğunu savunur. Bu minvalde Allah'a ulaştıran yolda kişinin ilk olarak bilmesi gereken şeyin “marifetullâh” olduğunu belirtir. Ayrıca şeriatın tahakkuk etmesi ve amelin kabul edilmesi için nefsin menfi huylarından arındırılması gerektiğini dile getirmekte ve yapılan her amelin şeriat terazisinde ölçülmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Seyrü sulûk yolunda mürid için en büyük düşmanın nefis olduğunu belirten Gürânî yine insanla Allah arasında en büyük engelin nefis olduğuna dikkat çeker. Onun düşüncesinde nefis, insanın manen yükselmesine mani olan, emmâre vasfından dolayı insanı sürekli erdemsizlik ve reziletlere yönlendiren bir özelliğe sahiptir. Bu sebepten kişi teyakkuzda olup nefis düşmanını şeriate ve tasavvufa bağlı kalmakla dizginlemesi gerekmektedir.

⁶³ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi*', IV, 430.

⁶⁴ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi*', IV, 418.

⁶⁵ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi*', IV, 419.

⁶⁶ el-Gürânî, *ed-Duraru'l-levâmi*', IV, 419.

OSMANLI ŐEHYÜLİSLAMLARINDAN MOLLA GÜRÂNİ'NİN TASAVVUF ALGISI

Gürânî'nin tevekkül anlayışında 'kesb'in önemli bir yeri vardır. Ona göre kesb tevekküle mani olmadığı sürece herkes hakkında en hayırlısı sebepleri yerine getirmekle beraber Allah'a tevekkül etmektir. Çalışıp infak etmek, açları doyurmak köleleri azad, etmek evinde oturup insanların elinden bir şey beklemekten daha hayırlıdır.

KAYNAKÇA

- Ay, Mahmut, "Molla Gürani'nin Gayetü'l-Emani'si", *TALİD*, 9 (18), 2011.
- Aybakan, Bilal, "Tâceddin Sübkî", *DİA*, İstanbul: 2010, XXXVIII.
- Bardakoğlu, Ali, "Cem'ul-cevâmi'" *DİA*, İstanbul,1993, VII.
- Cürcânî, 'Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif, *Kitâbu't-ta'rifât*, Mektebet-u Lübnân, 1985.
- Eşit, Davut, *Molla Gürânî'nin Kıyas Anlayışı*, Fecr Yay. 2020, 49.
- Hasan Özer, "Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-Velâ' sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2010/24.
- Gürânî, Ahmet b. İsmail, *ed-Duraru'l-levâmi' fi şerhi cem'u'l-cevâmi'*, Thk: Saïd b. Gâlib, (1998).
- İbn Kâdı Şuhbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Haydarabad: Dâru'l-Meârif, 1979.
- Kâşânî, Abdurrezzâk b. Muhammed, *Mu'cemu ıstılâhâti's-sûfiyye*, Thk. 'Abdul'âl Şâhîn, Dâru'l-Menâr, 1992.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Yazma Tefsir Literatürü*, İstanbul, 2007.
- Muhammed ez-Zuhaylî, *Merciu 'ulûmi'l-İslâmiyye*, Dimaşk, ts. 629-630;
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul, 1971.
- Sever, Mehmet, "14. Yüzyıl Şam Eş'arılığı: Tâcüddin Sübkî Örneği", *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arılık)*, 2018.
- Suyûtî, Celâlluddîn 'Abdurrahmân b. Ebîbekr, *Nazmu'l-'ikyân fi a'yâni'l-a'yân*, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1927.
- Şahiner, Yakup, "Molla Gürani'den Şeyh Akşemseddin'e Fethin hocaları: 1432-1453", *ANASAY*, 2019/8.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Ali, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Kahire, ts.
- Tâcuddîn es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*, Thk: Abdülmün'im Halil İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Takıyüddîn Ahmet b. Ali el-Makrizî, *Duraru'l-'Ukûdi'l-ferîde fi terâcimi'l-'ayâni'l-mufîde*, Thk: Mahmûd el-Celîlî, (Beyrut:Dâru'l-Ēarbi'l-İslâmî), 2002.
- Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa b. Halîl, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâ-i Devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el- Farûkî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, Dâru sadr, Beyrut, ts.
- The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Ed: Oliver Leaman, London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara, 2005.
- Yazıcı, Nesimi, "Fâtih'in Yetişmesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *AÜİFD XLIX* (2008), I, 9.
- Yusuf İbn Tağrıberdi, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, Thk: M.Muhammed Emin, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, ts.

ÖZ

Osmanlı şeyhülislamlarından Ahmed b. İsmail el-Gürânî (ö. 893/1488) tefsir, hadis, fıkıh ve usûlde zamanının önde gelen ulemasındandır. Irak, Şam ve Anadolu'da yaşayan Gürânî birçok talebe yetiştirmiş, zamanının çoğunu ilme, fetva işlerine ve ibadete ayırmıştır. Osmanlı uleması arasında ahlakının üstünlüğü ve ilme değer vermesiyle tanınmıştır. Gürânî birçok eser telif etmiş velud bir yazardır. Bu telifatından birisi de Tâcüddîn es-Sübki'nin Cem'u'l-cevâmî'ini şerh eden beş ciltlik ed-Duraru'l-levâmî'dir. Cem'u'l-cevâmî'in usûl konularının yanı sıra itikadî ve tasavvufî meseleleri de ihtiva etmesine paralel olarak ed-Duraru'l-levâmî' de Gürânî'nin bu ilimlerdeki perspektifini yansıtmaktadır. Gürânî hakkında tasavvufî anlamda herhangi bir çalışma yapılmamış olması onun tasavvuf ilmine dair düşüncelerinin tespitinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada Gürânî'nin ed-Duraru'l-levâmî' adlı eseri ışığında tasavvufî görüşlerinin tespiti yapılacak, tasavvuf ilmine yaklaşımı ele alınacak ve bu düşünceleri tasavvuf ilmi açısından tahlile tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Gürânî, ed-Duraru'l-levâmî', sûfî, seyrü sülûk.

ABSTRACT

Ahmed bin Ismael el-Gurani (d 893/1488), one of the sayhk al-Islam's of the Ottomans, was one of the prominent ulemas of his time in Tafsir, Hadith, Fiqh and Usul. He lived in Iraq, Bilad al-Sham(Damascus), and Anatolia; educated many students; and dedicated his time to ilm, fatwas, and worshipping. Among Ottoman Ulemas, he was known for his superiority of morality and value of ilm. He was also a very productive author. One of his publications was Al-Durar Al-Lawami which is a commentary of five volumes on Jamul Jawami of the author Taj al-Din al-Subki. Jamul Jawami discusses matters of faith, tasawwuf, and Usul; and as such Al-Durar Al-Lawami represents Gurani's perspective on these matters. The necessity of identifying Gurani's thoughts on tasawwuf lies in the fact that they were not studied before. This study, in the light of his work Al-Durar Al-Lawami, will identify Gurani's views of tasawwuf, discuss his approach to tasawwuf and analyze these notions in terms of tasawwuf. In the aforementioned work,

Key words: Tasawwuf, Gurani, Al-Durar Al-Lawami, sufi, suluk.

FERGANA VADİSİ'NDEN MEDİNE-İ MÜNEVVERE'YE HİCRET EDEN BİR SÜFİ: ŞEYH MUHAMMED ZEKERİYYA MERGİNÂNÎ

Mesut YİĞİT*

GİRİŞ

Orta Asya, Mâverâünnehir veya yaygın ifadeyle Türkistan bölgesi, Sâmâniler döneminde bütünüyle İslâmiyet'e girmiştir.¹ Süfîlerin İslâmlaşma sürecine çok büyük katkıları olmuştur. Orta Asya'da en ücra Türk boyları arasında bile İslâmiyet'in hızlıca yayılmasında büyük emekleri olan Şakîk Belhî (ö. 194/810) gibi nice süfîler bulunmuştur.² Mâverâünnehir coğrafyası İslâmiyet'i kabul ettikten sonra tasavvufî akımların hızlıca yayıldığı bir yer hâline gelmiştir. H. IV. asırdan itibaren Buhara ve Fergana bölgesinde tasavvufî hareket, halk arasında etkin bir şekilde yayılmış ve bu havzada birçok süfî yetişmiştir. Bu coğrafyada büyük bir nüfuzla sahip olan süfîler, hem halk hem de yöneticiler nezdinde saygın bir konuma sahip olmuşlardır.³ Tarih içerisinde İslâm aleminin ilmi çalışmalar ve ekonomik faaliyetler açısından en parlak yerlerinden biri olan Türkistan coğrafyasının bu durumu 13. yüzyılın başlarındaki Moğol istilâsı nedeniyle sekteye uğramıştır. Moğollar, Türkistan bölgesinde ilk olarak Otrar şehrini istilâ etmiş, daha sonra Buhara, Semerkand gibi önemli merkezlere saldırmışlardır. Moğolların Orta Asya şehirlerini zapt etmelerini sağlayan âmiller çok olmakla beraber Müslümanların birbirileri ile ihtilafları, yöneticilerin makam ve mevki hırsları temel etkenler arasında sayılmıştır.⁴ Moğollar saldırdıkları yerlerde ele geçirdikleri şehirleri yağmalamış, yakıp yıkmıştır. Şehirlerini müdafaa edenleri çeşitli işkencelerle öldürmüş, halktan kurtulabilenlerin tüm mallarına el koyduktan sonra çoğu kez sadece üstlerindeki elbiseye dokunmamışlardır. Öldürülmeyenlerin önemli bir kısmını muhasara edecekleri şehirlerde kullanan Moğollar, Mâverâünnehir bölgesine tarihin görmüş olduğu en acıklı manzaraları yaşatmışlardır.⁵ Orta Asya'da oluşan yıkımın ardından yaşanan huzursuzluklar, halkı mecburi göçe zorlanmıştır. Anadolu'ya ve diğer bölgelere dalgalar hâlinde göçler başlamış ve bu göç akınlarının içinde süfîlerde bulunmuştur.⁶ Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden süfîler yerleştikleri yerlerde kurdukları tekke ve zâviyelerle halkı irşad etmişlerdir. Zâviyelerine gelen padişahlara nasihatlerde bulunmuş onları yönlendirmişlerdir. Bu dervişler bulun-

* Dr. Öğr. Üyesi Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, (m.yigit@alparslan.edu.tr)

¹ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: DİB Yayınları, 1976), 14.

² Zekeriya Kitapçı, *Doğu Türkistan ve Uygur Türkleri Arasında İslâmiyet*, (Konya: Yedikubbe Yayınları, 2004), 88-89.

³ Köprülü, 18.

⁴ Vasiliy Vladimiroviç Bartold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, (Ankara: TTK Yayınları, 1990), 432.

⁵ Bartold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 435-439.

⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*. (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2011), 67; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 343.

dukları yerlerde toprakla meşgul olarak halkı ziraat ve sanata teşvik etmiş, yeni kurulacak Osmanlı İmparatorluğunun sağlam temeller üzerine kurulmasında önemli roller üstlenmişlerdir.⁷

19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ise Türkistan, bir başka istilâya maruz kalmıştır. Rusların Türkistan istilâsı, “tarih tekerrürden ibarettir” sözünü destekler cinsinden Moğol’un vahşi saldırılanın bir benzeri olmuştur. Rus birliklerinin vahşeti; Türkistan’ın birçok yerinde masum ve mazlum insanları katliamdan geçirme, şehir ve köyleri yıkma bilhassa camileri tamamıyla ortadan kaldırma, önüne çıkan hayvanları bile öldürme şeklinde kendini göstermiştir.⁸ Buna karşın Rus kuvvetleri yerel halkın büyük direnişiyi karşılaşmıştır. Bu direniş içinde sûfiler de yer almıştır. Örnek olarak Fergana vadisinin önemli şehirlerinden Endican’da sûfiler, Ruslara karşı destansı bir bağımsızlık mücadelesi başlatmışlardır.⁹ Rus emperyalizminin altında can ve mal kaybına uğrayan Türkistan, aynı zamanda büyük bir dinî baskıya maruz kalmıştır. Ateist bir yapıya sahip olan Rus rejimi, Türkistan maneviyatının can damarını oluşturan tarikat faaliyetlerinin tümünü yasaklamıştır.¹⁰ Türkistan’ın Fergana bölge valisi Gippiusde’nin tutumu, Türkistan halkına reva gördükleri olayın vahametini göstermesi açısından yeterlidir. Gippiusde, istilâya karşı herhangi bir mukavemetin olmaması için emri altındaki askerlere köy ve şehirleri yağmalama, tahrip etme, yıkma gibi vahşi tedbirlere başvurma emrini vermiştir. Hatta bir köyden tek bir kişinin mukavemet etmesi durumunda bütün köyün imha edilerek cezalandırılması talimatını vermiştir.¹¹ Rus komünist rejimi Türkistan’ı işgal altında tuttuğu süre içerisinde evinde dinî kitap bulunduranları ya hapse atmış ya da Sibiryâ’ya sürgüne göndermiştir. 1970’li yıllara gelince bu sefer namaz kılan, oruç tutan veya İslâmî bir vecibeyi yaşamak ve anlatmak isteyenleri işten çıkararak yıldırma-ya çalışmışlardır.¹² Rus istilâ kuvvetlerine karşı büyük direnişler sergileyen Türkistan halkının bir kısmı, Rusların vahşi önlemleri neticesinde kendilerini Afganistan, Pakistan, Hindistan, Suudi Arabistan ve Türkiye gibi ülkelerde bulmuşlardır.¹³ Bu muhacirlerden birisi de annesiyle beraber Medine-i Münevvere’ye hicret eden son dönemin ünlü sûfilerinden biri olan Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî’dir. İslâm dünyasında ve Türkiye’de çok tanınan Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, akademik bir çalışmaya konu olmamıştır. Kanaatimize göre bir asırlık ömür sürmüş olan bu sûfî’nin hayat tarzı, günümüz Müslümanlarına ahlâkî açıdan önemli katkılar sunmaktadır. Bu nedenle Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi’nin hayatı ve zühd yaşantısı bu çalışmanın temelini oluşturmuştur.

1. Şeyh Muhammed Zekeriyya el-Merginânî’nin Hayatı

⁷ Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, (İstanbul: Hamle Yayınları, 1993), 15-17.

⁸ Baymirza Hayit, “*Basmacılar*” *Türkistan Milli Mücadele Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 112-113.

⁹ Begali Kasimov, “Keyingi Davr Özbek Adabiyatıda Yassaviy An’anaları”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, haz. Abdülkadir Yuvalı vd. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi yayınları, 1993), 213.

¹⁰ Hayati Bice, *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*, (Ankara: Merkez Repro Basım yayın, 2016), 233.

¹¹ Hayit, “*Basmacılar*” *Türkistan Milli Mücadele Tarihi*, 10.

¹² Gurbandurdi Geldiyev, “Hoca Ahmed Yesevi VE XVIII.-XIX. Asır Türkmen Şiiri”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, haz. Abdülkadir Yuvalı vd. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi yayınları, 1993), 141.

¹³ Bice, *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*, 233.

FERGANA VADİSİ'NDEN MEDİNE-İ MÜNEVVERE'YE HİCRET EDEN BİR SÜFİ: ŞEYH MUHAMMED ZEKERİYYA MERGINÂNÎ

Tam adı Muhammed Zekeriyya el-Merginânî'dir. 1905/1326 yılında günümüzde Özbekistan devletinde yer alan, Fergana vadisinin kadîm ve tarihî şehirlerinden Merginân'ın, Demkül köyünde dünyaya gelmiştir. Babasının adı Zekeriyya, annesinin adı Raziye'dir. Genç yaşlarda Medine-i Münevvere'ye yerleştiği için "el-Medenî", Türkistanlı olduğundan Suudi Arabistan halkının bu bölge mensuplarının tümü için kullandığı genel bir ifade olan "el-Buhârî" nisbeleriyle anılmıştır. Arapların devam eden geleneklerine göre baba ismi bir soyadı gibi kullanıldığından Şeyh Efendi, "Muhammed Zekeriyya" olarak çağrılmıştır.¹⁴

Şeyh Muhammed Zekeriyya el-Merginânî takva ve irfânı ile temayüz etmiş bir aileye mensuptur. Küçüklüğünden itibaren başladığı şer'î ilimlerin tahsilini, Rus komünist rejiminin Türkistan'da dinî hayatı yasaklayıp medreseleri kapatması, âlimleri öldürme veya sürgün etme gibi politikalarla sindirmesinden dolayı, yirmi yaşına kadar sürdürebilmiştir. Erken yaşlarda babasını kaybetmiş, annesiyle tek başına kalmıştır.¹⁵ Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî yirmi yaşında iken birkaç arkadaşıyla beraber Nakşbendiyye tarikatına intisap etmiştir. İntisap ettiği mürşidi kendi köyüne iki saat uzaklıkta bir köyde bulunan Şeyh İskender Efendi'dir. Şeyh İskender Efendi'nin hayatı ve silsilesi hakkında fazla bir mâlûmata sahip değiliz. Ancak sürekli ibadet ve zikir ile meşgul olduğu, çevresine çok etkileyici nasihatlerde bulunduğu ve doksan yaşlarına kadar yaşadığı bilgisine sahibiz.

Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, vücut yapısı itibariyle gerçek yaşından daha küçük gösterdiğinden köyünün imamlık ve müezzinliğini de dikkat çekmeden yürütbilmiştir. Ruslar, Türkistan'da bilhassa Şeyh Efendi'nin yaşadığı Fergana bölgesinde, mutasavvıfların liderliğinde halkın direnişiyile karşılaşmışlardır. Bu direniş halkın dinî yaşantısına yönelik Rusların sert tutumlarını biraz yumuşatmış ancak bu durum uzun sürmemiştir. Rus despot yönetimi altında dinlerini yaşayamayacaklarını anlayan halkın büyük bir bölümü Afganistan'a hicret etmek zorunda kalmıştır. Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi ve annesi de bu hicrete katılma kararı almışlardır.¹⁶

1.1. Afganistan'a Hicret

Afganistan dinî hassasiyeti yüksek insanların sığındığı bir yer, başka ülkelere ulaşmak için bir güzergâh hâline gelmişti. Ancak hicret, yüklü bir maddi külfetin yanında, öldürülme dahil birçok tehlikeyi de beraberinde getirmiştir. Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, Afganistan'a hicret işini tertip edenlerle belli bir meblağ karşılığında anlaşmıştır. Annesiyle beraber muhacir kfilesiyle çok büyük meşakkatler altında Rus casuslarından ve Rus sınır muhafızlarının açtığı ateşten kurtulabilmişlerdir. Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, annesiyle ve yolda Ceyhun nehrini geçerken açılan ateş sonucu anne ve babalarını kaybeden bazı çocuklarla Afganistan'a ulaşabilmişlerdir. Afganistan'da Belh şehrine yakın Beyduda adında bir köyde ikamet eden âlim bir zat olan Seyyid Sıddık Han Ağa'ya sığınmışlardır. Burada kaldığı iki buçuk sene zarfında Seyyid

¹⁴ Mihr Ali Süleyman, *Kutsal Şehir Medine-i Münevvere*, (İstanbul: Akademi Yayınları, 2018), 248.

¹⁵ Hayati Bice, *Türkistan Rüyası*, (Ankara: Post Yayın, 2019), 233.

¹⁶ Süleyman, *Kutsal Şehir Medine-i Münevvere*, 248-249.

Sıddık Han Ağa'nın çocuklarına dinî ilimleri öğretmiş ve köy camiinde müezzinlik yapmıştır. Ayrıca esas hedef olan hac yolculuğu için ticaretle uğraşmıştır.¹⁷

1.2. Medine-i Münevver'e'ye Hicret

Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi'nin anne tarafından dedesi Hacı Hamid Efendi, takvasıyla bilinen bir zat idi. Hac için çıktığı yolculukta Medine-i Münevver'e'de vefat etmiş ve Cennetü'l-bakî mezarlığına defnedilmiştir. Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, sekiz yaşında iken bir gün annesini ağlar hâlde bulmuş ve sebebini sormuştur. Annesi; "Evladım! Bu gece bir rüya gördüm. Bana açık olan üç kabir gösterildi, kabrin yanında duran beyazlar giyinmiş ve sarıklı iki zat şöyle söylediler: "Bu babanın, bu da senin kabrin." Keşke imkân olsaydı da hacca gidip Peygamber Efendimiz'i (s.a.v.) ve bu vesileyle dedeni ziyaret edebilseydik." Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, annesinin bu durumundan çok etkilenmiş ve ne pahasına olursa olsun onu bir gün isteğine kavuşturacağına dair söz vermiştir. Bu heyecan ve özlemin Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi ve annesinde devamlı diri durduğunu ifade etmek gerekir. Beyduda'daki ikamet iki buçuk sene olunca hac yolculuğuna niyetlenerek orada kalmayı düşünen bir kabileye iştirak etmişler ve uzun bir yolculuktan sonra vardıkları Mekke-i Mükerrerme'de hac görevini ifa etmişlerdir. Ardından Medine-i Münevver'e'ye gelip oraya yerleşmişlerdir. Medine-i Münevver'e'ye geldiklerinden on beş sene sonra annesi vefat etmiş ve Cennetü'l-bakî kabristanlığına defnedilmiştir.¹⁸

1.3. Hocaları

Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, memleketinde Mevlevî Nasruddîn adında bir medrese hocasından ders almıştır. Hicaz'a hicret edip Medine-i Münevver'e'ye yerleştikten sonra Hicaz âlimlerinden çeşitli şer'î ilimlerde dersler almıştır. Ayrıca İslâm dünyasının birçok yerinden hac yolculuğu ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) ziyareti için gelen âlimlerden bilhassa Şam bölgesi âlimlerinden de istifade etmiştir. Dolayısıyla hayatı ilim ve ibadet ile geçen böyle bir zatın istifade ettiği âlimlerin tümünü tespit etmek çok zordur. Tespit edilenler ise şu şekilde sıralanmıştır:

- 1- Mevlevî Nasruddîn (v. ?)
- 2- Seyyid Alevî Abbâs el-Mâlikî (v. 1971)
- 3- Şeyh Ömer Berrî (v. 1958)
- 4- Şeyh Muhammed Hasan Meşşât (v. 1979)
- 5- Şeyh Ebu Abdurrahman Abdülaziz Uyûnu's-sûd (v. 1979)
- 6- Şeyh Ahmed Abdüddâim (v. ?)
- 7- Şeyh Ramazan el-Bûtî (v. 1990)
- 8- Şeyh Ahmed Rıdvân (v. 1967)
- 9- Şeyh Sâlih Zuğaybî (v. 1952)

¹⁷ Mansûr b. Abdülbakî el-Buhârî el-Endicânî, *Ulemâ' ma Verâe'n-Nehr el-Muhâcirîn li'l-Haremeyn*, (Medine-i Münevver: Dâru'l-Mîrâsî'n-Nebeviyye, 2013), 234-235.

¹⁸ Süleyman, *Kutsal Şehir Medine-i Münevver*, 249.

FERGANA VADİSİ'NDEN MEDİNE-İ MÜNEVVERE'YE HİCRET EDEN BİR SÜFİ: ŞEYH MUHAMMED ZEKERİYYA MERGİNÂNÎ

- 10- Şeyh Ziyaüddin Buhârî (v. ?)
- 11- Şeyh Muhammed Abdülbâkî el-Luknevî el-Ensârî (v. 1945)
- 12- Şeyh Hamid Mirza (v. ?)
- 13- Şeyh Seyyid Sâbit Töralan (v. ?)
- 14- Şeyh Seyyid Emin Kutbî (v. 1983)
- 15- Şeyh İbrahim Hotenî (v. 1969)
- 16- Şeyh Ziyâüddîn Hotenî (v. ?)
- 17- Ebü'l-Hayr Meydânî (v. 1961)
- 18- Şeyh İbrahim Galâyînî (v. 1959)
- 19- Şeyh Seyyid Burhân (v. ?)
- 20- Mevlâna İnam Hasan (v. 1995)
- 21- Şeyh Hasan Şair (v. 1980)
- 22- Şeyh Muhammed Emin Şankîti (v. 1974)¹⁹

1.4. Ders ve Sohbet Arkadaşları

Şeyh Seyyid Muhammed Muhtâr Endicânî (v. 1982), Abdülaziz Törehan Endicânî, Ahmedullah Mahdûm Kolenî, Damla Nizameddîn, Muhammed Emin Merginânî, Şeyh Muhammed Cüneyd el-Ka'kî el-Hımsî (v. 1992), Şeyh Abdülfettâh Ebu Gudde (v.1997), Habîb Zeyn bin Sumeyt, Seyyid Mâlik Sünûsî, Seyyid İbrahim Halife el-Ehsâî, Şeyh Mahmûd Efendi, Şeyh Abdullah Sirâceddîn (v. 2002), Şeyh Ömer Melâhifcî (v. 2012), Şeyh Muhammed Haccâr (v. 2007), Şeyh Muhammed Avvâme, v.d.²⁰

1.5. Ders ve Sohbet Halkasına Devam Edenler

Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi klasik tarzda kimseye el vermemiştir. Ancak, dünyanın dört bir yanından ziyaretçi akınına uğrayan dergâhına, devamlı surette gelip Şeyh Efendi'ye hizmet eden, onun ilim ve irfânından istifade edip onun manevî hâlerinden etkilenen Medine-i Münevvere sakinlerinden bir kitle bulunmaktaydı. Şeyh Efendi'nin vaaz ve nasihatlerine göre hayatlarını şekillendiren ve onun sürekli yanında bulunup hizmet edenlerden bir kısmını şöyle sıralayabiliriz: Şeyh Mihrali Süleyman, Şeyh Abdülahad el-Kârî', Şeyh Abdülbâkî Mahdûm, Şeyh Numan Taşkendî, Şeyh Muhammed Ali Endicânî, Şeyh Mahrûs b. Lâdin, Şeyh Muhammed Hüseyin Ebu'l-Ulâ, Şeyh Hasan Râsim, Şeyh Seyyid Ali el-Ehsâî, Şeyh Abdürrahim Afgânî, Şeyh Muhammed Ziyaüddîn Melâhifcî, Abdürrahman Haccâr vd.²¹

1.6. Vefatı

Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi, ölüme şeb-i arûs düşüncesiyle bakmış, yaşadığı sürece Rabbine iştıyak içerisinde olmuştur. Ramazan ayına girildiğinde hassaten yirmi

¹⁹ Süleyman, *Kutsal Şehir Medine-i Münevvere*, 252.

²⁰ Endicânî, *Ulemâ' ma Verâe'n-Nehr*, 240; Süleyman, *Kutsal Şehir Medine-i Münevvere*, 253.

²¹ Endicânî, *Ulemâ' ma Verâe'n-Nehr*, 242.

yedinci gece ruhunun kabzedilmesini niyaz eder, elinde ne varsa sadaka olarak dağıtır ve buna göre hazırlıklarını yapardı. Esasında hayatının tüm safhası ahireti unutmama üzerine kuruluydu. Kefenini daima yanında hazır bulundurur, bazen üzerinde namaz kılar-
dı. Hayatının son demlerinde safra kesesinde taş çıkmış ameliyata alınmasına rağmen iyileşememişti. Şiddetli ağrılarına rağmen dili zikirde, kalbi huzurdan ayrılmıyordu. Safer ayının otuzu geldiğinde şuuru tam açılmış, yanında bulunan ihvanıyla latifede bulunmuş, çok az yiyip içmiş ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) doğduğu ay olan Rebiülevvel ayını sormuştur. Bir sonraki gün Rebiülevvel ayının başlayacağını duyunca sevinmiş "razı olmuş ve razı olunmuş" ifadelerinin yanında "canım sana feda olsun Ya Resulallah" demiştir. Daha sonra "ey kolaylaştıran kolaylaştır" demiş ve ardından kan kusarak kendinden geçmiştir. Ertesi gün istikamet üzere geçirilen yüz yılın ardından, 1426/2005 yılının Rebiülevvel ayının ilk gününde sabahleyin gözlerini açmış, çevresindekilere tebessüm ederek bakmış ve ruhunu teslim etmiştir.²²

2. Tasavvufi Şahsiyeti

Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, Mergînân'da Nakşbendiyye tarikatı mürşidlerinden Şeyh İskender Efendi'ye intisap etmiştir. Şeyhi ve tarikat silsilesi hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Ancak bölgenin bilinen ve etkileyici bir kişiliği olan bir zat olduğu hakkında rivayetler mevcuttur. Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi'nin tasavvufi düşüncesinin şekillenmesinde Şeyh İskender Efendi'nin büyük rolü olduğu söylenebilir. Bunun yanında annesinin hâlinin ve dönemin meşhur sûfileriyle arkadaşlığının katkısından da söz edilebilir.

Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, el emeği ile geçinmeyi kendine düstur edinmiş bir sûfidir. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) bu doğrultuda teşvik ve yönlendirmelerine uymuşlardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadis-i şerifte şöyle buyurmuştur: "Sizden herhangi birinizin sırtına bir bağ odun yüklenip satması, herhangi bir kişiden dilenmesinden hayırlıdır. O da ya verir yahut vermez."²³ Bu nedenle Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, bulunduğu tüm yerlerde çalışmış ve başkalarına yük olmamıştır. Medine-i Münevver'e yerleştikten sonra da bu adetini terk etmemiştir. Medine-i Münevver'e ilk geldiğinde makas, tırnak makası vs. gibi ufak ev araç gereçleri satmıştır. Daha sonra bir dükkân açarak hediyelik eşya satımı ve kırık porselen tamiri gibi meşguliyetleri olmuştur.²⁴ Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, her gün öğlene kadar ticaretle uğraşıp öğle namazından sonra istirahat çekilirdi. İkinci namazından sonra ise Mescid-i Nebevî'de ilim tahsiline devam ederdi. Cuma günleri arkadaşlarını evine toplar, beraber Kur'ân-ı Kerîm'i hatmeder ve annesinin pişirdiği Buhara pilavını misafirlere ikram ederdi. Annesi vefat edene kadar bu şekilde devam etmiştir. Daha sonra ticareti bırakıp tamamıyla ibadete yönelen Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, evinin bir kısmını hac ve umre için gelenlere kiralayarak geçimini sağlamıştır. Hiç evlenmeyen Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, annesi vefat ettikten sonra evini, Türkistan muhacirlerinden âlim ve muttaki bir zat olan Şeyh Seyyid Muhtar Endicânî ile paylaşmıştır.

²² Bice, *Türkistan Rüyası*, 78-80.

²³ İmâm el-Hâfız Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sâhîhu'l-Buhârî*, thk. Ebu Suheyb el-Kermî, (Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998), "zekât", 50 (No. 1470).

²⁴ Bice, *Türkistan Rüyası*, 64.

FERGANA VADİSİ'NDEN MEDİNE-İ MÜNEVVERE'YE HİCRET EDEN BİR SÜFİ: ŞEYH MUHAMMED ZEKERİYYA MERGİNÂNÎ

Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi mütat olarak yatsı namazını kıldıktan sonra kimseyle görüşmezdi, istirahat çekilirdi. Gece yarısı olunca on iki rek'at teheccüd namazı kılar, günlük devamlı virdleri olan "salât-ı İbrâhîmiyye", *Delâ'ilü'l-hayrât* ve evrâd-ı fethiyye'yi okur, imsak vaktine kadar dua ve münâcât ile Yüce Allah'a kurbiyyette bulunurdu. Sabah namazını müteakiben, işrak ve kuşluk namazlarını kılar, Kur'ân-ı Kerîm tilaveti ile meşgul olurdu. Sabah kahvaltısını yaptıktan sonra öğle namazından evvel bir saatlik istirahatte bulunur, öğle namazından sonra haftada bir hatmettiği Kur'ân-ı Kerîm tilavetine devam ederdi. İkinci veya akşam namazından sonra yemeğini yer ve bu aralarda ziyaretçi kabul ederdi. Mübarek geceleri ihya eder, ileri yaşına rağmen gençlerin yerine getirmekten aciz kaldığı ibadetleri huzur içerisinde yaparak onlara örnek olurdu. Cuma günleri sabah namazını Mescid-i Nebevî'de kıldıktan sonra Cuma namazını kılana kadar Ravza-i Mutahhara'da Kur'ân-ı Kerîm okuma ve zikirle meşgul olurdu. Cuma namazından sonra Cennetü'l-bakî kabristanlığını ziyaret eder ve misafirlerini karşılamak üzere dergahına dönerdi. Medine-i Münevvere halkının adeti üzere her hafta Mescid-i Kubâ'yı ve Uhûd Şehitliğini ziyaret ederdi.²⁵

Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi, küçüklüğünden beri Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve dedesinin vefat ettiği Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beldesi Medine-i Münevvere'ye olan düşkünlüğü ve sevgisiyle bilinmiştir. Medine-i Münevvere'ye hicret uğruna annesiyle birçok tehlike atlatmış, hatta birkaç kez ölümden kıl payı kurtulmuş, birçok yerde yürüyecek takati olmayan annesini, zayıf ve narin yapısına rağmen sırtında taşımıştır.²⁶ Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi'nin hayatında dile getirilebilecek en önemli husus, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olan sevgisi ve onun sünnetine olan bağlılığı idi. Yanında Hz. Peygamber (s.a.v.) anıldığında edeple eğilir, ona olan iştıyak ve muhabbetinden titrer, gözlelerinden yaşlar boşanırdı. Hatta Ehl-i beyt, ashâb-ı kirâm, Şâh-ı Nakşbend, Hoca Ahmed Yesevî gibi zatlar anılınca da vecde gelir, duygulanırdı. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) "Kim Medine'de ölmeye güç yetirirse orada ölsün. Zira ben orada ölenlere şefaate ederim."²⁷ sözüne binaen Medine-i Münevvere'nin dışında ölümün kendisini yakalamasından çekinirdi. Bir defasında ihvanıyla Medine-i Münevvere dışına çıkmışlar ve yolda araçlarıyla kaza yapmışlardır. Bu olayı Medine-i Münevvere'nin dışına çıkmanın bir cezası olarak değerlendirmiş ve bir daha sonra ömrünün sonuna kadar Medine-i Münevvere'nin dışına çıkmamıştır.²⁸

Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi, son derece cömert, misafirperver, ikramperver ve cana yakın idi. Cuma namazı kılındıktan sonra dergâhına gelenlere yapılan Kur'ân-ı Kerîm hatminden sonra yardımcılarıyla Buhara pilavı ikram ederdi. Annesinin sağlığında başlattığı bu adeti yaklaşık on kişiyi davet etme şeklinde başlatmıştır. Annesinin vefatından sonra ihtimaldir ki tek başına bunu sürdürememiştir. Bir gün Mescid-i Nebevî'de Ashab-ı Suffe bölümünde otururken uyku basmış ve rüyasında annesini gör-

²⁵ Süleyman, *Kutsal Şehir Medine-i Münevvere*, 247-251; Bice, *Türkistan Rüyası*, 74.

²⁶ Endicânî, *Ulemâ' ma Verâe'n-Nehr*, 235.

²⁷ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Câmi'u't-Tirmizî*, (Amman: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.) "Menâkib", 68 (No. 3917).

²⁸ Nesîmu'ş-Şâm, (NŞ), "Şeyh Muhammed Zekerıyya el-Buhârî" (Erişim 22 Nisan 2021). Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi'nin, Medine-i Münevvere'ye yerleştikten sonra sadece iki defa bu kutsal belden ayrılmıştır. Birinci ayrılışı hac farızası yerine getirme, ikinci ayrılışı da 1951 senesinde Şam bölgesini ve âlimlerini ziyaret etmek için olmuştur. Endicânî, *Ulemâ' ma Verâe'n-Nehr*, 238.

müştür. Rüyada annesi onu bu adete devam etmesi yönünde teşvik etmiştir. O da tekrar yemek vermeye başlamış ve ömrünün sonuna kadar bu adeti sürdürmüştür. Şeyh Seyyid Muhammed Muhtâr Endicânî ile ev arkadaşlığı yaptığında onunla beraber bu hizmeti bizzat üstlenmiş, arkadaşının vefatından sonra ise sevenleri ona bu hizmetinde yardım etmişlerdir. Yaklaşık elli beş sene süren bu uygulama hayatının sonlarına doğru 400-500 misafiri ağırlama şeklinde kesintisiz devam etmiştir.²⁹

Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, ramazan ayı geldiğinde evinde açtığı iftar sofrasında her gece birçok misafir ağırlamıştır.³⁰ Adeti üzere zekât kabul etmemiştir. Israr neticesinde aldığı hediyelerin karşılığında daha iyisini hediye etmiştir.³¹ Her hafta veya on beş günde bir olmak üzere deve kestirip fakirlere dağıtmıştır. Vefatına yakın kendisine hediye olarak verilen ne varsa tasadduk etmiştir. Yanına gelen sevenlerine de ölüm gelip çatmadan Allah yolunda sadaka vermeyi öğütlemiştir. Kabir için hazırlık yapmayı ihmal etmemeleri, dünyaya dalmamaları yönünde sürekli uyarıda bulunmuştur. Bu minvalde sürekli tekrar ettiği şöyle bir sözü vardır: “Ey zenginler! İnşa ettiğiniz köşkleri ne yapacaksınız? Yarın kabirlere gireceksiniz. Kabirler bizim köşklerimizdir, biz onları imar edeceğiz. Kabirler tekrar dirileceğimiz güne kadar ki yatığımızdır.”³²

Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, sade ve mütevazı bir kişiliğe sahipti. Oturduğu odası aynı zamanda yattığı yer, minderi aynı zamanda yatağıydı. Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi, teheccüd vakti müstesna, istirahat zamanında olsa bile misafirlerini kabul eder, kimseyi engellememeleri hususunda, hizmetinde bulunanları tembih ederdi.³³ Onun dergâhı ümmetin birleştiği, adeta yekvücut olduğu bir yerdi. Her ülkeden ve her ırktan sohbetine ve hâline müştak insanların akınına uğradığı bir sığınaktı. Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi Nakşbendîyye tarikatına bağlı bir sûfi olmasına rağmen dergâhı tüm tarikat ve meşrep mensuplarının uğrak yerlerinden birisi olmuştur. Nitekim şöyle bir söz yazarak kapısına asmıştır: “Sağ olduğum müddetçe kapım herkese açıktır. Vefat ettiğim takdirde artık sizden dua talep ederim.” Yanına gelenler eline doğru eğilip öpmek isteseler de izin vermezdi. Çünkü o, el öptürmekten ve methedilmekten hoşlanmazdı. Kendisini methedenlere “ben evliyâullahın ayağının tozu bile olamam” derdi. Misafirlerini, sevenlerini sürekli olarak sünnet-i seniyyeye uymaya davet eder ve küffara benzemekten sakındırırdı. Şeyh Muhammed Zekeriyya Efendi’nin meclisi devamlı ilim, zikir ve dua ile mâmur idi. “Yediğinizi Yüce Allah’ın zikriyle eritiniz” nasihatini tekrar ederdi. Ayrıca “Bu zaman; sükût etme, eve kapanma, elindeki ile yetinme ve hiç ölmeyecek, diri olan Allah’ı zikretme zamanıdır.” sözünü söylerdi.³⁴

Gördüğü bir rüya üzerine meclisinde İmam Buhârî’nin *el-Edebü’l-müfred* eserinden her gün bir kısım okuturdu. Ayrıca İmam Tirmizî’nin *eş-Şemâ’ilü’n-nebeviyye ve’l-ħaşâ’ilü’l-Muştafaviyye* adlı eseri ve Şeyh Abdullah Siracüddin’in *es-Salâlatu ale’n-Nebî sallahu aleyhi vesellem* adlı eseri de meclisinde devamlı okunan kitaplar arasında idi.³⁵

²⁹ Endicânî, *Ulemâ’ ma Verâe’n-Nehr*, 238-239.

³⁰ Nesîmu’ş-Şâm, (NŞ), “Şeyh Muhammed Zekeriyya el-Buhârî” (Erişim 22 Nisan 2021).

³¹ Süleyman, *Kutsal Şehir Medine-i Münevvere*, 251.

³² Bice, *Türkistan Rüyası*, 69-70.

³³ Süleyman, *Kutsal Şehir Medine-i Münevvere*, 247; Bice, *Türkistan Rüyası*, 78.

³⁴ Endicânî, *Ulemâ’ ma Verâe’n-Nehr*, 240-241.

³⁵ Süleyman, *Kutsal Şehir Medine-i Münevvere*, 251.

FERGANA VADİSİ'NDEN MEDİNE-İ MÜNEVVERE'YE HİCRET EDEN BİR SÜFİ: ŞEYH MUHAMMED ZEKERİYYA MERGİNÂNİ

Yanına gelen misafirlerinin çocuklarına ilgi gösterir, onlara şeker verir, şefkatle başlarını okşar ve dua ederdi.³⁶ Gençlere de değer verir ve onlara nasihat etmeyi ihmal etmezdi. Gençliklerine aldanmamalarını, bir gün kendilerinin de yaşlanacağını ve gençlik elden gitmeden hayırlı amellere yönelmeleri tavsiye ederdi. Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi, teheccüd namazına kalktığında ümmet için dua ederdi. Müslümanların içinde bulunduğu sıkıntılı durumlardan kurtulması için gözyaşı dökerek Yüce Allah'a yakarır, Türkiye'nin Osmanlı döneminde olduğu gibi tekrar İslâm âlemine sahip çıkması için niyazda bulunurdu.

Müslümanın ürettiği bir malı bırakıp aynısı küffardan almayı hoş görmezdi. Bu yüzden Yunanistan ve İspanya gibi ülkelerden ithal edilen zeytinyağını almamak için Türkiye'den zeytinyağını getirttirir diğer ürünlerin de İslâm ülkelerinde üretilmiş olmalarına dikkat ederdi. Bir keresinde kendisine Yunanistan'dan ithal edilen zeytin ikram edildiğinde "Bu, kâfirlerin ülkesinden... Orada zeytin ağaçlarının altında domuzların gezip dolaştığını işittim. Sonra, Müslümanların varken niçin kâfir malı alalım ki!.." diyerek yememiştir. Dinini dünyasına asla alet etmezdi. Bu noktada bazı satıcıların kendisine iltimas geçmesine izin vermezdi.³⁷

Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi'nin birçok kerameti görülmüştür. Yalnız onun en büyük kerametinin yüz yıllık bir ömrü istikamet üzere geçirmesi olduğu söylenebilir. Kendisinin de bu doğrultuda şöyle bir sözü bulunmaktadır: "Bizim hedefimiz keramete ulaşmak değil, Yüce Allah'ın rızasına kavuşmaktır."³⁸ Hakikat böyle olmakla beraber kendisinden zuhur eden birçok keramet nakledilmiştir. Şeyh Efendi'nin yanına gelenlerin kalplerinden geçenleri keşfettiği ile ilgili sayısız örnekler zikredilmiştir. Bir gece teheccüd namazı için kalktığı sırada yere düşerek kalça kemiği kırılıyor. Yapılan tetkikler neticesinde tehlikeli duruma müdahale edebilmek için ameliyata alınmasına karar veriliyor. Yalnız Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi doktorlara; "kardeşlerim halis bir niyet amelden hayırlıdır, siz niyetinizin sevabını aldınız, ben dünyaya doydum, Allah'a kavuşmak istiyorum" demek suretiyle tekliflerini kabul etmiyor. Bu şekilde kırk gün geçtikten sonra bir gece annesini rüyada görmüş, annesi yanağını kırılan yere koymuş ve eskisi gibi rahatça gezebilecek bir şekilde şifa bulmuştur.³⁹

Sonuç

Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi, ikinci bir Moğol faciası olarak değerlendirilebilecek Rus istilâsını gençliğinin ilk evrelerinde yaşamıştır. O, her türlü zorluklara rağmen medrese eğitimini almıştır. Ayrıca o dönemde Fergânâ bölgesinde etkileyici kişiliği ile tanınan bir sûfiye intisap etmiştir. Ancak Rus işgalinin oluşturduğu kaos ortamının, intisap ettiği Nakşbendiyye müridlerinden Şeyh İskender'in hayatının önemli bir kısmının karanlıkta kalmasına sebep olduğu görülmüştür. Şeyh Muhammed Zekerıyya Efendi'nin İslâm âleminde şöhrete kavuşmuş bir sûfi olmasına rağmen sade ve gösterişten uzak tutumu da bu perdelenmenin sürmesine neden olduğu gözlemlenmiştir.

³⁶ Endicâni, *Ulemâ' ma Verâe'n-Nehr*, 242.

³⁷ Bice, *Türkistan Rüyası*, 67-75.

³⁸ Endicâni, *Ulemâ' ma Verâe'n-Nehr*, 241; NŞ, "Şeyh Muhammed Zekerıyya el-Buhârî".

³⁹ Süleyman, *Kutsal Şehir Medine-i Münevvere*, 252.

Türkistan'da büyük trajedilere yol açan Rus istilâsının neticesinde halkın önemli bir bölümü, özellikle dinî vecibelerini rahatça yerine getirmek isteyenler, başka coğrafyalara ve ülkelere hicret etmişlerdir. Hicret edenlerin içinde Şeyh Muhammed Zekerîyya Efendi gibi sûfiler de bulunmuştur. Daha önce söz verdiği üzere annesiyle birlikte Medine-i Münevver'e yönelmişlerdir. Gittiği yerlerde kendi el emeği ile geçinmeyi düstur edinerek çevresine örnek olmuştur. Medine-i Münevver'e de bulunan dergâhına her ırktan ve ülkeden insanlar akın etmiştir. Hatta bütün tarikat ve meşrep sahiplerinin sohbet meclisinde bulunmayı arzuladığı, manevî hâli insanlar üzerinde büyük tesir bıraktığı bir sûfi olmuştur. Dergâhı gönüllerin birbirine ısındığı, ümmetin birleştiği bir mekân hâline gelmiştir. Ümmetin birliğini önemsemiş, onun için dua etmiş ve Türkiye'nin Osmanlıda olduğu gibi İslâm dünyasına sahip çıkmasını istemiştir. Hayatını sünnete göre düzenlemiş, yanına gelenlere söz, davranış ve yaptıklarıyla rehberlikte bulunmuştur. İlim ve ibadet ile dolu bir hayatın yanında dünyanın dört bir etrafından gelen misafirleri ile de ilgilenmiş, nasihatlerde bulunmuş bilhassa sünnet-i seniyyeye uyma ve küffara benzememe hususunda uyarılarda bulunmuştur. Müslümanların manevî olarak birliğini önemsemediği gibi ticarete de birbirilerini desteklemelerini istemiştir.

Şeyh Muhammed Zekerîyya Efendi, sevenlerine dünya hayatını ahirete tercih etmemeleri, gençliklerine aldanmamaları konusunda nasihatlerde bulunmuştur. Keramete talipli olmayı değil, Yüce Allah'ın rızasını kazanmaya talipli olmayı öğütlemiştir. Şeyh Muhammed Zekerîyya Efendi'nin sünnet-i seniyyeye göre bir hayatı tercih etmesi ve şer'i şerifi ön planda tutması, insanlara yük olma yerine toplumun yükünü çekmesi, insanlara şefkat ve merhametle yaklaşp gerektiğinde uyarması, günün belli bir kısmında uzlete çekilmenin yanı sıra bir âlim olarak toplumun ıslahı için insanlarla vakit geçirmesi, dinini dünya menfaatlerine ulaşmak için vesile kılmaması, kendi zâmanındakilere ve daha sonra gelecek Müslümanlara örneklik teşkil ettiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Barkan, Ömer Lütfi. *Kolonizatör Türk Dervişleri*, İstanbul: Hamle Yayınları, 1993.
- Bartold, Vasiliy Vladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. haz. Hakki Dursun Yıldız, Ankara: TTK Yayınları, 1990.
- Bice, Hayati. *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*, Ankara: 2016.
- Bice, Hayati. *Türkistan Rüyası*. Ankara: Post Yayın. 3. Basım. 2019.
- Buhârî, el-İmâm el-Hâfız Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sâhihu'l-Buhârî*, thk. Ebu Suheyb el-Kermî. Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998.
- Endicânî, Mansûr b. Abdülbâkî el-Buhârî el-. *Ulemâ' ma Verâe'n-Nehr el-Muhâcirîn li'l-Haremeyn*. Medine-i Münevver: Dâru'l-Mîrâsi'n-Nebeviyye, 2013.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.
- Geldiyev, Gurbandurdi. "Hoca Ahmed Yesevi VE XVIII.-XIX. Asır Türkmen Şiiri", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, haz. Abdülkadir Yuvalı vd. 141-148. Kayseri: Erciyes Üniversitesi yayınları, 1993.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2011.
- Hayit, Baymirza. *"Basmacılar" Türkistan Milli Mücadele Tarihi*, Ankara: TDV Yayınları, 1997.

FERGANA VADİSİ'NDEN MEDİNE-İ MÜNEVVERE'YE HİCRET EDEN BİR SÜFİ: ŞEYH MUHAMMED ZEKERİYYA MERGINÂNÎ

Kasımov, Begali. "Keyingi Davr Özbek Adabiyatıda Yassaviy An'analari", *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, haz. Abdülkadir Yuvalı vd. 213-217. Kayseri: Erciyes Üniversitesi yayınları, 1993.

Kitapçı, Zekeriya. *Doğu Türkistan ve Uygur Türkleri Arasında İslâmiyet*. Konya: Yedikubbe Yayınları, 2004.

Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB Yayınları, 1976.

NŞ, Nesîmu's-Şâm. "Şeyh Muhammed Zekeriyya el-Buhârî". Erişim 22 Nisan 2021. <https://www.naseemalsham.com/subjects/view/1026>

Süleyman, Mihr Ali. *Kutsal Şehir Medine-i Münevvere*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2018.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Câmi'u't-Tirmizî*. Amman: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.

Özet

Tasavvuf tarihinde Mâverâünnehir coğrafyası çok önemli bir yere sahiptir. Bu havza çok sayıda süfî yetiştirmiş ve değişik tasavvufî ekolleri içinde barındırmıştır. Tarihi süreçte Mâverâünnehir bölgesinde yaşanan siyasî istikrarsızlık özellikle de Moğol istilâsının getirdiği yağma ve yıkım, halkın batıya doğru hicret etmesine sebebiyet vermiştir. Bunların içinde farklı tasavvufî meşreplere mensup süfî ve dervişler de bulunmuştur. Asırlar sonra bu coğrafyaya Moğol istilâsının bir benzerini yaşatan Rus istilâsı, dinî ve kültürel hayatta derin izler bırakmıştır. Rus komünist rejimi, hâkimiyet sağlama çalıştığı bölgede Müslüman halkın din, dil ve kültürünü baskı altında tutmuştur. Rejimin katı idaresine maruz kalan halk, Moğol istilâsından sonra ikinci bir toplu hicretle karşı karşıya kalmıştır. İnanç hürriyetleri tamamen kısıtlandığı için göç etmeye mecbur kalan bu muhacir kitlenin içinde önemli sayıda ilim erbabı ve mutasavvıf da yer almıştır. 1328/1910 yılında Merginân şehrinde doğan Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî de göç kervanına katılan âlim ve sûfilerden birisidir. Küçük yaşta babasını kaybeden Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî, takva sahibi olan annesinin teşvikiyle ilim tahsiline başlamış ve bir Nakşbendî şeyhine intisap etmiştir. Rus istilâsının akabinde öz yurdunda dinlerini yaşayamayacaklarını anlayan Şeyh Muhammed Zekeriyya ve annesi, Medine-i Münevvere'ye göç etmeye karar vermiştir. Zorlu bir yolculuktan sonra Medine-i Münevvere'ye varmış ve buraya yerleşmiştir. Engin ilim ve irfânı ile şöhret bulan Şeyh Efen-dî'nin dergâhı, muhtelif tabakalara mensup insanların yanı sıra İslâm dünyasının her yerinden tanınmış âlim ve sûfilerin de uğrak yeri olmuştur. Çalışmamızda Türkistan muhacirlerinden Şeyh Muhammed Zekeriyya'nın hayatı ve toplum terbiyesine yönelik tasavvufî anlayışı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mâverâünnehir, Merginân, Medine-i Münevvere, Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî

A **Sufi From Fergana Valley To al-Madinah al-Munawwarah: Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî**

Abstract

The Transoxiana region has a very important place in the history of Sufism. This region trained many Sufis and hosted different Sufi schools. The political instability experienced in the Transoxiana region in history, especially the looting and destruction brought about by the Mongolian invasion, caused the people to migrate to the west. Among them were Sufis and dervishes belonging to different Sufi schools. The Russian invasion, which brought a similar Mongolian invasion to this geography centuries later, left deep traces in religious and cultural life. The Russian communist regime suppressed the religion, language and culture of the Muslim people in this region, which it tried to dominate. The people, who were exposed to the harsh administration of the regime, faced a second mass migration after the Mongolian invasion. There were a significant number of scholars and mystics among this group, who had to migrate because their freedom of belief was completely taken away from them. **Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî**, born in the city of Merginân in 1328/1910, is one of the scholars and sufis **who joined the immigrants**. **Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî**, who lost his father at a young age, started his education with the encouragement of his religious mother and became attached to a Naqshbendi sheikh. Sheikh Muhammed Zekeriyya and his mother, who realized that they could not practice their religion in their homeland after the Russian invasion, decided to migrate to Madinah al-Munawwarah. After a difficult journey, he reached Madinah al-Munawwarah and settled here. **Şeyh Muhammed Zekeriyya's zaviye**, who became famous for his knowledge and wisdom, has been a place visited by well-known scholars and sufis from all over the Islamic world, as well as people **belonging to different layers**. **In this study, the life of Şeyh Muhammed Zekeriyya**, one of the Turkistan immigrants, and his mystical understanding of social education will be examined.

Keywords: Tasawwuf, Transoxiana, Merginan, al-Madinah al-Munawwarah, Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî

FATİH SULTAN MEHMET'E İTHAFLA YAZILAN MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİ

Mustafa Bilal ÖZTÜRK*

GİRİŞ

Haşiyelerin muhtevasında yürütülen kelimeler, felsefe ve tasavvuf gibi tümel disiplinleri ilgilendiren tüm tartışmaları ortaya koymak, bu yazının hacmini açacak boyutta ayrıntı ve geniştir. Bu ayrıntıların incelenmesi, daha ileri araştırmalara bırakılacaktır. Burada öncelikle her bir yazarın ilmi birikimleri, farklı ilgileri tespit edilecek, ayrıca yazarların haşiyesinde yer alan ana fikirler, bu fikirlere ulaşma süreçleri ve sonuçları üzerinde durulacaktır.

Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerindeki temel sorunlardan biri hüsün-kubuh, diğeri ise bununla ilişkilendirilen insan fiilleridir. İslam düşüncesinin farklı dönemlerinde problemlerin kanıtlama süreçleri de farklılaşmıştır. Aynı meseleler farklı kanıtlar ile savunulmuştur. Bunun en bariz örneği, hüsün-kubuh konusunda görülebilir.

Müteahhirün diye isimlendirilen geç bir tarihte Fahreddin Râzî, hüsün-kubuh konusundaki değerlerin dinî olduğu göstermek için bu meyanda kullanımı yeni olan bir delil getirmiştir.¹ Buna göre görüntüde muhtar olan insan asıl maddesinde cebr altındadır. Cebr altında gerçekleştirilen hiçbir eylem değerlere konu edilemez. Bu nedenle eylemlere değerleri kendileri dışındaki din vermektedir. Aslında insanın ihtiyar ve cebr bağlamında özgürlüğü problemi İslam düşüncesinin başlangıç evresinden itibaren oldukça yoğun tartışılmıştır. Ancak insan fiillerinin cebr altında olduğunu savunarak eylemler ile ahlâkî değerlerin arasını ayırmak yolu, Fahreddin er-Râzî'ye mahsus bir delil tarzı olarak dikkat çekmiştir.

İşte bu yolun başını, sürecini ve sonucunu yanlış bulan Sadrüşşerîa hüsün-kubuh bağlamında iyi-kötü değerlerini dine bağlayan yaklaşıma ve ayrıca insan fiillerini cebre dayandıran bu delile itiraz etmiştir. Sadrüşşerîa'ya göre ne temel iyi-kötü değerleri dine bağlıdır, ne de insan cebr altındadır. O, insanın cebr altında olmadığını temellendirmeye yönelik meşhur Dört Önerme (*Mukaddimât-ı Erbaa*) geliştirmiştir.²

Farklı düşünce ekollerine mensup sözü edilen ikilinin tartışmasına hem Sadrüşşerîa'yı ustalıkla yorumlayan hem de Eş'arî öğretiyi savunan Teftâzânî isminin iştirak

* Dr. Araştırma Görevlisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bölümü.

¹ Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 14.

² Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa, *Tavzîh şerhi'tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beirut: Dârü'l-Erkam, 1998), 1/380.

etmesi gelecek nesillerin intibahını çekmeye yetmiştir.³ *Telvîh* gibi tek bir metinde karşılıklı fikirlerin harmanlanarak çarpıştırılması, ilim ve siyaset dünyasında geniş yankı bulmuştur. Çok geçmeden Fatih Sultan Mehmet, kendi döneminde yetişmiş seçkin ilim erbabını, konuyla ilgili fikir teatisinde bulunmaya teşvik etmiştir. Kısaca resmedilen tarihsel ve düşünsel arka plana sahip altı farklı yazarın haşiyelerinin içeriklerine bakılabilir. Ancak haşiyelerin kronolojileri ile ilgili aynı bilgiyi veren Seyyid Mehmed Kefevî Fatih-1305 ve Carullah Efendi ise Carullah-460 nüsha önemlidir. Buradaki bilgiye göre haşiyeler arası kronoloji şu şekildedir:

“Muhakkik Alâeddin Ali Arabî'nin Hâşiyetü't-Telvîh ale'l-Mukaddimâti'l- Erba'a adlı eseri, bu konuda yazılmış haşiyelerin ilkidir. Bunu Kestelî'nin ve Hacı Hasanzâde'nin haşiyeleri takip eder. Bu ikisi, Alâeddin'in haşiyesine itirazlarda bulunmuşlardır. Alâeddin de haşiyesinin hamişlerinde bu ikisine itirazlar getirmiştir. Bunlardan sonra Hatibzâde'nin haşiyesi, sonra Samsûnî'nin haşiyesi, bundan sonra da Abdülhakîm Siyâlkûtî'nin [ö. 1067/1657] haşiyesi gelir.”⁴

Dikkat edileceği üzere Kestelî ve Samsûnî'nin büyük ve küçük haşiyelerinden burada söz edilmemektedir. Anlatımın merkezine çekilen isim Alâeddin Arabî gibi durmaktadır. Yazıda yer alan Siyâlkûtî'nin haşiyesinin yazımı nispeten geç bir döneme tekabül eder, ayrıca Fatih Sultan Mehmed'e armağan edilmediği için burada kendisinden bahsetmeye gerek yoktur.

Kelamdan Tasavvufa Geçiş: Alâeddin Arabî Haşiyesi

Alâeddin Arabî *Mukaddimât-ı Erbaa* üzerine haşiyeye yazanların ilkidir. II. Mehmet ilk haşiyeyi Alâeddin Arabî'den sipariş etmiştir. Çünkü o, fıkıh usulü dersinde *Telvîh*'i⁵ ezbere okutmakla ün salmıştır.⁶ Alâeddin Arabî tarafından yazılan haşiyenin en azından kendi döneminde rağbet gördüğünden şüphe yoktur. İlim talebelerine bizzat kendi yazdığı haşiyeyi ders olarak okutması bunu açıklamaktadır. Haşiyenin sonuç cümlelerine bakıldığında kelam sistemi yerine tasavvuf öğretisini bir sistem olarak sunmaktadır. Ancak bu öneri onun kelama tamamen karşı olduğunu göstermemektedir. Çünkü kelam sistemini iyice özümlediği kendini göstermektedir.

Alâeddin Arabî hüsün-kubuh sorunu çerçevesinde Eş'arî doktrini yanlış bulmaktadır. Ona iyi-kötü görecelilik, araz ve yalancı paradoksu gibi delilleri öne sürerek, ahlâkî değerleri dine bağlamak yanlıştır. Çünkü nesnel dünyasında ait olarak fiillerin kendisinde ahlâkî değerler içkindir. Sözelimi zararlı yalandan kötü değerini tabir caizse çekip çıkarmak olanaksızdır. Eylemlerde değişmeyen, sabit ve evrensel denilebilecek değerler vardır. Bunun ontolojik olarak böyle kabul edilmesi, epistemolojinin konu ile alakalı önünü açma olarak okunabilir. Nesnelere kendisinden kaynaklanan değerleri sabit gören bir yaklaşım için insanın aklının bunları nasıl bildiğini açıklamak kolaylaşmaktadır.

³ Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998), 1/380.

⁴ Bilgileri aktaran güncel bir çalışma için bk. Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 104.

⁵ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 98.

⁶ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Tercüme-i Şekâik-i numâniyye: Hadâikü's-Şekâik*, çev. Mehmed Mecdi (İstanbul: Dârü't-tübâati'l-âmire, 1269), 171.

Ontoloji olarak hazırlanmış zemine bedahet fikrini işletmek sırası gelmektedir. Buna göre insan kimi değerlere harici başka hiçbir kanıtı veya mercie müracaat etmeksizin bedaheten kötü etiketini yapıştırabilir. Zaten nesnede bulunan bir değeri aklın bulmasında bir sakınca kalmamaktadır.

Alâeddin Arabî'nin Mu'tezile ve Mâtürîdî ekole yakın duran yaklaşımının yankıları başka ortamlardaki tartışmalara da yansımıştır. II. Beyazid huzurunda yine hüsünkubuh menşeli bir tartışma Alâeddin Arabî ile Hatibzâde arasında alevlenmiştir. Tartışmanın ana sorusu şu şekildedir: Allah ile yalan söyler mi veya söyleyebilir mi? Soru ontolojinin kavramları ile daha teknik hale büründürülmüştür. Buna göre Tanrı için yalan konuşmak kendinde imkânsız mıdır yoksa başkası gereği mi imkânsızdır? Alâeddin Arabî için yalan ahlâkî değeri nesnel, haddizatında kötü değerdedir, zamana zemine veya özneye göre değişmez. Bu nedenle Allah'ın yalan söylemesi kendinde (*imtinâ' bi'z-zât*) imkânsızdır. Hatibzâde eylemlerde nesnel değişmez sabit özler kabul etmez. Bu nedenle ona göre Allah için yalan, gayrı gereği (*imtinâ' bi'l-gayr*) imkânsızdır. Yani Tanrı yalanı kötü değerli kıldıktan sonra yalan kötü değerli olmuştur. Değerler açısından bakıldığında Tanrı için imkânsız yoktur, ona göre.

Tanrı-âlem ilişkisi sırasında uzun uzadıya tartışılan incelikli tartışmaları felsefeciler ve kelamcılar üzerinden yürütmesi, Alâeddin Arabî'yi sorgulayan ve eleştiren bir zihne sahip olarak görmek için yeterlidir. Evrenin temel varoluş tarzını hudûs ile kısıtlayan kelamcılar ve bu tarzı imkâna irca eden felsefeciler arasında Alâeddin Arabî her iki yaklaşımın da haklı yönlerine işaret etmiştir. Bu, onun sentezci düşünce yöntemini ortaya koymaktadır. Elbette bu basit ve naif bir uzlaştırma teşebbüsü değil, tetkike dayanan tahkiktir. Temel sorun burada mümkün varlıktaki varoluşsal muhtaçlık nedenini bulmaktır. Felsefeciler sebebe bağlı düşünme yöntemlerine bağlı kalarak muhtaçlığın tek nedenini *imkânda* bulmuşlardır. Kelamcılar ise varlığın nihai amacına kilitlendikleri için muhtaçlığın tek nedenini *hudûsa* bağlamışlardır. Her iki yönü dikkate alanlara göre ise muhtaçlığın nedeni *imkân-hudûs* birlikteliğidir. Alâeddin Arabî'ye göre doğru olan yaklaşım da budur, nedeni teke indirgemek yanlıştır. Öyle ki bir yönüyle varlığını bir sebebe borçlu olduğu için mümkün muhtaçtır. Diğer yönüyle bir başlangıcı ve sonu olduğu için mümkün varlık muhtaçtır.

Tanrı-âlem irtibatını irade üzerinden temellendirmeye çalışan kelamın Alâeddin Arabî'ye göre zaafı bulunmaktadır. Ona göre varlığın ontolojik ve ahlâkî nedenini salt iradeye bağlamak yaşanan evreni açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Ayrıca evrene bir başlangıç ve haliyle bir son biçen teselsülün imkânsızlığına dayanmak da güçlü değildir. Yine ahlâkî değerlerin Tanrı ile ilişkisini kurarken kötülüklerin varlık nedenini açıklama sırasında kelam ilminde söylenenler, Alâeddin Arabî'yi tatmin etmemiştir. Sonsuz Tanrı, sonlu evren modelinde ziyade o, İbn Arabî ile birlikte tasavvufun önerdiği sonsuz Tanrı, sınırlı evren modelini daha doğru bulmaktadır. Tanrı'nın iradesini iptal eden felsefe ile Tanrı'nın iradesini ispat edeyim derken, Tanrı'nın ezeli yaratıcılığına gölge düşüren evrenin hakikatini teğet geçen kelamın tıkanan sistemlerini Alâeddin Arabî bu şekilde revize etmeye çalışmaktadır.

Mâtürîdî ile Mu'tezile'nin Eş'arî'ye Karşı Birleşmesi: Hacı Hasanzâde Haşiyesi

Balıkesirli Hacı Hasanzâde Anadolu'nun ilk kazaskeridir.⁷ Akıl ve nakil alanı ile ilgili disiplinlerde behre sahibi olduğu anlatılan Hacı Hasanzâde'nin *Mukaddimât-ı Erbaa Haşiyesi* hakkında aktarılanları desteklemektedir. Bu çalışmasını o, Fatih Sultan Mehmet'e açıkça armağan etmiştir.

Sadrüşşerîa'nın kurguladığı *Dört Mukaddime*'nin anlam ve önemini ortaya koymak isteyen Hacı Hasanzâde tarafından dört önermenin her biri ilk dört halifeye benzetmiştir.⁸ Tanrı ve insan fiillerinin ontolojik zeminini çözümleyen bu dört önerme kuramı, aslında her ikisinin de hakiki özne olduğunu temellendirmeyi hedeflemektedir.⁹ Hacı Hasanzâde her ne kadar maşeri vicdanda büyük etkisi olan kişilerle önermeleri tebcil etmiş olsa da bu sanatsal analojisi onun önermeleri eleştirmesinin önüne geçmemiştir. Ona göre fiilin iki ayrı varlık düzeyine ayrıldığı birinci önerme bir yere kadar kabul edilebilir. Elbette fiilleri hayali varlık olarak adlandırılacak kök ve gerçek varlık kazanmış kökten türeyen olarak ikiye ayıran birinci önermenin temel dayanağı olan *Burhân-ı Tatbîk* kanıtının eksik yönlerine Hacı Hasanzâde işaret etmiştir.

Ona göre iradenin taalluk edebileceği ihtimallerin sıralandığı dördüncü önerme de kabul edilebilir. Ancak Tanrı ile evren arasında tartışmalı *tam illeti* öngören ikinci ve yine tartışmalı *hâl* kavramının mahiyetinden istimdât ederek iradeyi bu mahiyete benzeten üçüncü önermeler sorunludur. Dolayısıyla Hacı Hasanzâde, Tanrı'nın yaratıcılığına halel getirmeksizin insanın hakiki özne olduğunu temellendirmeye dört önermenin total hedefinde başarılı olmadığını düşünmektedir.

Hacı Hasanzâde'nin eleştirel zihniyete sahip olduğunu dört önermeye karşı yazdığı yazıda görmek mümkündür. Aynı tutum hüsün-kubuh probleminde de gözlenmektedir. İyi ve kötü gibi ahlâkî değerleri ve önermeleri din ile açıklayan Eş'arî ile temel ahlâkî değerler hususunda insan aklına dinden bağımsız bir paye biçen Mu'tezilî perspektiflerin tamamen birbirine karşı pozisyonda oldukları anlaşılmaktadır. Ancak Mâtürîdî yaklaşımın bu konudaki pozisyonunu Hacı Hasanzâde muğlaklıktan kurtarmaktadır. Ona göre Mâtürîdî ekol mensupları her ne kadar söylem düzeyinde "hâkim Allah, akıl araçtır" cümlesini kurarak Mu'tezile ile olan farkı ortaya koymaya çalışsalar bile bu ifade lafız düzeyinde kalır ve mana düzeyini etkilemez.¹⁰ Allah mutlak hâkim, akıl araçtır, ilkesini, Sadrüşşerîa başta olmak üzere Mâtürîdî öğretisi, Allah'a ahlâkî sorumluluk yükleyen akıl anlayışından kaçınmak için vaz etmiştir. Ancak bu ilke bile Hacı Hasanzâde'ye göre pozisyonun getirdiği bazı sonuçlardan istisnaya gitmek anlamı taşımaktadır. Fakat bu açıkça olmasa bile zımnen Allah'ı adalet ile sorumluluk tutmak anlamını beraberinde getirmektedir. Temelde fiilin kendisine değer yükleyen Mu'tezile ile Mâtürîdî ekol dönüp dolaşıp aynı kapıda buluşacaktır.

⁷ Mehmet İpşirli, "Hacıhasanzâde Efendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/503.

⁸ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 48^b.

⁹ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Şehit Ali Paşa, 2844, 49^b.

¹⁰ Hacı Hasanzâde, *Hâşiye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 63^a.

FATİH SULTAN MEHMET'E İTHAFLA YAZILAN MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİ

Mâtürîdî Manife **sto: Kestelî'nin Haşiyeleri**

Kestelî¹¹ akranları arasında mantık, tabiat, ilahiyat başta olmak üzere tababet gibi felsefe külliyyatının tamamına aşinalığından ötürü ikinci eflatun olarak tanınmaktadır.¹² Kestelî iki kez *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyesi kaleme almıştır. İlki Fatih Sultan Mehmet'e ithaf edilerek yazılmıştır. İkincisinin yazım nedeni de yine sultanın bizzat emrini yerine getirmek içindir. İlki küçük haşiye, ikincisi büyük haşiye diye şöhret bulmuştur. İkinci haşiye yoğunluk sıralamasına uygun olarak Alâeddin Arabî, Hatibzâde, Hacı Hasanzâde tarafından yazılan *Mukaddimât-ı Erbaa Haşiyelerinin* eleştirileri ile doludur. Birinci haşiyede atıfların hiçbirisi yoktur. Birinci haşiye Kestelî'nin kendi yorumları üzerine bina edilirken, ikinci büyük haşiye diğer muhaşşilerin fikirlerini tenkit üzerine kurulmuştur.

Küçük ilk haşiyeye bakıldığında Kestelî'nin hüsün-kubuh ve insan fiillerindeki tutumu oldukça açıktır. İman, ihsan, adalet karşısındaki yer alan küfür,¹³ ihanet, zulüm ve özellikle de yalan gibi fiillerin yapısında temel ahlâkî değerler mevcuttur.

İnsan aklı nesnelere bulunan temel değerleri bilgi alanına kesin yargılar olarak aktarır ve böylece değerler alanını inşa eder. Kestelî hüsün-kubuh bağlamındaki pozisyonunu *Şerhu'l-'Akâ'id* haşiyesinde de devam ettirmiştir. Bu göre Ebû Hanife'nin başını çektiği Ehl-i Sünnet anlayışında küfür affedilmez. İnsanlar iman ve itaat gibi eylemlerinden ötürü mükafatlandırılır, küfür ve isyan gibi fiillerinden ötürü de cezalandırılırlar. Allah'ın hiçbir günahı ve suçu olmayana azap etmesi caiz değildir. Çünkü bu tutum, Allah'ın hikmeti ve adaleti ile uyuşmamaktadır. Eş'arî öğretisi de küfür dâhil her şey affedilmeye müsaittir, zira fiillerin kendisinden kaynaklanan değişmez değerleri yoktur. Kestelî'ye göre bu öğretisi ile Eş'arî, Ehl-i Sünnet'e muhalefet etmiştir.¹⁴ Netice itibarı ile temel ahlâkî değerleri akla bağlayan Mu'tezile ve Mâtürîdî bu konudaki Ehl-i Sünnet anlayışı temsil etmektedir.¹⁵ Kestelî, değerleri akla bağlayan Sadrüşşerîa ile dine bağlayan Teftâzânî'nin açıklamalarını yine bu perspektiften yorumlamıştır.¹⁶ Küçük ilk haşiyeye bakıldığında kelâmî sorunlar çerçevesinde Sadrüşşerîa ve Teftâzânî çekişmesi merkezdedir.¹⁷

Kestelî'nin *Mukaddimât-ı Erbaa* üzerine ikinci kez yazdığı büyük haşiyesi tam bir muhakeme yazısıdır.¹⁸ Burada Alâeddin Arabî ve Hatibzâde'nin cümlelerini değerlendirilmiştir.

¹¹ Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 27/314.

¹² Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*, c. I, s. 88.

¹³ Musluhuddin Kestelî, *Hâşiyetü Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1315), 165.

¹⁴ Kestelî, *Hâşiyetü Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id*, 144.

¹⁵ Kestelî, *Hâşiyetü Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id*, 145.

¹⁶ Musluhuddin Kestelî, "Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa", çev. Mustafa Bilal Öztürk, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 898 vd.

¹⁷ Kestelî, "Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa", çev. Mustafa Bilal Öztürk, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 896.

¹⁸ Değerlendirme içerikli bu büyük haşiyenin diğer haşiyelerle kıyas-ı kabil olmadığını, mümtaz bir mevkiye sahip olduğunu Kâtib Çelebi *eş-Şekâ'îk*'in hamisine not düşen Arabzâde isimli -şuan için meçhul- birinden aktarmaktadır. Bu yorumun haklılık oldukça yüksektir. Kestelî tartışılan mevzuya hâkim ve o dönemin ortak aklını en güçlü temsil edenlerden biridir. Kâtib Çelebi haşiyeleri görmeden kimilerine büyük ve küçük olmak üzere ikişer haşiye yazdıklarını birini birinden ihtisar ettikleri bilgisinde maalesef yanılmaktadır. Muhtemelen bu yanılığın nedeni *eş-Şekâ'îk*'e Arabzâde tarafından düşülen notun

dirmiştir. Ayrıca bu ikisine oranla az da olsa Hacı Hasanzâde ismi de eleştirilmiştir.¹⁹ Büyük haşiyedeki tartışmaların merkezine büyük oranda Alâeddin Arabî, Hatibzâde ve Hacı Hasanzâde yazarın çağdaşları yerleştirilmiştir.²⁰ Çağdaşların kimi zaman ayrıntıya kimi zaman ise yöneme ilişkin fikirleri tahlil edilmiş ve yeniden gözden geçirilmiştir. Büyük haşiyeye yazarın kendi fikrinden ziyade başkalarına ait fikirlerin muhasebesini yapmaktadır. Kalam ilminin temel yöntemlerinden ispat ve nefiy işlemini yazar haşiyesinde başarı ile uygulamıştır. Kimi görüşleri tenkit edilirken, kimileri de takdir edilmiştir. Toptancılıktan ziyade perakende bir bakış açısının hâkimiyeti dikkat çekmektedir. Fakat Kestelî yer yer ikinci büyük haşiyesini yazarken kendi duygusal durumundan da bahsetmiştir. Buna göre o, akranlarının cümlelerini inceden inceye kritik etmeye hevesli değildir. Ancak *memurun mazur* görüleceğini ummaktadır.

Kestelî'nin genel değerlendirmelerinden çıkarılan sonuçlara göre Alâeddin Arabî hakkı felsefenin birtakım hezeyanları ile tezyin etmeye çalışmıştır. Oysa bu tezyin değil, bir tezyif olmuş, aydınlık vaziyet karanlık ile bulanmıştır.²¹

Benzer biçimde Kestelî açısından, Hatibzâde insan fiillerinde konusunda oldukça yanlış bir yolda ilerlemiştir. Hatibzâde her ikisinin Tanrı anlayışlarındaki köklü benzerliklerinden ötürü insan fiillerinde de Eş'arî ile Mâtürîdî yaklaşımın yekvücut olduğunu söylemiştir. Oysa bu tekleştirme Kestelî'ye göre geleneğin otorite isimlerinin söylemlerinin tamamını karşısına almıştır.²²

Hacı Hasanzâde'e karşı getirilen tenkitler, Alâeddin Arabî ve Hatibzâde'ye bakarak daha lafzî kalmaktadır. Bu bağlamda doğru düşüncelerin yanlış ifade edilmesi yönünde eleştiriler getirilmiştir. İlginç olan Fatih'in emrini yerine getirmek amacı ile yine bu dönemde kaleme alınmış olmasına rağmen Samsûnî ve Anonim *Haşiyelerine*, Kestelî haşiyesinde verilmemiştir.

Mâtürîdî'nin Eş'arîlik'te Eritilmesi: Hatibzâde Haşiyesi

Eleştirel düşünce yapısına ve baskın bir karaktere sahip Hatibzâde diğer haşiyeye yazarlarına nazaran velut bir yazar olmakla övünmektedir.²³ Burada onun, II. Mehmet'e ithaf ettiği *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyesi bağlamındaki fikirleri üzerinde durulacaktır.

Hatibzâde'nin düşünce yöntemine bakıldığında farklı fikirlerin terkiplerinden ziyade tek fikrin kılı kırk yararcasına tahlili baskın olduğu görülmektedir. Orman manzarasına bakmak yerine ağaçların kabuklarına bakmayı yeğlemiş gözükmektedir. Bir açıdan kavram analizlerine yönelik boğucu derecede hassasiyeti onun Ortaçağ kalam-felsefesindeki hünerini göstermektedir. Ancak küçük resimlerdeki parçalar haldeki ay-

kendisidir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge (İstanbul: Maarifü'l-Celile, 1941), 498.

¹⁹ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*, c. I, s. 87.

²⁰ Kestelî, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 100^a-114^b.

²¹ Kestelî, *Hâşiyetü'l-kübrâ li-mukaddimâti'l-erbaa'*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 114^b.

²² Sadruşşerîa'nın dört önerme kuramı ister mahz, ister tevassut anlamındaki her türlü cebr'den kurtuluş olarak tanımlanmıştır. İsmail Gelenbevi, *Ta'likât 'alâ Hâşiyeti's-Siyâlkûti ala'l-Hayâlî* (Kahire: Matbaat-i Şeref Musa, 1880), 255.

²³ İlyas Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 26/463.

FATİH SULTAN MEHMET'E İTHAFLA YAZILAN MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİ

rıntılarının içine oldukça fazla girmek, büyük resmin görüntüsüne yönelik açıklamaları zayıflamıştır.

Felsefî kelamın otorite haline getirilmiş *Maķāşid* ve *Mevâķaf* adlı klasik kitaplara ve şerhlerine yoğun atıflardan yola çıkarak sorunlar derinlemesine analiz edilmiştir. Ayrıntıların açılmasına yer verilecek olursa, ifade yetersizliğine, anlatım bozukluklarına, kavramların, kelimelerin yanlış kullanımına kadar varan birçok titizlik gerektiren tahlillere girildiği görülmektedir. Hatibzâde kendi döneminde ve diğer akranlarının yazılarında mevcut olan tasavvuf tartışmalarına hiçbir şekilde yer vermez. Onun dikkate değer gördüğü sosyal hayatın üstünde seyreden daha çok ince akıl yürütmelerine odaklanmaktadır. Bu nedenle hüsün-kubuh ve insan fiilleri konusunda neyi zayıf, neyi güçlü gördüğünü kestirmek bir hayli zorlaşmaktadır.

Sonuçları üzerinde söylenecek olursa Hatibzâde felsefî kelamın Eş'arî tarafından temsil edilen açıklamaları doğru bulmaktadır. Buna göre hüsün-kubuh dolayımın temel ve tali değerleri birbirinden ayırmaya gerek yoktur. Ahlâkî değerlerin tamamı aslında bir bütündür. İnsanlığı ve insanın düşüncesini, aklını tarihten soyutlayıp arındırmak mümkün değildir. Tarihsel tecrübeler asırlar boyunca kalıtsal düşünce formlarını kalıplaştırmıştır. Akli bunlardan ayırarak değerler konusunda tek merci kılmak imkânsızdır. Güçlü ve sürekli aktarılan alışkanlıklardan insan aklının azade kalması, azade kılınması mümkün değildir. Bu nedenle varoluşun, bilginin ve değerlerin yegâne mercii ve kökeni Tanrı'dır.

İnsan fiilleri konusunda Hatibzâde, Eş'arî doktrinin içinde yer bulabilen kaderci çizgiyi takip etmektedir. Tanrı ve insanın irtibatını insan lehine, Tanrı aleyhine çözümlenmeye çalışan Mu'tezile ona göre apaçık bir hüsrân içindedir.²⁴ Bu hüsrândan Mâtürîdî ekolün mensuplarını kurtarmak için çağdaşları tarafından eleştirilen bir sonuca ulaşmıştır.²⁵ Buna göre Eş'arî ile Mâtürîdî ekol, Tanrı anlayışlarındaki derin benzerliklerden ötürü aynı kefeye konulmuştur. Tanrı'nın mutlak iradesi, kudreti ve ilmi karşısında insan iradesinin, kudretinin ve bilgisinin muhtaçlıktan, eksiklikten, kusurdan başka bir anlamı yoktur. Hatibzâde'nin Tanrı-insan ilişkisine Tanrı açısından bakmaya çalıştığı görülmektedir.

İnsan kendisinde cereyan eden fiillerinin hakikatine muttali olamaz. İnsandaki kudretin fiiline etkide bulunmasını çözümlen bir açıklama yoktur, bulunamaz. Bu nedenle insanın en büyük marifeti, "kendini bilmek" oranını yükseltmektir.

Tanrısal irade ve kudretin her şeyi kapsaması anlamında mutlaklık, insanın iradesine, kudretine ne kadar yer bıraktığı sorusu gerçekten zordur. Diğer ifadeyle Tanrısal sıfatların hiçbirinden taviz vermeksizin insan eylemlerine ontolojik bir zemin bulmak kolay değildir. Anlatılan metafizik karmaşıklığın farkında olan Hatibzâde, insan aklının bu meseleyi kesinlikle çözemeyeceğini öngörmektedir. Çözüm olarak sunulan *Mukaddimât-ı Erbaa* da dâhil açıklamaların tamamı sahtedir, uydurmadır. Kader meselesini çözmekle iftihar edenlerin sonu ise hüsrandır.

²⁴ Hatibzâde, *Hâşîye 'alâ mukaddimâti'l-erbaa'*, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 38^b.

²⁵ Hatibzâde, *Hâşîye 'alâ mukaddimâti'l-erbaa'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, vrk. 37^b. Bu varığın derkenarında "Hatibzâde insan fiilleri konusunda Eş'arî ve Mâtürîdî ekolü birleştirme yaklaşımından dolayı Kesteli'nin çok sert eleştirilerine maruz kalmıştır." Notuna yer verilmiştir.

Eleştirel Seçmecî Tavrı: Samsûnî Haşiyeleri

Biyografi kitapları, Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî hakkında ayrıntısız genel bilgiler vermektedir.²⁶ Günümüze iki ayrı eseri ulaşmıştır.²⁷ Bunlardan biri fıkıh usulü kapsamında *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ'*ya yazdığı kısa *haşiye* çalışmasıdır. İkincisi küçük ve büyük olmak üzere *Mukaddimât-ı Erbaa* haşiyeleridir.²⁸ Küçük haşiye, büyük haşiyenin kısaca özetlenmesinden ibaret gözükmektedir. Dibace ve herhangi bir ithaf yazısı yer almamaktadır.²⁹ Büyük haşiye ise Fatih Sultan Mehmet tarafından verilen emri yerine getirmek amacı ile yazılmıştır.³⁰

Fatih Sultan Mehmet döneminde üretilen haşiyelerin değerlendirmesine tahsis edilen Kestelî ve Anonim yazarlarının Samsunî haşiyesine neredeyse hiç yer vermemiş olması dikkat çekicidir. Haşiyeler arasındaki bilginin dolaşımı adına sözü edilen anekdot önemlidir. Anılan irtibatsızlık farklı açılardan yorumlanmaya müsait gözükmektedir. Ekollerin özetlenmesinden ibaret görülen haşiyede genel bilgiler tekrarlandığı için bu haşiyenin muhtevası dikkate alınmamış olabilir.

Küçük haşiye ana metin *Tavzîh* ve şerhi *Telvîh* bağlamından neredeyse hiç çıkmaz. Meseleleri onların cümleleri üzerinden yürütmektedir. Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'ini daha çok Teftâzânî'nin *Telvîh*'i ve *Şerhu'l-Makâsîd*'i üzerinden yapmaktadır. Takip edilen bu yöntemin ifşası, "*Ekser mübâhesâtihi 'alâ kelâmî't-Telvîh / Araştırmanın çoğu Telvîh üzerinedir.*" şeklinde bir nüshanın ön yüzüne düşülen nota yansımıştır.³¹

Ahlâkî değerlerin kökeni problemi bağlamında Samsûnî "*Ashâbunâ el-Mâtürîdiyye*" ifadesiyle Mâtürîdî yaklaşımı benimsediğini açıkça belirtmiştir. Küçük haşiyede bu benimseyici ve sahiplenici tavır görülmemektedir.

Mu'tezile ve Eş'arî yaklaşımını tam karşıt pozisyona yerleştiren Samsûnî haklı bulunduğu Mâtürîdî öğretiyi bu ikisinin harmanından hâsıl olan uzlaştırıcı bir zaviyeye yerleştirmektedir.³² Buna göre Mu'tezile için fiillerdeki değerler ile matematikteki iş ve işlemlerin değerleri aynı güçtedir. Yalan fiilinin içindeki kötü değeri, dört sayısının çift sayı olması gibi birbirinden ayrılmaz bir bütündür.³³ Bu temelden ötürü değerler değış-

²⁶ Taşköprizâde, eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye, c. I, s. 98. Mahmud Kefevî, Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fuḫahâ'î mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr, thk. Komisyon, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2017, IV, 338.

²⁷ Mahmud Kefevî, Ketâ'ib, IV, 444. Bursalı Tahir, Osmanlı Müellifleri, I, 388. Samsûnîzâde'ye ait *Tecrid Haşiyesi*'nin muhtevasını analiz eden bir çalışma için bkz. Yasin Apaydın, *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019, s. 106-109.

²⁸ Abdüssamed Samsûnî, *Hâşiyetü's-seyyid alâ şerhi muhtaşari'l-müntehâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1291.

²⁹ Şule Güldü, "Fıkıh Usulü ve Kelamın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiil, Samsûnîzâde'nin *Hâşiyetü's-Suğrâ Ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa*'sının Değerlendirme ve Tahkiki", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 485.

³⁰ Hasan Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018), 184.

³¹ ibaresi için bkz. Samsûnî, *Hâşiyetü's-suğra li-mukaddimâti'l-erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1459, nrk. 77^a.

³² Samsûnî, "*Hâşiyetü's-Suğrâ 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*", çev. Mustafa Bilal Öztürk, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 858.

³³ Kadî Abdülcebâr Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/78.

FATİH SULTAN MEHMET'E İTHAFLA YAZILAN MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİ

mez, üstelik Tanrı dâhil hiçbir özne tarafından değiştirilemez bir yapı arz eder. İşbu ahlâkî sabitelere uymakla insanla beraber Tanrı da sorumludur.

Samsûnî'nin anlatımına bağlı kalarak söylenecek olursa, Eş'arî doktrine göre hiçbir fiilin kendinden kaynaklanan olumlu-olumsuz değeri yoktur.³⁴ Değerler özne tarafından fiillere sonradan eklenmektedir.³⁵ Dolayısıyla ahlâkî önermelerin değişmez değerleri yoktur. Öznenin emirleri değerleri belirleyicidir. Fiillerin ontolojisine yüklenen öznelik, epistemolojideki ekseni tayin etmiş gözükmektedir. Ontolojinin değerlerden arındırılması neticesinde insan akli, sadece fiillerin kendisine bakarak herhangi bir değere ulaşamayacaktır. Değerlerin kökeninde din ve Tanrı vardır. İnsanın tarihsel tecrübeden dolayı tahmin ettiği değerler, bu tecrübeyi yaşamamış biri için kesinlikle geçerli olamaz. Tanrı her nasıl varlıkların ve bilgilerin tamamını yed-i kudretinde bulunduyorsa öyle de değerleri uhdesinde bulundurmaktadır.

Samsûnî açısından Ehl-i Sünnet içine sistem kurucu Mâtürîdîye ile Eş'arîler girmektedir.³⁶ Mutezile bu kapsamın dışında kalmaktadır, çünkü bunlara göre değerlerin metafizik alana taşınmasında ve Tanrı'nın ahlâkî ilkeler ile sorumlu tutulmasında bir beis yoktur. Bu sınıra ulaşmayan açıklamalar Ehl-i Sünnet kapsamına alınabilir. Varlık, bilgi ve değer alanındaki hâkimiyeti Tanrı'ya has kılmak sınır dışına alınmamak için yeterlidir. Samsûnî'ye göre her ne kadar Mâtürîdî ekol mensuplarının dış açıklamaları ve iç göndermeleri Mu'tezilî dizgeyi andırıyorsa gözükse bile arada belirtilen farklar vardır ve bu farkların vurgulanması ikisinin birbirine birleştirilmesini engellemekte yeterlidir.³⁷ Hatırlanacağı üzere Hacı Hasanzâde sözü edilen farkların Mâtürîdî ile Mu'tezile'yi birbirinden ayrı görmek için yeterli değildir.

Hüsün-kubuh sorunu çerçevesinde Mâtürîdî perspektifi öne çıkaran Samsûnî aynı tavrını insan fiillerinde devam ettirmemiştir. Ona göre Tanrı-insan ilişkisi kader meselesidir ve çözümsüzdür. Yapılması gereken Ehl-i Sünnet'in çizdiği anlamında Allah'ı fâil-i muhtar kabul etmektir. Zamanı geri döndürmek Tanrı'nın elindedir. Fakat Tanrı-evren ile irtibatın keyfiyeti yine de meçhul kalmaktadır.³⁸ Benzer biçimde Tanrı'nın insana irtibatındaki keyfiyet de bilinmemektedir. Dahası insanın kendi fiiliyle irtibatının dahi keyfiyeti hakkında insanın ulaşabileceği bir bilgisi yoktur ve olmayacaktır. Samsûnî'ye göre hiçbir açıklama insanda bulunan kudretin fiile tesir keyfiyetini göstermede başarılı olmamıştır.³⁹ Sözü edilen keyfiyetin bilgisizliği için Samsûnî şu benzetmeyi yapmaktadır:

³⁴ Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkiki Neşri", 186.

³⁵ Ebû Hamid Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 140.

³⁶ Samsûnî, "Hâşiyetü's-Suğrâ 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa", çev. Mustafa Bilal Öztürk, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 859.

³⁷ Samsûnî, *Hâşiyetü's-suğra li-mukaddimâti'l-erbaa'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2844, vrk. 64^a.

³⁸ Özer, "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkiki Neşri", 210.

³⁹ Samsûnî, "Hâşiyetü's-Suğrâ alâ Mukaddimât-ı Erbaa", çev. Mustafa Bilal Öztürk, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 867.

“Allah, Kur’an-ı Kerim’de kendisinden başka kimsenin bilmediği *müteşâbih* ayetler indirmiştir. Benzer biçimde Allah, akıl alanında yani aklî ilimlerde künhüne kendisinden başka kimsenin vakıf olamayacağı *müteşâbihler* yerleştirmiştir.”⁴⁰

Görüleceği üzere bir yandan hüsün-kubuh probleminde Mâtürîdîlikteki ısrar, diğer yandan insan fiillerinde Eş’arî dizgeye yakın duran açıklamalar, Samsûnî’nin ekletik ve seçmesi bir tavra sahip olduğunu bariz kılmaktadır.

Anonim **Haşiye**

Kestelî’nin büyük haşiyesine benzer biçimde diğer haşiye yazarları yazılarını yazdıktan sonra kaleme alınmış olduğu bilinen Anonim haşiyenin müellifi meçhuldür.⁴¹ Fatih Sultan Mehmet’e ithaf edilerek yazılan bu haşiyede yazarın kendine ait fikirlerden ziyade diğerlerine ait fikirlerin değerlendirmelerine ağırlık verilmiştir. Anonim haşiye hüsün-kubuh kısmını tahşiye etmiş olmasına rağmen dört önermenin tamamı değerlendirmiş değildir. Yazı tamamlanmamış ve kısa kesilmiş gözükmektedir.⁴² Bilinmeyen yazar, kendine ait görüşleri anlatmayı bırakıp, diğerlerinin eksik ve kusurlarına yoğunlaşmıştır. Bu yöntem kendi fikirlerini tayin etmedeki zorlukların başında gelmektedir. Keza yazının tamamlanmamış olması da buna ilave edildiğinde tespit meselesinin zorluğu artmaktadır.

Yazar başta Alâeddin Arabî, Hatibzâde, Kestelî’nin küçük haşiyesi ve bunlarla beraber Molla Hüsrev’in Telvîh haşiyesini değerlendirmektedir.⁴³ Anonim haşiyenin kendisine atıf verdiği ve değerlendirmeye aldığı kişiler arasında çoğunlukla Alâeddin Arabî, Hatibzâde, az miktarda Kestelî ve Molla Hüsrev vardır. Ayrıca bir defaya mahsus kısa, belli belirsiz bir alıntıyla Samsûnî’dir.

Hüsün-kubuh anlatısını Eş’arî yaklaşımın karşısında yer alan Mu’tezile ve Mâtürîdîliğe yakın durmaktadır. Fakat insan fiillerine özel olarak ve doğrudan yer verilmediği için bu problem hakkındaki fikirleri belirsizdir.

Anonim haşiyenin dibacesinde haşiyelerin üretilme nedenini açık edici bilgiler vardır. Buna göre dönemin siyasi gücünü temsil eden sultan, etrafında bulunan ulemayı imtihan etmiştir. Kim bilir, İstanbul’un fethi akabinde tesis edilen Sahn-ı Semân medreselerine âlim tayin etmek için kısa bir yazı imtihanı yapmak bunda etkili olmuş olabilir. Bunu destekleyen başka bir açı da dönemin öne çıkan Hoca-zâde, Alî Tûsî, Ali Kuşçu gibi otorite isimlerinin *Mukaddimât-ı Erbaa* üzerine haşiye yazmamış olmasıdır. Mesele sadece entelektüel kaygı olmuş olsa yeni yetişmiş kişilerden oluşan bir zümreye değil de kendisini ilmi anlamda ispat etmiş kişilerinde aynı konuda yazı yazmasına karar verilirdi. Oysa böyle bir şey olmamıştır. Elbette bu yorum, eleştiriye açık bir öngöründen ibarettir.

⁴⁰ Samsûnî, *Hâşiyetü’l-kübrâ li-mukaddimâti’l-erbaa*, Esad Efendi, 1279, vrk. 7^b.

⁴¹ Anonim haşiyenin yazma nüshaları hakkında teknik bilgi için bk. Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 43.

⁴² Anonim, *Risâle fi’l-hüsn ve’l-kubhi’l-akliyyeyn el-mezkûreyn fi’l-usûl min kâbeli usûli’l-fıkh*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 973, 36^a. Diğer nüshada hatime kısmı eksiktir ve iki nüsha arası kısmî farklılıklar mevcuttur. Anonim, *Risâletün müte’alikatün bi’l-hüsn ve’l-kubhi’l-akli el-mezkûr fi’t-Tavdih ve’l-Telvîh min kâbeli usûli’l-fıkh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 972), 40^b.

⁴³ Anonim, *Risâle fi’l-hüsn ve’l-kubhi’l-akliyyeyn el-mezkûreyn fi’l-usûl min kâbeli usûli’l-fıkh*, Ayasofya, 973, 1^a.

FATİH SULTAN MEHMET'E İTHAFLA YAZILAN MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİ

Anonim risale sahibi derslerden arta kalan boş vakitlerini bu yazıyı kaleme almıştır.⁴⁴ Yazıda, herhangi yaklaşımın inşa edilmesi yönünde bir gayret yoktur. Daha çok diğerlerinin fikirleri üzerinden soru-cevaplar üretilmektedir.

Sonuç

Tüm haşiyelerin kaynak kullanımında bir husus dikkat çekmektedir. Buna göre onların tamamı birinci el klasik kaynak kullanımına önem vermezler. Mâtürîdî, Eş'arî ve özellikle Mu'tezile öğretilerinin anlatısı ilk elden Mutezili kaynaklarından alınmamaktadır. Onlar daha çok kendi dönemlerinde revaç bulan *Makâsîd*, *Mevâkıf* gibi ansiklopedik kitaplarla yetinmektedirler. Fakat haşiyelerin neredeyse tamamında hüsün-kubuh ve insan fiilleri ile ilgili Eş'arî ile Mâtürîdî ekolün konumunu belirginleştirmek esas görülmüştür.

Aynı metni yorumlayan her bir haşiyeye yazarının yöntemleri ve ulaştıkları sonuçları değişiklik arz etmektedir. İlmî ilgileri, birikimleri, okumalarıyla birlikte kaynak kullanımları ve değişik sorunlara ağırlık verişleri de farklıdır. Biri yalancı paradoksunu çözümlenmeye girişirken, diğeri bu sorunu ele almazlar. Başkası ise *Burhân-ı Tatbîk* kanıtının ayrıntılarına yönelirken, diğeri yalanın epistemik ve ahlâkî değerini irdelemektedir. Biri kelâmî teoloji sınırlarına riayet ederken, diğeri teolojinin kelâm ile sınırlandırılmayacağını savunmaktadır. Kelâma, felsefeye ve metafizik tasavvufa gösterilen ilgi düzeyleri de farklıdır. Kimisi kelâmî sistem içindeki ayrışmalara yoğunlaşırken, kimisi hemen her meselede kelam ve felsefe yöntemlerinin ilkeleri, kavramları, sorunları ele alış tarzlarının farklılığını öne çıkarmaktadır. Haşiyelerin genel görüntüsüne bakıldığında Fatih Sultan Mehmet dönemindeki eleştirel zihniyete verilen önem ortaya çıkmaktadır. Daha dakik çalışmalarla desteklendiğinde sözü edilen eleştirel düşüncenin varlığını okumak kolaylaşacaktır.

KAYNAKÇA

Anonim. *Risâletün müte'allikatün bi'l-hüsni ve'l-kubhi'l-akli el-mezkûr fi't-Tavdîh ve'l-Telvîh min kabeli usûli'l-fıkh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 972, 1a-40b.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerefettin Yalçınkaya, Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maarifü'l-Celîle, 1941.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Güldü, Şule. "Fıkıh Usûlü ve Kelâmın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiil, Samsûnîzâde'nin Haşiyetü's-Suğrâ Ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve Tahkiki". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 469-499.

Hacı Hasanzâde. *Hâşiyeye 'alâ Mukaddimât-ı Erbaa*. Süleymaniye Kütüphanesi, 2844, 48b-63b vrk.

İpşirli, Mehmet. "Hacıhasanzâde Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/503-504. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

⁴⁴ Anonim, *Risâle fi'l-hüsni ve'l-kubhi'l-akliyyeyn el-mezkûreyn fi'l-usûl min kabeli usûli'l-fıkh*, Ayasofya, 973, vrk. 4^a.

Kādî Abdülcebbar Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kestelî, Musluhuddin. *Hâşiyetü Kestelî 'alâ Şerhi'l-'Aḳâ'id*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1315.

Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (01 Eylül 2012), 1-44.

Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimat-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (13 Şubat 2018), 101-132.

Özer, Hasan. "Molla Samsûnîzâde'nin Ta'lika'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (2018), 169-240.

Öztürk, Mustafa Bilal. *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *Tavzîh şerhi'tenkîh*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.

Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Seyyid Keylânî. Dârü'l-Ma'rife, 1983.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Eş-şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye: Osmanlı âlimleri: (çeviri, eleştirmeli metin)*. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Tercüme-i Şekâik-i numâniyye: Hadâikü's-Şekâik*. çev. Mehmed Mecdi. İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1269.

Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. thk. Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1998.

Yavuz, Salih Sabri. "Kestelî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/314-316. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Özet

Mukaddimât-ı Erbaa temelde hüsün-kubuh ile ilişkilendirilen insan fiillerini çözümlenen bir metindir. Yazının konusu Fatih Sultan Mehmet'in emri yerine getirmek amacıyla yazılmış *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyeleri*'dir. Bu amaçla altı farklı yazar tarafından haşiye kaleme almıştır. İlk yazı tasavvuf metodunu öne çıkaran Alâeddin Arabî'nindir (öl. 901/1496). İkincisi kelam sistemlerini değişik açılardan yeniden kombine eden Hacı Hasanzâde'dir (öl. 911/1506). Üçüncüsü Mâtürîdî ekolün ihya edicisi Kestelî'dir (öl. 901/1496). Dördüncüsü felsefî kelamın taşıyıcısı Hatibzâde'dir (öl. 901/1496). Beşincisi Samsûnî'dir (öl. 901/1496). O bir yandan hüsün-kubuh bağlamında Mâtürîdî, diğer yandan insan fiilleri Eş'arî öğretiyi savunmaktadır. Altıncısı muhakeme metnini andıran yazarı meçhul bir haşiyedir. Bu yazının temel amacı ise hâşiyelerin muhtevalarındaki ana fikirleri ortaya koymaktır. Yazarlar arasındaki bağlantılarını ortaya çıkarmaktır. Kimin kime eleştiride bulunduğunu tespit etmektir. Ayrıca yazıların içerdikleri fikirlerin dayanaklarına ve yöntemlerine işaret etmektir. Haşiyelerin iki ana

FATİH SULTAN MEHMET'E İTHAFLA YAZILAN MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİ

konusu vardır: Hüsün-kubuh ve insan fiilleri. Konu ile ilgili her bir yazarın kendine özgü bir bakış açısı vardır. *Mukaddimât-ı Erbaa* üzerine Fatih Sultan Mehmet döneminde yazılan hâşiyeler, eleştiri kültürünün yazılı vesikaları konumundadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, *Mukaddimât-ı Erbaa*, Hâşiye, Hüsün-Kubuh, İnsan Fiilleri.

ĤĀSHĪYA 'ALĀ MUQADDĪMĀT AL-ARBA'A'S WRITTEN WITH RESPECT TO FATİH SULTAN MEHMET

Abstract

Muqaddimât al-Arba'a is basically a text that analyzes human actions associated with husn-kubuh. The subject of the paper is *Muqaddimât al-Arba'a Ĥāshiyā's*, which was written to fulfill the order given by Fatih Sultan Mehmed. For this purpose, he wrote an annotation by six different authors. The first manuscript belongs to Alāaddīn Arabī (d. 901/1496), who brought forward the method of mysticism. The second is Ḥāccī Hasanzāda (d. 911/1506), who recombines the kalam systems from different perspectives. The third is Kastalī (d. 901/1496), the reviver of the Māturīdī school. The fourth is Hatībzāda (d. 901/1496), the carrier of philosophical theology. Fifth is Samsunī (d. 901/1496). On the one hand he adopts the Māturīdī teaching in the context of husn-kubuh, and on the other hand the defends Ash'arī doctrine in the context of human actions. The sixth is an Ĥāshiyā with an unknown author, which resembles the text of the reasoning. The main purpose of this article is to reveal the main ideas in the contents of the Ĥāshiyās. To reveal the connections between the authors. It is to determine who is criticizing whom. It is also to point out the grounds and methods of the ideas contained in the articles. Annotations have two main subjects: Goodness-badness and human actions. Each author has a unique perspective on the subject. Ĥāshiyās written on *Muqaddimât al-Arba'a* during the reign of Fatih Sultan Mehmed are in the position of written documents of the culture of criticism.

Keywords: Kalām, *Muqaddimât al-Arba'a*, Ĥāshiyā, Goodness-Badness, Human Action's.

MEŞAHİR-İ MEÇHULEDEN BİR OSMANLI KADISI HASAN SIDKI EFENDİ VE ESERLERİ

Mustafa ÖZGÜR*

GİRİŞ

Es-Seyyid Hasan Sıdkı İbni's-Seyyid Osman b. Hasan ez-Zeynî el-Hüseyinî Dârendevî Osmanlı'nın son döneminde yaşamış ve birçok şehirde kadılık vazifesinde bulunmuş ve yazdığı eserlerden anlaşıldığına göre sadece bir kadı olmayıp aynı zamanda ilim dünyasına katkıda bulunmuş son dönem Osmanlı alimidir. Çalışmada ilk önce ulaşabildiğimiz bilgiler ışığında Hasan Sıdkı Efendi hakkında bilgiler vereceğiz. Ardından günümüze ulaşan eserlerini inceleyeceğiz. Böylece kütüphanelerin tozlu rafları arasında kalmış zamanın meşhuru ama sonradan unutulmuş bir Osmanlı alimini ilim dünyasına tanıtmayı hedeflemekteyiz.

Hayatı ve İlmî Kişiliği

Hasan Sıdkı Efendi'nin hayatı hakkında pek fazla bilgi mevcut değildir. *Şevahidü'l-Ecille* isimli eserine Darende eski müftüsü Ömer Şem'î Efendi'nin yazdığı takrizde hayatına dair birkaç bilgi mevcuttur. Ömer Şem'î Efendi'ye göre müellifimiz doğma büyüme Darendelidir. Hasan Sıdkı Efendi ulema soyundan gelmekte olup büyük büyük dedesi Darende'de yaşamış zamanın önemli mutasavvıflardan Abdurrahman Erzincanî'dir. Abdurrahman Erzincanî'nin soyu ise ehl-i beyte dayanmaktadır. Müellifimizin künyesindeki seyyid lakabı da buradan gelmektedir. Müellifimiz küçük yaşlarda başladığı ilmi eğitimi sonucu genç yaşta alimlik payesini elde etmiştir. Ömer Şem'î Efendi müellifimizin 27 yaşındayken Darende müftüsü olduğunu söylemekte ve daha sonra birçok sancakta ve önemli vilayet merkezlerinde kadılık görevine getirildiğini, ardından Yemen'in San'a şehrinde Divan-ı Temyiz Reisliği yaptığını sonra sırasıyla Trablusgarp, Cezayir ve Ma'mûratü'l-aziz kadılıklarında bulunduğunu zikretmektedir.¹ Osmanlı arşivlerinde müellifimize ait atama kararlarından bazıları mevcuttur. Bunlardan biri Darende müftüsü iken Cebel-i Kozan Sancağı Haçin Kazası (Adana'nın Saimbeyli İlçesi) niyabetine muvakkaten atandığına dairdir.² İlgili belge 1282 tarihlidir. Ömer Şem'î Efendi, Hasan Sıdkı Efendi'nin 27 yaşında Darende müftüsü olduğu söylediğine göre müellifimizin doğum tarihi h. 1255/m.1840'lı yıllara denk gelmektedir.

Osmanlı arşiv belgelerinde müellifimiz hakkında birçok yazışma bulunmaktadır. Bu yazışmalar tarih sırasına göre şu şekildedir:

* Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZGÜR, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fıkah Anabilim Dalı.

¹ Hasan Sıdkı Efendi, *Şevâhidü'l-Ecille fî Şerh-i Kavâidi'l-Mecelleti'l-Cellile*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 379, 11.

² Osmanlı Arşivi BOA, *Meclis-i Vâlâ Riyâseti Belgeleri [MVL]*, No. 1059, Gömlek No. 1.

17-10-1282/05-03-1866 tarihli belgeye göre Darende müftüsü iken Cebel-i Kozan Sancağı Haçın kazası niyabetine muvakkaten tayin edilmiştir.³

21-06-1290/16-08-1873 tarihli belgeye göre Yemen'de teşkiline gerek görülen Divan-ı Temyiz Riyaseti'ne tayin edilmiştir. İlgili belgeden anlaşıldığına göre bu göreve getirilmeden önce Yemen'in Hudeyde Sancağı'nda kadılık görevinde bulunmaktadır.⁴

18-06-1292/22-07-1875 tarihli belgeye göre ise müellifimiz Sana Vilayet'i hakimliğinde bulunmuştur. İlgili belgeye göre Yemen valisi tarafından istifaya mecbur bırakılmıştır.⁵

13-10-1293/01-11-1876 tarihli belgeye göre ise Trablusgarp kadısı iken tercüme ettiği *Usûl-i Muhakemât-ı Şeriyeh*⁶ isimli eserin neşredilmesine dair ruhsat verilmiştir.

10-04-1310/01-11-1892 tarihli belgeye göre Adana vilayeti merkez naibi iken kendisine mahreç payesi ve dördüncü rütbeden mecidiye nişanı verilmiştir.⁷ Osmanlı yönetim sisteminde kadılıklar mevleviyet kadılıkları ve kaza kadılıkları şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Önemli vilayet kadılıklarına mevleviyet kadılıkları denilmektedir. Mevleviyet kadılıkları da itibar bakımından devriye mevleviyetleri, mahreç mevleviyetleri, bilad-ı hamse mevleviyetleri ve Haremeyn mevleviyetleri şeklinde sıralanmıştır.⁸

01-02-1311/14-08-1893 tarihli belgeye göre yine Adana eski merkez naibi iken sahip olduğu mahreç mevleviyeti rütbesi bilad-ı hamseye terfi ettirilmiştir.⁹ Bilâd-ı hamse mevleviyetleri son haliyle Edirne, Bursa, Mısır, Şam ve Filibe mevleviyetlerini kapsamaktadır.¹⁰

26-04-1311/06-11-1893 tarihli belgeye göre Sivas niyabetine atanmış ve kendisine üçüncü rütbeden nişan-ı âli Osmanî ihсан edilmiştir.¹¹

13-08-1314/17-01-1897 tarihli belgeye göre müellifimize Sivas naibi iken Medine-i Münevvere Mevleviyeti tevcih edilmiş ve üçüncü rütbeden mecidi nişanı verilmiştir.¹²

28-04-1316/15-09-1898 tarihinde Medine-i Münevvere kadısı iken İstanbul pasesine¹³ terfi etmiştir.¹⁴

³ BOA, MVL, No. 1059, Gömlek No. 1.

⁴ Osmanlı Arşivi BOA, *Sadâret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi (Odası) Belgeleri [A.MKT.MHM]*, No. 461, Gömlek No. 83.

⁵ Osmanlı Arşivi BOA, *Tercüme Odası Belgeleri [HR.TO]*, No. 582, Gömlek No. 47.

⁶ Katalog taramalarında bu esere rastlayamadık.

⁷ Osmanlı Arşivi BOA, *İrade Taltifat [İ.TAL.]*, No. 5, Gömlek No. 56.

⁸ Osmanlı Arşivi BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı [Y.PRK.MŞ]*, No. 4, Gömlek No. 29.

⁹ Osmanlı Arşivi BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK]*, No. 32, Gömlek No. 58.

¹⁰ Fahri Unan, "Mevleviyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/467.

¹¹ Osmanlı Arşivi BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK]*, No. 33, Gömlek No. 81.

¹² BOA, [İ.TAL.], No. 108, Gömlek No. 31.

MEŞAHİR-İ MECHULEDEN BİR OSMANLI KADISI HASAN SIDKI EFENDİ VE ESERLERİ

01-07-1316/15-11-1898 tarihli belgeye göre Medine-i Münevvere sabık kadısı iken kendisine ikinci rütbeden mecidi nişanı verilmiştir.¹⁵

Osmanlı arşivlerinde ulaştığımız belgelerden ve Ömer Şem’î Efendi’nin yazmış olduğu takriz yazısından elde ettiğimiz bilgiler ışığında müellifimizin görev yaptığı yerler sırasıyla şu şekildedir: Darende Müftülüğü, Haçın kazası naibliği, Yemen Hudeyde sancağı naibliği, Yemen Divan-ı Temyiz Reisliği, Yemen San’a vilayeti naibliği, Trablusgarp vilayeti naibliği, Cezayir-i Bahr-i Sefid (Rodos) naibliği, Ma’muratü’l-aziz naibliği, Adana naibliği, Sivas naibliği, Medine-i Münevvere kadılığı. Ayrıca müellif *Vezaifü’l-kudât* isimli eserinde bir anısını anlatırken kullandığı “*Nablus niyabetinde bulunduğum vakit*” ifadesinden Nablus naibliği de yaptığı anlaşılmaktadır.¹⁶ Ahmet Akgündüz, Hanefi Hoca’nın yazmış olduğu *Darende Tarihi* isimli eserden nakille müellifimizin Ankara ve Halep’te de kadılık yaptığını ve 1316/1898 tarihinde Halep kadısı iken vefat ettiğini aktarmaktadır.¹⁷

Hasan Sıdkı Efendi’nin hepsi de ulemadan olan üç tane oğlu vardır:

Mehmet Haşim Efendi: 1287/1870 senesinde Darende’de doğmuştur. İlk önce babasından ders okumuş daha sonra iki yıl Hoca Emin Efendi’nin tedrisinde bulunmuştur. İki yıl sonra İstanbul’a gidip Atıf Bey’den icazet almıştır. Girmiş olduğu Mekteb-i Nüvvâb’dan mezun olmuştur. Bartın, Karamürsel, Düzce ve Koyulhisar kadılıklarında bulunmuştur. Musıla-ı Süleymaniye Bursa müderrisliği payelerini haizdir. *Tabakat-ı Fukahta* ve *Metn-i Telhis’i* tamamen ve *Mir’ât’i* kısmen tercüme etmiş ancak basılmasına imkân bulamamıştır.¹⁸

Mehmet Kazım Efendi: 1290/1874 tarihin de Darende’de doğmuştur. Darende ibtidâi ve rüştiye mekteplerini bitirdikten sonra İstanbul’a gelmiş ve Bayezid Camii dersiamlarından Kayserili Ali Rıza Efendi’den dini ve Arabî ilimleri tahsil ederek icazet almıştır. Ayrıca babasından da ilm-i hadis okuyup icazet almıştır. Bir müddet ibtidâi mektep muallimliği yaptıktan sonra Adana’ya bağlı Karataş nahiyesi kadılığında bulunduktan sonra Darende ve Tenus (Şarkışla)’da A’şar memurluğunda bulunmuş ardından Osmanıye, Koçgiri, Haçın, Marmaris ve Zara kadılıklarında bulunmuştur. 1913 tarihinde Zara kadılığından ayrılmıştır.¹⁹

Abdurrahman Zahit Efendi: 1300/1882 yılında Darende’de doğmuştur. İlk tahsilini babasının memur olduğu Ma’muratü’l-Azîz ve Adana ibtidâi ve rüşti mekteplerinde tamamladıktan sonra İstanbul’a gelerek Mekteb-i Kuzât’a girmiş ve mezun olmuştur. Bayezid Camii dersiamlarında Kayserili Ahmet Hamdi Efendi’nin derslerine devam edip

¹³ O zamanki uygulamaya göre bir kadının alacağı en yüksek rütbe İstanbul Payesi’dir. Bu rütbenin bir üstü ilmiye tarihinin zirvesini teşkil eden şeyhülislamhğa giden Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği’dir. Bkz. Unan, “Mevleviyet”, 29/467.

¹⁴ Osmanlı Arşivi BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat [Y.PRK.ASK]*, No. 144, Gömlek No. 23.

¹⁵ BOA, [İ.TAL.J], No. 157, Gömlek No. 6.

¹⁶ Hasan Sıdkı Efendi, *Vezaifü’l-Kudat tercemesi* (Dersaadet: Kırk Anbar Matbaası, 1307), 172.

¹⁷ Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi (Yüce Nesebi)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2009), 35.

¹⁸ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması: (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali)*. (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996), 3, 176.

¹⁹ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 3, 223.

ondan icazet almıştır. Bayındır kazası niyabetinde bulunduktan sonra Midilli sancağına bağlı Molova niyabetinde bulunmuştur. Ardından Kasaba (Turgutlu) ve Salihli kaza kadılıklarında görevini yürütmüştür.²⁰

Eserleri: Müellifimizin birçok eseri olduğunu Osmanlı arşivinde bulunan bir belgeden anlamaktayız. 20-03-1310/12/10-1892 tarihli Şeyhülislam Cemaletdin Efendi imzalı belgede Hasan Sıdkı Efendi'nin 41 cild müellefatı bulunması sebebiyle haiz olduğu devriye mevleviyetinin mahreç mevleviyetine terfisi ve kendisinin münasip nişan ile de taltif edilmesi gerektiğinden bahsedilmektedir.²¹ Ömer Şem'î Efendi'nin Şevâhidü'l-ecille'ye yazmış olduğu takriz yazısından da müellifimizin *Şehu'l-eşbah*, *Şerhu'l-mirât*, *Şerhu'l-muhtasar*, *Ahkamu'l-kaza*, *Me'hazu'l-kudât* ve *tercih-i ehadi'l-beyyinât*, *Vezaifü'l-kudât* ve bunların dışında birçok ilme dair kaleme aldığı risalesinin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca müellifin kendisinin *Şevâhidü'l-ecille* isimli eserinin içinde zikri geçen ve gönderme yaptığı *Tuhfe-i hümayun fi hakikati'l-kanûn* ve *Külliyât-ı fikh-ı Hamidiyye* isimli eserleri de vardır.

Müellifimizin bahsi geçen bu eserlerinden ulaşabildiğimiz *Vezaifü'l-kudât* ve *Risale-i bey'* ve *şirâ* matbu, *Şevâhidü'l-ecille* ise yazma halinde bulunmaktadır. Şimdi bu eserlerin tanıtımına geçelim.

Vezaifü'l-kudât fi usûli'l-murâfe ve tercihi'l-beyyinât²²

Müellif eseri Yemen'de Divan-ı Temyiz Riyaseti'nde bulunduğu zaman Arapça kalem almıştır. Eser daha sonra müellif tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve basılmıştır.

Eserin Türkçe baskısının girişinde bulunan "*sebeb-i cem ve te'lif ve tercüme*ye dair" başlıklı mukaddime kısmında müellif eseri kaleme alma sebebini özetle şu şekilde ifade etmektedir: "Meşihat dairesinde Arapça yapılan bir sınavda üstün başarı göstermem neticesinde Yemen vilayetinin merkezi olan Hudeyde niyabetine tayin olundum. Görevlerimden biri de merkeze bağlı kazalara yerli ulemadan imtihan neticesinde belirlediğimiz isimleri makam-ı aliye arz edip onların kadı olarak tayin olunmalarını sağlamaktı. Fakat Yemen sahillerinde Hint muhacirlerinin dışındakiler çoğunlukla ya Şâfiî mezhebine ya da Zeydiyye mezhebine mensuptular. Bu nedenle o civarda Hanefi alim ve Hanefi mezhebi kitapları bulunmadığından ve atanan kadılar ise muamelatta Hanefi mezhebini tatbik ile memur olduklarından onların faydalanması için bu eseri elli dokuz muteber kitaptan özetleyerek kaleme aldım. Eserin bir nüshasını Hint meşâhir-i ulemasından bir zat alıp Bombay'da bastırılmış ve bunun birkaç nüshasını da bana göndermişti. Eseri gözden geçirdikten sonra tekrar basılmış ve Bombay'da bil cümle liva kaza kadılıklarına, ulemaya ve bilindik şahsiyetlere dağıtılmış. Daha sonra gelen talepler üzerine ve faydasının daha çok olması için eseri Türkçeye tercüme ettim."²³

²⁰ Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 1, 108.

²¹ Osmanlı Arşivi BOA, *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*, No. 68, Gömlek No. 11.

²² Eserin ismi "*Vezaifü'l-kudât fi usûli'l-murâfe ve tercihi-i ehadi'l-beyyinât*" şeklinde de geçmektedir.

²³ Hasan Sıdkı Efendi, *Vezaifü'l-Kudat tercemesi*, 4.

MEŞAHİR-İ MEÇHULEDEN BİR OSMANLI KADISI HASAN SIDKI EFENDİ VE ESERLERİ

Hediyetü'l-arifin müellifi eserin 1289 yılında tamamlandığını zikretmektedir.²⁴ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde 297.542 297.542 1289 k.1 numarada kayıtlı olan eserin baskı tarihi 1289 olup baskı yeri Bombay Matbaatü'l-Haydarî'dir. Eserin Türkçe tercümesi de 1291 yılında basılmıştır.²⁵ Kitabın Türkçe tercümesi 1307 yılında Kırkanbar Matbaası'nda ikinci baskısını yapmıştır. Matbaanın sahibi Kitapçı Arakel baskıya yazdığı ifade-i nâşir kısmında özetle şöyle söylemektedir: "II. Abdülhamid Han'ın hukuk alanında yaptığı düzenlemeler neticesinde başta hakimler ve kadılar olmak üzere toplumun büyük kesimi tarafından esere rağbet artmış ve ilk baskısı bulunamaz olmuştu. Ben de yazardan aldığım izinle kitabın tekrardan baskı yapmasını deruhte ettim."

Eserin Arapça aslının tahkikli neşri Suudi Arabistan'da Sad b. Ömer el-Haraşî tarafından yapılmış ve 2015 yılında Riyad'da Dârü's-Sumâyî yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

Eserin Muhtevası: Eserin Arapça baskısının ilk sayfasında müellif hocasının "sizden biri ilmi bir şey yazdığında ya da rivayet ettiğinde onun kaynağını belirtsin, çünkü ilmin bereketi onun kaynağını belirtmedir" dediğini rivayet ettikten sonra kullandığı 59 kaynağın ismini tek tek zikretmiştir. Eser bir mukaddime, üç matlab ve bir hatimeden oluşmaktadır.

Mukaddime kısmında; kazanın tarifi, kadılığa atanacak kimselerin vasıfları, kadının müçtehit olmasının lüzumu, kadiya layık olan hal ve sıfat, içtihadın tarifi ve müftülüğün şartı gibi konular işlenmiştir.

Birinci matlab dava hakkında olup müellif bu matlabı dört maksada ayırmıştır. Birinci maksatta bir davanın sahih olmasının sekiz şartı olduğunu ifade etmiş ve bunları teker teker açıklamıştır. İkinci maksatta borçlara taalluk eden davaları, üçüncü maksatta menkul olan mallara dair davaları ve dördüncü maksatta ise gayr-ı menkullere ait davaları ele almıştır.

İkinci matlab şahitlik hakkındadır. Bu matlabı da dört maksata ayıran müellif birinci maksatta şehadetin tarifi, rüknü, edasının sebebi, hükmü ve şartlarını, ikinci maksatta sınırları belli olan gayr-ı menkul üzerine yapılacak şahadet konusunu, üçüncü maksatta şahitlerin cerh ve tadili, tezkiye edilmesi gibi konuları ve dördüncü maksatta ise şahitlikten dönmek ve bunun doğurduğu sonuçları konu edinmiştir.

Üçüncü ve son matlab ise yemin hakkındadır. Müellif bu matlabı da üç maksata taksim etmiştir. Birinci maksatta yeminden dönme ve istihlaf (hâkimin yemin talep etmesi) konusunu ele almış, hangi davalarda yemin talep edilir hangilerinde yemin talep edilmeden hâkim hüküm verir vb. meseleleri incelemiştir. İkinci maksatta dava çeşitlerine göre yemin konusu ve üçüncü maksatta ise kimlere yemin verilir kimlere verdirilmez konusundan bahsetmiştir.

²⁴ Bağdatlı İsmail Paşa Babanzade, *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1, 302.

²⁵ Eserin bu baskısı da yine Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde 297.542 297.542 1291 k.1 numarada yer almaktadır.

Kitabın hatime kısmında müellif eseri Padişah Abdülaziz döneminde Yemen'e atandığı esnada kaleme aldığından ve o sırada Yemen valisinin Ahmet Muhtar Paşa olduğundan bahsetmekte ve onlara şükranlarını arz etmektedir. Eserin bitiş tarihi olarak 1289 yazmaktadır. Eserin sonunda takrizler yer almaktadır. Bunlar: Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi'nin manzum takrizi, bunun üzerine tahmis²⁶ yaparak Trablusgarp ulemasından Şeyh Muhammed b. Musa Efendi'nin yazdığı takriz, Hint ulemasından Muhammed b. Abdüssamed hazretlerinin takrizi, Hicaz ulemasından Muhammed b. Abdülkadir Efendi hazretlerinin takrizi, Yemen ulemasından es-Seyyid Muhammed b. Ahmed el-Ehdel hazretlerinin takrizi, Şam ulemasından Cündî Efendi Zade Emin Efendi hazretlerinin takrizi ve Yemen ulemasından es-Seyyid Muhammed Zevvak Efendi'nin takrizleridir.

Risâle-i Bey' ve Şirâ

Kütüphane kayıtları üzerinden yaptığımız tarama sonucu müellifi Hasan Sıdkı Efendi olan ve kitapçı Arakel'in basmış olduğu 1308 tarihli ikinci baskısı olan bu esere rastladık. Ancak kitabın üzerinde Ada Merkez Naibi Hasan Sıdkı yazması bizi eserin müellifimize aidiyeti noktasında şüpheye düşürdü. Çünkü yaptığımız araştırmalarda müellifimizin Ada'da naiblik yaptığına dair herhangi bir kayda rastlamadık. Osmanlı arşivindeki belgelere göre kitabın basıldığı tarihte müellifimizin Adana Merkez naibi olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır. Biraz dikkatli bakılınca Arabi harflerle yazılan Ada ile Adana kelimeleri arasındaki fark olan "nun" harfinin düşmüş olduğunu fark ettik. Yine Osmanlı arşivinde rastladığımız ve yukarıda da zikri geçen belgeye göre müellifimizin 41 tane eseri olduğunu öğrenmiştik. Eserin üslubu ile müellife aidiyeti kesin olan *Vezâifu'l-Kudât'ın* üslubu arasındaki benzerlikle beraber düşünülünce bu risalenin Hasan Sıdkı Efendi'ye ait olduğu konusunda kanaatimiz netleşti.

Eserin mukaddimesinde müellif eseri neden kaleme aldığını izah babında özetle şu ifadeleri kullanmaktadır: "Her insanın ilm-i hal bilgilerini bilmesi vaciptir. Şimdiye kadar itikat ve ibadet alanında başta Birgivi risalesi olmak üzere bazı risaleler kaleme alındı ancak muamelat alanında, alışveriş ve diğer hususlarda ribadan ve fesatta kurtulmak için Türkçe kaleme alınan bir risale meşhur ve mütedavel olmadı. Bu nedenle muamelât konusunda Türkçe bir risale cemedip onunla avam-ı nas faydalansın ve ben de ihya-i din-i mübin için çalışanlar arasına katılayım ve kıyamet günü onlar ile haşrolunma ümidim olsun."

Kırk beş sayfadan oluşan risale bir mukaddime, üç bab ve bir hatimedden meydana gelmektedir. Müellifin eseri yazarken kullandığı kaynaklara bakınca eserin hem bir hukuk kitabı hem de bir ahlak kitabı hüviyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Halka yönelik yazılmış olan eserde daha çok vaaz üslubu hâkim olup birçok me'sur duaya da yer verilmiştir. Eser bir mukaddime üç bab ve bir hatime kısmından oluşmaktadır.

Mukaddime kısmında sefere çıkmanın hükümlerinden bahseden müellif yolculuğa çıkmanın adabından yolculuk dualarından bahsetmekte, ticaret için sefere çıkmanın önemine değinmektedir.

²⁶ Bir gazelin her beytinin önüne aynı vezinde ve anlam bütünlüğü içinde üç mısra ilâve edilerek oluşturulan beş-yedi bendlik musammatlara verilen ad.

MEŞAHİR-İ MEÇHULEDEN BİR OSMANLI KADISI HASAN SIDKI EFENDİ VE ESERLERİ

Birinci babın başlığı “Bey’ ve Şirada Fesaddan ve Kerahatten Sakınmak Beyanındadır” şeklindedir. Müellif ticaret ehlinin sakınması gereken yirmi yedi afet vardır dedikten sonra bunları teker teker sayıp açıklamaktadır. Bunlardan dikkat çeken birkaçı şu şekildedir: Ticarete hırslı olmaktan sakına. Aldığı nesneyi kötülemeye, sattığı nesneyi övmeye. Şer’î hükümleri bilmeden pazarda alım satım yapmaya. Ziyade pahalı satmaya. Fazla borçlanmaya ve borç alınca da ödeme niyeti ile ala. Taşradan gelen nesneyi karşılayıp almaya.

İkinci babın başlığı “Ribadan Sakınmak Beyanındadır” şeklindedir. Burada ribanın yasak oluşundan ve alışverişte nelerin riba kapsamına gireceğinden bahsetmektedir.

Üçüncü babın başlığı ise “Müzaraada Ribadan Sakınmak Beyanındadır” şeklindedir. Müellifin yaşadığı dönemde toplumun çoğunluğu tarımla uğraşmaktadır ve en çok uygulanan ortaklık yöntemlerinden biri de ziraat ortaklığı olan müzaraadır. Müellif insanların bu konuda faize düşme ihtimallerinin yüksek olması nedeniyle bu konuya ayrı bir başlık açmıştır.

Hatime kısmına ise “Kesb-i Habis Beyanındadır” şeklinde başlık atan müellif burada haram kazanç şekillerini sıralamaktadır. Müellif son olarak eseri şu kaynaklardan faydalanarak meydana getirdiğini dile getirmektedir: *Fetavây-ı hülâsa-i Kadîhân, el-Eşbâh ve’n-nezâir, Mülteka’l-ebhur, Mecâlis-i Rûmî,*²⁷ *Tebyinü’l-mehârim, Şerhu Şir’a*²⁸ ve *Tarikat-ı Muhammediye*.

Şevâhidü’l-ecille fi şerh-i kavâidi’l-Mecelleti’l-celîle

Eser İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi’nde 379 numarada kayıtlıdır. Yazma halinde olan eserin tespit edebildiğimiz kadarıyla başka bir nüshası yoktur. Güzel bir nesih yazısıyla aharlı kâğıt üzerine kırmızı ve siyah mürekkeple yazılmıştır. Eserin son sayfasına bakınca 276 sayfa gözükmektedir. Ancak sayfa numaralandırmasında yanlış yapıldığı için eser aslında 310 sayfadan oluşmaktadır. Eserin kendisi 284 sayfa olup geri kalan sayfalar takrizler ve içindekiler kısmıdır. Eser h. 1306 yılının Recep ayında bir pazar günü tamamlanmıştır. İstinsah tarihi ise 1310 yılıdır. Yazdığı takrizden anlaşıldığına göre eserin müstensihisi Darende eski müftüsü Ömer Şem’î Efendi’dir. Eser Mecelle’nin ilk yüz maddesinin şerhidir. Müellifin girişte bahsettiğine göre eser, Ma’mûratü’l-azîz’de kadılık yaparken idâdî mektebinde girmiş olduğu Mecelle derslerinde talebelerin tutmuş olduğu notlardan meydana getirilmiştir. Eser 58 dersten oluşmaktadır. Maddeler şerh edilirken ilk önce maddenin kelime tahlili yapılmış daha sonra maddenin Arapça aslı zikredilmiştir. Maddeleri örnekler vererek açıklama yoluna gidilmiş yer yer usul kaidelelerine de değinilmiştir. Lise talebelerine verilen derslerden müteşekkil olduğu için maddeler gayet anlaşılır bir şekilde şerh edilmiş, verilen örnekler daha çok günlük olaylardan alınmıştır. Müellif uzun yıllar kadılık görevinde bulunduğundan verdiği örnekler daha çok karşılaştığı meselelerden verilmiştir.

Esere ulemadan birçok kişi takriz yazısı kaleme almıştır. Bunlar: Ma’mûratü’l-azîz Müftüsü Muhammed Efendi, Naimî Efendizâde Abdülhamid Hamdi Efendi, Harput Ulemasından Mahmud Efendi, Darende eski Müftüsü Ömer Şem’î Efendi, Mekteb-i

²⁷ Bu eser Ahmed-i Rûmî Akhisârî’ye ait *Mecâlisü’l-ebâr* isimli eser olabilir.

²⁸ İmamzâde Muhammed b. Ebi Bekr’a ait olan *Şir’atü’l-İslam* isimli eserin şerhi.

Nüvvâb Muallimi Mustafa Vehbi, Mekteb-i Hukuk Muallimi İsmail Amâsi, Kuyucaklızâde Mehmed Atıf ve Oman b. Abdüsselam'dır.

Eser tarafımızdan Latin harflerine aktarılmış ancak henüz basılmamıştır.

Sonuç

Son on beş yirmi yıldır Türkiye'de yazma eser barındıran kütüphaneler dijital ortama hızla aktarılmaktadır. Bu durum akademisyenler ve ilim yolcuları için büyük bir kolaylık arz etmektedir. Buna rağmen hala kütüphanelerin tozlu rafları arasında keşfedilmeyi bekleyen nice kitap ve müellif yer almaktadır. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi kataloglarını karıştırırken tesadüfen yazma bir eserine rastladığımız Hasan Sıdkı Efendi de bu tozlu raflar arasında keşfedilmeyi bekleyen hazinelerden bir tanesiydi. Hasan Sıdkı Efendi otuz dört yıl Osmanlı'nın birçok bölgesinde kadılık vazifesinde bulunmuş, yazdığı eserlerden ve bu eserlere yazılan takrizlerden anlaşıldığına göre ilmi dirayeti oldukça sağlam bir alimdir. Özellikle yazmış olduğu *Veżâifü'l-kudât* isimli eserin İslam dünyasında meşhur ve mütedavel olması bunu göstermektedir. Görev hayatının büyük kısmının II. Abdülhamit'in sağlamış olduğu istikrar döneminde geçmesini bir fırsata çeviren müellifimiz göreviyle beraber telifât ve tedrisata da devam etmiştir. Büyük ihtimalle Dersaadet'e uzak yerlerde görev yapması nedeniyle yazdığı eserlerin birçoğunu bastırma fırsatı bulamamıştır. Bu eserlerden biri olan *Şevâhidü'l-ecillê*'yi kütüphanenin tozlu raflarında bulup ilim alemine tanıtmak bizlere nasip oldu. Arşiv kayıtlarına göre müellife ait olan eser sayısı kırk küsur olduğuna göre daha birçok eseri yazma eser kütüphanelerinde ya da özel kütüphanelerde keşfedilmeyi beklemektedir. Diğer eserlerinin de ilim yolcusu kardeşlerimiz tarafından bulunup gün yüzüne çıkarılmasını ümit etmekteyiz.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet. *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi (Yüce Nesebi)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2009.

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması : (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali)*. 5 Cilt. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1996.

Babanzade, Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Taltifat [İ.TAL.]*. No. 5, Gömlek No. 56. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ Riyâseti Belgeleri [MVL]*. No. 1059, Gömlek No. 1. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Mektubi Kalemî Mühimme Kalemî (Odası) Belgeleri [A.MKT.MHM]*. No. 461, Gömlek No. 83. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Tercüme Odası Belgeleri [HR.TO]*. No. 582, Gömlek No. 47. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 68, Gömlek No. 11. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat [Y.PRK.ASK]*. No. 144, Gömlek No. 23. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

MEŞAHİR-İ MEÇHULEDEN BİR OSMANLI KADISI HASAN SIDKI EFENDİ VE ESERLERİ

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı* [Y.PRK.BŞK]. No. 32, Gömlek No. 58. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı* [Y.PRK.BŞK]. No. 33, Gömlek No. 81. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı* [Y.PRK.MŞ]. No. 4, Gömlek No. 29. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

Hasan Sıdkı Efendi. *Şevâhidü'l-Ecille fi Şerh-i Kavâidi'l-Mecelleti'l-Celile*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 379, 312.

Hasan Sıdkı Efendi. *Vezaifü'l-Kudat tercemesi*. Dersaâdet: Kırk Anbar Matbaası, 1307.

Unan, Fahri. "Mevleviyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özet

Son devir Osmanlı ulemasından olan Hasan Sıdkı Efendi'nin tam adı es-Seyyid Hasan Sıdkı İbni's-Seyyid Osman b. Hasan ez-Zeynî el-Hüseynî Dârendevî'dir. Soyü Yıldırım Bayezid zamanında yaşamış Anadolu mutasavvıflarından Abdurrahman Erzincanî'ye dayanan Hasan Sıdkı Efendi Osmanlı coğrafyasının birçok yerinde kadılık vazifesinde bulunmuş ve en son 1897 yılında Halep kadısı iken vefat etmiştir. Kırka yakın eseri olan Hasan Sıdkı Efendi'nin *Vezaifü'l-kudat*, *Risale-i Bey ve Şira*, *Şevahidü'l-ecille fi şerh-i kavâidi'l-Mecelle* isimli eserleri günümüze ulaşmıştır. Bunlardan *Vezaifü'l-kudat* ve *Risâle-i Bey' ve Şirâ* isimli eseri matbu olup *Şevâhidü'l-ecille* ise İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi'nde yazma ve tek nüsha halinde bulunmaktadır. *Şevahidü'l-ecille* Mecelle'nin külli kaidelerinin şerhi olup müellifimizin Ma'muratü'l-Aziz'de kadı olarak görev yaparken İdadi mektebinde girmiş olduğu Mecelle derslerinde öğrencilerin tutmuş olduğu notlardan oluşmaktadır. *Vezaifü'l-kudât* isimli eserini Yemen'de kadı iken Arapça kaleme almıştır. Eseri kaleme alma sebebini; Yemen'deki kadıların Hanefi mezhebini tatbik etmekle memur olduklarını ancak kendilerinin Hanefi olmamaları ve orada Hanefi kitaplarının da mütedavel olmaması sebebiyle onların faydalanabilecekleri Hanefi mezhebini esas alan bir yargılama usulü kitabı yazması gerektiği şeklinde ifade etmektedir. Eser Yemen'de bulunan Hint uleması arasında şöhret bulmuş ve Hindistan'a götürülüp orada basılmıştır. Bilahare müellifin kendisi tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Müellif *Risale-i Bey ve Şira* isimli eseri yazma sebebi olarak da Türkçede itikat ve ibadete dair birçok risale olmasına rağmen muamelata dair bir risale olmadığını bu alandaki boşluğu doldurmak için mezkûr risaleyi kaleme aldığını yazmaktadır. Hasan Sıdkı Efendi, yazdığı eserlere bakınca, tarihin tozlu rafları arasında kendisine mercek tutulmayı hak eden bir alimdir. Bu çalışma ile Hasan Sıdkı Efendi hakkında sınırlı malumatı zikrettikten sonra eserlerini ele alıp tanıtmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı müellifi, Hasan Sıdkı Efendi, Şevahidü'l-ecille, Vezaifü'l-kudat, Risâle-i Bey' ve Şira.

AN UNKNOWN FAMOUS OTTOMAN JUDGE HASAN SIDKI EFENDI AND HIS WORKS

Abstract

The full name of Hasan Sıdkı Efendi, who is one of the last Ottoman scholars, is as-Sayyid Hasan Sıdkı İbni's-Sayyid Osman b. Hasan ez-Zeyni is al-Hüseyini Darendevidi. The Anatolian sufist Abdurrahman Erzincani's descendant Hasan Sıdkı Efendi served as a judge in many parts of the Ottoman geography and died in 1897 when he was Aleppo's judge. Some of his works whose number is about forty are *Vezaifü'l-kudat*, *Risale-i Bey' ve Şira*, *Şevahidü'l-ecille fi şerh-i kavaidi'l-Mecelle*. *Vezaifü'l-kudat ve Risâle-i Bey' ve Şirâ* is in print while *Şevahidü'l-ecille* is available as manuscript. Its' single copy in Istanbul Mufti Library. *Şevahidü'l-ecille* is the annotation of the basic rules of *Mecelle* and consists of the grades taken by his students in the *Mecelle's* lessons when he entered in the *Idadi* school while he was working as a judge in *Ma'muratu'l-Aziz*. He wrote his work named *Vezaifü'l-kudat* in Arabic while he was a judge in Yemen. The reason of writing the work as; he states is that the judges in Yemen are civil servants who have to apply the Hanafi sect. However there was no Hanafi and Hanafi's boks. This book became famous among Indian scholars in Yemen and was taken to India and published there. It was translated later into Turkish by the author himself. According to there are many treatises on creed and worship in Turkish but -there is no any works about action- it can to fill the gap in this field. By the looking at his works, Hasan Sıdkı Efendi is a scholar who deserves taking the closer look. With this study, we aim to introduce the works of Hasan Sıdkı Efendi after mentioning the limited information.

Keywords: Ottoman author, Hasan Sıdkı Efendi, Şevahidü'l-ecille, Vezaifu'l-kudat, Risâle-i Bey' ve Şira.

KULLANDIĞI RİVAYETLER VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KERDERLİ MAHMUD'UN NEHCÜ'L-FERÂDİS ADLI ESERİ

Mustafa YÜCEER*

GİRİŞ

Kerderli Mahmud tarafından Harezmi Türkçesi ile yazılan Nehcü'l-Ferâdis, hicri 759 tarihinden önce Harezmi Türkçesi ile yazılmış mensur bir öğütname'dir. Müellif tarafından sebep-i telif olarak yazılan mukaddime niteliğindeki giriş kısmında hamdele ve salveleden sonra İbn Ömer'den nakledilen kırk hadis nakletmeyi teşvik eden "men hafiza" rivayetinin mevzu bir senedine yer verilmiştir.¹ Söz konusu rivayete idrac olarak "men kezebe" rivayetinin eklenmesiyle de yazılan kitabın güvenilirliğine katkı sunması hedeflenmiştir.

Kerderli Mahmud, bu rivayeti esas alarak eseri telif ettiğini ve fasıl başlarında "güvenilir kitaplardan" kırk hadis topladığını ifade etmiş, akabinde eserin bölüm ve fasıllarının nasıl kurgulandığına dair kısa bilgiler vermiştir.

Eserin genelinde yüzlerce ayet ve hadis metni, sahabe ve selef alimlerinden sözler nakledilmiştir. Bunun yanı sıra geçmiş peygamberler başta olmak üzere sûfi meşrebe mensubiyeti ile tanınan pek çok mutasavvıfın menkıbeleri ile konular detaylandırılmıştır. Aynı şekilde müellif ayetlerin nüzul, hadislerin de vürûd sebeplerini hikayeleştirerek aktarmıştır.²

Fasıl başlarında üzerinde durulan konuya uygun bir rivayet seçilmiş ve "İmâm Ebû Ali el-Üşî, Nisâbü'l-Ahbâr adlı kitabında şu hadis-i şerifi bildirir" örneğinde olduğu gibi hadisin hangi eserden aldığına dair bilgi verilmiş,³ bazı rivayetlerde sahabe râvisi zikredilmiştir. Bununla birlikte hadislerin senedi ve sıhhat durumları hakkında herhangi bir açıklamada bulunulmamıştır. Dolayısıyla kullanılan rivayetler kendinden önceki eserlerden eleştiri süzgecinden geçirilmeden nakledildikleri için inceleme konusu yapılmıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yüceer, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı mustafayuceer@gmail.com

¹ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Ebû'l-Eşbel ez-Züheyri (S. Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1994), 1/193; Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdü'l-Hakk el-Eserî (Lahor: Dâru Neşri'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1979), 1/120; Hasan b. Muhammed b. Muhammed et-Teymî Sadruddin el-Bekri, *Kitâbü'l-erba'ine hadisen*, thk. Muhammed Mahfuz (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1980), 34; Hadisin isnadı ve mevzu olduğuna dair detaylı bilgi için bkz. Mustafa Yüceer, "Hadis İlimi Açısından 'Men Hafiza' Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2020), 931-970.

² Örnek metin nehc.

³ Nehc.

Aynı şekilde sonraki çalışmalara ışık tutması adına eserin hadis kaynakları da değerlendirilmiştir.

Nehcü'l-Ferâdis'te Fasil Başlarında Kullanılan Rivayetler

Kerderli Mahmud, eserini dört bölüm ve kırk fasıl üzerine kurgulamıştır. Birinci bölüm Hz. Peygamberin, ikinci bölüm ise dört halife, Ehl-i Beyt ve dört mezhep imamının faziletlerine ayrılmıştır. Üçüncü bölüm, Allah'a yaklaştıran iyi amellere dördüncü bölüm ise Allah'tan uzaklaştıran kötü amellere hasredilmiştir.

Hz. Peygamber ve Faziletine Dair Rivayetler

Birinci bölüm her ne kadar Hz. Peygamber'in faziletleri başlığını taşısa da içeriği itibariyle özlü bir siyer kitabını andırmaktadır. Söz konusu bölümün fasıllarında yer alan rivayetlere dair bilgiler şöyledir:

İlk fasıl olan Hz. Peygamber'in fazileti konusunda lafzı Müslim'e ait olan ve Vâsıla b. Eska'dan nakledilen *"Allah, İsmailoğullarından Kinâne'yi seçti. Kinâne'den, Kureyş'i seçti. Kureyş'ten, Hâşimoğullarını seçti. Hâşimoğullarından da beni seçti."*⁴ rivayeti Begavî'nin *Mesâbih* adlı eserinden nakledilerek kullanılmış ve Hz. Peygamber'e seçilmiş manasına gelen Mustafa adı verilme sebebi olarak aktarılmıştır.⁵

Hz. Peygamber'e vahiy gelmesi konusunun işlendiği ikinci fasıl, dinin garip başladığını, garip biteceğini haber veren ve garipleri müjdeleyen Müslim'in Ebû Hüreyre'den naklettiği rivayet ile başlamaktadır.⁶ Konu başlığı ile doğrudan ilişkisi olmayan daha çok dinin garip oluşundan bahseden bu rivayeti Kerderli Mahmud, Sağâni'nin *Meşârikü'l-Envâr* adlı eserinden nakletmiştir.⁷ Halbuki vahyin gelişi ile ilgili doğrudan alakalı bir rivayet tercih edilebilirdi.

Üçüncü fasıl İslâm'ın ilk yıllarında Müslümanların gördüğü eziyetler hakkında olup müellif, Ebû Meâlî Muhammed el-İsbicâbî'ye ait olduğunu belirttiği *Tefsir*'den Ahzab Suresi ile ilgili bir rivayet nakletmiştir. Söz konusu rivayet, *"Kim bir mümine eziyet ederse bana eziyet etmiş sayılır. Kim bana eziyet ederse Allah'a eziyet etmiş sayılır. Kim de Allah'a eziyet ederse Kur'an, İncil, Tevrat ve Zebur'da lanetlenmiştir"* şeklinde olup temel hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Yaptığımız araştırmaya göre bu rivayet, Şii kaynaklarda Hz. Ali'den nakledilmiştir.⁸ Müellif, her ne kadar rivayeti muktezâ-yı hâle uygun kullansa da hadis olarak aslı bulunmayan bir metni tercih etmekle yanılığa düşmüştür.

⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), Fadâil 43; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, thk. Muhammed Selim İbrahim Samarra vd. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987), 4/32.

⁵ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis (Cennetlerin Açık Yolu)*, nşr. Janos Eckmann, haz. Semih Tezcan, Hamza Zülfikar (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 3.

⁶ Müslim, İman 232.

⁷ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 5; Ebû Muhammed Abdülatif b. Feriştah İbn Melek, *Mebârikü'l-ezhâr şerhu Meşârikü'l-envâr*, thk. Eşref b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1995), 1/211.

⁸ Muhammed Bâkir b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Bihâru'l-envâri'l-câmi'a li-düreri ahbâri'l-'immeti'l-ethâr*, thk. Muhammed el-Bâkir vd. (Beyrut: Müessesü'tü'l-Alemî, 2008), 64/72.

Bir sonraki fasılda öncesi ve sonrasıyla hicret anlatılır. Zayıf senedle Enes, Câbir ve Ebû Hüreyre'den nakledilen⁹ “*Kim gurbette ölürse şehittir*” rivayeti fasıl başında zikredilmiştir. Kerderli Mahmud, bu rivayeti, Fergana bölgesi alimlerinden Ali b. Osman el-Üşî, el-Hanefî, el-Mâtürîdî'ye (ö.575/1179) ait olan *Gurerü'l-Ahbâr* isimli eserin kendisi tarafından ihtisar edilen *Nisâbü'l-Ahbâr*'dan nakletmiştir.¹⁰

Beşinci fasıl, Hz. Peygamber'in mucizeleri etrafında şekillenmiştir. Müellifin konu başında zikrettiği hadis, *Mesâbîh*'ten alınmış olup şu şekildedir. “*Hz. Ali şöyle anlatmıştır: Hz. Peygamber ile birlikte Mekke'nin dışına çıktık. Hangi dağa veya ağaca yönelsek onlar: Ey Allah'ın Resülü! Sana selam olsun diyorlardı.*”¹¹ Rivayet, Dârimî, Tirmizî ve Hâkim tarafından Hz. Ali'den sahih senedle nakledilmiştir.¹²

Altıncı fasılda Hz. Peygamber'in Mekke'ye girişi, Hudeybiye, ve Mekke'nin fethine değinilmiştir. Fasılın başında zikredilen hadis, *Mesâbîh*'ten nakledilen “*Kıyamet günü ben insanoğlunun efendisi olacağım...*” rivayeti olup¹³ hasen-sahih senedle Tirmizî, Ebû Saïd el-Hudrî'den rivayet etmiştir.¹⁴

Miraç bahsinin anlatıldığı yedinci fasılda *Mesâbîh*'ten bir rivayet, Enes b. Mâlik aracılığı ile nakledilmiştir.¹⁵ Söz konusu rivayette Miraç gecesi gem ve eyer vurulmuş Burak'ın Cebraîl tarafından Hz. Peygamber'e getirilişi, Burak'ın huysuzlanması üzerine Hz. Peygamber'in saygınlığı ve büyüklüğünden bahsetmesiyle bininin sakinleşmesi anlatılır. Bu yönüyle rivayet, İsrâ ve Miraç bahsine giriş açısından yerinde bir tercih olmuştur. Enes rivayetini, Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî rivayet etmişlerdir.¹⁶

Miraç konusunun devamı niteliğinde kabul edilebilecek olan sekizinci fasıl, Hz. Peygamber'in cennet ve cehennem seyrini konu edinmektedir. Müellifin *Mesâbîh*'ten alıntılacağı “*Cehennem, nefse hoş gelen şeylerle, cennet ise nefse zor gelen şeylerle perdelenmiştir.*” rivayeti,¹⁷ *müttefakun aleyhtir*.¹⁸

⁹ Muhammed b. Abdurrahman b. Abbas b. Abdurrahman b. Zekeriyya el-Bağdâdî el-Muhallâs, *el-Muhallasiyat ve eczâin uhrâ li-Ebî Tâhir el-Muhallâs*, thk. Nebil Sa'düddîn Cerrâz (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 2008), 3/289; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409), 8/203; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 12/300.

¹⁰ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 14.

¹¹ Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 4/116-117.

¹² Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fadl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (S. Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000), Mukaddime 4; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-muhtasaru mine's-süneni an Rasûlillah*, (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), Menâkıb 50 (hasengarib); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/620. Hâkim'in sahihü'l-isnâd kabul ettiği rivayetle ilgili görüşünü Zehebî kabul etmiştir.

¹³ Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 4/39; Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 26.

¹⁴ Tirmizî, Tefsir 48.

¹⁵ Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 4/118; Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 38.

¹⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 20/107 (Ş. Arnâvut: Hadisin senedi Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir); Tirmizî, Tefsir 18 (hasengarib).

¹⁷ Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 3/416; Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 45.

KULLANDIĞI RİVAYETLER VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KERDERLİ MAHMUD'UN NEHCÜ'L-FERÂDİS ADLI ESERİ

Bölümün dokuzuncu faslı Huneyn Savaşı ile sonrasında yaşanan olaylar etrafında kurgulayan müellif, daha önce de istifade ettiği el-Üşî'nin eserinden şehidin Allah yolunda döktüğü kanın Allah'a en sevimli gelen amellerden biri olduğunun belirtildiği bir rivayet nakletmiştir.¹⁹ Benzer lafızlarla Tirmizî, Ebû Ümâme'den hasen-sahih olarak tahrîc etmiştir.²⁰

Hz. Peygamber'in özlü bir şekilde hayatının anlatıldığı birinci bölümün son faslı onun vefatı ile ilgilidir. Müellif, Hz. Peygamber'in öyle bir gün gelecek ki sizden birinize beni görmek evinden, çoluk çocuğundan, malından mülkünden daha sevimli gelecek ancak sizden hiçbiriniz beni göremeyecek şeklinde bir rivayeti *Mesâbih*'ten aktarmıştır.²¹ Rivâyetin aslı Müslim tarafından Ebû Hüreyre vasıtasıyla nakledilmiştir.²²

Kerderli Mahmud'un birinci bölümün fasıl başlarında kullandığı rivayetlerden birisi zayıf kabul edilirken bir diğeri temel hadis kitaplarında bulunamamıştır. Geriye kalan sekiz rivayetten biri müttefakun aleyh diğeri de Kütüb-i Tis'a eserlerinde yer alan makbul metinlerden oluşmaktadır.

Dört Halife, Ehl-i Beyt ve Dört İmamın Faziletine Dair Rivayetler

Nehcü'l-Ferâdîs'in ikinci bölümünün ilk faslı Hz. Ebû Bekir'in faziletiyle ilgilidir.

Müellif'in *Meşârikü'l-Envar*'dan Ebû Said aracılığı ile naklettiği rivayet, "Dostluğu ve yardımı itibarıyla kendisine en çok minnettar olduğum kişi Ebû Bekir'dir. Rabbimden başka bir dost edinecek olsam Ebû Bekir'i dost edinirdim. Lakin İslam kardeşliği ve İslam sevgisi vardır. Mescidin bütün kapıları kapansın yalnızca Ebû Bekir'in kapısı açık kalsın" şeklinde olup müttefakun aleyhtir.²³

Hz. Ömer'in faziletlerinin anlatıldığı ikinci faslın serlevha hadisi, *Mesâbih*'ten²⁴ Ukbe b. Âmir'in rivayet ettiği "Şayet benden sonra peygamber gelmesi gerekseydi o, Ömer olurdu." şeklindeki rivayettir. Zikri geçen hadisi aynı zamanda Ahmed b. Hanbel, Tirmizî ve Hâkim tahrîc etmişlerdir.²⁵

Üçüncü fasıl Hz. Osman'a ayrılmıştır. *Nisâbü'l-Ahbâr*'dan Talha aracılığı ile nakledilen "Bütün nebiler bir dostu vardır. Benim dostum da (cennette) Osman'dır" rivayeti fasıl başında zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Âcurrî ve Ebû Nuaym'ın naklettiği rivayet, senesinde bulunan Abdullah b. İbrahim b. Ebî Amr el-Gıfârî ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem tenkide uğradıkları için zayıf kabul edilmiştir.²⁶

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Camîu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillahi ve sünenihi ve eyyâmihî* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), Rikâk 81 (Lafız Buhârî'ye aittir); Müslim, Cennet 51.

¹⁹ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdîs*, 50.

²⁰ Tirmizî, *Fadâilü'l-Cihâd* 26 (hasen-sahih).

²¹ Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 4/135; Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdîs*, 57.

²² Müslim, *Fadâil* 142.

²³ Buhârî, *Fadâilü'l-ashâb* 17; Müslim, *Fadâilü's-sahâbe* 2.

²⁴ Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 4/158.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/624 (Ş. Arnavut:hasen); Tirmizî, *es-Sünen*, *Menâkıb* 50 (hasen-garib); Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 3/85 (Zehebî sahîh hükmünü kabul etmiştir).

²⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Fadâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/428; Ebû Ubeyd Mu-

Kerderli Mahmud, dördüncü fasla Müslim'den Sa'd b. Ebî Vakkas aracılığı ile nakledilen Hz. Peygamber'in "Ey Ali! Sen bana Harun'un Musa'ya yakın olduğu kadar yakınsın. Ancak benden sonra nebi yoktur." rivayetini zikrederek başlamıştır.²⁷

Dört halifenin hayatı, halife seçilmeleri, dönemlerinde yaşanan olayların anlatımının ardından Ehl-i Beytin faziletlerine yer verilmiştir. Öncelikle beşinci fasılda Hz. Fâtımâ'nın cennet kadınların efendisi olduğuna dair Buhârî'nin bab başlığı olarak kullandığı rivayet, *Nisâbü'l-Ahbâr*'dan alıntılanmıştır.²⁸

Altıncı fasıl, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in fazileti hakkındadır. Müellif, Buhârî'nin İbn Abbâs'tan naklettiği, konuyla doğrudan ilgisi bulunan ve Hz. Peygamber'in torunlarına İbrahim peygamberin oğulları İsmail ve İshak için etmiş olduğu şu dua ile başlamıştır: "Her türlü şeytan ve zehirli hayvanlardan ve bütün kem gözlerden Allah'ın eksiksiz kelimelerine sığınırım."²⁹

Kerderli Mahmud, Ehl-i Beyt olarak Fâtımâ, Hasan ve Hüseyin'i zikretmekle yetinmiş daha sonra mezhep imamlarına dair dört fasıl açarak sırasıyla Ebû Hanîfe, Şâfiî, Mâlik b. Enes ve İbn Hanbel'in faziletlerine yer vermiştir.

Ebû Hanîfe'nin faziletine ayrılan yedinci fasıl *müttefakun aleyh* kabul edilen ve fıkıh kitaplarında da sıklıkla kullanılan "Allah bir kimse için hayır dilerse, onu dinde anlayış sahibi kılar." rivayeti ile başlamıştır.³⁰ *Meşârikü'l-Envâr*'dan nakledilen rivayette ifade edilen Allah'ın dinde fakih kılma müjdesine Ebû Hanîfe'nin de ulaştığı dile getirilmiştir.³¹

Kerderli Mahmud, Ebû Hanîfe'den sonra kronolojik olarak Mâlik b. Enes'i zikretmesi gerekirken sekizinci fasılda Şâfiî'nin faziletlerine yer vermiştir. Konu başında Muhammed b. Beşreviyye'nin *Kenzü'l-Ahbâr* isimli eserinden "Kim bir âlime yedi gün hizmet etse Allah'a yedi bin yıl hizmet etmiş gibi olur. Allah onun her bir günü için bin şehit sevabı verir." şeklinde bir rivayet nakletmiştir.³² Temel hadis kitaplarında yer almayan bu rivayeti Üşî'nin *Nisâbü'l-Ahbâr*'ında da zikrettiği görülmüştür. Nitekim onun kaynaklarından birisi de *Kenzü'l-Ahbâr*'dır.³³ Her iki eserin matbu nüshası bulunmamaktadır. Ancak içer-

hammed b. Ali b. Osman el-Âcurrî, *eş-Şeria*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1999), 4/1914; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 6/333; Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Keşfü'l-estâr an zevâidi Müsnedi'l-Bezzâr*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-Âzamî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 3/174; Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsi (Beyrut: Mektebetü'l-Kudsi, 1994), 9/74; Ebü'l-Fadl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Makdisî eş-Şeybânî İbnü'l-Kayserânî, *Etrâfü'l-garâib ve'l-efrâd*, thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr - es-Seyyid Yûsuf (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/143-144.

²⁷ Müslim, *Fadâilü's-sahâbe* 30; Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 96.

²⁸ Buhârî, *Fadâilü'l-Ashâb* 28; Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 108-109.

²⁹ Buhârî, *Ehâdisü'l-Enbiya* 10; Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 116.

³⁰ Buhârî, *İlim* 71; Müslim, *Zekât* 98.

³¹ İbn Melek, *Mebârikü'l-ehzâr şerhu Meşâriki'l-envâr*, 1/175; Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 127.

³² Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 136.

³³ Kâtip Çelebi, eserin Muhammed b. Beşreviyye el-Belhî'ye ait olduğunu ifade etmekle beraber vefat tarihi başta olmak üzere herhangi bir bilgi vermemiştir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge (İstanbul: Maârif Matbası, 1941), 2/1012.

diği bilgileri tetkik ettiğimizde az bir amele çok mükafat vaad eden bu tarz rivayetler çoğunlukla mevzu kabul edilmiş olup ihtiyatla yaklaşılması tavsiye edilmiştir.

İmam Mâlik'in faziletlerinin anlatıldığı dokuzuncu fasılda Kudâî'nin *Şihâb*'ından "Âlimler peygamberlerin mirasçılardır."³⁴ hadisi nakledilmiş ve o Mâlik de bu mirasçılardan biri kabul edilmiştir.³⁵

Bu bölümün son faslı Ahmed b. Hanbel'e ayrılmıştır. Müellif, Abdullah es-Serahsî isimli bir şahsın *el-Mevâkîf* adlı eserinden "Kim ilmi ve âlimleri severse hayatı boyunca hataları yazılmaz." şeklinde bir rivayete yer verilmiştir. Daha sonra ilmi ve âlimleri sevenlerin hatalarının silindiği önermesinden hareketle bizatihi bildikleri ile yaşayanların derecelerinin nasıl olacağı düşünülmüş ve İbn Hanbel'in böyle biri olduğuna vurgu yapılmıştır. Yaptığımız inceleme neticesinde sahih olmayan bu rivayet, temel hadis kitaplarında yer almazken müellifin kaynak olarak verdiği esere dair herhangi bir bilgiye de ulaşamamıştır.³⁶

Nehcü'l-Ferâdis'in ikinci bölümünün fasıl başlarında biri *müttefakun aleyh* olmak üzere yedi rivayet makbul hadislerden oluşmaktadır. Ayrıca bir rivayetin senedi zayıf kabul edilmiştir. İki rivayet ise temel hadis kitaplarında yer almazken aynı zamanda haklarında mevzu hükmü verilmiştir.

Allah'a Yaklaştıran İyi Ameller

Eserin üçüncü bölümü ilim öğrenmenin fazileti ile ilgili fasılla başlamaktadır. Hz. Ali, Enes, İbn Mesud, Ebû Said, İbn Ömer, İbn Abbas ve Câbir başta olmak üzere pek çok sahâbeden nakledilen ve zayıf kabul edilen "İlim talep etme kadın erkek her Müslümanın üzerine farzdır" rivayeti *İhyâ*'dan nakledilmiştir.³⁷

İlmin ardından namazın fazileti konusu ele alınmıştır. Müslim'in Ebû Hüreyre'den naklettiği "Büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde, beş vakit namaz ile cuma bir sonraki cumaya kadar ve Ramazan da diğer Ramazan ayına kadar, aralarında işlenen günahların bağışlanmasına vesiledir." hadisi *Mesâbilh*'ten nakledilmiştir.³⁸

Zekât ve sadakanın faziletinin anlatıldığı üçüncü fasılda "(Kıyamet günü) insanlar arasında hüküm verinceye kadar, herkes sadakasının gölgesinde olacaktır." rivayeti *Şihâb*'dan nakledilmiştir.³⁹ Söz konusu metni Ahmed b. Hanbel, Ukbe b. Âmir'den sahih bir senedle rivayet etmiştir.⁴⁰

³⁴ Tirmizî, İlim 19; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/103.

³⁵ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 142.

³⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1/107.

³⁷ Gazzâlî'nin eseri de dahil hadisin metninde "مسلمة" ifadesi geçmemektedir. İbnü'l-Cevzî, yedi farklı sahâbeden yirmi beş farklı naklederek senedlerindeki problemleri ortaya koymuştur. İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1/54-66; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tüsî el-Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1982), 1/2.

³⁸ Begavî, *Mesâbilhü's-sünne*, 1/250; Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 166; Müslim, *es-Sahih*, Tahâret 5.

³⁹ Kerderli Mahmud, *Nehcü'l-Ferâdis (Cenmetlerin Açık Yolu)*, çev. Bilal Aktan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017), 172; Kudâî, *eş-Şihâb*, 1/94.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/668.

Dördüncü fasıl, orucun fazileti hakkında olup Ebü'l-Leys es-Semerkândî'nin *Tenbîhü'l-Gâfillirî* den nakledilen "Kim Allah rızası için bir gün oruç tutarsa Allah onu yavru iken yuvasından uçup ihtiyarlayıp ölünceye kadar (yaşayan) karganın (süresi) kadar cehen-nemden uzaklaştırır." rivayeti ile başlamıştır.⁴¹ Zikri geçen rivayet, Ahmed b. Hanbel tara-fından tahrîc edilmiş olup zayıf hükmündedir.⁴²

Hac ve umre konusu beşinci fasılda ele alınmıştır. *Nisâbü'l-Ahbâ'* dan nakledilen "Kim helal bir kazançla Allah'ın evini haccetse Allah, attığı her adım için yetmiş hasene yazar ve yetmiş günahını da siler. Ayrıca onu yetmiş derece yükseltir." rivayeti fasıl başında tercih edilmiştir. İmam-zâde'nin *Şir'atü'l-İslâm* adlı eserinde bulabildiğimiz bu rivayet, temel hadis kitaplarında yer almamaktadır.

Kerderli Mahmud, altıncı faslı ana babaya hizmet etmenin faziletine ayırmış ve bu konuda *İhyâ'* dan "Ana babaya iyilik etmenin sevabı, namaz, oruç, hac ve umre ile Allah yo-lunda cihad etmenin sevabından daha çoktur." şeklinde bir rivayet ile başlamıştır.⁴³ Temel hadis kitaplarında yer almayan bu rivayet hakkında Irâkî ve Sübkî aslını bulamadım derken Fettenî ve Şevkânî de bu görüşü benimsemişlerdir.⁴⁴

Helal yemenin fazileti ile ilgili fasılda *İhyâ'* dan "Helâl istemek kadın erkek her Müs-lüman'ın üzerine farzdır." ifadelerinin yer aldığı bir metin nakledilmiştir.⁴⁵ Duafâ ve ilel kitaplarında yer alan rivayet zayıf hükmündedir.⁴⁶

Sekizinci fasıl iyiliği emretme kötülükten sakındırma konusunda olup Müslim'in Ebü Said el-Hudrî'den naklettiği "Sizden biriniz kötü ve çirkin bir iş gördüğünde eliyle dü-zeltsin. Buna güç yetiremezse diliyle düzeltsin. Buna da güç yetiremezse kalbi ile ona karşı gelsin. Bu da imanın asgarî bir gereğidir." hadisi, *Mesâbîh'* ten nakledilmiştir.⁴⁷

Gece ve gündüzü değerlendirmenin faziletinin anlatıldığı dokuzuncu fasılda Müs-lim'in Câbir'den rivayet ettiği "Geceleyin öyle bir vakit vardır ki Müslüman biri o vakte rast-lar, Allah'tan dünya ve ahirete dair hayırlı bir şey dilerse, Allah ona dilediğini verir. Bu her gece böyledir." hadis nakledilmiştir.⁴⁸

⁴¹ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 179.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/471 (Ş. Arnavut: zayıf) Senesinde bulunan Seleme b. Kayser'in sahâbî olduğu konusu ihtilafıdır. Ayrıca hadisi kendisinden nakleden râvinin ismi belli değildir. Yine senede yer alan İbn Lehîa hakkında ihtilaflar bulunmaktadır. Dolayısıyla senedi zayıf kabul edilmiştir.

⁴³ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 195; Gazzâlî, *İhyâü ulümi'd-dîn*, 2/216.

⁴⁴ Ebü'l-Fadl Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî vd., *Tahrîcü ehâdisi İhyâü Ulümü'd-dîn*, thk. Muhammed el-Haddâd (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1987), 3/241; Cemâlüddin Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Tezkiretü'l-mevdü'ât* (Kahire: İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Münîre, 1343), 201; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *el-Fevâidi'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdü'a*, thk. Abdürrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 257.

⁴⁵ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 203; Gazzâlî, *İhyâü ulümi'd-dîn*, 2/203 İhyâ'da *ومسلمة* ifadesi bulunma-maktadır.

⁴⁶ Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sâmi'i, 2000), 1/152; İbnü'l-Cevzî, *el-İlel*, 1/67-72.

⁴⁷ Müslim, *İman* 78.

⁴⁸ Müslim, *Müsâfirîn* 166-167.

KULLANDIĞI RİVAYETLER VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KERDERLİ MAHMUD'UN NEHCÜ'L-FERÂDİS ADLI ESERİ

Bölümün son faslı sabretme ve rıza gösterme hakkındadır. *Tenbihü'l-Gâfillin'*den “Bir kuluma malı, oğlu, kızı veya bedeni ile ilgili bir sıkıntı verdiğim zaman kulum güzel bir şekilde sabrederse kıyamet günü mizanı ve amel defterini önüne koymaktan haya ederim.” rivayeti nakledilmiştir.⁴⁹ Söz konusu metin, temel hadis kitaplarının dışında Hakîm et-Tirmizî ve Dîneverî tarafından Enes b. Mâlik'ten tahrîc edilmekle birlikte senedinde bulunan Yakub b. Cehm el-Hımsî, hadis uydurmakla tenkit edildiği için mevzu kabul edilmiştir.⁵⁰

Nehcü'l-Ferâdis'in üçüncü bölümünün fasıl başlarında dört rivayet makbul hadislerden oluşmaktadır. Ayrıca üç rivayetin senedi zayıf kabul edilmiştir. Üç rivayet ise temel hadis kitaplarında yer almazken aynı zamanda haklarında mevzu hükmü verilmiştir.

Allah'tan Uzaklaştıran Kötü Ameller

Kerderli Mahmud'un eserinin son bölümü Allah'tan uzaklaştıran kötü amellere ayrılmıştır. Birinci fasıl haksız yere adam öldürmenin zararlarını konu edinirken serlevha rivayet olarak *müttefakun aleyh* olarak İbn Mesud'dan nakledilen *Mesâbih'*ten “Allah'tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah'ın Resûlü olduğuma şehâdet eden Müslüman bir kimsenin kanı ancak üç şeyden biri ile helâl olur: Evli iken zina etme, adam öldürme ve dinini terk edip cemaatten ayrılma.” rivayeti nakledilmiştir.⁵¹

İkinci fasıl zina hakkında olup Bûhârî'nin Sehl b. Sa'd'dan naklettiği “Kim bana iki çene (dili) ve apış arası (namusu) hakkında kefil olursa ben de cennet için ona kefil olurum.” rivayeti nakledilmiştir.⁵²

İçki içmenin zararlarının anlatıldığı üçüncü fasılda *Kenzü'l-Ahbâr'*dan “Kim içki içene selam verir ya da onunla kucaklaşırsa Allah onun kırk yıllık amelini boşa çıkartır.” şeklinde bir metin nakledilmiştir.⁵³ Hadis olarak verilen bu rivayetin temel hadis kitaplarında bir aslı bulunmazken *Bihârü'l-Envâr* gibi Şîî kaynaklarda yer almaktadır.⁵⁴

Dördüncü fasıl kibrin zararlarına ayrılmış olup Müslim'in İbn Mesud'dan naklettiği “Kalbinde zerre miktarınca kibir bulunan kimse cennete giremez...” rivayeti, *Mesâbih'*ten aktarılmıştır.⁵⁵

Yalan söyleme ve gıybet etmenin zararları beşinci fasılda ele alınmıştır. Müellif, Tirmizî'nin hasen-sahih olarak İbn Mesud'dan tahrîc ettiği “Yalandan sakının! Çünkü

⁴⁹ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 224.

⁵⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Mervân el-Mâlikî el-Dîneverî, *el-Mücâlese ve Cevâhirü'l-İlm*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Selman (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419), 1/401; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbârî'r-Resûl*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1992), 2/290.

⁵¹ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 233; Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 2/502; Buhârî, Diyât 87; Müslim, Kasâme 28.

⁵² Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 241; Buhârî, Rikâk 23.

⁵³ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 251.

⁵⁴ Meclisî, *el-Bihâr*, 76/151.

⁵⁵ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 257; Müslim, İman 46; Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 3/402.

yalan (insanı) kötülüğe, kötülük de cehenneme götürür." rivayetini fasıl başında zikretmiştir.⁵⁶

Dünyayı sevmenin zararlarının anlatıldığı altıncı fasıl *Tenbîhü'l-Gâfilin'* den alınan "Dünya müminin zindanı, kabir kalesi, cennet ise kalacağı yerdir. Aynı şekilde dünya kafirin cenneti, kabir zindanı, cehennem ise kalacağı yerdir." şeklinde bir rivayet ile başlamaktadır.⁵⁷ Hadis olarak verilen bu metnin "Dünya müminin zindanı kafirin cennetidir." şeklinde Ebû Hüreyre'den Müslim ve Tirmizî tarafından tahrîc edilen sahih tarikleri bulunmakla beraber⁵⁸ bu ifadelerle Şii kaynaklarda Ehl-i Beyt imamları, Hz. Ali ve Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledildiği görülmüştür.⁵⁹

Eserin dördüncü bölümünün yedinci faslı iki yüzlülük ve gösterişin zararları konusundadır. Müellif, *Mesâbih'*ten naklettiği kutsî bir hadisle konuya başlamıştır.⁶⁰ Müslim'in Ebû Hüreyre'den rivayet ettiği bu hadise göre Hz. Peygamber, Rabbinden şöyle hikâye etmiştir: "Ben ortakların, ortaklıktan en uzak olanıyım. Kim yerine getirdiği amelde benden başkasını bana ortak koşarsa o kişiyi de ortak koştuğunu da terk (red) ederim."⁶¹

Sekizinci fasıl kin gütme ve haset etmenin zararları ile ilgilidir. *Tenbîhü'l-Gâfilin'* den nakledilen "Haset ve kin, ateşin odunu yediği (yaktığı) gibi yapılan iyilikleri yer bitirir." rivayeti aktarılmıştır.⁶² Söz konusu rivayet benzer lafızlarla Ebû Dâvûd ve İbn Mâce tarafından nakledilmiştir.⁶³

Dokuzuncu fasıl gurur ve gafletin zararlarına ayrılmış ve Şeb'ân b. Mehdî'nin *Müsnedü Enes* adlı eserinden Enes b. Mâlik aracılığı ile "Akıllı benim dostum, ahmak düşmanımdır. Ahmakla dostluk kurmayın ve akıllılarla bağınızı kesmeyin!" şeklinde bir rivayet nakledilmiştir.⁶⁴ Temel hadis kitaplarında yer almayan bu metnin ilk defa Gazzâlî'nin *Sülvatü'l-Ârifin* isimli eserinde sened ve râvi zikredilmeksizin nakledildiği tespit edilmiştir.⁶⁵

Bu bölümün son faslı uzun emel beslemenin zararlarıyla ilgilidir. Müttefakun aleyh olarak Enes b. Mâlik'in rivayet edilen "İnsanoğlu ihtiyarlar ancak onda iki şey genç kalır: Uzun ömür ve tül-i emel." hadisi, müellif tarafından *Mesâbih'*ten nakledilmiştir.⁶⁶

⁵⁶ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 265; Tirmizî, *Birr* 46; Hadisin baş tarafı doğruluk tavsiye edilmekte ve doğrulukta devam edenin cennete gireceği ifade edilmektedir. Rivayet aynı sahabiden Müslim tarafından sahih kabul edilerek tahrîc edilmiştir. Müslim, *Birr* 105.

⁵⁷ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 271.

⁵⁸ Müslim, *Zühd* 1; Tirmizî, *Zühd* 6.

⁵⁹ Meclisî, *el-Bihâr*, 73/91.

⁶⁰ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 279; Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 1/119.

⁶¹ Müslim, *Zühd* 53.

⁶² Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 287.

⁶³ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), Edeb 44; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), *Zühd* 22.

⁶⁴ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 294.

⁶⁵ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tüsî el-Gazzâlî, *Sülvatü'l-Ârifin*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/152.

⁶⁶ Mahmud b. Ali, *Nehcü'l-Ferâdis*, 301; Begavî, *Mesâbihü's-sünne*, 3/438; Buhârî, *Rikâk* 81; Müslim, *Zekât* 12.

KULLANDIĞI RİVAYETLER VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KERDERLİ MAHMUD'UN NEHCÜ'L-FERÂDİS ADLI ESERİ

Kerderli Mahmud, Allah'tan uzaklaştıran kötü amellerle ilgili açtığı fasıllarda ikisi müttefakun aleyh olmak üzere yedi makbul hadis kullanmıştır. Ayrıca temel hadis kitaplarında aslı bulunamayan veya mevzu kabul edilen üç rivayet de bu bölümün fasıllarında tercih edilmiştir.

Nehcü'l-Ferâdis'in Hadis Kaynakları

Nehcü'l-Ferâdis'in sonuna müstensih tarafından eserin istinsahının hicri 761 yılında, Cemaziyülevvel ayının çarşamba günü tamamlandığı, müellif Kerderli Mahmud'un ise pazar günü vefat ettiği notu düşülmüştür. Daha sonra *Nehcü'l-Ferâdis* yazılırken müellifin Zemahşerî ve İsbicâbî'nin *Tefsir*'leri, Ebû Tâlip el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulüb*, Firdavsî'nin *Müctelâ* ve *Müctelâ Şerhi*, Vâkîdî ve Muhammed Kâtib'in *Megâzî* adlı eserlerinden faydalandığını belirtmiştir. Hadisle ilgili fasıl başlarında kullanılan rivayetlerin kaynaklarının da ilgili yerde zikredildiğini, aynı şekilde bunların dışında farklı kitaplardan da hadisler aktarıldığı bilgisini de paylaşmıştır. Tabii ki bu bilgiler eserin kaynaklarının tamamını yansıtmamaktadır. Nitekim eser incelendiğinde fasıl başlarının dışında yüzlerce rivayetin, herhangi bir kaynak belirtilmeden kullanıldığı görülmektedir. Eserin öğüt kitabı formatında oluşu, didaktik anlatımın yanı sıra lirik bir üslubu ön plana çıkartmış ancak kullanılan rivayetlerde kaynak seçiminde gereken özen gösterilememiştir.

Fasıl başlarında kullanılan rivayetlerin kaynaklarına bakıldığında *Mesâbihü's-Sünne*'nin öne çıktığı görülmektedir. Bu eserden on üç rivayet nakledilirken Üşî'nin *Nisâbü'l-Ahbâr*'ından beş, Semerkandî'nin *Tenbihü'l-Gâfilin* adlı eserinden ise dört rivayet aktarılmıştır. Gazzâlî'nin *İhyâ's*ının sadece üçüncü bölümde üç rivayetin kaynağı olarak kullanılması dikkat çekerken Sağâni'nin *Meşârik*'inden de aynı şekilde ilk iki bölümde üç rivayet tercih edilmiştir. Buhârî, Müslim, Kudâi ve Beşreviyye'nin eserlerinden ikişer rivayetin yer aldığı eserde, İsbicâbî'nin *Tefsir*, Serahsî'nin *Mevâkit* ve Şeb'ân'ın *Müsnedü Enes* isimli eserlerinden de birer rivayet kullanılmıştır. Neticede tercih edilen kırk rivayetin kaynağı burada zikredilen on üç eserdir.

Tercih noktasında öne çıkan *Mesâbih*, Begavî'nin güvenilir hadis kaynaklarından derlediği ve *Sahihayn* dışındaki rivayetleri hasen olarak kabul ettiği bir eserdir. Begavî, İbnü's-Seken ile başlayan sened zikretmeksizin hadis nakletme geleneğini *Mesâbih*'te tatbik ettiği için rivayetlerin senedi hafzedilmiştir. Dolayısıyla müellifin kaynak olarak gösterdiği bu eser, masâdir-ı asliyeden kabul edilmemektedir.

Yaptığımız incelemeye göre *Mesâbih*'ten alıntılanan on üç rivayetin dördü müttefakun aleyh iken; altısı Müslim'in *es-Sahih*, ikisi Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*, biri de Tirmizî'nin *es-Sünen* adlı eserinde bulunmaktadır. Aynı şekilde Sağâni'nin bazı sahih hadisleri nahiv konularına göre düzenlediği eseri *el-Meşârik*'ten alınan rivayetlerin tamamı da müttefakun aleyhtir. Diğer yandan müellif, Buhârî, Müslim ve Tirmizî'den doğrudan beş rivayet aktarmıştır. Zikri geçen eserlerin dışında verilen kaynaklarda yer alan rivayetlerin tahrîcine göre beş rivayette Kütüb-i Tis'a eserlerinde bulunmuştur. Böylece makbul kabul edilen yirmi altı rivayetin kaynağının doğrudan veya dolaylı olarak Kütüb-i Tis'a eserleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Fasıl başlarında yer alan on rivayet hakkında aslı yok, mevzu ve temel hadis kitaplarında bulunmamaktadır gibi hükümler verilirken dört rivayetin zayıflığına hükmedilmiştir. Burada aslı yok kabul edilen dört rivayetin Şîî literatürde senedsiz bir şekilde yer aldığı bilgisi de kaynakların dağılımı açısından göz önünde tutulması gereken diğer bir husustur. Ayrıca zayıf kabul edilen iki rivayet Ahmed b. Hanbel tarafından tahrîc edilmiştir.

Buraya kadar verilen bilgiler, bir tabloda özetle şöyle gösterilebilir:

Tablo 1. Nehcü'l-Ferâdîs'in Fasil Başlarında Kullanılan Rivayetlerin Kaynak ve Tahrîc Bilgileri

1. Bölüm	Nehcü'l-Ferâdîs	Tahrîci Kaynağı ve	2. Bölüm	Nehcü'l-Ferâdîs	Tahrîci Kaynağı ve
1-1	Mesâbîh	Müslim, Sahîh es-	2-1	Meşârik	Müttefakun Aleyh
1-2	Meşârik	Müslim, Sahîh es-	2-2	Mesâbîh	İbn Hanbel, Müsned
1-3	İsbicâbî, Tefsir'i	Mevzu/Aslı Yok	2-3	Nisâbü'l-Ahbâr	Zayıf
1-4	Nisâbü'l-Ahbâr	Zayıf	2-4	Müslim, Sahîh es-	Müslim, Sahîh es-
1-5	Mesâbîh	Dârimî	2-5	Nisâbü'l-Ahbâr	Buhârî, es-Sahîh
1-6	Mesâbîh	Tirmizî	2-6	Buhârî, Sahîh es-	Buhârî, es-Sahîh
1-7	Mesâbîh	İbn Hanbel, Müsned	2-7	Meşârik	Müttefakun Aleyh
1-8	Mesâbîh	Müttefakun Aleyh	2-8	Kenzü'l-Ahbâr	Mevzu/Aslı Yok
1-9	Nisâbü'l-Ahbâr	Tirmizî, Sünen es-	2-9	Kudâî, Şihâb	Tirmizî, Sünen es-
1-10	Mesâbîh	Müslim, Sahîh es-	2-10	Mevâkîit	Mevzu/Aslı Yok
3. Bölüm	Nehcü'l-Ferâdîs	Tahrîci Kaynağı ve	4. Bölüm	Nehcü'l-Ferâdîs	Tahrîci Kaynağı ve
3-1	İhyâ	Zayıf	4-1	Mesâbîh	Buhârî, es-Sahîh
3-2	Mesâbîh	Müslim, Sahîh es-	4-2	Buhârî	Buhârî, es-Sahîh
3-3	Kudâî	İbn Hanbel, Müsned	4-3	Kenzü'l-Ahbâr	Mevzu/Aslı Yok

KULLANDIĞI RİVAYETLER VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KERDERLİ MAHMUD'UN NEHCÜ'L-FERÂDİS ADLI ESERİ

3-4	Tenbîh	Zayıf	4-4	Mesâbîh	Müslim, es-Sahîh
3-5	Nisâbü'l-Ahbâr	Mevzu/Aslı Yok	4-5	Tirmizî	Tirmizî, Sünen
3-6	İhyâ	Mevzu/Aslı Yok	4-6	Tenbîh	Mevzu/Aslı Yok
3-7	İhyâ	Zayıf	4-7	Mesâbîh	Müslim, es-Sahîh
3-8	Mesâbîh	Müslim, es-Sahîh	4-8	Tenbîh	Ebû Dâvûd, es-Sünen
3-9	Müslim	Müslim, es-Sahîh	4-9	Müsnedü Enes	Mevzu/Aslı Yok
3-10	Tenbîh	Mevzu/Aslı Yok	4-10	Mesâbîh	Müttefakun Aleyh

Sonuç

Kerderli Mahmud tarafından Harezmi Türkçesi ile yazılan *Nehcü'l-Ferâdis*, kanaatimize göre birinci bölümün yapısı itibariyle siyer, eserin girişinde verilen bilgiye göre kırk hadis, içeriği itibariyle ise orijinal bir öğüt kitabı kabul edilmelidir. İnsanlara fayda sağlayacak bir eser telif etme düşüncesi ve bunu ilgili yerlerde zikretmesi bir yana *Nehcü'l-Ferâdis*'te yer alan pek çok sahih bilginin dışında teyide muhtaç bilgiler de bulunmaktadır. Konuların okuyucuda kalıcı etkiler bırakması gibi etmenler anlatının abartılar içermesine neden olmuş ve yapılan nakiller bu doğrultuda şekillenmiştir.

Söz gelimi Yezîd'in Hz. Hüseyin'e olan düşmanlığı, dönemin Basra valisi Abdullah b. Âmir'in Ümmü Übeyha adında hanımının boşandırılıp Yezid ile nikahlanacakken vekil tayin edilen Ebû Hüreyre tarafından Hz. Hüseyin'e nikahlanmasından kaynaklandığı anlatılabilmektedir. Eser bu yönüyle incelenmeli ve siyer ilmi açısından tetkik edilmelidir. Aynı şekilde hadis olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen yüzlerce rivayeti muhtevî eserin fasıl başlarında kırk hadis nakledilmiştir.

Bu çalışmada söz konusu rivayetler hadis ilmi açısından incelenmiş ve kaynakları tespit edilmiştir. Müellifin fasılların başında serlevha olarak takdir ettiği bu rivayetlerden on dört tanesi makbul olmayan metinlerden oluşmaktadır. Makbul metinler ise daha çok Begavî'nin *Mesâbîh*'inden tercih edilmiştir. Ne var ki merdud kabul edilen metinlerin yer aldığı konular hakkında pek çok sahih rivayet bulunurken müellifin temel hadis kitaplarında yer almayan, günümüze ulaşmayan ve Şîî literatürde kullanılan rivayetleri tercih etmesi eserin güvenilirliğine hanel getirmektedir. Müellifin bu rivayetlerden beşini doğrudan Buhârî, Müslim ve Tirmizî'den nakletmesi, söz konusu eserlere ulaştığını göstermektedir. Buna rağmen Buhârî veya Müslim'in eserinde bulunan bir rivayet sonraki dönemlerde telif edilen ve hadis kaynakları arasında kabul görmeyen *Tenbîhü'l-Gâfillin* gibi kitaplardan nakledilebilmiştir. Ulaştığımız bu sonuç ise yazarın

hadis naklinde dikkat edilmesi gereken en önemli kriterlere uymadığının delilidir. Bazı rivayetlerde sahabe ismi vermesinin dışında senede dair bilgi vermezken eserin tamamında metin tenkidine yönelik bir kayıt da düşülmemiştir. Nitekim henüz mukaddime-de iki farklı rivayeti sanki tek bir rivayetmiş gibi nakletmesi de bu açıdan önemlidir.

Dil ve edebiyat üzerine çalışanların müstağni kalamadığı *Nehcü'l-Ferâdis*'in konusu ilahiyat ilimleriyle ilgilidir. Bahsi geçen alanlarda tenkitli neşir, dizin-sözlük, tercüme ve akademik çalışmalar yapılan bu eserdeki rivayetlerin tamamının hadis ilmi açısından incelenmesi ve elde edilen verilere yeni baskılarda yer verilmesi gerekmektedir. Ayrıca geçmiş peygamberler ve ümmetler hakkında verilen bilgiler başta olmak üzere özellikle siyer konularıyla ilgili bir inceleme de yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

Âcurrî, Ebû Ubeyd Muhammed b. Ali b. Osman. *eş-Şerîa*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman. 5 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 2. Basım, 1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Fadâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyullah Muhammed Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1993.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Mesâbihü's-sünne*. thk. Muhammed Selim İbrahim Samarra vd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1987.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*. thk. Abdulla- li Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasarı min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihi*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. S. Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 1. Basım, 2000.

Dîneverî, Ebû Bekir Ahmed b. Mervân el-Mâlikî. *el-Mücâlese ve Cevâhirü'l-İlm*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Selman. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1419.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-Evliyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1409.

Fettenî, Cemâlüddin Muhammed Tâhir b. Alî. *Tezkiretü'l-mevdû'ât*. Kahire: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîre, 1. Basım, 1343.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1982.

KULLANDIĞI RİVAYETLER VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KERDERLİ MAHMUD'UN NEHCÜ'L-FERÂDİS ADLI ESERİ

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tüsî. *Sülvetü'l-Ârifîn*. thk. Seyyid Yusuf Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl*. thk. Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1. Basım, 1992.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Keşfü'l-estâr an zevâidi Müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Habîbü'r-Rahmân el-Âzamî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1979.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsameddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî, 1. Basım, 1994.

İrâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân vd. *Tahrîcû ehâdisi İhyâu Ulûmu'd-dîn*. thk. Muhammed el-Haddâd. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1987.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*. thk. Ebü'l-Eşbel ez-Züheyrî. 2 Cilt. S. Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1994.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sâmi'î, 1. Basım, 2000.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.

İbn Melek, Ebû Muhammed Abdüllatif b. Ferîşteh. *Mebârikü'l-ezhâr şerhu Meşâriki'l-envâr*. thk. Eşref b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdürrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-İlelü'l-mütenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. İrşâdü'l-Hakk el-Eserî. 2 Cilt. Lahor: Dâru Neşri'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1979.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fadl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî. *Etrâfü'l-garâib ve'l-efrâd*. thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr - es-Seyyid Yûsuf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maârif Matbası, 1. Basım, 1941.

Kerderli Mahmud. *Nehcü'l-Ferâdis (Cennetlerin Açık Yolu)*. çev. Bilal Aktan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 2017.

Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-. *Müsnedü's-şihâb*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1985.

Mahmud b. Ali. *Nehcü'l-Ferâdis (Cennetlerin Açık Yolu)*. nşr. Janos Eckmann. haz. Semih Tezcan, Hamza Zülfikar. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Birleştirilmiş Baskı., 2014.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahhâri'l-e'immeti'l-ethâr*. thk. Muhammed el-Bâkır vd. 110 Cilt. Beyrut: Müessesütü'l-'Alemî, 1. Basım, 2008.

Muhallâs, Muhammed b. Abdurrahman b. Abbas b. Abdurrahman b. Zekeriyya el-Bağdâdî. *el-Muhallasıyât ve eczâün uhrâ li-Ebî Tâhir el-Muhallas*. thk. Nebil Sa'düddîn Cerrâz. Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1. Basım, 2008.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahihu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Sadrüddîn el-Bekrî, Hasan b. Muhammed b. Muhammed et-Teymî. *Kitâbü'l-erbaîne hadîsen*. thk. Muhammed Mahfuz. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1980.

Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-. *el-Fevâidi'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdû'a*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.

Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmîu'l-muhtasaru mine's-süneni an Rasûlillah*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.

Yüceer, Mustafa. "Hadis İlmi Açısından 'Men Hafıza' Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2020), 931-970. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.791737>

Özet

Harezmi'nin Kerder veya Altın Ordu devletinin başkenti Saray'da yaşadığı var sayılan Kerderli Mahmud'un (ö. 761/1360) eseri *Nehcü'l-Ferâdis*, mensur kırk hadis, siyer-i nebi ve bu ikisinin dışında büyük orijinal bir telif kabul edilmiştir. Kanaatimizce üçüncü görüş daha isabetli olup eserin kurgusu ve muhtevası da bunu destekler mahiyettedir. Dört bölüme ayrılan eserde açılan kırk fasıldan her birinin başında önce bir hadisin Arapça metni ardından Türkçe tercümesi verilmiştir.

Bu çalışmada Altın Ordu ve Harezmi bölgesinde yazılan en eski dini metinlerden biri olan *Nehcü'l-Ferâdis*'in fasıl başlarındaki metinler, hadis ilmi kurallarına göre değerlendirilerek müellifin hadis kaynakları tespit edilmiştir. Çalışmanın neticesinde kullanılan 40 rivayetten onunun mevzu, dördünün zayıf, geri kalanlarının da sahih olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca VIII. asırda kullanılan rivayetlere ve hadis kaynaklarına dair veriler ortaya konulmuştur. Şimdiye kadar tenkitli neşir, dizin, dil ve edebiyat gibi konularda üzerine pek çok akademik çalışmalar yapılan eserin hadis muhtevasına dair bir kanaat dile getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kerderli Mahmud, Nehcü'l-Ferâdis, Kırk Hadis, Nâsihatnâme

KULLANDIĞI RİVAYETLER VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KERDERLİ MAHMUD'UN NEHCÜ'L-FERÂDÎS ADLI ESERİ

Kerderli Mahmud's Book *Nahj al-Farâdis* in Terms of Narratives Used by Him and Sources

Abstract

Nahj al-Farâdis, the book of Mahmud of Kerder (d. 761/1360) who is assumed to have lived in Kerder of Khorezm or in Saray the capital of Golden Horde, is claimed to be prose forty hadiths, *siyar al-Nabi* or a great original work. As for us, the third view is more accurate and the framework and content of the work support this. At the beginning of each of the forty parts in the work, divided into four parts, first the Arabic text of a hadith and then its Turkish translation are mentioned.

In this study, the texts at the beginning of the parts of *Nahj al-Farâdis*, one of the oldest religious texts written in the region of Golden Horde and Khorezm, were evaluated according to the hadith science rules and the hadith sources of the author were determined. As a result of the study, it was concluded that ten of the forty narrations used were fabricated, four were weak, and the rest were sound. In addition, information on the narrations and hadith sources used in the eighth century are presented. An opinion has been expressed regarding the hadith content of the work on which many academic studies have been prepared on subjects such as criticism, index, language and literature.

Key words: Hadith, Kerderli Mahmud, *Nahj al-Farâdis*, Forty Hadith, Nasîhatnâme.

“DİVAN-I HİKMET”İN HOKAND’DA BULUNAN BAZI NÜSHALARI ÜZERİNE

Nadirhan HASAN*

GİRİŞ

19. yüzyıl Hokand edebi muhitinin şekillenerek yükseldiği önemli tarihtir. Siyasi ve kültürel açıdan gelişen Hokand hanlığı, edebi sahada da gelişimini sürdürmüştür. Nitekim Hokand edebi muhiti son yüzyıllarda Emiri, Kârî, Fazlî, Eda, Gazî, Hazık, Furkat, Mukimî, Zevkî gibi birçok edebiyat, sanat ve şiir ustalarını yetiştirmiştir.

Emiri'nin hanımı olan şaire Nadire'nin Hanî, Leylî, Mahzune, Muazzam-han, Nazime-hanım, Nisa, Semer Banu, Cihan Atın Üveysî, Kamber-nisa Banu, Zebinisa Begüm gibi onlarca şaire bayanları toplayıp bir kadın şair mektebi ortaya çıkarması ise Orta Asya edebiyat tarihinde önemli gelişme olmuştur.²

Hokand bölgesinin halkı aydın, ilim, marifet, edebiyat ve sanatı seven millettir. Bu yüzden yöredeki kütüphanelerde olsun, halkın elinde olsun birçok ilmi, tarihi, edebi eserler bulunmaktadır. Bunların arasında Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinin toplandığı “Divan-ı Hikmet”in el yazmaları ve matbu nüshalarını da görmek mümkündür. Burada hikmetlerin beş adet yazma nüsha üzerinde söz edeceğiz.

“Divan-ı Hikmet” in Hokan’da bulunan nüshalarından biri, hicri 1295 yılının Recep ayında istinsah edilmiş olup, o mevcut “Divan-ı Hikmet” nüshaları arasında muteber ve hacimlidir.

392 varaklı bu el yazmanın hikmetler kısmında (144-390. varaklar) 7380 mısradan ibaret 160’ın üstünde hikmet yer almaktadır. Onların 135 adedi Hoca Ahmed Yesevi'nin, geri kalanları ise Azim Hacı İşan, Miskin Camî, Kul Süleyman Hakim Ata, Şems, Celaleddin İşan, Kul Temurî, Halis, Nizami-Hokandî, Hudaydad gibi Yesevi yolundan giden mutasavvıf şairlere aittir.

Nüsha: *Yol başlamay yalguzsız(ın) yolga kirgan,*

Karvon başı bolur Mekke yolın körgan, - mısralarıyla başlayıp,

Bildim dostlar bu aklimga emdi yettim,

Saharlarda kopub toat kilgum keluri – mısralarıyla bitiyor.

Sarı renkli Hokand kağıdına istinsah edilen hikmetler siyah, başlıklar ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Yazı stili aynı, şiirler her sayfada bir sütuna 15 yol olarak yerleştirilmiştir. Alt yazısı vardır. Başlıklarda “*Hikmeti Hazret-i Sultan ul-arifin*” diye yazılmış-

* Prof. Dr. Özbekistan İlimler Akademisi Özbek Dili, Edebiyatı ve Folkloru Enstitüsü.

² Gümüş, Pınar, 18.-19. yüzyılda Yaşayan Türkistanlı Kadın Şairler (Hokand ve Harezmi Şaireleri), Yüksek Lisans Tezi, danışman Doç. Dr. Nodirxon Khasanov, İstanbul, 2013.

tır. Nüshanın ilk sayfaları kopmuştur. Bazı varaklar zarar gördüğünden kelimelerin bazıları okunamaz hale gelmiştir. Buna rağmen bu nüsha birkaç önemli özelliklere sahiptir. Nitekim, bu nüshada “Divan-ı hikmet”in diğer nüshalarında görülmeyen bazı hikmetler yer almaktadır. Bunların arasında “*Aşk derdini aşıklara tuhfe verdi*”, “*Allah, Allah, subhanallah kayan ketey?*”, “*Ey dostlar, tün-kün durmadan zikrini söyleyin*”, “*Arif oldur Hakkın emrini yerine getire*”, “*Aşk tecelli kılssa kimin vücudünde*”, “*Gelin, dostlar pir hizmetini beyan edeyim*”, “*Ya Ahmed, kulumsun diyen Subhan İzim*”, “*Kayan pirim nazar kılssa gönlü yaruk*”, “*Kara atına binmeyince kara görmez*”, “*Subh-i sadık duşenbe gün miraca çıktı*” gibi mısralarla başlayan hikmetleri görmek mümkündür.

“Divan-ı Hikmet”in üç nüshası Hokand’ın ileri gelen aydınlarından rahmetli Ahmedhan Hacı’nın şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır. Bunların birincisi, “*Sultan ul-arifin Kul Hoca Ahmed Yesevi Türkistanî hikmetleri*” adlı nüsha olup, boyutu 31,5x18,5, metin ölçüsü ise 21x9,5’tir. “*Hikmet*” başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış, bazı yerlerde ise boş kalmıştır. Hicri 1261 senesinde Mirza Fazılcan bin Ebulkasım Mahsum Şehrisebzî tarafından istinsah edilen bu nüsha iki kısımdan ibarettir: Birinci kısım Hoca Ahmed Yesevi ve takipçilerinin hikmetlerine (1-73.varaklar), ikinci kısım da Şems Tebrizi (Mevlâna Celaleddin Rumi)’nin şiirlerine ayrılmıştır.

İlk kısımda 4790 mısradan oluşan 128 adet hikmetin 106’sı Hoca Ahmed Yesevi’ye, diğerleri de Kul Süleyman, Miskin Habi, Kul Naziri, Kul Timuri, Hudaydad gibi Yesevi mektebinin takipçilerine aittir.

Sarı renkli Hokand kağıdına yazılan hikmetler her sayfada iki sütuna 17 yol olarak yerleştirilmiştir. Alt yazısı vardır. Yazı stili aynı. Metin siyah renkle, “*Hikmet*”, “*Hikmet-i hazret-i Sultan*”, “*Hazret-i Sultan*”, “*Hikmet-i Hazret-i Sultan Hoca Ahmed Yesevi*” gibi başlıklar ise kırmızı renkle yazılmış, bazı yerlerde başlık yeri boş kalmıştır. Hikmetler orta hacimdeki nestalik hattıyla ufak harflerle yazılmıştır. Katibin kaydı düşülen bu nüsha iyi korunmuştur. Cildi mukavvadan yapılmış, bazı varaklarda kelimelerin üzerinde siyah lekeler var. Birinci kısmın başı:

Başı:

Bismillahdin beyan eyleb hikmet eytıb,

Taliblerge dur u güher saçtım mena.

Sonu:

Fakir u hakir Mirza Fazılcan bin Ebul-Kasım Mahsum Şehrisebzî.

Şehrisebzî nüshasının kendine özgü hususlarından biri, onda “*Kul Hoca Ahmet*” mahlasıyla “*Hakkı bulan divaneler baygın söz eder*” ve “*Bihamdillah Rabbil alemin şükriü sana*” diye başlayan hikmetler yer almıştır ki, onları “Divan-ı Hikmet”in diğer nüshalarında henüz karşılaşmadık. “*Görün ne bende uzlet tutup oturdu mağârada*” mısrası ile başlayan şiir “Hoca Ahmet Yesevi” mahlasıyla kaleme alınmıştır. Ama bu hikmet “Divan-ı Hikmet”in başka bir nüshasında Şems kalemine aittir. Kul Hoca Ahmed’in “*Gönlüm kuşu daim uçar kanat tokup*” diye başlayan hikmeti ise bu nüshada “*Kul Naziri*” mahlası ile yer almıştır. Bunun gibi örnekleri yine getirmek mümkündür.

Ahmedhan Hacı kütüphanesindeki bir diğer “Divan-ı Hikmet” de muteber bir nüsha olup, onda takipçilerin Yesevi tarzı hikmetlerine yer verilmiştir.

“DİVAN-I HİKMET”İN HOKAND’DA BULUNAN BAZI NÜSHALARI ÜZERİNE

Yazmanın boyutu 15x26, metin boyutu ise 21x9,5 karton mukavva, açık sarı renk Hokand kağıdına yazılmıştır. Başlangıcı kopmuş, iyi korunmamış, ilk varlığını biraz kurt yemiştir. 14 bazen 12 ve 16 yollu şiirler bir sütuna, bazen ise iki üstüne yerleştirilmiştir. Yazısı da farklı. Alt yazısı var. “Hikmet” başlıkları kırmızı ve siyah, metin da siyah renkle yazılmıştır. 337 varaktan ibaret bu nüshada 9324 mısra şiir yer almıştır.

Yazmada Ahmet Yesevi’nin hikmetleri 3 b varakta “*kutb ul-aktab ve server-i meşayih sultan ul-evliya ve burhan ul-atkiya, yani ba nam-i zat-i bab berekat hazret Sultan ul-arifin Hoca Ahmed Yesevi rahmetullahi aleyh kuddisa sirruh ul-aziz*” övgüsüyle başlamaktadır.

Sonu: Yıldı bir kızğa Zelilî eyleğil canıng feda,

Yaşım yetsun deseng Nuh-i nebîni yaşığa.

300’e yakın şiirin 50 adeti Ahmed Yesevi’ye, diğerleri ise Miskin Garib (Kul Garibi), Kul Süleyman (Hakim Ata), Şahidi, Halis, İkani, Kul Umuri, Celaleddin (Celali), Miskin Azim (Azim Hacı İnan), Nimetullah, Şems, Naziri, Kul Fazili, Talib, Kul Timuri, Kul Ubeydi, Nizami gibi Yesevi takipçileri, aynı zamanda Hüveyda, Zelilî, Meczub, Salih, Meşreb, Hoca Hamid, Saykali, Enverî, Gülşen, İmla, Gıyasî, Kalender, Himmetî, Sadî, Hafız, Nevaî, Vaiz, Nisarî, Bedil, Mahvî, İnan-i Muhyî, Şeyda, Kârî, Mevlevî Camî, Fuzulî, Cezbî, Şems Tebrizî (Celaleddin Rumî), Nizamî, Revnak, Muinî, Gümrah, Harabatî, Damlâ Gazî, Asaf, Abdî, Şah Kasım Envar, Cürmî, Mutrib, Mecruh, Hazinî, Velihan, Şevkî gibi farklı dönemlerde yaşayan yazarlara mensuptur.

Türkçede ve Farsçada kaleme alınan gazel, mesnevi, mersiye ve muhammesler arasında hamd, naat, münacatlarla birlikte evliyaullahla ilgili methiyeler de vardır.

Yazmada Ahmed Yesevi’nin takipçilerine ait bazı hikmetler vardır ki, onlar diğer divan nüshalarında Ahmet Yesevi mahlasıyla yer almaktadır. Örneğin, Miskin Garip mahlaslı “Görün Halik kudretin, Hak Mustafa ümmetin” mısraıyla başlayan hikmet başka bir nüshada Miskin Ahmed kalemine aittir. “Ey dostlar kıyamet günü olduğunda (Kul Umuri), “Ya İlahim, tevfik ver, candan geçeyim” (Cazip), “On sekiz bin alemler Hak yarattı” (Garip), “Allah Allah desem Allah, zerre yazuk kalmaz vallah” (Kul Süleyman), “Bu yolda mihnet meşakkatini çekmeye dek” (Kul Umuri), “Aşk camının tamamını içen kişi” (Kul Ubeydi) gibi hikmetler “Divan-ı Hikmet”in başka nüshalarında “Kul Hoca Ahmed”e nispet edilmiş. “Kim korksa ahiretin azabından” (Kul Süleyman) hikmeti ise diğer nüshalarda Sâil kalemine aittir.

Nüsha kendine özgü bazı özelliklere sahiptir. Örneğin:

- Ahmet Yesevi’ye ait “Şarap içen aşıklar mal u candan geçerler” (Kul Hoca Ahmet), “Karanlık şehristandan dağları aşarak” (Kul Hoca Ahmet), “Tövbe edip gafil olmayın mümin kullar” (Kul Hoca Ahmet), “Seher erkenden kalkıp inle” (Ahmet Miskin), “Ya ilahi, aşkını salıp pervane et” (Kul Hoca Ahmet), “Ben bi-haber durmadan günah ediyorum” (Kul Hoca Ahmet), “Beş vakit namaz, bir ay oruç - Hak buyruğu” (Kul Hoca Ahmet), “Aya gafil, seni niçin yarattı” (Kul Hoca Ahmet), “Zamanın sonuna kaldık dostlar” (Kul Hoca Ahmet), “Gafillerin gönlünden hırs-ı heva gitmedi” (Kul Hoca Ahmet), “Aşıkları bugün şah-ı sultanı geldi” (Kul Hoca Ahmet) gibi yeni hikmetler yer almıştır.

- Cazip, Kul Mucrim, Kul Ziyai, Kul Hamidi gibi isimleri yeni bilinen takipçilerin hikmetleri mevcuttur.

- Yazmanın sonuna tarikat adabıyla ilgili “Risale-i Cehriyye”, “Tarikat-ı hatm-i Hâcegan-ı muazzam” ve “Tarikat-ı hatm-ı hazret-i Gavs ul-azam” adlı küçük risaleler ilave edilmiştir.

Merhum Ahmedhan Hacı özel kütüphanesindeki üçüncü nüsha da sarı renkli Kokand kağıdına istinsah edilmiş olup, tekrar tamir görmüştür. Ondaki hikmetler 11 ve 13 yol, bir üstüne yerleştirilmiştir. Paygir (alt yazı)leri var, metin siyah mürekkeple yazılmış, yazmanın boyutu 16,4x26,5, metin boyutu ise 9x17’dir.

Baş: Bismillah deb beyan aylay hikmet aytib,

Taliblarğa durru guhar saçtim mana.

Sonu: Agar yer ostiğa tuşsa çürümas,

Yine mansuh bolub ol hor bolmas.

2531 mısradan ibaret 103 varaklı bu nüshadaki 48’i Hikmet’in 28 tanesi Ahmet Yesevi’ye nispet edilmekte (geri kalan hikmetler ise Kul Süleyman Hakim Ata, Azim Hoca, Maksadi, Zelili, Kul Ubeydi, Mucrim, Cezbî, Hüveyda, Meşreb ve Şems’e ait). Bunların arasında Ahmet Yesevi’nin “Bugün geçmiş zamandan, peygamberler sonundan” (Hikayet-i İmam-ı Azam)³, “Aşıklığın şivesi karşılıklı konuşmadır” mısraları ile başlayan iki hikmeti, Şems’in Ahmet Yesevi’ye ithafen yazdığı “Zikr-i Hak’tır dilinde, Hâcem Ahmed Yesevi” methiyesi yer almaktadır.

Hokand’daki “Divan-ı Hikmet” nüshalarından yine biri, Hacıbek güzeri camisinin imam-hatibi İbrahimcan hocanın şahsi kütüphanesinde bulunan nüshadır. Hicri 1211 yılında sarı renkli Hokand kağıdına nestalık hattıyla istinsah edilen bu nüshanın mukavva boyutu 15x25, metin boyutu 16x8,5, bir üstünde 13 yola yerleştirilmiş olup, alt yazısı da vardır. Metin ve “Hikmet” başlıkları siyah renk olup, 241 varaktan ibaret nüshada toplam olarak 6030 mısra yer almaktadır.

Baş: “... ermes keramet yok. Kıyamet gün halimiz neçük ola”,

Sonu: “Akıng ketiban huşing ağıb kalmay fehim,

Til lâl bolub sözlay almay turar ermiş”.

Diğer nüshalara nazaran daha da eski olan bu nüsha bazı özelliklere sahiptir:

- Nüshadaki 146 adet Hikmet’in 134 tanesi Ahmet Yesevi’ye (diğerleri Kul Süleyman Hakim Ata, Kul Şerif, Şems ve Meşreb’e) ait olup, onların arasında “Cemalini görmek istersen durmadan ibadet et” (Yesevî) ve “Muhabbetin pazarında coşup, aşıkları sevda edip yürürler” (Kul Hoca Ahmed) mısraları ile başlayan iki yeni hikmet;

- Hakim Ata’nın “Ol aşık-ı has-ı Huda Sultan Hoca Ahmed Yesevi” mısrası ile başlayan Ahmed Yesevî methiyesi;

- Diğer nüshalarda nadir rastlanılan Kul Şerif’in kalemine mensup “Er Hubbi” destanı;

³ Bu hikmet Hakîm Ata’nın “Bakırgan Kitabı”nda da yer almaktadır, ama mahlassızdır.

“DİVAN-I HİKMET”İN HOKAND’DA BULUNAN BAZI NÜSHALARI ÜZERİNE

- Başka “Divan-ı Hikmet” nüshalarında yer almayan “Fakrname” risalesi yer almıştır.

Bilindiği üzere, “Divan-ı Hikmet”in bazı matbu nüshalarından yer alan “Fakrname” risalesi Ahmed Yesevi’nin dünya görüşü ve Yesevilik geleneğiyle ilgili düşüncemizi zenginleştirir. Çünkü “Fakrname”de ulu pirin tarikatı adabı, şeyhlik makamları, sufilik şartlarına dair değerli sözleri beyan edilmiştir. Bazı araştırmacılar “Fakrname”yi Yesevi’nin kalemine mensup olduğunu ifade etseler⁴, bazıları müritleri tarafından yazılmış olduğunu iddia ederler⁵, yine bir grup araştırmacılar ise Yesevi’nin müstakil eseridir derler⁶. “Divan-ı Hikmet” adı geçen nüshasında yer alan “Fakrname”nin sonundaki “Temm et er-risale-i şerif hazret-i Sultan Hoca Ahmet Yesevi rahmetullahi aleyh” sözleri de “Fakrname”nin Ahmet Yesevi’ye aitliğini bildiren delil olabilir.

Bilindiği üzere, “Divan-ı hikmet” nüshalarında Yesevi’nin hikmetleri “Kul Hoca Ahmet Yesevi”, “Kul Hoca Ahmet”, “Kul Ahmet”, “Sultan Hoca Ahmet Yesevi”, “Miskin Ahmet Yesevi”, “Yesevi” gibi mahlaslarla yer almıştır. Yesevi’nin hikmetlerini inceleyen Fuad Köprülü ve Abdurrauf Fitrat’a göre “Kul Hoca Ahmet”, “Hoca Ahmet Yesevi”, “Kul Ahmet”, “Miskin Ahmet” gibi mahlaslı hikmetler Ahmet Yesevi’ye aittir. Sözü geçen nüshalarda da “Kul Hoca Ahmet Yesevi”, “Kul Hoca Ahmet”, “Kul Ahmet”, “Miskin Ahmet” gibi mahlaslarla yer alan hikmetler çoktur.

Nüshalar	Hikmetler sayısı	Ahmed Yesevi mahlaslı hikmetler
H 1 Devlet Edeb. Müzesi 7069	160	135
H 2 Ahmedhan Hacı ktp.si	128	106
H 3 Ahmedhan Hacı ktp.si	300	50
H 4 Ahmedhan Hacı ktp.si	76	48
H 5 İbrahimcan Hoca ktp.si	146	134
Toplam 5 nüsha	Toplam 810	Toplam 473

⁴ Prof. Dr. M.E.Coşan araştırmalar sonucunda “Fakr-name”nin Ahmed Yesevi’nin kalemine mensup eser olduğunu belirtmiştir (Coşan M. Es’ad. Hacı Bektaş-ı Veli. Makalat. Doktora tezi, s.XXXIV, XLII, -Ist.: 1973); Ahmed-i Yesevi: hayati, eserleri, tesirleri, s.46; Prof. Dr. Coşan M. Es’ad. Hacı Bektaş-ı Veli. -Ist.: 1995, s. 86-87; Prof. Dr. A.Güzel (Ahmed-i Yesevi: hayati, eserleri, tesirleri, a.g.e., s.335-351); M.Carmuhammedoğlu (Ahmed-i Yesevi: hayati, eserleri, tesirleri, a.g.e., s.321-333) ve Dr. A.Yılmaz da aynı kanaate varmışlardır (Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri. Kayseri: 1993, s.397).

⁵ Ord. F.Köprülü Ahmed Yesevi’nin değil, Hazini’nin “Cevahir ul-ebrar” eserinden alınarak “Divan-ı hikmet” eklenmiştir demiştir. M.E.Coşan ise “Fakr-name”yi daha eskilere dayandığını Hacı Bektaş Veli’nin “Menakıp-name”sini örnek getirerek öne sürer (Ahmed-i Yesevi: hayati, eserleri, tesirleri, s.47); Prof. Dr. İ.Yakut ve İ.Gündüz de M.E.Coşan’ın görüşüne katılırlar (Ahmed-i Yesevi: hayati, eserleri,tesirleri, s.79,293) Prof. Dr. K.Eraslan ise “Fakr-name”nin Ahmed Yesevi’den sonra takipçileri tarafından kaleme alınarak “Divan-ı Hikmet”e eklendiğini belirtir (Eraslan K. Yesevi’nin Fakr-name’si. Ist.: 1977, s.45)

⁶ Ahmed-i Yesevi: hayati, eserleri, tesirleri. s. 47-48.

Kısacası, "Divanı Hikmet" nüshalarını etraflıca incelemek ve Ahmet Yesevi mirasını halka ulaştırmak, Hokand ve başka şehirlerdeki kütüphanelerde ve Yesevi muhlislerinin elinde bulunan "Divan-ı Hikmet" nüshalarının her biri kültürel miras olarak önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed-i Yesevi: hayati, eserleri, tesirleri. Yay. Haz. M.Şeker, N.Yılmaz. İstanbul, Seha, 1996.

Coşan M. Es'ad. Hacı Bektaş-i Veli. İstanbul: 1995.

Coşan M. Es'ad. Hacı Bektaş-i Veli ve Makalat. Doktora tezi. İstanbul: 1973;

Eraslan K. Yesevi'nin Fakr-name'si. İstanbul: 1977.

Gümüş, Pınar. 18.-19. yüzyılda Yaşayan Türkistanlı Kadın Şairler (Hokand ve Harezmi Şaireleri), Yüksek Lisans Tezi, danışman Doç. Dr. Nodirkhon Khasanov, İstanbul, 2013.

Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri. Kayseri: 1993.

Özet

Maveraünnehir'in Fergana vadisindeki Hokand bölgesi nice yüzyıllardan bu yana Orta Asya'nın önemli ilim, medeniyet, marifet ve edebiyat merkezlerinden biri haline gelmiştir. Tarihte Karahanlı, Çağatay, Hokand gibi büyük devletlerin hükümlerlik yaptıkları bu bereketli topraklarda Ahmed Ferganî, Burhaneddin Merginani, Burhaneddin Kılıç, Siraceddin Oşî gibi ilim ve marifet simaları yetişmiş, halka aydınlık yollarını göstermişlerdir. Hokand aynı zamanda tasavvufi hareketlerin de canlı faaliyet gösterdiği bölge olmuştur. Yesevilik, Nakşibendilik, Kadirilik gibi sufi ekollerin Nizami Hokandî, Azim Hacı, Hazini-Hokandî gibi önemli temsilcileri hem irfan çalışmalarlarıyla hem de ilmi, edebi, tasavvufi eserleriyle halkı irşad etmişlerdir. Osmanlı devletiyle en çok diplomatik ilişkiler kurup alakasını devam ettiren yine Hokand hanlığı olmuştur. Yazıda bu bölgede istinsah edilen bazı Divan-ı Hikmet nüshalarından bahsedilecektir.

Anahtar kelimeler:

Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, Tasavvuf, Tarikat, Hokand, Kitap

ABOUT SOME OF THE "DIVAN-I HİKMAT" COPIES IN HOKAND

Summary

The Hokand region in the Fergana valley of Transoxiana has become one of the important centers of science, civilization, ingenuity and literature in Central Asia for many centuries. In these fertile lands, where great states such as Karahanlı, Chagatay and Hokand ruled in history, scientific and ingenuity figures such as Ahmed Fergani, Burhaneddin Merginani, Burhaneddin Kılıç, Sirajeddin Oshiy have grown and showed the people their enlightened paths. Kokand has also been the region where Sufi movements are active. Important representatives of Sufi schools such as Yesevilik, Naqshbandiyya, Kadirilik, such as Nizami Hokandiy, Azim Hoja, Hazini-Hokandi, have guided the people both with their studies of lore and with

“DİVAN-I HİKMET”İN HOKAND’DA BULUNAN BAZI NÜSHALARI ÜZERİNE

their scientific, literary and mystical works. It was again the Khanate of Hokand that established and maintained the most diplomatic relations with the Ottoman state. In the article, some copies of Divan-i hikmat that were copied in this region will be mentioned.

Keywords:

Ahmed Yesevi, Divan-i hikmat, Sufism, Order, Hokand, Book

ANADOLU'DAKİ HANEFÎ GELENEĞİNİN ŞEKİLLENMESİNDE BUHARALI MAHBÛBÎ AİLESİ FAKİHLERİNİN ETKİLERİ

Ömer Faruk ATAN*

GİRİŞ

İslam'ın hâkim olduğu dönemlerde Orta Asya'da önemli ilim merkezleri kurulmuş ve burada yetişen hukukçular Hanefî mezhebi tarihinde kalıcı etkiler bırakmışlardır. Bu şehirlerden biri olan Buhara, tarihinin birçok döneminde bölgenin önemli bir idarî ve kültürel merkezi olmuştur. Belli ailelerin üstlendiği "sadr" unvanıyla idare edilen şehrin bu denli değerli olmasında yöneticilerin önemli katkıları olmuştur.¹

Bunlardan biri Mahbûbî ailesi olup, idarî görevlerinin yanında Orta Asya Hanefî mezhebi tarihinde ders ve telifle önemli katkıları olmuştur. Buhara'da bu aile dâhil, birçok coğrafyada Hanefî geleneğinde ders, fetva ve teliflerde referans aldıkları en önemli eserlerden biri, Burhânüddîn el-Merğînânî'ye (ö. 593/1197) ait *el-Hidâye* olmuştur. Orta Asya hukuk birikiminin bir ürünü olan bu eser, pek çok çalışmaya kaynaklık ederek Hanefî geleneğinin gelişiminde önemli katkılarda bulunmuştur.² Mahbûbî ailesi bireyleri de tedris ve teliflerindeki öncelikli kaynaklardan biri, doğrudan veya dolaylı olarak *el-Hidâye* olmuştur. Burhânüşşerîa (ö. VII-VIII. /XIII-XIV. yy), *el-Hidâye*'ye yönelik muhtasar bir eseri olan *Vikâyetür-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye*'yi ve Tâcüşşerîa (ö. 709/1309) *Şerhu'l-Hidâye*'yi telif ederken, Sadruşşerîa es-Sânî ise (ö. 747/1346) *Vikâye*'yi ihtisar (*en-Nükâye*) ve şerh (*Şerhu'l-Vikâye*) etmiştir.³

Bu eserler, Hanefî literatüründe önemli bir konuma sahip olmuş, sunmuş oldukları fikhî birikimle yıllarca ders ve fetva kaynağı olarak kullanılmıştır. Bunun dışında fûru fıkhıta tevarüs edilen bu eserlerden bazıları, hukukçular tarafından esas alınmakla padişah fermanları ile ders kitabı listesinde yerini almıştır. Başta Anadolu olmak üzere farklı coğrafyalarda şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisâr, risâle, reddiye ve tercüme gibi pek çok çalışma-

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (omeratan@sdu.edu.tr).

¹ bk. Ali Öngül, "Burhan Ailesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/430-432; Murteza Bedir, "Tâcüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/360-361; Şükrü Özen, "Sadruşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/427; Ramazan Şeşen, "Buhara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/365-366.

² Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471.

³ Ömer Faruk Atan, *Burhânü's-şerîa'nın Vikâyetür-rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Bursa: Basılmamış Doktora Tezi, 2015), 8.

ANADOLU'DAKİ HANEFÎ GELENEĞİNİN ŞEKİLLENMESİNDE BUHARALI MAHBÛBÎ AİLESİ FA- KİHLERİNİN ETKİLERİ

ya konu olmuş ve yeni eserlerin telif edilmemesine kaynaklık ederek Hanefî geleneğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁴

DÖNEMİN SİYASÎ ve İLMÎ DURUMU

Orta Asya'nın önemli hukukçularından biri olan Mahbûbî ailesinin, doğup büyüdüğü asıl memleketleri Buhara ve İlhanlıların şehri işgal etmesiyle göç etmek zorunda kalıp ilmi faaliyetlerini devam ettirdikleri Kirman olmak üzere iki ikamet yerleri olmuştur. Bundan dolayı bu iki merkez, siyasî ve ilmî açıdan incelenecektir.

Buhara

Günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti sınırlarında bulunan Buhara, 54/674 yılında Muâviye döneminde fethedilmiştir. Daha sonra 260/874 yılına kadar Tâhirîler ve 389/999'a kadar da Sâ mânîler tarafından idare edilmiştir. Dönemin siyasî çalkantılarıyla sürekli yönetimin değişmesine rağmen Buhara, birçok âlimin yetiştiği önemli ilim merkezlerinden biri olmuştur. Sâ mânîler döneminde tarihinin en parlak dönemini yaşayan şehirde önemli bir saray kütüphanesi oluşturularak büyük bir ilim ve kültür merkezi haline getirilmiştir.⁵

Moğol istilasına kadar hicrî V-VII. yüzyıllar arası belli aileler tarafında üstlenen - şehrin siyasî ve hukukî bürokrasisinin başı anlamında olan- "sadr" unvanıyla idare edilmiş ve halk üzerinde nüfuzu olmuştur. Sadece siyasette etkin olmayıp aynı zamanda ilmi özelliğiyle de tanınan Mahbûbî ailesi, 636/1220 tarihinde bu göreve getirilmiş, Orta Asya Hanefî mezhebi tarihinde etkin rol oynamıştır. Özellikle sadr olan Şemsuddîn Ahmed'in babası Cemâluddîn Ubeydullâh b. İbrâhîm el-Mahbûbî (ö. 630/1233) ile birlikte VI/XII. yüzyıldan itibaren Buhara'da önde gelen bir aile olarak kabul edilmiştir.⁶

Hicrî V. asırdan itibaren çalkantılı bir dönem yaşayan Buhara'da ilim dünyası da olumsuz olarak etkilenmiştir. 671/1273 yılında İlhanlılar tarafından Buhara'nın işgal edilmesiyle şehir tahrip edilmiş, kütüphaneler yakılmış ve bu eserlere ulaşma imkânı ortadan kalkmıştır. Mahbûbî ailesi de bu işgalden nasibini alarak 675/1276 yılında Kirman'a sığınmak zorunda kalmıştır.⁷

Kirman

Günümüzde İran sınırlarında bulunan Kirman, İslam hâkimiyetine tam anlamıyla Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) döneminde geçmiştir. Daha sonra Abbâsîler, Sâ mânîler ve Gaznelilerin hüküm sürdüğü topraklar olmuştur. Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan sonra topraklar hanedan mensupları arasında bölüşürülünce Kirman bölgesi, Çağrı Bey'in oğlu Kavurd'a verilmiştir. O da Kuzey Kirman'ı da fethederek 440/1048 yılında "Kirman Selçuklu Devleti"ni kurmuştur. Onun zamanında en parlak dönemini

⁴ bk. Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta Yayınevi, 2001), 50, 313; Ahmet Özel, "Fıkah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/15-16; Muhi-tin Eliaçık, "Vikâyetü'r-rivâye'nin Türkçe Tercümelere ve Şemsi Paşa'nın Manzum Tercümesi", *Diyanet İlmî Dergi* 47 (2011), 114-120.

⁵ bk. Şeşen, "Buhara", 6/363-366.

⁶ bk. Öngül, "Burhan Ailesi", 6/430-432; Bedir, "Tâcüşşerîa", 39/360-361; Özen, "Sadruşşerîa", 35/427.

⁷ bk. Marcel Bazin, "Kirman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/62.

yaşayan Kirman, daha sonra Karahıtay asıllı Barak Hacib'in 619/1222'de buraya hâkim olmasıyla Kutluğhanlılar hanedanı kurmuştur. İlhanlı tabiiyetinde 706/1306-1307'ye kadar süren bu hanedanlık, Kutluğ Türkân (Terken) Hatun döneminde önemli bir silah üretim merkezi olmuş, çok müreffeh bir hayat yaşamıştır.⁸

Buhara'dan göçe zorlanan Mahbûbî ailesinin Kirman'ı tercih etmesinin altında, bölge yakınlığının yanında, burasının nisbî bir refah ve istikrar içinde olması vardır. Aile, Kutluğ Türkân (Terken) Hatun'un iltifatlarına mazhar olmuş ve ilim ehli olanları Kutbiyye-Sultâniyye Medresesi'nde müderris olarak atamıştır. Onlar da vefatlarına kadar burada ders ve telifle meşgul olmuş, bölgede istikrar sağlanınca hayatta olanlar Buhara'ya dönüş yapmışlardır.⁹

MAHBÛBÎ AİLESİ

Yaşadıkları coğrafya dikkate alınarak Türk asıllı olduğu ifade edilse de kaynaklarda verilen ailenin nesep silsilesi sahâbeden Ubâde b. Sâmî el-Ensârî'ye dayandığını göstermiş ve anne tarafından ise soylarının Hz. Ömer'e dayandığı ifade edilmiştir.¹⁰ Ubâde'ye nispetle Ubâdî, torunu Mahbûb b. Velîd'den dolayı da Mahbûbî olarak anılmış ve bu nispet daha çok şöhret bulmuştur. Buhara'da sadr olanlar, Mevarûnnehir'de Hanefî mezhebinin ileri gelenleri olduğundan Mahbûbîler de VI/XII. yüzyıldan itibaren önde gelen bir aile kabul edilmiştir.¹¹

Ailenin soy ağacıyla ilgili bir tartışma olmasa da ilmî şecereyle alakalı ciddi bir karışıklık olduğu anlaşılmaktadır. Bunun sebepleri arasında çalkantılı dönemin özellikle Buhara ve çevresinde büyük bir tahribata yol açtığı için kaynakların kaybolması sayılabilir.¹²

Mahbûbî Ailesinin Fukahası

Orta Asya'nın siyaset ve ilim sahasında önde gelen ailelerden biri kabul edilen Mahbûbîler, Buhara ve Kirman'da tedarikat ve telifle meşgul olmuş, Hanefî geleneğine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ancak dönemin çalkantılı sürecinde kütüphanelerin tahrip edilmesinden dolayı birçok Orta Asya hukukçusu gibi haklarında yeterli bilgiye muttali olunamamıştır. Biyografik ve bibliyografik çalışmalarda fakih olanlardan üç kişinin hayatı ve eserleriyle ilgili bir kısım bilgiler günümüze ulaşabilmiştir.

Burhânüşşerîa

Asıl adı Mahmûd b. (Sadrişşerîa) Ahmed olup daha ziyade Burhânüşşerîa lâkabıyla tanınmaktadır.¹³ VII./XIII. asırda yaşayan Burhânüşşerîa'nın doğum tarihi kesin olarak

⁸ bk. Bazın, "Kirman", 26/62.

⁹ bk. Bedir, "Tâcüşşerîa", 39/361; Özen, "Sadruşşerîa", 35/427-428.

¹⁰ bk. Özen, "Sadruşşerîa", 35/427; Bedir, "Tâcüşşerîa", 39/360.

¹¹ bk. Öngül, "Burhan Ailesi", 6/431.

¹² Bedir, "Tâcüşşerîa", 39/360-361.

¹³ bk. Mustafa b. Abdullâh Kâtib Çelebî Hâcî Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1943), 2/2020; Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.), s. 207; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 77; Takiyyuddin b. Abdilkadir et-Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (Riyad/Kahire: Dâru'r-Rifâ'i/Hicr, 1989), 4/429; Özen, "Sadruşşerîa", C. XXXV, s. 427.

ANADOLU'DAKİ HANEFİ GELENEĞİNİN ŞEKİLLENMESİNDE BUHARALI MAHBÛBÎ AİLESİ FA- KİHLERİNİN ETKİLERİ

bilinmemektedir. Kirmân'a hicretten önce bütün ailesinin Buhara'da yaşadığı ve vefat edenlerin ise Şer' Âbâd mahallesinde medfun olduğundan, doğum yerinin Buhara olduğu ifade edilmiştir.¹⁴

Kirman'a hicret ettikten sonra tedrisat ve telifle meşgul olmuş, Buhara'daki birikimini buraya taşımıştır. Kendisine nispet edilen tek eser olan *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâli'lîl-Hidâye*'yi burada kaleme alarak Hanefî geleneğinin gelişimine katkıda bulunmuştur. Vefat tarihi bilinmeyen Burhânüşşerîa, Kirman'da defnedilmiştir.¹⁵

Tâcüşşerîa

Asıl adı Ömer b. Ahmed olup daha çok Tâcüşşerîa lâkabıyla tanınmaktadır. Birçok Orta Asya hukukçusunda olduğu gibi hayatıyla ilgili malumat azdır. Doğum tarihi verilmemekle beraber, göç öncesi Buhara'da yaşadığı için burada doğduğu kuvvetle muhtemeldir.¹⁶

Kirman'a sığındıktan sonra vefatına kadar ilimle meşgul olmaya devam etmiş ve günümüze ulaşan tek eseri olan *Şerhu'l-Hidâye*'yi burada telif etmiştir. Kendisine nispeti tartışmalı olan *Fevâidü Tâcüşşerîa/el-Fevâidü't-Tâciyye/et-Tâciyye* şeklinde farklı isimle anılan ve Farsça kaleme alınan *Me'asiru'l-ikbâl fî mefâhiri's-şâl* adlı iki eser de biyografik kaynaklarda zikredilmiştir. 709/1309'da vefat eden Tâcüşşerîa, Kirman'da defnedilmiştir.¹⁷

Sadruşşerîa (es-Sânî/el-Asğar)

Asıl adı Ubeydullâh b. Mes'ud b. (Tâcüşşerîa) Ömer b. Ahmed olup, "Sadruşşerîa" lakabıyla tanınmaktadır. Dedesinin babası olan Ahmed de Sadruşşerîa lakabıyla anıldığı için ona "el-Evvel/el-Ekber", Ubeydullâh'a ise "es-Sânî/el-Asğar" nitelemesi yapılarak karışıklık ortadan kaldırılmıştır.¹⁸ Anne tarafından Burhânüşşerîa ve baba tarafından Tâcüşşerîa'nın torunu olan bu fakihin, bibliyografik kaynaklarda doğum tarihi verilmiş, doğum yerinin ailenin yaşadığı Buhara olduğu düşünülmüştür.¹⁹

*Ta'dilü'l-ülûm, et-Tenkîh fî Usûli'l-fıkh, et-Tavdîh fî halli ğavâmidü't-Tenkîh fî usûli'l-fıkh, eş-Şurût ve'l-mehâdir, Şerhu Füsûli'l-hamsîn fi'n-nahv, Şerhu'l-Vikâye ve en-Nükâye*²⁰ adlı eserler kendisine nispet edilmiştir.

¹⁴ bk. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 110.

¹⁵ bk. Özen, "Sadruşşerîa", 35/427-428; Bedir, "Tâcüşşerîa", 39/361.

¹⁶ bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2020; Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 207; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 77; Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 4/429.

¹⁷ bk. Bedir, "Tâcüşşerîa", 39/361-362.

¹⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 110-111.

¹⁹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 110; Ebu't-Tayyib Mevlüt es-Süsî, *Mu'cemu'l-Usuliyin* (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 330.

²⁰ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/400, 5/522, 6/315; Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-ilim li'l-Melâyin, 2005), 4/198; Ömer Rızâ el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.) 6/246; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 109-110; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftahu's-Sa'ade ve Misbahu's-Siyade fî Mevduati'l-Ulum*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/170; Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn Kâsım es-Sadûnî İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 203, 220; Süsî, *Mu'cemu'l-Usuliyin*, 330.

Kirman'dan Buhara'ya tekrar döndükten sonra tedris ve telif ile iştiğal etmeye devam eden Sadruşşerîa,²¹ 747/1346 tarihinde Buhara'da vefat ederek burada defnedilmiştir.²²

Mahbûbî Ailesinin Lakaplarının Karıştırılması ve Eserlerinin Nispeti

Tabakat kitaplarında Burhânüşşerîa, Tâcüşşerîa ve Sadruşşerîa'nın lakapları karıştırılmış ve bundan dolayı eserleri birbirlerine nispet edilmiştir. Sadruşşerîa eserlerinde; nesep silsilesini “Ubeydullah b. Mesûd b. **Tâcüşşerîa**”²³ şeklinde belirtirken, *Vikâye*'nin telif sebebini ise “*Dedem **Burhânüşşerîa** benim için telif etti*”²⁴ diye zikretmesi bu karışıklığa zemin hazırlamış ve bununla ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Amca çocuklarının evlenmesiyle iki kardeşin dünür olması ve nesep silsilesinde dedem dediği Tâcüşşerîa'nın (Ömer) babasının babası ve Burhânüşşerîa'nın (Mahmûd) anne tarafından dedesi²⁵ olma detayı gözden kaçırılmıştır.

MAHBÛBÎ AİLESİNE AİT ESERLERİN ANADOLU'DAKİ FIKHİN TEŞEKKÛLÜNDEKİ ETKİSİ

Mahbûbî ailesinin fakihleri ve kaleme aldıkları eserlerle ilgili bilgiler sınırlı olup, **Burhânüşşerîa** ve **Tâcüşşerîa**'nın sadece fıkıh, Sadruşşerîa'nın ise farklı branşlardaki diğer telifleri günümüze ulaşmıştır. Ailenin bu üç fakihî, *el-Hidâye* üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak çalışmalar yapmıştır. Burhânüşşerîa, bu eserin muhtasar niteliğindeki çalışması olan *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye*'yi ve Tâcüşşerîa *Şerhu'l-Hidâye*'yi telif ederken, Sadruşşerîa ise *Vikâye*'yi ihtisar ve şerh etmiştir.²⁶

Kaleme alınan bu teliflerdeki fikhî birikimle yıllarca ders kitabı olarak okutulmanın yanı sıra, başta Anadolu olmak üzere birçok coğrafyada başka eserlerin telif edilmesinde kaynaklık etmiş ve Hanefî geleneğinin şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu bölümde mezkûr eserler üzerinde Anadolu'da kaleme alınan çalışmalar zikredilecektir.

Vikâyetü'r-rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye

Burhânüşşerîa'nın günümüze ulaşan tek kitabı, *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâilî'l-Hidâye* olup kısaca *Vikâye* olarak meşhur olmuştur. *el-Hidâye*'nin önemli meselelerini ayıklamak suretiyle muhtasar bir çalışma olan *Vikâye*'nin fûrû fıkıhta tevarüs edilen önemli eserlerden biridir. “Mütûn-i selâse”, “erba'a” ve “sitte” olan metin tasniflerinin tümünde yer alan bu eserin Hanefî literatüründe önemli bir konumu vardır.²⁷

Vikâye, Osmanlı döneminde hukuk düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamış ve ulema tarafından esas alınarak padişah fermanları ile ders kitabı listesinde

²¹ Çalışmamızın geri kalan kısmında bu şahıs için sadece “Sadruşşerîa” lakabı kullanılacaktır.

²² Susi, *Mu'cemü'l-usûliyyin*, 331; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/198; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/800, 5/522.

²³ Sadruşşerîa Ubeydullâh b. Mesûd el-Mahbûbî, *en-Nûkâye* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997), 1/37-38; Sadruşşerîa Ubeydullâh b. Mesûd el-Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye*, (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), 1/3-4.

²⁴ Sadruşşerîa, *en-Nûkâye*, 1/37-38; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, 1/3-4.

²⁵ bk. Bedir, “Tâcüşşerîa”, 39/360; Özen, “Sadruşşerîa”, 35/427; Murteza Bedir, “Vikâyetü'r-Rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/106.

²⁶ Atan, *Burhânü'ş-şerîa'nın Vikâyetü'r-rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 8.

²⁷ Ömer Faruk Atan, “Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler” *Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 71-72.

ANADOLU'DAKİ HANEFÎ GELENEĞİNİN ŞEKİLLENMESİNDE BUHARALI MAHBÛBÎ AİLESİ FA- KİHLERİNİN ETKİLERİ

yerini almıştır.²⁸ Bu özelliğinden dolayı, çok sayıda istinsah edilerek diğer coğrafyalara ulaştırılmış, şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisâr, risâle, reddiye ve tercüme çalışmalarına konu olmuştur. Birçok kütüphanede el yazma olarak nüshaları mevcut olan bu eser, 2015 yılında tarafımızca tahkik edilerek²⁹ basılmıştır.³⁰

Şerhler ve Hâşiyeler

Muhtasar niteliğinde olmasından dolayı, kendisinden daha fazla istifade edilmek amacıyla üzerinde pek çok şerh kaleme alınmıştır. Kütüphane kayıtlarında dört yüzü aşkın nüshası olup;

- a. **Şerhu'l-Vikâye li'bni Melek:** (İbn Melek/Ferişteoğlu) İzzeddin Abdullatîf b. Abdilazîz b. Melek,³¹
- b. **el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye:** (Alâeddin Esved/ Kara Hoca) Alâeddin b. Ömer,³²
- c. **el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye:** Kumenât'lı (Tokat/Gümenek) Seyyid Hasan Kumenâtî,³³
- d. **Şerhu'l-Vikâye li Musannifek:** (Musannifek) Ali b. Muhyuddîn eş-Şahrudî³⁴ ve
- e. **Şerhu'l-Vikâye li Şeyhzâde:** (Şeyhzâde) Mahmûd Çelebî'ye ait olan şerhler bunlardan bazılarıdır.³⁵

Ta'likler ve Risâleler

Vikâye'nin belli bir kısım ve konularına yönelik birçok ta'lik ve risâle telif edilmiştir.

- a. **Ta'lika 'alâ babi's-şehid mine'l-Hidâye ve'l-Vikâye:** (İbnü'l-Meddâs/Hüsâm Çelebî/Nalbantzâde) Hüsâmuddîn et-Tokâdî,

28 bk. Recep Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkah Kitapları" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 215.

29 Ömer Faruk Atan, *Burhânü's-şerî'a'nın Vikâyetü'r-rivâye fi Mesâilî'l-Hidâye Adh Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Bursa: Basılmamış Doktora Tezi, 2015).

30 Burhânüşşerîa Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî, *Vikâyetü'r-rivâye fi Mesâilî'l-Hidâye* (Bursa: Emin Yayınları, 2017).

31 Kütüphane kayıtları için bk. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 1075, Ankara Milli Kütüphane 50 Damad 388, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 34 Atf 952, İstanbul Millet Kütüphanesi 34 Fe 857/3, Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 22 Sel 4598 vd.

32 Kütüphane kayıtları için bk. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 333, Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi 15 Hk 2058 ve Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Ak Ze 543.

33 Kütüphane kayıtları için bk. Amasya İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 295 ve Ankara Milli Kütüphane 26 Hk 49.

34 Kütüphane kayıtları için bk. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi Ba 985/3 ve Ba 985/2, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi 34 Fa 555, İstanbul Millet Kütüphanesi 34 Fe 862 ve 34 Fe 863.

35 Kütüphane kayıtları için bk. Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 34 Atf 954, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi 34 Fa 615 ve 34 Fa 616. Diğer şerhler, kütüphane kayıtları ve bununla ilgili bilgi için bk. Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 69-264; Orazsahat Orazov, *Burhânüşşerîa ve Vikâye Adh Eseri* (Bursa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001) 65-78; Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", 43/107; Salâh Muhammed Ebû'l-hâc, *Münteha'n-nükâye 'alâ Şerhi'l-Vikâye* (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), 1/49-50.

b. **Ta'lika 'alâ kavli sahibi'l**-Vikâye *hilâfen li Züfer*: (Kemalpaşazâde) Ahmed b. Süleyman,

c. **Ta'lika 'ala'l**-Vikâye: Fenârîzâde Muhyuddîn Muhammed b. Ali b. Yûsuf'a ait olan çalışmalar bunlardan bazılarıdır.

a. **Risâle fî bâbî'ş-şehâde mine'l**-Vikâye: Yahya b. Zekeriyâ,

b. **Risâle fî beyân-ı hıyâru'ş-şart ale'l**-Vikâye: Yunus el-Hâcc ve

c. **Risâle fî izâhi kavli'l**-Vikâye **fî bâbî'l-ıtk**, İbnü's-Sâîğ Seriyuddîn Muhammed b. İbrahim ed-Darurî'ye³⁶ ait olan eserler bunlardan bazılarıdır.

Muhtasar(lar)

Bu alanda bilinen tek çalışma, Sadruşşerîa'nın *en-Nükâye Muhtasaru'l*-Vikâye'si olup,³⁷ Anadolu dahil başka bir coğrafyada bununla ilgili bir telif günümüze ulaşmamıştır.

Reddiye(ler)

Günümüze ulaşan reddiye niteliğindeki tek eser, Şeyhülislam Kemalpaşazâde tarafından telif edilen *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh*'tır. Yazar önce metni *el-İslâh* adıyla tashih etmiş ve daha sonra *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh* ismiyle şerh ederek gerekli eleştirilerde bulunmuştur.³⁸ Bu eserin "Tahâret Bölümü" üzerine Balıkesirli bir alim olan Birgivi (ö. 981/1573) tarafından **Risâle fî reddi'l-İslâh ve'l-İzâh** adlı bir reddiye kaleme alınmıştır.³⁹

Tercümeleler

Devletoğlu Yûsuf el-Balıkesîrî, Kurt Efendi, Abdulcemîl b. Muhammed b. Muhammed es-Sâfî, Ömer b. Muharrem ve Üsküdârî Kasım b. Süleyman'a ait beş tane *Vikâye* tercümesi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan es-Sâfî'nin **Menâfi'u'l-Müslimîn** adlı tercümesi Farsça; diğer dördü ise, Osmanlı Türkçe'si olup kütüphane kayıtlarında yetmiş aşkın nüshası bulunmaktadır.⁴⁰

Bu alanda Anadolu coğrafyasında en önemli tercüme olan *Vikâyenâme* adlı eser, Devletoğlu Yusuf'a aittir. Yazar eseri nazım olarak tercüme ederek Osmanlı Türk okuyucu-

³⁶ Kütüphane kayıtları için bk. Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi 34 Nk 2148/2 ve Ankara Milli Kütüphane 18 Hk 510/1. Diğer ta'lik ve risâleler hakkında geniş bilgi için bk. Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 314, 331; Orazov, *Burhânüşşerîa ve Vikâye Adlı Eseri*, 78-80; Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", 43/107.

³⁷ Ömer Faruk Atan, "Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016), 132.

³⁸ Geniş bilgi için bk. Atan, *Burhânü'ş-şerîa'nın Vikâyetü'r-rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 45.

³⁹ Muhammed Atıf Yıldırım, *Birgivi'nin Şeyhain (Burhânüşşerîa ve Sadruşşerîa) Savunması (Risâle fî Reddi'l-İslâh ve'l-İzâh)* (İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009), 19-20.

⁴⁰ Kütüphane kayıtları için bk. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 1493/1, Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi 32 Hk 1840/2, Ankara Milli Kütüphane 60 Hk 1731 vd. Diğer tercümeleler ve geniş bilgi için bk. Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 142, 143; Orazov, *Burhânüşşerîa ve Vikâye Adlı Eseri*, 83-85; Eliaçık, "Vikâyetü'r-rivâye'nin Türkçe Tercümeleleri ve Şemsi Paşa'nın Manzum Tercümesi", 117-120.

ANADOLU'DAKİ HANEFÎ GELENEĞİNİN ŞEKİLLENMESİNDE BUHARALI MAHBÛBÎ AİLESİ FAKİHLERİNİN ETKİLERİ

CUSUNA kazandırmıştır. Türkçe'de ilk manzum fıkıh kitapları arasında yerini alan bu eserin, hukuk dışında dile ve edebiyata önemli katkıları olmuştur.⁴¹

Şerhu'l-Hidâye

Bibliyografik bazı kaynaklarda Nihâyetü'l-kifâye li-dirâyeti'l-Hidâye olarak geçen bu telif, el-Hidâye üzerine yapılan ilk şerh çalışmalarından biridir.⁴² Müellif Buha-ra'dayken bu eseri hocalarından okuduğunu ve buna önemli bilgilere ilâveler yaparak şerh ettiğini ifade etmiştir. Çok tutulup muteber kaynaklarda kendisine atıflarda bulunan bu eser, henüz neşredilmemiş ve doğrudan kaynaklık ettiği çalışmalar günümüze ulaşmamıştır.⁴³ Ancak abisi Burhânüşşerîa'nın el-Hidâye'nin meselelerini ayıklamak suretiyle ihtisar çalışma niteliğinde olan *Vikâye*'yi ve torunu Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye* ile *en-Nükâye*'yi telif ettiği bilinmektedir. Bundan dolayı aile bireylerinin karşılıklı olarak birbirilerinin eserlerinden yararlandığı varsayılarak Tâcüşşerîa'nın bu telifinden de istifade ettikleri değerlendirilmektedir. Zira kaleme alınan her çalışmada, fakihlerin aldıkları dersler ve diğer teliflerdeki hukukî birikimlerinin de olduğu düşünülmektedir. Bundan ötürü özellikle Anadolu coğrafyasında *el-Hidâye* ile ilgili birçok esere dolaylı olarak kaynaklık etmiş olması muhtemeldir.

Bundan dolayı *el-Hidâye*'nin Anadolu'da en çok meşhur olan şerhin sahibi Bâbirthı (Bayburtlu) Bâbertî (ö. 786/1384), Ayıntâb (Gaziantep) doğumlu Aynî (ö. 855/1451) ve Sivas kökenli **İbnü'l-Hümâm**'ın (ö. 861/1457) şerhleriyle, Mardin kökenli **İbnü't-Türkmânî**'ye (ö. 750/1349) ait muhtasarı gibi birçok esere ve bunların üzerindeki çalışmalara kaynaklık ettiği düşünülmektedir.

Şerhu'l-Vikâye

Burhânüşşerîa'nın torunu Sadruşşerîa tarafından *Vikâye*'nin ilk şerhi olma özelliği taşıyan bu eser, *Münteha'n-Nükâye 'alâ Şerhi'l-Vikâye* haşiyesiyle birlikte 2006 yılında tahkik edilerek basılmıştır. *Şerhu'l-Vikâye* üzerine kütüphane kayıtlarında "Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Vikâye" adında altmıştan fazla nüsha bulunmaktadır.

1. (Kara Sinân) Sinânuddîn Yüsuf b. Abdilmelik (ö. 852/1448),
2. Fenârîzâde Hasan Çelebî (ö. 841-886/1437-1481),
3. Ya'kûb Paşa (ö. 891/1486) ve
4. Sinân Paşa'ya (ö. 891/1486) ait hâşiyeler bunlardan bazılarıdır.⁴⁴

en-Nükâye Muhtasaru'l-Vikâye

Vikâye'nin bilinen tek muhtasarı olan bu çalışma, Sadruşşerîa tarafından *en-Nükâye Muhtasaru'l-Vikâye* adıyla kaleme alınmıştır. Kütüphanelerde yazma eser nüshası

⁴¹ Geniş bilgi için bk. Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 142-145; Eliaçık, "Vikâyetü'r-rivâye'nin Türkçe Tercüme ve Şemsi Paşa'nın Manzum Tercümesi", 117.

⁴² Kallek, "el-Hidâye" 17/472.

⁴³ bk. Bedir, "Tâcüşşerîa", 39/361.

⁴⁴ Hâşiyelerin kütüphane kayıtları için bk. Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 650, Ankara Milli Kütüphane 01 Hk 45 ve 01 Hk 147/3, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 34 Atf Ek 1705, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi 34 Ma 77 vd. Bu eserlerle ilgili geniş bilgi için bk. Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 134, 222, 229, 233 vd; Ebü'l-Hâc, *Münteha'n-nükâye 'alâ Şerhi'l-Vikâye*, 1/71-74.

olarak kayıtlı olan bu kitap, 2014 yılında tahkik edilmiştir.⁴⁵ Müellifin muhtasar olan bir eseri ihtisar tekniğindeki eşsizliği yanında, kendisinden daha çok yararlanması amacıyla üzerinde birçok şerh yazılmasını gerekli kılmıştır.

1. **İhtisârü'r-Rivâye Şerhu Muhtasaru'n-Nükâye**: Necmeddin b. Muhammed ed-Derkânî,
2. **Câmiu'r-Rumûz**: Şemseddin Muhammed el-Horasânî el-Kühistânî,
3. **Şerhu'n-Nükâye**: (Musannifek) Alâüddin Ali b. Muhammed,
4. **Şerhu'n-Nükâye**: Kâsım b. Kutluboğa ve
5. **Şerhu'n-Nükâye**: (Kocaefendi) Mahmud b. İlyas er-Rûmî'ye⁴⁶ ait şerhler bunlardan bazılarıdır.

SONUÇ

Orta Asya fıkıh geleneğinin gelişiminde kişi ve eserlerin yanı sıra, bölge ve şehirlerin etkisi de büyük olmuştur. Bu kentlerden biri olan Buhara, tarihinin birçok döneminde -sahip olduğu saray kütüphanesiyle pek çok âlimin yararlandığı ve yetişmelerinde katkıda bulunduğu- önemli bir ilim ve kültür merkezi olmuştur. Buhara'nın bu denli bir şehir olmasının altında yöneticilerin katkıları büyük olmuştur. Moğol istilasına kadar hicrî V-VII. yüzyıllar arası "sadr"lar ile yönetilmiş, çeşitli dönemlerde bu görevi belli aileler üstlenerek 636/1220 tarihinde Mahbûbiler bu göreve getirilmiştir. Bu ailenin bireyleri, sadece siyasette değil aynı zamanda tedrisat ve telif ile ilgili çalışmalarda bulunarak, Orta Asya Hanefî mezhebi tarihinde etkin olmuşlardır. Savaş ve istila sebebiyle dönemin siyasî/idarî istikrarsızlığından dolayı bölgedeki bütün kesimler ve özellikle ilim dünyası olumsuz bir şekilde etkilenmiştir. 675/1276 yılında Kutluğhanlılar yönetimindeki Kirman'a yerleşen aile, ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Buhara hukuk mektebine mensup olan ailenin önemli fakihleri Burhânüşşerîa ve Tâcüşşerîa, Kirman'da müderrislik yapmış ve aldıkları eğitimin fikhî birikimini burada tedrisat ve teliflerle sürdürerek aktarmaya çalışmışlardır. Sadruşşerîa es-Sânî de Kirman'da gördüğü eğitimle burada ve Buhara'da tedrisat ve telifle şöhret bulmuştur. Bu üç yazar, doğrudan veya dolaylı olarak Orta Asya Hanefî hukuk birikiminin bir ürünü olan *el-Hidâye* üzerine çalışma yapmışlardır. Eserin bu alandaki konumunun yanı sıra, müelliflerin dönem ve bölge olarak birbirlerine yakın olmasının etkisi kuvvetle muhtemeldir.

Bunlardan en çok şöhret bulanı Bürhânüşşerîa'nın *Vikâye'si* olup -çoğunun hicrî VII. yüzyılda kaleme alınan- mütûn geleneğinin en önemli eserlerinden biri kabul edilmiştir. Anadolu başta olmak üzere çeşitli coğrafyalarda pek çok çalışmaya ve yeni eserlerin vücuda getirilmesinde kaynaklık etmiştir. Birçok şerh, hâşiye, ta'lîk ve reddiyeye konu olmakla beraber Türkçe'ye nazım ve nesir olarak tercüme edilerek dile ve edebiyata önemli katkıları olmuştur. Osmanlı hukuk düşüncesinin şekillenmesinde etkin bir rol oynamış, padişah fermanları ile ders kitabı listesinde yerini alarak bir nevi yarı resmi hukuk kodu olarak rağbet görmüştür. Yurtiçi ve yurtdışı kütüphanelerin çoğunda birden

⁴⁵ Najib Muhsin Shakır, *Sadru's-Serîa es-Sânî'nin_en-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki* (Bursa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/770-771.

ANADOLU'DAKİ HANEFÎ GELENEĞİNİN ŞEKİLLENMESİNDE BUHARALI MAHBÛBÎ AİLESİ FAKİHLERİNİN ETKİLERİ

fazla el yazma nüshası mevcut olmakla beraber 2015 yılına kadar tahkik edilmemiş, sonrasında neşredilerek ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur.

Tâcüşşerîa tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-Hidâye*'si ise, *el-Hidâye*'nin ilk şerhlerden biri olma özelliğiyle çok tutulmuş ve muteber kaynaklarda kendisine atıflarda bulunulmuştur. Henüz tahkik edilmeyip kütüphane kayıtlarında el yazma nüshaları olarak mevcut olmakla beraber, bu eserin doğrudan kaynaklık ettiği çalışmalar da günümüze ulaşmamıştır. Ancak müelliflerin eserlerinde dile getirdiği bilgiler, aldıkları dersler ve diğer kitaplardaki hukukî birikimleri de dikkate alarak çalışmasını şekillendirdiğine göre başka yazarlar tarafından *el-Hidâye* üzerine kaleme alınan teliflerde yararlanılan kaynaklardan birinin Tâcüşşerîa'ya ait *Şerhu'l-Vikâye* olduğu değerlendirilmiştir.

Burhânüşşerîa ve kardeşi Tâcüşşerîa'nın bize ulaşan iki eseri sadece fıkıhla ilgili olmakla beraber, Sadruşşerîa ise iki dedesinden daha velüd olup hukuk dışında üsul, kelam, mantık, şürut ve gramerle ilgili birçok eser kaleme almıştır. Furu fıkıh alanında telif ettiği eserler müstakil olmayıp ikisi (*en-Nükâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*) de *Vikâye* üzerindedir. Bu iki telif, ders ve fetvada referans olarak *Vikâye* kadar meşhur olmamış ve kaynaklık ettiği eserler daha sınırlı olmuştur. Kütüphanelerinde birçok el yazma nüshaları kayıtlı olan ve pekçok esere kaynaklık ettiği bilinen bu iki eser, geç tarihlere kadar tahkik edilmemiştir. *Vikâye*'nin ilk şerhi olan *Şerhu'l-Vikâye*, 2006'da *Münteha'n-Nükâye 'alâ Şerhi'l-Vikâye* olan haşiyesiyle beraber tahkik edilerek basılmış, tek muhtasarı olma özelliğini taşıyan *en-Nükâye* ise, 2014 yılında tahkik edilmiş ancak şu ana kadar müstakil olarak yayımlanmamıştır.

Mahbûbî ailesinin Buhara ve Kirman'daki birikimleriyle telif edilen eserleri, Hanefî literatüründe önemli bir yer tutmuş ve özellikle Anadolu'da ders ve fetvada esas alınmıştır. Üzerinde yapılan çalışmaların yanı sıra, yeni eserlere kaynaklık ederek onlara atıflarda bulunulmuştur. Türkiye ve yurtdışı birçok kütüphanede pek çok sayıda el yazma nüshaları kayıtlı olup, kendilerinden daha çok yararlanmak ve aktardıkları fikhî müktesebatı değerlendirmek üzere toplamda yüzlerce şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisâr, risâle, reddiye ve tercüme gibi pek çok çalışmaya kaynaklık etmişlerdir. Genel olarak bu eserlerin kaynaklık ettiği teliflerin şekil ve muhteva açısından incelenerek ayrıca ders ve yargıdaki etkilerinin incelenmesi ve özelden de *Şerhu'l-Hidâye*'nin tahkik edilerek fiilen kaynaklık ettiği eserlerin tespit edilip bu bilgilerin ilim dünyasının istifadesine sunulması faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

Atan, Ömer Faruk. Burhânüşşerîa'nın Vikâyetü'r-rivâye fi Mesâilil-Hidâye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili. Bursa: Basılmamış Doktora Tezi, 2015.

Atan, Ömer Faruk. "Hanefî Literatüründe Muhtasarlar ve Metinler". Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 2/2 (2016), 65-81.

Atan, Ömer Faruk. "Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşerîa'nın Vikâye Adlı Eseri". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25/2 (2016), 125-153.

Bazın, Marcel. "Kirman". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Bedir, Murteza. "Tâcüşşerîa". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bedir, Murteza. "Vikâyetü'r-Rivâye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 43/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Burhânüşşerîa, Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî. *Vikâyetü'r-rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*. Bursa: Arasta Yayınevi, 2001.
- Cici, Recep. "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 215-248.
- Ebü'l-hâc, Salâh Muhammed. *Münteha'n-nükâye 'alâ Şerhi'l-Vikâye*. Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006.
- Eliaçık, Muhittin. "Vikâyetü'r-rivâye'nin Türkçe Tercümeleri ve Şemsi Paşa'nın Manzum Tercümesi". *Diyanet İlmi Dergi* 47 (2011), 109-144.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn Kâsım es-Sadûnî. *Tâcu't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kallek, Cengiz. "el-Hidâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1943.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'arabiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy. *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.
- Orazov, Orazsahat. *Burhânüşşerîa ve Vikâye Adlı Eseri*. Bursa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Öngül, Ali. "Burhan Ailesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/430-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/14-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Özen, Şükrü. "Sadruşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/427-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mesûd el-Mahbûbî. *Şerhu'l-Vikâye*. Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006.
- Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mesûd el-Mahbûbî, en-Nükâye. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1997.
- Shakır, Najib Muhsin. *Sadru's-Serî'a es-Sânî'nin_en-Nukâye Adlı Eserinin Tahkiki*. Bursa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sûsî, Ebu't-Tayyib Mevlüt. *Mu'cemü'l-Usuliyin*. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Şeşen, Ramazan. "Buhara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/363-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftahu's-Sa'âde ve Misbahu's-Siyâde fî Mevduati'l-Ulum*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Temîmî, Takiyuddîn b. Abdilkadir. *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Riyad/Kahire: Dâru'r-Rifâ'i/Hicr, 1989.
- Yıldırım, Muhammed Atif. *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadruşşerîa) Savunması (Risâle fî Reddî'l-İslâh ve'l-İzâh)*. İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali Fâris. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 2005.

ANADOLU'DAKİ HANEFİ GELENEĞİNİN ŞEKİLLENMESİNDE BUHARALI MAHBÛBÎ AİLESİ FA- KİHLERİNİN ETKİLERİ

ÖZ

Fıkıhın gelişiminde kişi ve eserlerin yanı sıra, bölge ve şehirlerin de önemli etkileri olmuştur. Bu kentlerden biri olan Buhara, idarî ve siyasî karışıklığa rağmen tarihinin birçok döneminde Orta Asya'nın önemli kültür merkezlerinden biri olmuştur. Buha-
ra'nın bu denli bir şehir olmasının altında yöneticilerin katkıları büyük olmuş, kurdukları saray kütüphanesinden pek çok âlim yararlanmış ve yetişmelerinde katkıda bulunmuştur. Şehir, siyasî ve hukukî bürokrasisinin başı anlamında olan "sadr" ile yönetilmiş, farklı dönemlerde bu görevi belli aileler üstlenmiştir. Bunlardan biri Mahbûbî ailesi olup, sadece siyasette değil aynı zamanda Orta Asya Hanefî mezhebi tarihinde etkin olmuştur. Bölgede yaşanan savaş ve işgalden dolayı Kirman'a göç etmek zorunda kalan Mahbûbîler, eğitim faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Ailenin fakihleri tedrisat ve telif-
le şöhret bulmuş, günümüze ulaşan eserleri, Hanefî literatüründe önemli bir yere sahip olmuştur. Bu eserler, ders ve fetva kaynağı olarak kullanılmış, başta Anadolu olmak üzere çeşitli coğrafyalarda pek çok çalışmaya konu olmuştur. Osmanlı hukuk düşüncesinin şekillenmesinde etkin bir rol oynayarak padişah fermanları ile ders kitabı listesinde yerini almış ve bir nevi yarı resmi hukuk kodu olarak rağbet görmüştür. Çalışmamızda Buharalı Mahbûbî ailesi fakihlerinden Burhânüşşerîa, Tâcüşşerîa ve Sadruşşerîa es-Sânî ile onlara ait *Vikâye*, *Şerhu'l-Hidâye*, *Nükâye* ve *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserler hakkında bilgi verilecek ve bunların kaynaklık ettiği teliflerle Anadolu'daki Hanefî geleneğinin şekillenmesindeki rolü incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Vikâye Şerhu'l-Hidâye, Nükâye, Burhânüşşerîa, Tâcüşşerîa, Sadruşşerîa, Mahbûbî, Hanefî Literatürü, Fıkıh, Buhara, Orta Asya, Anadolu.

The Effects of the Faqih of the Bukhara Mahbubi Family on the Hanafi Tradition in Anatolia

ABSTRACT

Despite many administrative and political confusion, Bukhara has been one of the important cultural centers of Middle Asia. The administrators and they called "sadr"-made important contributions to the city being such an important center and certain families undertook this duty in different periods. The Mahbubi family was active not only in politics but also in the history of the Middle Asian Hanafi sect. Due to the war and the change of administration in the region, the family, the people of Kutlughan settled in Kirman and continued their education services here. The jurists of the family were famous for their education and royalty; also, their works that have survived to the present day have an important place in the Hanafi literature. These works have been used as a source of lessons and fatwa, and have been the subject of many studies in many geographies, especially in Anatolia. It took its place in the textbook list with the Sultan's edicts and thus, it became popular as a kind of semi-official legal code and played an active role in shaping the Ottoman legal thought. In our paper, information will be given about Burhanushsharia, Tacushsharia and Sadrushsharia as-Sani, who are the scholars of the Mahbubi family of Bukhari, and their works named Wikaye, *Sherhu'l-Hidaye*, *Nuqaye* and *Sherhu'l-Wikaye* and also the role of the copyrights that they originate from in shaping the Hanafi fiqh in Anatolia will be examined.

Keywords: *Wiqaye*, *Sherhu'l-Hidaye*, *Nuqaye*, Burhanushsharia, Tacushsharia, Sadrushsharia, Mahbubi, Hanafi Literature, Fiqh, Bukhara, Middle Asia, Anatolia.

SELÇUKLU YÜKSELİŞ DÖNEMİ MÂVERÂÜNNEHİR FAKİHLERİ VE FIKIH İLMİNE KATKILARI

Ömer MENEKŞE*

GİRİŞ

Orta Asya'da Ceyhun (Amuderya) ve Seyhun (Siriderya) nehirleri arasında yer alan bölge, Orta çağ İslâm dünyasında Mâverâünnehir (nehirin öte tarafı) adıyla anılmıştır. Buhara ve Semerkant gibi ilim merkezleri bu bölgede gelişmiş, İslâm medeniyetine katkı sağlamış çok sayıda din ve fikir adamı bu iklimde yetişmiştir.¹ Ayrıca Türkler, İslâm dinini Mâverâünnehir kanalıyla benimsemiş ve Türk-İslâm kültürünün temelleri bu coğrafyada atılmıştır. Selçuklu medeniyetini de besleyen bu kültür, Oğuz göçleriyle Anadolu'ya taşınmış ve Anadolu Türklüğüne kaynaklık etmiştir.

Emevîler zamanında fethedilen, Abbasîler tarafından bir İslâm beldesi haline getirilen Mâverâünnehir'i devralan Sâ mânîler de bölgede istikrarı sağlamış, ilmî, kültürel ve iktisadî gelişmenin önü açmışlardır.

Sâ mânîler'in Mâverâünnehir'de Karahanlılarla, Horasan bölgesinde ise Gaznelilerle yaptığı mücadelelerde yenilerek 395/1005 yılında ortadan kalkması ile yeni bir güç olarak ortaya Selçuklular çıkmıştır. Selçuklular da Gazneliler karşısında kazandıkları Dandanakan zaferiyle (431/1040) Horasan bölgesinde müstakil bir devlet kurarak hızla genişlemişler, sonraki süreçte de Mâverâünnehir bölgesinde hakimiyetlerini tesis etmişlerdir. Melikşah zamanında Selçuklulara tâbi olan Doğu ve Batı Karahanlılar'ın tâbiyeti son Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in ölümüne (ö. 552/1157) kadar devam etmiştir.²

Bu itibarla araştırma konusu fakihler de her ne kadar coğrafi olarak yaklaşık bir buçuk asır bu bölgede hüküm süren Karahanlılar Devleti döneminde doğmuş ve yetişmiş olsalar da -zaman dilimi, buldukları görevler ve ilmî seyahatler açısından Selçuklu coğrafyasıyla irtibatlı olduklarından- coğrafi konumdan ziyade tarihsel dönem esas alınarak Selçuklu Yükseliş Dönemi fakihleri olarak incelenmiştir.³

* Doç. Dr. Ömer Menekşe, Diyanet İşleri Başkanlığı, Başkanlık Müşaviri, (omeneke@gmail.com)

¹ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021); Osman Aydın, *Semerkand Tarihi-Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar-* (Ankara: TDV İSAM Yay., 2018), 396.

² Özgüdenli, "Mâverâünnehir"; İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi* (İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yay., 1972), 38; Fatih Erkoçoğlu, "Büyük Selçuklu Hâkimiyetinde Mâverâünnehir", *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, 11-12 Nisan 2019 Türkistan, (Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay. 2019), 181-183.

³ Hasan Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998), 114; Benzer bir değerlendirme için bk. Ali İhsan Pala, Fahrettin Korkmaz, "Selçuklu Dönemi Türk Hukukçularının Hukuk Bilimine Katkıları", *I. Uluslararası Selçuklu Sempozyumu: Selçuklu Tarihi Bilim ve Düşünce (Bildiriler) 27-30 Eylül 2010 Kayseri*, ed. Metin Hülagü vd. (Ankara: TTK Yay., 2014), 41.

SELÇUKLU YÜKSELİŞ DÖNEMİ MÂVERÂÜNNEHİR FAKİHLERİ VE FIKİH İLMİNE KATKILARI

Nitekim bu kapsamda Serahsî, Haherzâde, Pezdevî kardeşler ile Ebû'l-Mûin Nesefî gibi alimler, Karahanlı coğrafyasında bulunmalarından ötürü bazı araştırmacılarca doğrudan Karahanlı fakihleri sayılsa da,⁴ onları Karahanlılar'ın Sultan Melikşah (1072-1092) ve Sultan Sencer (1118-1157) döneminde Selçukluların nüfuzu altında kalmaları nedeniyle tarihsel zemini temel alarak Selçuklu fakihleri olarak niteleyenler⁵ de olmuştur.

Bu itibarla araştırmada öncelikle Selçuklu Yükseliş Dönemi Mâverâünnehir'deki fikhî duruma özetle işaret edilmiştir. Bilahare tarihsel açıdan bu dönemde Mâverâünnehir'de yetişen önemli fakihler ve oluşan literatürden bahsedilmiş, son olarak da bu literatürün fikhî mirasa tesiri üzerinde durulmuştur.

1. Selçuklu Yükseliş Döneminde Mâverâünnehir'de Fıkıh

Fıkıh ilminin Mâverâünnehir'e gelişi III. (IX.) yüzyılın başında Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin öğrencileri tarafından başta Merv, Rey, Nişâbur, Belh, Buhara ve Semerkant olmak üzere bölgeye yayılmasıyla başlamıştır.

Nitekim V. (XI.) asırdan itibaren Mâverâünnehir'de pek çok ilmî merkez ve fıkıh havzası⁶ ortaya çıkmıştır. Bu havzalardan Buhara ve Semerkant, Hanefî fıkıh anlayışını geliştirmede bu ekolün geleneksel merkezi olan Irak-Bağdat'ın önüne geçmiş, bu durum Irak meşâyihî/ Mâverâünnehir meşâyihî tarzında bir ayırım ile Mâverâünnehir Hanefiliğini oluşturmuş ve yaklaşık üç asır boyunca Hanefî fıkıh ekolünün en önemli eserleri Mâverâünnehir'de üretilmiştir.⁷

Hicri V. yüzyıldan itibaren Hanefiliğin ağırlık merkezi haline gelen Mâverâünnehir'de özellikle Selçuklular idaresindeki Karahanlılar devrinde 300 kadar fakih yetişmesi ve bunlara ait %98'i Hanefî fıkıhına dair 350'den fazla eserin vücuda gelmesi dikkate şayandır.⁸

⁴ Örnek olarak bk. Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, (Ankara: 1976), 49-58, 61-62, 73-74; Aiiitmamam Kariev. "Karahanlılar Devrinde Yetmişmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İdaredeki Yeri", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 6 (2018) 129.

⁵ Örnek olarak bk. Fatih Sürgit, *Selçuklu Dönemi Alimleri*, (1040-1092) (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 37, 39, 41-42, 72; Ahmet Ak, "Büyük Selçuklular Döneminde Mâturîdî Temsilciler", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce* (19-21 Ekim 2011 Konya), ed. Mustafa Demirci, (Konya: Selçuk Belediyesi 2013), 2/301-305; Pala-Korkmaz, "Selçuklu Dönemi Türk Hukukçuları", 47-51; Ahmet Ocak, "Selçuklular- Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat. Dinî ve İlmî Hayat", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021)

⁶ Fıkıh mezheplerinin muayyen bazı bölgelerde yoğunlaşarak söz konusu bölgenin fikhî karakteristik özelliğini ifade etmesi. (Orhan Çeker- Fatıha Bozbaş, "Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 34 (2019), 4, 41.

⁷ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakaf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: TDV. İSAM Yay., 2019), 27, 56; Yusuf Şen, "Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri (Kırgızistan Örneği)", *Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 56 (2016), 1410.

⁸ Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde Mâverâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 305-307; Ahmet Yıldırım, "Orta Asya'da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", *Orta Asya'da İslâm -Temsilden Fobiye-*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, (Ankara-Türkistan 2012), 2/670.

Dönemin fakihleri Hanefî mezhebini müdafaa ve yayma gayesi güden mezhep imamları hakkındaki menâkıb kitaplarının yanı sıra mezhebin görüşlerini savunan, izah eden müstakil ve geniş kapsamlı eserler ile mezhebin doktrinini özetleyen metin ya da muhtasar adıyla anılan el kitapları kaleme almışlardır.⁹ Dolayısıyla fıkıh, özellikle kendilerinden “Mâverâünnehir Ulemâsı” veya “Mâverâünnehir Ekolü” diye söz ettiren Hanefîlerin eserleriyle taçlanmış ve fıkıh adına yapılan hizmetler, Hanefî fıkının gelişerek yaygınlaşmasını sağlamıştır.¹⁰

Bölgede az sayıda Şafiî fukahâsı olup Hanbelî ve Malikî mezhebine mensup fakihler ise pek yoktu. Hanefî mezhebinin Irak ve Horasan’dan sonra en çok yaygın olduğu yer Makdisî’nin “âlimler menbaı” olarak tavsif ettiği¹¹ Mâverâünnehir topraklarıydı. Zira Hanefîlik Mâverâünnehir’de silsileler halinde bir nevi aynı aileye bağlı Hanefî âlimler topluluğu haline gelmiş, Hanefî fıkına ayrı bir itina gösterilmiş, özellikle Selçuklu sultanları bu mezhebe ve mensuplarına oldukça saygılı olmuşlardı.¹²

Mâverâünnehir’deki fikhî tedrisat daha çok cami ve mescitler ile mutasavvıflar için inşa edilmiş hankahlar, askeri ve ticari gayelerle yapılmış ribatlarda yapılıyordu. Eğitim-öğretim faaliyetlerinin diğer bir yeri ise medreselerdi. Her ne kadar Selçuklu Yükseliş dönemine damgasını vuran Nizamülmülk’ün önce Bağdat’ta, daha sonra başka yerlerde kurduğu Nizâmiye medreseleri gibi tam teşekküllü bir medrese faaliyetinden bahsedilmese de bu dönemde Buhara, Semerkant, Nişabur ve Belh başta olmak üzere Mâverâünnehir ve Horasan’da 30’a yakın medrese inşa edilmişti.¹³

Dönemin fikhî durumuna ilişkin bu genel tespitten sonra şimdi de Mâverâünnehir’de adından söz ettiren fakihler ve bu fakihlerin ortaya koyduğu fıkıh literatürü hakkında bilgi verelim.

2. Mâverâünnehir Fakihleri

Mâverâünnehir’de yaygınlaşan fıkıh, Buhara, Semerkant, Fergana, Şaş ve Nesef gibi belirli yerlerde fıkıh havzaları oluşturmuş, bu havzalarda yetişen fakihler ve onların ortaya koyduğu eserler sonraki asırlara tesir etmiştir.¹⁴

Şimdi Selçuklu Yükseliş devrine tekabül eden dönemde tedris ve tedvin faaliyetleriyle öne çıkan fakihleri buldukları havzalara göre muhtasar bir şekilde ele alalım:

Buhara Fıkıh Havzası

Bugün Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Buhara; Mâverâünnehir coğrafyasının ilim, kültür ve ticaret merkezlerinden biri olmuş tarihî bir şehirdir.¹⁵

⁹ Yıldırım, “Orta Asya’da İslâmî İlimler”, 671; Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh”, 118-119.

¹⁰ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 405, 440.

¹¹ Münteha Maşalî, “Makdisî Ahsenü’t-Tekâsim’i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fikhun Coğrafyası”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 25 (2016), 95.

¹² Şen, “Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri”, 1420.

¹³ Meirbek Kalmanov, *XI-XII. y.y’da Hanefî-Mâtürîdî Mezhebinin Yayılmasında Mâverâünnehirli Ulemânın Rolü*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 45.

¹⁴ Şen, “Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri”, 1404.

¹⁵ Ramazan Şeşen, “Buhârâ”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021)

SELÇUKLU YÜKSELİŞ DÖNEMİ MÂVERÂÜNNEHİR FAKİHLERİ VE FIKİH İLMİNE KATKILARI

Bağdat fikhî mirasını Orta Asya'da yeniden şekillendiren, bünyesinde yer alan Buhara Hukuk Mektebi ile Hanefî fıkıh literatürünün gelişimini sağlayan Buhara'da, ele aldığımız zaman diliminde yaşamış önemli fakihleri kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

1. **Suğdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin** (ö. 461/1068): Semerkant'ın Buhara tarafında yer alan Suğd (Soğd) köyünde doğdu. Serahsî'nin de hocası olup kadılık da yaptığı Buhara'da vefat etti.

En meşhur eseri, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*'dır. Eser, Selâhaddin Abdülatif en-Nâhî'nin tahkikiyle neşredilmiştir. (Bağdat 1975-1976; Beyrut 1404/1984). Ayrıca kaynaklarda *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, *Şerhu Edebi'l-Kâdî* ve *Fevâid* adlı eserleri de zikredilmektedir.¹⁶

2. **Debûsî, Ebü'l-Kâsım, Ali b. Muzaffer (ö.482/1089)**: Şafii fakihlerinden olup, Buhara ve Semerkant arasında kalan Debûsiye köyünde doğdu. Ebû Amr Muhammed b. Abdülazîz el-Kantarî, Ahmed b. Ali Ebiverdî, Ebû Mes'ud Ahmed b. Muhammed el-Becelî ve daha birçok âlimden ilim öğrendi. Ebû Sa'd el-Mütevellî'nin (ö.478/1085) vefatından sonra 479/1086 senesinde Nizâmülmülk tarafından Nizâmiye müderrisliğine getirildi. Fıkıh, usûl, cedel, hadis, nahiv ve daha birçok ilim dalında derinleşti. Bağdat'ta vefat etti.¹⁷

3. es-**Serahsî, Şemsü'l-eimme** [483/1090(?)] : Serahs'ta doğdu. Buhara'da yetişti, burada ders verdi. Bir müddet Özkent (Uzcend)'te hapiste yattı. Ömrünün son yıllarında Fergana'ya gitti. Fıkıh tahsilini el-Halvânî'den (ö. 452/1060 [?]) yaptı. Suğdî ve Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz'dan ders aldı.¹⁸

Kuşkusuz Serahsî, Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerindedir. Bunu hukuk metodolojisine dair yazdığı *Usûlü'l-Fıkıh* adlı eseri¹⁹ ile esas olarak Hanefî fıkının tartışmasız en etkili eseri olan *el-Mebsû'ta*²⁰ borçludur.

¹⁶ Kureşî, Abdülkâdir b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhirü'l-mudhiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. 5 Cilt (Kahire: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1413/1993), 2/567; Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse -vd., (İstanbul: İrsâd Kitabevi, 1438/2017), 2/221-226; Muhammed Abdülhayy b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1324), 121; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 2/433; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 45-46; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, (Ankara: TDV Yay., 2013), 55; Selâhaddin Abdülatif en-Nâhî, "Suğdî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021)

¹⁷ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd., (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), 19/91-93; Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Sübkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakatu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî - 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: 1383-1396/ 1964-1976), 5/296-298, nr.518; Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Tabakatu's-şâfi'iyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-İfût (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987/1407), 1/255; Ahmet Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2017), 184.

¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudhiyye*, 3/78-82; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158-159; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 59-60; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 56-58;

¹⁹ bk. Murteza Bedir, "Usûlü's-Serahsî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021).

²⁰ bk. Eyyüp Said Kaya, "el-Mebsû't", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021)

Bu iki eserinin yanısıra, Şeybânî'nin uluslararası hukuka dair *es-Siyerü'l-kebir'i* ile *ez-Ziyâdât, Ziyâdâtü'z-Ziyâdât, el-Câmi'u's-sagîr* ve *el-Câmi'u'l-kebir* adlı eserlerine yaptığı şerhleri vardır.²¹

4. Hâherzâde, Ebû Bekr b. Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî (ö. 483/1090): Dayısı meşhur Buhara kadısı Ebû Sâbit Muhammed b. Ahmed el-Buhârî olduğu için, “kız kardeşin oğlu” anlamına gelen Hâherzâde lakabıyla anılmıştır. Zamanında Hanefîler'in Mâverâünnehir'deki en meşhur hukukçularından biri oldu, bundan dolayı da kendisine “devrin Nu'mân'ı” denildi. Fetva kitaplarında sıkça adı geçmektedir. Buhara'da vefat etti.²²

En meşhur eseri; yazma nüshalarında *Fevâ'idü'l-Kudûrî, Şerhu/Hallü müşkilâti'l-Kudûrî* gibi adlarla da anılan Hanefî fıkhnının temel metinlerinden Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar* adlı eserinin şerhi'dir. (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 421, Şehid Ali Paşa, nr. 847, Hüsrev Paşa, nr. 92)

Ayrıca *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebir, el-Mebsût, el-Muhtasar, et-Tecnis, Fetâvâ, Şerhu Edebi'l-Kâdi, Kitâbü'z-Zahîre, el-Îzâh, Şerhu Kitâbi'l-Hiyel li'l-Hassâf* adlı eserleri de vardır.²³

5. er- **Rîğdamûnî (Rigzemûnî)**, Cemalüddin Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrahmân (ö. 493/1100): Buhara'ya bağlı Rîğdamûn köyünde doğdu. Debûsî (ö.430/1039)'nin en meşhur talebelerinden oldu. İmam-hatiplik ve kadılık görevlerinde de bulunduğu Buhara'da vefat etti.²⁴

“Gurerü's-şurût ve dürerü's-sümût” adlı hukukî muameleleri ve mahkeme kayıtlarını belgeleme usulünü konu alan eserinin bir yazması “*Muhtasar fi ilmi's-şurût*” adıyla Sofya Kiril ve Metodiy Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.²⁵

6. **Hasîrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm (ö. 500/1107)**: Serahsî'nin öğrencisi olup ilim tahsili için Irak, Hicaz ve Horasan'a seyahatler yaptı. Buhara'da vefat etti.²⁶

En meşhur eseri; *Hâvî'l-Hasîrî fi'l-fürû'* olarak da bilinen ve birçok yazması bulunan (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1018, Cârullah Efendi, nr. 627; Hekimoğlu, nr. 402.) *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*²⁷ adlı eseridir.

²¹ Şerhu's-Siyerü'l-kebir'in tahkikli neşri, Türkçe ve Fransızca çevrileri için bk. Muhammed Hamîdullah, “Serahsî, Şemsuleimme”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021).

²² Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 19/14-15; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/141-142; Kefevî, *Ketâib*, 2/299-303; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 163-164; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 53-55; Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, 58; Ferhat Koca, “Hâherzâde”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021)

²³ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3/258; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/569, 2/1223, 1580; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 2/76.

²⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/186; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 23-24; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/264-265; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 63-64.

²⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1046; Recep Cici, “Sofya Kiril ve Metodiy Milli Kütüphanesi'nde Bulunan İslâm Hukuku ile İlgili Yazma Eserler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 5 (2005), 360.

²⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/8; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3/25; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 65-67; Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, 61; Saffet Köse, “Hasîrî, Muhammed b. İbrâhîm”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021).

SELÇUKLU YÜKSELİŞ DÖNEMİ MÂVERÂÜNNEHİR FAKİHLERİ VE FIKİH İLMİNE KATKILARI

7. **Ebû Amr Osman b. İbrâhim el-Fadlî el-Buhârî** (ö.508/1114): 420/1029'da doğdu. Suğdî'den ders aldı. Ondan da Semerkant ve Buhara alimlerinden birçoğu tahsil gördü. Buhara'da vefat etti.²⁸

Fetâva'l-Fadli adlı bir eseri vardır.²⁹

8. ez-**Zerencerî, Ebû'l-Fadl Bekir b. Muhammed** (ö. 512/1118): Buhara'nın köylerinden Zerenc'de doğdu. Buhara fakihî ve Mâverâünnehr müftüsü, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ve mezhebin metinlerini ezbere bildiğinden "Küçük Ebû Hanîfe" olarak tanındı. Ders aldığı hocalar arasında babası Muhammed b. Ali ez-Zerencerî, Halvânî, Serahsî ve Ebû Sehl Ahmed b. Ali el-Ebîverdî yer almaktadır. Buhara'da vefat etti.³⁰

Günümüze sadece "*Menâkbu Ebî Hanîfe*"³¹ adlı eseri ulaşmıştır.

Semerkant Fıkıh Havzası

Semerkant, İslâmî ilimlerin birçok alanında asırlar boyu adından söz ettiren alimlerin ilim menbaı olmuştur.³²

Selçuklu Yükseliş devrine tekabül eden dönemde Semerkant'ta yetişen önemli fakihler şunlardır:

1. **İsbîcâbî, Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr (ö.480/1087)**: İsbîcâb'da³³ doğdu. Zamanının âlimlerinden hadis, tefsir ve fıkıh dersi aldı. Sonra Semerkant'a giderek orada tedrisle meşgul oldu, kadılık görevinde bulundu.³⁴

Eserleri arasında *Şerhu Kâfi'l-Hâkim*, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 562, 682, 683; H. Hüsnü Paşa, nr. 433) ile eş-Şeybânî'nin *Câmi'u'l-kebîr ve Câmi'u's-sagîr* adlı eserlerine yaptığı şerhler bulunmaktadır. Ayrıca verdiği fetvaları topladığı *Fetevâ-i İsbîcâbî* adlı bir eseri vardır.³⁵

2. **Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed (ö. 482/1089)**: Pezdevî kardeşlerin büyüğü olup Nesef yakınlarında bir kale şehir olan Pezde'de doğdu. Eserlerindeki

²⁷ Eserle ilgili bir tanıtım için bk. Ömer Sadıker, "Hanefî Fakihî Hasîrî ve el-Hâvî fi'l-Fetâva Adlı Eserinin Son Kısmının Muhtevası: Tanıtım ve Değerlendirme", VI. Uluslararası Stratejik Araştırmaları Kongresi, Antalya, 25 - 29 Ekim 2019, *Bildiri Kitabı*, (Turkuaz Kongre Yay., 2019) 409-412.

²⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/515-516; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 72; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 62.

²⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1227; Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 1/653.

³⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/465-467; Kefevî, *Ketâib*, 2/290-292; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 56; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3/4; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 62; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 75-77.

³¹ Eser hk. bk. Murat Şimşek - Şaban Kütük, "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkbu Ebî Hanîfe Adlı Eserine Tahkik ve Değerlendirme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 1/1 (2018), 67-167.

³² Aydınlı, *Semerkand Tarihi*, 438-454. Ayrıca geniş bilgi için bk. Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed, *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand*. thk. Yusuf el-Hâdî (Tahrân: Defter-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1999)

³³ Ahmed Yesevî'nin de doğum yeri olan İsbîcâb (İsfîcâb): Türkistan'ın merkezindeki Orta Sirderya havzasının en büyük şehri ve vilayet merkezidir. Sayram veya Akşehir adıyla da anılmaktadır. (Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021).

³⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/335-336; Kefevî, *Ketâib*, 2/321-324; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 42; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/183; Nesefî, *'Ulemâ'i Semerkand*, 702; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 47-48; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 56-57.

³⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/563, 569; II, 2/1220, 1378, 1627.

üslubunun zorluğu sebebiyle “Ebü'l-‘Usr” künyesini almıştır. Buhara ve Semerkant’ın ilim havzasında yetişerek Mâverâünnehir’in meşhur alimlerinden oldu. Halvânî’den fıkıh okudu. Buhara ve Semerkant’ta müderrislik ve kadılık yaptı. Semerkant’ın yaklaşık 80 km. güneyinde yer alan Kiş’te vefat etti ve naaşı Semerkant’a getirilerek Çâkerdîze Şehitliği’ne defnedildi.³⁶

Fıkıha dair, *Şerhu’l-Câmi’i’s-şagîr*, *Şerhu Ziyâdâtî’z-Ziyâdât* (*Şerhu’z-Ziyâdât*) ve *el-Mebsût* adlı eserleri vardır. Ayrıca Hanefî usûlünün temel kaynaklarından, üzerine pek çok ihtisar ve şerhin yapıldığı *Uşûlü’l-Pezdevî*³⁷ adlı eseri de meşhurdur.

3. **Pezdevî, Sadri’l-İslâm Muhammed b. Muhammed** (ö. 493/1100): 421/1030 yılında doğdu. Eserlerinde kardeşine göre daha “kolay” bir dil kullandığından Ebü’l-Yüsr künyesini almıştır.

Fıkıh tahsilini Buhara, Semerkant veya Nesef gibi Mâverâünnehir bölgesinin farklı şehirlerinde ikamet eden Halvânî, Ebü Ya’kûb es-Seyyârî ve İsmâ’îl b. Abdissâdık gibi hocalardan yaptı. Pezdevî, kelim ilminin yanında fıkıh ilmiyle de uğraştı. Buhara’daki ikametinden sonra Semerkant’ta kadılık yaptı. Buhara’da vefat etti.

Günümüze kelama dair *Uşûlü’d-dîn* ve usûlle ilgili *Kitâb fihî ma’rifetü’l-huceci’s-şer’iyye* adlı eserleri ulaşmıştır.³⁸

4. **Kuşânî, Ebû Said Rüknuddin Mesûd b. Hüseyin (ö.520/1126)**: Semerkant’a 12 fersah mesafedeki Kuşâniye’lidir. Serahsî’den, Seyfüddîn Abdullah b. Ali el-Kindî’den, Ebû Nasr Muhammed b. el-Bâhilî’den, Ebü’l-Kasım Ubeydullah b. Ömer el-Hatîb’den ilim tahsil etti. 73 yaşında vefat etti.

el-Muhtasarü’l-Mes’ûdî isimli bir eseri olduğu bilinmektedir.³⁹

5. **Lâmişî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali (ö. 522/1128)**: Semerkant ve civarında yaşamış olup Hanefî-Mâturidî ekole mensuptu. Fergâna’nın köylerinden Lâmiş’te doğdu. Usul, cedel ve hilaf ilimlerinde mütehassıs oldu. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Kassâr ve Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Mansûr en-Nesefî’den hadis, er-Riğdamûnî ile Hüseyin b. Abdümelik b. Hüseyin el-Isbehanî’den fıkıh okudu. Semerkant’da vefat etti.

Vâkıatu’l-Lâmişî, ez-Ziyâdât fi’l-fürû’ ve *el-Fetâvâ* adlı eserleri bulunmaktadır.⁴⁰

³⁶ Bk. Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudîyye*, 2/594-595; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 124; Kefevî, *Ketâib*, 2/294-298; Nesefî, *‘Ulemâ’i Semerkand*, s. 554-555; Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ’*, 18/602-603; Murteza Bedir-Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebü’l-‘Usr”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021); Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 57-58.

³⁷ Bk. Mehmet Boynukalın, “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü’l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017), 514-525.

³⁸ Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ’*, 19/49; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 188; Nesefî, *‘Ulemâ’i Semerkand*, s. 703-704; Muhammed Aruçi, “Pezdevî, Ebü’l-Yüsr”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021).

³⁹ Kefevî, *Ketâib*, 2/240-243; Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudîyye*, 3/465; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 213; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 63; Aydın, *Semerkant Tarihi*, 46, 50.

⁴⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudîyye*, 2/120-121; Kefevî, *Ketâib*, 2/348-353; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 67; Bağdâdî, *Hedîyyetü’l-ârifin*, 1/312; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 63.

Fergana Fıkıh Havzası

Mâverâünnehir'in en doğu tarafında yer alan, günümüzde Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan sınırları içerisinde kalan Fergana vadisi de Semerkant ve Buhara'dan sonra Hanefî alimlerin yetiştiği, Özkent (Özcend), Üş, Hucend ve Mergînân gibi önemli şehirlerin bulunduğu bir merkezdir.⁴¹

Bu havzaya mensup önde gelen bazı fakihler şunlardır:

1. **Mergînânî, Abdülaziz b. Abdürrezzak b. Nasr (ö. 477/1084):** İslam hukuk tarihinde Mergînânî nisbesiyle anılan pek çok âlimden biri olan⁴² Abdülazîz b. Abdürrezzak el-Mergînânî, Mergînân'da doğdu, burada yetişti ve birçok alimden ders aldı. Her biri tedris ve fetva vermeye yetkili altı çocuğu olup, en meşhurları da Zahîrüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Abdülazîz (ö. 506/1112) ile *Fetâvâ'sıyla* tanınan Kâdîhan'ın dedesi Mahmûd b. Abdülazîz el-Özcendî idi. 68 yaşında Mergînân'da vefat etti.⁴³

2. Hucendî, Ebû Bekir Sadreddin Muhammed b. Sâbit b. Ali (ö.483/1090): Mâverâünnehir'in önemli şehirlerinden, günümüzde Tacikistan sınırları içinde kalan Hucend'de doğdu. Bir müddet Merv'de vaizlik yaptı, sonra İsfahan'a yerleşti.

Devrin meşhur Şafii fakihlerinden olup, Ebû Sehl Ahmed b. Ali el-Ebîverdî, babası Ebû Muhammed Sabit b. Hasan ile Ebü'l Hasen Ali b. Ahmed el-Esterabâdî ve Abdüssamed b. Nasr el-Âsımî gibi alimlerden ders aldı.

Hadis, usûl ve fıkıh ilimlerindeki derin bilgisiyle tanınan Hucendî, Nizâmülmülk tarafından İsfahan'daki Nizâmîye medresesine (Sadriyye) ilk müderris ve vakfın mütevellisi olarak atandı, burada uzun süre fıkıh dersi verdi.⁴⁴

Fıkha dair "*Zevâhirü'd-dürer fi nakdi cevâhiri'n-nazar*" ve "*Ravzâtü'l-menâzir*" adlı eserleri vardır.⁴⁵

3. **Ebü'l-Muzaffer Müşattab b. Muhammed el-Fergânî (ö.486/1093):** Fergânâ'da doğdu. Hanefî fikhî, hilâf ve cedel ilminde uzmanlaştı.

Mahmûd b. Ca'fer el-Kevsec, Ebû Ali el-Hasan b. Abdurrahman eş-Şafî el-Mekkî gibi âlimlerden ders aldı. Buhara, İsfahan ve Re'y'de bulundu, daha sonra Nizâmülmülk ile birlikte Bağdat'a geldi. Halife el-Muktedî, Melikşah'ın kızını isterken onu aracı yapmıştı. Halife daha sonra elçi olarak kendisini Berkyaruk'a gönderdi. Ancak Musul yakınlarında vefat etti ve cenazesi Bağdat'ta Ebû Hanife'nin yakınına defnedildi.⁴⁶

4. **Zahîrüddin Ebü'l-Hasan el-Mergînânî (ö. 506/1112):** Abdülaziz b. Abdürrezzak el-Mergînânî'nin (ö. 477/1084) oğludur. Babasının da hocası olan Burhânüddîn

⁴¹ Tahsin Yazıcı, "Fergana", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021).

⁴² Ahmet Taşağıl, "Mergînân", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021).

⁴³ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/434; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 97.

⁴⁴ Sübkî, *Tabakât*, 4/123-124; İsnevî, *Tabakât*, 1/229; Ocak, *Nizamiye Medreseleri*, 231.

⁴⁵ Sübkî, *Tabakât*, 4/125; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z- zunûn*, 1/932, 2/ 956; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/75; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3/188.

⁴⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/483-484; Sürgit, *Selçuklu Dönemi Âlimleri*, 41.

el-Kebîr İbn Mâze, amcası Mahmûd el-Özcendî ve Ebû Muhammed Mes'ûd b. el-Hüseyn el-Küşânî'den (v. 520/1126) ders aldı.⁴⁷

Akdiyetü Resûl, Fevâid, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam isimli eserleri vardır.⁴⁸

Şaş Fıkıh Havzası

Bugün Özbekistan'ın başkenti olan Taşkent, (eski adı Şaş veya Çaç)⁴⁹ Şafii fıkıhçıların yetiştiği bölgedir. Bu havzada yetişen bazı fakihler şunlardır:

1. **Ebü'r-Rebi' Tâhir b. Abdullah el-Îlâkî** (ö. 465/1072): Şafii fakihlerindedir. Şaş köylerinden Îlâk'a nisbetle el-Îlâkî diye anılır. Merv'de Ebû Bekr el-Kaffâl (ö. 417/1026), Buhara'da Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan el-Halimî (ö. 403/1010), Nişâbur'da Ebû Tâhir ez-Ziyadî'den (ö. 410/1017) ilim tahsil etti. Ebû İshak el-İsferayinî'den (ö.418/1027) usûl öğrendi. 96 yaşında iken vefat etti.⁵⁰

2. **Ebü Bekr Muhammed b. Ali eş-Şâşî (ö.485/1092)**: Şâfiî fakihlerindedir. Şâş'ta doğdu. Memleketinde Ebû Bekir es-Sincî'den fıkıh okudu. Daha sonra Gazne'ye göç etti. Vezir Nizâmülmülk'ün daveti üzerine Herat Nizâmiye medresesinde müderris olarak ders verdi. Nişabur başta olmak üzere birçok ilmi yolculuk yaptı. Herat'ta vefat etti.⁵¹

Tarika fî'l-Hilâf adında bir eseri vardır.⁵²

Nesef Fıkıh Havzası

Nesef (Nahşeb), bugün Özbekistan sınırları içinde Buhara'yı Belh'e bağlayan yol üzerinde Ceyhun'la Semerkant arasında yer almaktadır. Bölgenin diğer şehirleri gibi ilim ve kültür merkezi olan Nesef'te yetişen fakihler eserleri ve öğrencileriyle fıkıh mirasına büyük katkı sağlamışlardır. Fıkıh tarihinde "Nesefî" ismi ile müsemma onlarca fakih zikredilmektedir.⁵³ Nesef'te yetişen önemli fakihler şunlardır:

1. **Hatîbî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah (Ubeydullah)** (ö.467/1074): Nesef'te doğdu. Buhara'da Halvânî'den, Nişâbur'da Nâsîhî (ö. 447/1055)'den ilim tahsil etti.

Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in 443/1051'de İsfahan'ı fethedip payitaht yapması ile başkadhğa atandı. Bağdat'ta Şâfiî fakihî İbnü's-Sabbağ (ö.477/1084) ile münazaralarda bulundu. Hac esnasında Medine yolu üzerindeki Cuhfe'de vefat etti.⁵⁴

⁴⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/74; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 62-63; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 70-71.

⁴⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/137, 2/1298; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/694-695.

⁴⁹ Muhammedcanov, Abdullah, "Taşkent", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021).

⁵⁰ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 18/326; Sübkî, *Tabakât*, 5/50; İsnevî, *Tabakât*, 1/41.

⁵¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 18/525-526; Sübkî, *Tabakât*, 4/190; İsnevî, *Tabakât*, 1/14; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3/501; Ocak, *Nizâmiye Medreseleri*, 236; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 59-60.

⁵² İsnevî, *Tabakât*, 2/14; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/76.

⁵³ Ahmet Özdemir, "Nesefli Meşhur Fakihlerin Fıkıh Mirasına Katkıları", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/70 (Mayıs 2018), 34, 41.

⁵⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/577-581; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 123; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 180-181.

SELÇUKLU YÜKSELİŞ DÖNEMİ MÂVERÂÜNNEHİR FAKİHLERİ VE FIKIH İLMİNE KATKILARI

2. Neseî, **Ebü'l-Muîn** Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115): Hanefî fıkıh ve kelâm alimi olup Neseî'de doğdu. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'den fıkıh okudu. Necmeddin en-Neseî (ö. 537/1142) ve Alâeddin es-Semerkindî (ö.539/1144) kendisinden ders aldı. Buhara'da vefat etti.⁵⁵

Kelâma dair *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn* adlı hacimli eserinin yanısıra fıkıh ve usulüne dair *Menâhicü'l-e'imme* adlı eseri ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *Câmi'ü'l-kebîr* adlı eserine yaptığı şerhi bulunmaktadır.⁵⁶

Mâverâünnehir Fıkınınin Etkileri

XIV. yüzyılın başlarında Moğol istilâsı sonrası Orta Asya'dan batıya ve güneye göç eden Türkler, Mâverâünnehir fıkıh geleneğinin Bağdat, Şam, Kahire, Anadolu, Hint alt kıtası gibi İslam dünyasının belli başlı ilim merkezlerine taşınmasını, buralara yerleşerek kök salmasını sağladılar. Nitekim Mâverâünnehir fıkıh ekolü Hanefî mezhebinin hâkim olduğu Osmanlı ve çağdaşı bazı devletlerin hukuk sistemleri üzerinde derin etkiler icra etti. Bunun için mesela Hint alt kıtasında Bâbürler devrinde kaleme alınan *el-Fetâvâ'l-Hindîyye* (*el-Fetâvâ'l-Âlemgîriyye*)'nin içeriğine ve kaynaklarına bakmak yeterlidir.⁵⁷

Yine aynı şekilde Osmanlı hukuk tarihi boyunca yaygın olarak kullanılan fetva mecmualarından biri olan *Fetâvâ-yı Ankaravî*'de de bu ekolün ortaya koyduğu fikhî birimden istifade edildiğini görürüz. Öyle ki bu fetva mecmuasında bazen açık bir şekilde bazen de rumuzla Suğdî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Hahezâde gibi Mâverâünnehir fakihlerine atıf yapılmıştır.⁵⁸

Ayrıca zengin bir hukuki mirası içeren ve bugün dahi istifade edilen Mâverâünnehir fıkıh havzasına ait literatür; Horasan, Anadolu, Balkanlar ve Kafkaslar'da dinî-toplumsal hayatın işlediği fıkıh zeminini oluşturmuş, bilahare bu bölgelerde üretilen eserler yıllarca medreselerde okutulmuş, üzerine yüzlerce şerh ve haşiye yazılmıştır.⁵⁹

Nitekim bu havzada üretilen eserlerin Osmanlı Devleti'ne etkisini görmek için İstanbul ve Anadolu'daki yazma eser kütüphanelerindeki koleksiyonlara bakmak yeterlidir. Zira bu kütüphanelerde istinsah tarihleri tespit edilebilenler üzerinden dijital bir tarama yapıldığında, Orta Asya kütüphanelerinde nüshasına rastlanmayan pek çok eserin Osmanlı coğrafyasındaki bu kütüphanelerde olduğu görülecektir.⁶⁰

Şüphesiz bu eserlerin günümüze kadar intikalinde; 1071 Malazgirt savaşı sonrası Anadolu kapılarının açılması ile başlayan göç dalgası neticesinde Mâverâünnehir fıkıh mektebi ananelerini Anadolu'ya taşıyan alimler etkili olmuştur. Pezdevî (ö. 482/1089) ile Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 508/1115) de öğrencisi olan Alaüddîn es-Semerkindî (ö.

⁵⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/527; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 216; Yusuf Şevki Yavuz, "Neseî, Ebü'l-Muîn", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2021); Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 61-62.

⁵⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/570; Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifin*, 2/487.

⁵⁷ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 87.

⁵⁸ Kübra Nugay, *Şeyhülislam Mehmed Emin Ankaravî'nin Fetâvâ-yı Ankaravî Adlı Eserindeki Metodu (Aile Hukuku Örneğinde)*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 73.

⁵⁹ Yıldırım, "Orta Asya'da İslâmî İlimler", 672.

⁶⁰ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 87.

539/1144) ve Bilâd-ı Rûm (Anadolu) kadısı olarak şöhret bulmuş olan Ebû Saîd el-Herevî (ö. 537/1142) bunlara sadece bir örnektir.⁶¹

Sonuç

Mâverâünnehir, Buhara'dan Semerkant'a, Fergana'dan Mergînân'a, Serahs'tan Şaş'a kadar ilmin geliştiği, fıkıhın hayat bulduğu, Hanefî Mezhebi'nin kök saldıği, Serahsîlerin, Pezdevîlerin, Mergînânîlerin ve daha ismini sayamadığımız birçok âlimin yetiştiği yer olmuştur. Buralarda yetişen âlimler eserleriyle çağlara damgasını vurmuştur.

İlim ve medeniyetin beşiği haline gelen Mâverâünnehir'de gelişen ilimlerden biri olan fıkıh Hanefîlerin eserleriyle taçlanmış, burada şekillenen fikhî miras Anadolu dâhil birçok yere yayılmış, özellikle Mâverâünnehir fakihlerinin hem usul hem de fûru' alanında ortaya koyduğu eserler asırlarca medreselerde okutulmuş ve bu eserlere şerhler, haşiyeler yazılmıştır.

Mâverâünnehir, İslam ulemasıyla tanışma ve doğu bölgelerine yayılma düşüncesinden kaynaklı olarak Selçuklular tarafından fethedilen, Karahanlıları kendilerine bağlayarak bölgenin yine Karahanlılar tarafından yönetildiği yerler olmuştur. Selçuklu döneminin de en parlak dönemi olan Sultan Alparslan ve Melikşah zamanını içeren Yükseliş devrinde bu bölgede yüzlerce fakih yetişmiştir. Bunlar içerisinde hukuk tarihi bakımından önemli şahsiyetler olduğu gibi, çok fazla öne çıkmamış, herhangi bir eser telif etmemiş, biyografik eserlerde sadece isimleri bulunan kimseler de olmuştur. Bazı fakihler buldukları görevler, bazıları da ortaya koydukları tedrisat ve telifat vasıtasıyla İslam fikhına önemli katkılar sağlamışlardır.

İşte bu çalışmada da Selçuklu Yükseliş devrinde Mâverâünnehir'de yetişen fakihler ve fikhî faaliyetleri ele alınmış, özellikle Buhara, Semerkant, Fergana gibi önemli ilim ve kültür merkezlerinden oluşan gayet münbit Orta Asya Türk dünyasındaki fikhî birikim ortaya konmaya çalışılmıştır. Tarih, tabakat ve biyografik eserlerden elde edilen malumat değerlendirilmek suretiyle ele alınan bu çalışma Türk hukuk tarihine ve kültürüne bir katkı niteliğindedir.

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet. "Büyük Selçuklular Döneminde Mâtürîdî Temsilciler", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (19-21 Ekim 2011 Konya)*, 4 cilt. ed. Mustafa Demirci, (Konya: Selçuk Belediyesi 2013), 2/299-318.

Aruçi, Muhammed. "Pezdevî, Ebû'l-Yûsr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/pezdevi-ebul-yusr>

Aydınlı, Osman. *Semerkand Tarihi-Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar-*, Ankara: TDV İSAM Yay., 2018.

⁶¹ Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20/2 (2016), 17-18; Muzaffer Kamilov, "Mâverâünnehir Fakihlerinin Selçuklu Medreselerindeki Faaliyetleri", *I. Uluslararası Selçuklu Tarihi Coğrafyası Sempozyumu Bildiri Kitabı: Suriye-İrak-Filistin*, ed. Ahmet Çaycı (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020), 706.

SELÇUKLU YÜKSELİŞ DÖNEMİ MÂVERÂÜNNEHİR FAKİHLERİ VE FIKIH İLMİNE KATKILARI

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetül-‘ârifîn, esmâ’ü’l-mü’ellifîn ve âsârü’l-muşannifîn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-Arabî, 1951.

Başoğlu, Hasan Tuncay. “Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998), 113-140.

Bedir, Murteza - Koca, Ferhat. “Pezdevî, Ebü’l-Usr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/pezdevi-ebul-usr>

Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: TDV. İSAM Yay., 2019.

“Usûlü’s-Serahsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usulus-serahsi>

Boynukalın, Mehmet. “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü’l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017) 487-526.

Cici, Recep. “Sofya Kiril ve Metodiy Milli Kütüphanesi’nde Bulunan İslâm Hukuku ile İlgili Yazma Eserler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5(2005) 341-399.

Çeker, Orhan-Bozbaş, Fatıha. “Fıkıh Havzalarına İlişkin Bir Deneme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 34 (2019), 1-50.

Eraslan, Kemal. “Ahmed Yesevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-yesevi>

Erkoçoğlu, Fatih. “Büyük Selçuklu Hâkimiyetinde Mâverâünnehir”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih*, 175-185, Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2019.

Hamîdullah, Muhammed. “Serahsî, Şemsüleimme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/serahsi-semsuleimme>

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, 2 cilt. Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-‘ilmiyye, 1407/1987.

Kafesoğlu, İbrahim. *Selçuklu Tarihi*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yay., 1972.

Kalaycı, Mehmet. “Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı’daki İzdüşümleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20/2 (2016), 9-72.

Kalmanov, Meirbek. *XI-XII. y.y’da Hanefî-Mâtürîdî Mezhebinin Yayılmasında Mâverâümehirli Ulemânın Rolü*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Kamilov, Muzaffer. “Mâverâünnehir Fakihlerinin Selçuklu Medreselerindeki Faaliyetleri”, *I. Uluslararası Selçuklu Tarihi Coğrafyası Sempozyumu Bildiri Kitabı: Suriye-İrak-Filistin*, ed. Ahmet Çaycı. 703-712. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020.

Kariev, Aiitmamat. “Karahanlılar Devrinde Yetişmiş Orta Asya Fukahası ve Onların İdaredeki Yeri”, *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 6 (2018), 125-138.

Kâtip Çelebi. *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1992.

Ömer MENEKŞE

Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara 1976.

Kaya, Eyyüp Said. "el-Mebsût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mebsut--serahsi>

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fuĸahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muĸtâr*. thk. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1438/2017.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 4 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Koca, Ferhat. "Hâherzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haherzade>

Köse, Saffet. "Hasîrî, Muhammed b. İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasiri-muhammed-b-ibrahim>

Kureşî, Abdülkâdir b. Ebi'l-Vefâ. *el-Cevâhirü'l-muĸyîye fi tabakâti'l-Ħanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. 5 cilt. Kahire: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1413/1993.

Leknevî, Ebü'l-Ħasenât Muhammed AbdülĦayy b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*. nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs. Kahire: Matbaatü's-saâde, 1324.

Maşalı, Münteha. "Makdisî Ahsenü't-Tekâsim'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkıhın Coğrafyası", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 25 (2016), 63-106.

Muhammedcanov, Abdullah. "Taşkent". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taskent>

en-Nahi, Selahaddin Abdüllatif. "Suĸdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sugdi>

Nesefî, Necmüddin Ömer b. Muhammed. *el-Ķand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand*. thk. Yusuf el-Hâdi, Tahran: Defter-i Neşr-i Miras-ı Mektub,1999.

Nugay, Kübra. *Şeyhülislam Mehmed Emin Ankaravî'nin Fetâvâ-yı Ankaravî Adlı Eserindeki Metodu (Aile Hukuku Örneğinde)*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Ocak, Ahmet. *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2017.

"Selçuklular- Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat. Dinî ve İlmî Hayat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/selcuklular#3>

Özdemir, Ahmet. "Nesefli Meşhur Fakihlerin Fıkıh Mirasına Katkıları", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/70 (Mayıs 2018), 33-44.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maveraunnehir>

SELÇUKLU YÜKSELİŞ DÖNEMİ MÂVERÂÜNNEHİR FAKİHLERİ VE FIKIH İLMİNE KATKILARI

Pala Ali İhsan-Korkmaz, Fahrettin. "Selçuklu Dönemi Türk Hukukçularının Hukuk Bilimine Katkıları", I. *Uluslararası Selçuklu Sempozyumu: Selçuklu Tarihi Bilim ve Düşünce (Bildiriler) 27-30 Eylül 2010 Kayseri*, ed. Metin Hülagü vd. 41-61. Ankara: TTK Yayınları, 2014.

Sadiker, Ömer, "Hanefî Fakîhi Hasîrî ve el-Hâvî fi'l-Fetâva Adlı Eserinin Son Kısmının Muhtevası: Tanıtım ve Değerlendirme", VI. *Uluslararası Stratejik Araştırmaları Kongresi, Antalya, 25-29 Ekim 2019, Bildiri Kitabı*, ed. Ramazan Armağan- Hamza Kahri-man, (Turkuaz Kongre Yayınları, 2019), 409-412.

Sübkî, Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Sübkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Maţba'âtu 'İsâ el-Bâbî el-Halebi, 1383-1396/ 1964-1976.

Sürgit, Fatih. *Selçuklu Dönemi Âlimleri (1040-1092)*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Şen, Yusuf. "Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri (Kırgızistan Örneği)". *Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 56 (2016), 1399-1423.

Şeşen, Ramazan. "Buhara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhara>

Şimşek, Murat –Kütük Şaban. "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eserine Tahkik ve Değerlendirme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 1/1 (2018), 67-167.

Taşagıl, Ahmet. "Merginân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/merginan>

Yavuz, Yusuf Şevki. "Nesefî, Ebü'l-Muîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesefi-ebul-muin>

Yazıcı, Tahsin. "Fergana". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fergana>

Yıldırım, Ahmet. "Orta Asya'da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", *Orta Asya'da İslâm -Temsilden Fobiye*, 3 cilt, ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı, 2/647-682, Ankara-Türkistan 2012.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Baskı,1405/1985.

Özet

Orta Asya'nın en önemli ilim ve kültür merkezi olan Mâverâünnehir'de şekillenen fıkıh anlayışı, günümüze kadar akan bir nehir olmuştur.

Genel olarak fıkıhın özel olarak Hanefî fıkıhının gelişme tarihinde, özellikle XI. ve XII. asırlardaki Mâverâünnehir fıkıh faaliyetleri mühim bir yere sahiptir. Hanefî fıkıh doktrininin geliştirilmesinde hem de onun İslâm âleminde en büyük ve en yaygın ekol haline gelmesinde özellikle Mâverâünnehir fakihlerinin katkıları büyük olmuştur.

Nitekim Selçukluların siyasî yönden olduğu kadar ilim ve kültür bakımından da en

Ömer MENEKŞE

parlak devri olan Sultan Alparslan ve Melikşah zamanını içeren Yükseliş Dönemi'nde Mâverâünnehir'de yetişen âlimler, kendi zamanları başta olmak üzere ortaya koydukları eserlerle asırlar boyu adlarından söz ettirmişlerdir.

Mâverâünnehir'de gelişen ilimlerden biri olan fıkıh, Buhara, Semerkant, Fergana, Şaş ve Nesef gibi yerlerde fıkıh havzaları oluşturmuş, bu havzalar yetiştirdiği Suğdî, Serahsî, Pezdevî, Hâherzâde ve Hucendî gibi fakihler ve onların ortaya koyduğu sonraki asırlara temel teşkil eden eserler ile taçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mâverâünnehir, Orta Asya, Selçuklular, Fakih

Mâverâünnehir Faqih's and their contributions to Fiqh Science in rising era of Seljuks Empire

Abstract

The understanding of fiqh, which took shape in Mâvarâ' al-Nahr (Transoxiana), the most important scientific and cultural center of Central Asia, has been a flowing river until today.

In the history of the development of the fiqh-in general-and Hanafi Fiqh -in special- especially Mâvarâ' al-Nahr fiqh activities in XI. and XII. centuries have an important place.

Mâverâünnehir faqih's made great contributions in the development of the doctrine of Hanafi fiqh and in becoming it the largest and most widespread school in the Islamic World.

As a matter of fact, the scholars who grew up in Mâvarâ' al-Nahr in the Ascension period, which included the time of Sultan Alparslan and Melikshah, which was the brightest period of the Seljuks in terms of science and culture as well as politically, have mentioned their names for centuries with their works, especially in their own time.

Fiqh, one of the sciences that developed in Transoxiana, created basins of Islamic laws in places such as Bukhara, Samarkand, Farghana, Shâsh (Tashkent) and Nasaf, and these basins were crowned with the jurists such as Suğdî, Sarakhsî, Pazdawî, Hâherzâde and Khujandî, and their works which are the basis, and/or from which it has been inspired for next centuries.

Keywords: Islamic Law, Transoxiana, Central Asia, Seljuks, Faqih

SAİDÜDDİN EL-FERGÂNÎ VE ANADOLU TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Ömer ÖZGÜL*

GİRİŞ

On üçüncü yüzyılda Moğolların Orta Asya'yı istila etmesiyle birçok âlim, mutasavvıf, şair ve sanatkar Anadolu'ya göç ederek Anadolu Selçuklu Devleti'nin himayesine sığınmak zorunda kalmıştır. Özellikle Sultan Alâeddin Keykubâd (ö. 634/1237) döneminde Bahâeddin Veled (ö. 628/1231), Burhaneddin Tirmizî (ö. 639/1241), Şeyh Nasîrüddin Mahmûd (Ahî Evran) (ö. 653/1261), Müeyyidüddin Cendî (ö. 691/1292) ve Saîdüddin Fergânî (ö. 699/1300) gibi pek çok meşhur ilim ve tasavvuf erbabı başkent Konya'ya gelip yerleşmiştir.¹ Orta Asya'dan gelen bu mutasavvıflar hiç kuşkusuz Anadolu'da dinî hayatın ve sosyal düzenin oluşmasına büyük katkı sunmuşlardır.²

Diğer taraftan bu asırda çeşitli ilim dallarında İslâm düşüncesinin şekillenmesi ve yaygınlaşmasına vesile olan birçok eser telif edilmiştir. Doğu ve Batı arasında karşılıklı entelektüel hareketin gerçekleştiği bu dönem İbnü'l-Arabî'ye göre İslâm marifetinin kemale ulaştığı devirdir.³ Hiç şüphesiz bu süreçte Ekberîyye mektebinin önemli temsilcilerinden Orta Asya kökenli Saîdüddin el-Fergânî'nin İslâm düşüncesine ve Anadolu tasavvuf kültürüne büyük katkıları olmuştur.

1. Hayatı

Ebû Osmân Saîdüddin Muhammed b. Ahmed el-Kâsânî el-Fergânî, Orta Asya'da o devirde Horasan olarak isimlendirilen Fergana vadisinin Kâsân şehrinde doğdu.⁴ Elimizde doğum tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte Zehebî'nin (ö. 748/1348) kaydettiğine göre hicrî 699 yılında 70 yaşında iken vefat etmiştir. Buradan hareketle 629/1231 yılında doğmuş olmalıdır.⁵ Fergânî gençlik yıllarında muhtemelen Moğol zulmünden dolayı Kâsân'dan ayrılmak zorunda kalarak Şam'a gelmiş ve burada Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile tanışmıştır. Fergânî hicrî 643 (1245) yılında Konevî ile birlikte Şam'dan Mısır'a gitmiştir.⁶ Hocası Konevî'nin 673/1274 yılında vefatına kadar Konya'da

* Dr. D.İ.B. Atama 1 Daire Başkanı, (ozgulomer@hotmail.com)

¹ İsmail Çiftçiöğlü, "Orta Asya - Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü", *Billig* 44 (2008), 149.

² Çiftçiöğlü, "İlim ve Kültür Köprüsü", 154-155.

³ Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 16-17.

⁴ Guiseppa Scattolin, "al-Farghânî's Commentary on al-Tâ'iyyat al-Kubrâ", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 39 (2006), 36.

⁵ Muhammed b. Ahmed Zehebî, *el-İber fi Haberî men Ğaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed Zağlûl (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1985), 3/399.

⁶ Saîdüddin Fergânî, *Meşârikü'd-derârî Şerh-i Tâ'iyye-i İbnü'l-Fârîd*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Tahran, 1978), 1. Bu esere yazdığı takrizde Konevî, Fergânî'nin de içinde bulunduğu seçkin bir toplulukla Mısır'a gittiklerini zikretmektedir. 629 yılında doğan Fergânî bu yolculuk esnasında 14 yaşında olmalıdır. Ayrıca Mısır'da iken hocası Sadreddin Konevî'nin İbnü'l-Fârîz'ın Tâ'iyyetü'l-kubrâ kasidesini Farsça

ikamet eden Fergânî önce Pervâneoğulları Beyliği'nin hüküm sürdüğü Tokat'a, daha sonraları Sinop'a gitmiştir.⁷ 699/1300 yılında Şam'da vefat etmiştir.⁸

1.1. Tasavvufi Hayatı

Fergânî, tasavvuf tarihi açısından ekollerin oluştuğu, tarikat döneminin başlarında tasavvufun altın çağı⁹ denebilecek bir dönemde yaşamıştır. Fergânî Konevî'den önce Sühreverdiyye tarikatı şeyhi Necîbüddin Ali b. Büzgâş eş-Şîrâzî'ye (ö. 678/1279) intisap ederek seyr-ü sülûkünü tamamlamıştır.¹⁰ Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd* isimli kitabında Sühreverdiyye tarikatının Büzgâşîyye kolunun kendisine kadar ulaşan silsilesini nakletmiştir.¹¹ Nitekim bazı tasavvuf tarihçileri de Sühreverdiyye tarikatının silsilesinde Fergânî'nin adını zikretmektedirler.¹² Diğer yandan Fergânî'nin, Konevî'nin yetiştirdiği âlimlerden olduğunu zikreden Hüseyin Vassâf, İbrahim Zâhid Geylânî'nin halifesi olduğu bilgisinin gerçeği yansıtmadığını ve Sühreverdiyye tarikatı ile birleşen Halvetiyye tarikatı silsilesinde isminin geçmesinin yanlış olduğunu belirtir.¹³ Zehebî onun Tâhûn¹⁴ isimli bir dergâhta şeyhlik yaptığını nakletmektedir.¹⁵

"*Sultanü'l-muhakkikîn*" olarak tarif ettiği Sadreddin Konevî'nin sohbet, irşad ve hidayetinden şereflendiğini kaydeden Fergânî, Muhammed b. Sekrân el-Bağdâdî ve daha başka şeyhlerin sohbet ve hizmetlerinde bulunduğunu ifade eder.¹⁶ Himmet aldığı diğer şeyhleri hakkında bilgi sahibi olamadığımız Fergânî, Konevî'ye intisap etmekle hakikat ilimlerini öğrenmeye başlamış, bir anlamda İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını benimseyip Ekberîyye mektebinin önemli bir temsilcisi olmuştur.

İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) *Tâiyyetü'l-kübrâ'sı* gibi müşkil bir kasîdeyi, Farsça ve Arapça şerheden Fergânî'nin hem şerhin mukaddimesindeki varlık görüşü hem de muhtevastaki vahdet-i vücûd eksenli yorumları onun nazarî tasavvuftaki yetkinliğine bir kanıt niteliğindedir. Ayrıca *Menâhicü'l-ibâd* adlı eseri de onun amelî tasavvuftaki kemâlinin bir göstergesidir.

şerhettiği derslerine iştirak etmiş ve notlar almıştır. (Bkz. Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Afîfüddin", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 41/163; William C. Chittick, "Farğâni, Sa'id-Al-Din Mohammad", *Encyclopaedia Iranica*, 1999.) 14 yaşındaki bir çocuğun bu kadar zor bir metni anlayıp not alabilmesi ve Konevî ile tanışmadan önce Sühreverdiyye tarikatından seyr-ü sülûkünü tamamlamış olması makul görünmediğinden Zehebî'nin kaydettiği yaşı ile ilgili rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

⁷ İbrahim Kunt, "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halifesi: Fahrüddîn-i Irâkî, Mueyyidüddîn-i Cendî ve Saîdüddîn-i Fergânî", *Tarihin Peşinde* 9 (2013), 184.

⁸ Zehebî, *el-İber*, 3/399; Scattolin, "Farğâni's Commentary", 36. Ölüm tarihi ile ilgili olarak Hacı halife 691/1292, Osman Yahya ise 695/1296 yılını tercih etmektedirler. Bkz. William C. Chittick, "Sa'id al-Din Muhammad b. Ahmad Farğani", *Encyclopaedia of Islam*, 2012.

⁹ Ekrem Demirli, "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürlerinden Birisi Olarak Sadreddin-i Konevî", *Uluslararası (I.) Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: MEBKAM, 2010), 79-80.

¹⁰ Mahmut Erol Kılıç, "Saîdüddin Fergânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12/378.

¹¹ Saîdüddin Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd ile'l-meâd* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1994), 180-181.

¹² Kunt, "Konevî'nin Üç Halifesi", 200.

¹³ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005), 1/297; 3/92; Doğan, *Saîdüddin Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 5.

¹⁴ Bu dergâhin Şam'da olabileceği ve Fergânî'nin, şeyhi Sadreddin Konevî ile tanışmadan önce mi? Yoksa Konevî'nin vefatından sonra Şam'a tekrar gelişinde mi? bu dergâhta şeyhlik yaptığı hakkındaki tartışmalar için bkz. Doğan, *Fergânî'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 10.

¹⁵ Zehebî, *el-İber*, 3/399.

¹⁶ Fergânî, *Menâhicü'l-ibâd ile'l-meâd*, 184.

1.2. Hocaları ve Etkilendiği Şahsiyetler

Fergânî'nin düşünce dünyasındaki en önemli şahsiyetler İbnü'l-Arabî ve Konevî'dir. İbnü'l-Arabî ile görüşmemiş olmasına rağmen kendisinden oldukça etkilenmiş olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte hırka şeyhi Necîbüddin Ali bin Büzgâş ve kasidesini şerh ettiği İbnü'l-Fârız da onun için önemli şahsiyetlerdir. Fergânî'nin telif ettiği üç eserden ikisinin Tâiyye kasidesinin şerhi olduğu dikkate alındığında İbnü'l-Fârız'ın Fergânî üzerinde derin bir etkisinin olduğu söylenebilir.

Fergânî'nin eğitim hayatındaki en etkili kişi olan Konevî ise İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncesinin yeni bir biçim ve üslupla, diğer bir ifadeyle daha anlaşılır, öz ve sistemli bir şekilde kendisinden sonraya ulaşmasını sağlayan merkezî şahsiyettir. O, keşf ve ilhama dayanan tasavvufî bilginin nazarî bir yapıya dönüşmesinde büyük bir rol oynamıştır. Ekberîyye ekolünün önemli müelliflerinden Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291), Müeyyidüddin Cendî, Saîdüddin Fergânî ve Fahreddin Irakî'nin (ö. 688/1289) hocası olan Konevî, *Fusûs'un* bölüm başlıklarının anlamlarını açıkladığı *Fekkü'l-Hutûm* adlı eseriyle, sonraki *Fusûs* şerhlerinin temel kaynağı olmuş, hatta sonraki şerhler Konevî'nin metinlerine göre değerlendirilmeye başlanmıştır.¹⁷

Sadreddin Konevî, Fergânî'nin *Meşâriku'd-derârî* adlı eserine yazdığı takrizde, zevk ehli bir toplulukla birlikte *Kaside-i Tâiyye*'yi şerh etmeye başladıklarını, bazı kimselerin notlar aldığını ancak "*meşâyihin iftiharî, âlim ve ârif kardeşim*" ifadeleriyle taltif ettiği Fergânî'den başka hiç kimsenin bu notları derleyip bir eser haline getiremediğinden bahseder.¹⁸ Şemseddin el-Îkî de Konevî'nin *Kaside-i Tâiyye* derslerinde Fergânî'nin pür dikkat kendini verdiğini, dersten sonra hatırında kalanları Farsça olarak kayda aldığını nakleder.¹⁹

2. Eserleri

Fergânî'ye aidiyeti kesin olan üç eserden ikisi İbnü'l-Fârız'ın Tâiyye adlı kasidesinin Farsça ve Arapça şerhleridir. Üçüncüsü ise âdâbü'l-müridin tarzında yazılmış *Menâhicü'l-ibâd* adlı eseridir.

2.1. Meşâriku'd-derârî'î-z-züher fi keşfi hakâ'iki nazmi'd-dürer

İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* ismiyle meşhur kasidesinin Farsça şerhi olan bu eser Anadolu Selçuklu Devletinin meşhur vezirlerinden Muînüddin Süleyman Pervâne'ye (ö. 676/1277) ithaf edilmiştir. Bu eserin baş tarafında dört kısımdan oluşan bir dibâce bulunmaktadır. Bu dibâcenin önemi ve tasavvuf tarihindeki etkileri hakkında ilerleyen satırlarda bilgi verilecektir. Ayrıca Konevî'nin yazdığı takrizden Fergânî'den başka kimselerin de derslerde notlar aldığını, yalnızca Fergânî'nin şerh yazmakta muvafak olabildiğini öğreniyoruz.²⁰

¹⁷ Ömer Bozkurt, "Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 70.

¹⁸ Fergânî, *Meşâriku'd-derârî*, 1.

¹⁹ Kılıç, "Saîdüddin Fergânî", 12/379.

²⁰ Katib Çelebi, Sadreddin Konevî'nin şeyhi İbnü'l-Arabî'den kaside-i Tâiyye'yi şerhetmesini talep edince İbnü'l-Arabî'nin "Bu, ileride senin evlatlarından birine nasip olacak güzel bir gelindir" diyerek ona beş defter verdiğini, Konevî'nin derslerinin sonunda Tâiyye'den bir beyit okuduktan sonra bu defterden İbnü'l-

SAİDÜDDİN EL-FERGÂNÎ VE ANADOLU TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDEKİ YERİ

İbnü'l-Fâriz'ın bilinen tek eseri *Dîvân*'ıdır. Bu eserin hacimce en geniş kasidesi *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*'dır. Asıl adı *Nazmü's-Sülûk* olan bu kasidenin "*et-Tâ'iyye*" şeklindeki isimlendirilmesi, kasidenin kafiyesi sebebiyledir. İbnü'l-Fâriz'ın *Dîvân*'ında "ta" kafiyeli iki kaside bulunmaktadır. Uzunluklarına nisbetle, *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* ve *et-Tâiyyetü's-Suğrâ* şeklinde isimlendirilmişlerdir. Eserin bilinen en eski nüshası Konya Yusufâğa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.²¹ *Dîvân*'ının dibâcesini yazan torunu Şeyh Ali b. Kemaladdin, İbnü'l-Fâriz'ın ilâhî tecellilerle mest olup istiğrak ve gaybet hali yaşadıkdan sonra *Tâiyye* beyitlerini yazdığını kaydetmektedir. Eser ilâhî aşk muhtevalı olup müellifin tecrübelerinin beyitlere dökülmesinden teşekkül etmiştir. Beyitlerdeki tasavvufî istilahların büyük kısmı seyr-u sülûk ile ilgilidir.²²

et-Tâiyyetü'l-kübrâ İbnü'l-Arabî'den itibaren Ekberiyeye mensubu sûfilerin dikkatini celp etmiş ve üzerine birçok şerh yazılmıştır. Şerh yazarlardan İsmail Ankaravî şerhinin mukaddimesinde bu kasidenin nükte ve işaretleri hakkında aşağıdaki ifadeleri kullanmaktadır:

*En ileri Arap belâğatçıları onun ifade ve kerâmet beyan eden istiarelerine hayrandır. Adnan kabilesinin en fasih kişileri ve Kahtanlı belâğatçılar ile nice ilim ve irfan inceliklerini tartanlar, bu kasidenin nükte ve işaretleri sahrâsında şaşkın haldedirler. Nazarî kıyaslar ve aklî mukaddimeler onun idrâk sahasında atıl ve bâtıldır. Onu şerh ve beyan etmek sanki uçsuz bucaksız bir çöl gibidir; öyle ki daha işin başında iken, ileri gelen ulemanın himmet ayakları bile orada yaya kalır.*²³

İbnü'l-Fâriz, tasavvuf tarihinde ilâhî aşkı ve muhabbeti ön plana çıkarmasıyla derin tesirler bırakmıştır. İbnü'l-Arabî gibi vahdet-i vücûda inandığı düşünülen İbnü'l-Fâriz'ın şiirleri vahdet-i vücûd düşüncesi etrafında açıklanmıştır. Süleyman Uludağ'ın belirttiğine göre dikkatlice incelendiğinde İbnü'l-Fâriz'ın vahdet-i vücûda yabancı olduğu görülecektir. O, tıpkı Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözleri ve Attâr'ın şiirlerindeki gibi ilâhî aşkı yansıtmaya çalışmıştır. Şâir, mutlak cemâlin tesiriyle kendinden geçerek her şeyi sevgili-si olarak görür. Bazen fenâ halinde varlığın yalnızca O'ndan ibaret olduğunu söyleyerek ikiliği kaldırırken, bazen da ittihattan söz eder. Ancak mânevî halin etkisiyle söylenmiş bütün bu sözler kozmolojik bir varlık anlayışını ifade etmemektedir. Bu tasavvufî hal temaşa edenle edilenin, sevenle sevilenin geçici olarak bir sayılmasıdır. Uludağ'a göre şathiye olarak nitelendirilebilecek bu sözleri de söz konusu halin eseridir.²⁴ Scattolin de Fergânî'nin bu şerhi telif ederken kasidenin gerçek mânâsına bağlı kalmadığı görüşündedir. Çünkü İbnü'l-Fâriz'ın *Tâiyye*'si ilâhî aşk ile kendinden geçmiş bir gönlün ifadeleri

Arabî'nin ilgili sözlerini naklettiğini ve daha sonra kendi vâridâtını anlattığını söyler. Ayrıca Fergânî ile birlikte Konevî'nin *Kaşîde-i Tâiyye* derslerine katılıp not tutanlardan biri de Afifüddin et-Tilimsânî'dir. Ancak onun şerhi Fergânî'nin eserine göre muhtasardır. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Muallim Rifat - Şerafeddin Yaltkaya (İstanbul, 1941), 1/266.

²¹ Zeliha Öteleş, "Fergânî'nin *et-Tâiyyetü'l-Kübrâ* Şerhinde Konevî Etkisi", *Uluslararası (II.) Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya, 2014), 185.

²² Öteleş, "Konevî Etkisi", 185.

²³ İsmâil Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi; Makâsıd-ı Aliye fî Şerhi't-Tâiyye*, ed. Mehmet Demirci (İstanbul, 2007), 25.

²⁴ Uludağ, İbnü'l-Arabî'nin *Nazmü's-sülûk*'ü şerh etmek için izin talep etmesi üzerine İbnü'l-Fâriz'ın, "*Buna gerek yok, senin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'n onun şerhidir*" dediği şeklindeki rivayetin asılsız olduğunu kaydetmektedir. Bkz. Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fâriz", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 21/41.

iken Fergânî bu ifadeleri İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesiyle telif etmeyi ustalıklıla barmıştır.²⁵

İbnü'l-Fârız, ilâhî aşkı terennüm eden beyitlerinin Fergânî tarafından Ekberî geleneğin terminolojisi ile açıklamasından dolayı vahdet-i vücûdçu sûfilerden kabul edilmiştir. Bu bağlamda bir taraftan övgü ve iltifatlara mazhar olurken, diğer taraftan İbn Teymiyye gibi vahdet-i vücûd muarızlarınca şiddetli bir şekilde tenkit edilmekten nasibini almıştır.²⁶

Fergânî'nin şerhinin mukaddimesi "rütbe-i zât", "mertebe-i ervâh", "âlem-i misâl" ve "neş'etü'l-insân" olmak üzere dört bölümden müteşekkildir. Bu mukaddimede vahdet-i vücûd'un temel meseleleri İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin fikirleri mezcedilerek verilmiştir.

2.2. Müntehâ'l-medârik ve müntehâ lübbi külli kâmilin ve 'ârifin ve sâlik

Bu eser, Fergânî'nin Farsça yazdığı *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* şerhini genişleterek yeniden Arapça olarak yazmasıyla meydana gelmiştir. Mukaddimede konular önceki eseriyle aynı şekilde dört bölümden oluşmaktadır.

Fergânî, bu ikinci eserine ilk şerhe yazılmış olan hocası Konevî'nin takrizini almamıştır. Onun Konevi ve İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri çerçevesinde yazdığı bu iki şerh tasavvuf düşüncesinin temel eserleri arasında sayılmış ve sonraki dönemlerde ortaya konulan birçok esere kaynaklık etmiştir.²⁷

Fergânî, Konevî'nin derslerinde aldığı notlarla telif ettiği *Meşârikü'd-derârî*'yi, muhtemelen Tâhûn hankâhına şeyh olduktan sonra Arapça konuşulan bir muhitte daha geniş bir kitleye ulaşmak için yeniden yazmış olabilir. Fergânî, görüşlerini biraz daha serbestçe ifade edebilmek adına bu yöntemi izlemiş de olabilir. Ayrıca bu esere ilave ettiği Herevî'nin hâl-makâm tasnifi, *Meşârikü'd-derârî* ile Müntehâ arasındaki önemli farklardan biridir. Fergânî'nin vahdet-i vücûd terimini hâl ve makâmları anlatırken kullanması, vahdet-i vücûd teorisinin klasik dönem tasavvuf anlayışından kopuk bir düşünce olmadığını göstergesidir.²⁸

Mustafa Hilmi, Fergânî'nin bu şerhini zor olan bir metni daha da zorlaştıran bir eser olarak değerlendirmektedir.²⁹ İbn Haldun da Fergânî'nin şerhini yazarken metni daha anlaşılır kılmak yerine daha da zorlaştırdığı kanaatindedir.³⁰

2.3. Menâhicü'l-'ibâd ile'l me'âd

Dört fikhî mezhep imamının görüşlerine göre yazılan bu kitap, üç bölüm halinde Farsça olarak kaleme alınmıştır. Bu bölümler itikat, ilmihal ve seyr-u sülûk âdâbıyla ilgilidir. Daha çok amelî tasavvufa taalluk eden meseleleri ele alan ve tarikat âdâbıyla ilgili hususları da içeren bu eser hakkında Abdurrahman Câmî, "*ehl-i tarihin hakikat yoluna*

²⁵ Scattolin, "Farghânî's Commentary", 35.

²⁶ Uludağ, "İbnü'l-Fârız", 21/43.

²⁷ Kılıç, "Saidüddin Fergânî", 12/379.

²⁸ Doğan, *Fergânî'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 28.

²⁹ Öteleş, "Konevî Etkisi", 186-187.

³⁰ İbn Haldun, *Şifâü's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 256-257.

SAİDÜDDİN EL-FERGÂNÎ VE ANADOLU TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

*sülûkü bu bilgiler olmadan olmaz*³¹ ifadesini kullanmıştır. Câmî'nin ifadelerinden, eserin bir dönem sûfiler için oldukça önemli bir el kitabı olduğu anlaşılmaktadır ancak bugün bu eserin yeterince tanındığını ve okunduğunu söylemek oldukça güçtür.

Ayrıca Türkistan şeyhlerinin zikir usulleri ile sohbet, zikir ve hırka şeyhliği konularında Fergânî'nin *Menâhicü'l-ibâd*'ındaki açıklamalar tarikatlar için yol gösterici olmuştur.³²

3. Anadolu Tasavvuf Düşüncesindeki Yeri

İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî'nin fikirlerinin ilk kuşak şârihlerinden olan Saîdüddin Fergânî'nin İslam düşünce tarihindeki yeri çok önemlidir. O, Konevî'nin diğer talebeleri Fahreddîn İrâkî (ö. 688/1289), Afîfüddin Tilimsânî ve Müeyyidüddin Cendî ile beraber Ekberîyye ekolünün yayılmasında önemli bir rol oynamış, yazdığı eserlerle kendisinden sonra gelen takipçilerine ilham kaynağı olmuştur.

Fergânî, vahdet-i vücûd tabirinin terimleşme sürecinde önemli bir rol oynadığı gibi onun vahdet-i vücûdu varlık mertebeleri bağlamında izah etmesi Ekberî geleneğin sonraki kuşakları üzerinde büyük bir tesir bırakmıştır. Ayrıca İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesinin ilk şârihi olmakla sonraki dönemlerde yapılan şerhler için bir kaynaklık teşkil etmiştir.

Fergânî'nin Tâiyye şerhinin ilk izlerini Dâvûd-ı Kayserî'de (ö. 751/1350) görmek mümkündür. Kayserî, şerhinde Fergânî'den *şârih-i evvel* diye bahseder.³³ Kayserî'den sonra İsmail Rusûhî Ankaravî bu kasideyi Türkçeye çevirip şerh eder ancak şerhine doğrudan Fergânî'den alıntı yaparak başlamasına rağmen ondan bahsetmez.³⁴ Fergânî, örnek verdiğimiz bu şahıslar dışındaki sûfiler üzerinde de tesire sahiptir. İbnü'l-Fârız'ın torunu Şeyh Ali b. Kemâleddin hiç kimsenin bu kasidedeki beyitleri Fergânî gibi açıklamadığını söyler. Câmî'nin, *Nakdû'n-nusûs* ve *Eşî'a'atü'l-leme'ât* isimli kitaplarında bu eserden çokça alıntı yaptığı görülmektedir.³⁵

Fergânî'nin tesirini en açık görebileceğimiz sûfilerden bir diğeri Ekberîyye ekolünün ilk sözlüğü olan *Letâifü'l-a'lâm fi İşârâtı Ehli'l-ilhâm* adlı eserin müellifi Abdurrezzak el-Kâşânî'dir (ö. 736/1335). Bu eseri Türkçeye çeviren Ekrem Demirli'ye göre sözlüğü iki kısımda ele almak gerekir. Birincisi klasik tasavvuf döneminin kavramları olan ahlâk ve zühd anlayışına dair terimler; ikincisi ise vahdet-i vücûd ve varlık meseleleriyle alakalı terimlerdir. Sözlük önemini özellikle bu ikinci kısımdan kazanmıştır.³⁶ Demirli'ye göre Letâif'in bu ikinci kısmının en önemli kaynağı *Müntehâ'l-medârik*'tir. Kâşânî, *Müntehâ'l-medârik*'ten aynen alıntılarda bulunmuş, hatta eserde geçen terimleri aynen sözlüğüne taşımıştır.

³¹ Abdurrahmân Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, çev. Lamî Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), 772.

³² Doğan, *Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 90.

³³ Dâvûd Kayserî, *Şerhu't Tâiyyeti İbni'l-Fârız el-Kübrâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezyedî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 53.

³⁴ Doğan, *Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 87.

³⁵ Kılıç, "Saîdüddin Fergânî", 12/380-381.

³⁶ Ekrem Demirli, *Tasavvuf Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 21-22.

İranlı sûfîlerin İbnü'l-Arabî'ye karşı muhalif tavırları Kâşânî'nin eserleriyle tersine dönmüş ve onun eserlerine ilgi duyulmaya başlanmıştır.³⁷ Hint alt kıtasında İbnü'l-Arabî'nin tanınması kendi eserlerinden ziyade Fergânî ve Kâşânî'nin eserleri sayesinde olmuştur. Çünkü her iki sûfî de Arapça ve Farsça eser telif etmişlerdir. Örneğin Muhammed Şîrîn et-Tebrizî (ö. 809/1407), meşhur eseri *Câm-ı Cihânnümâ*'da *Meşârikü'd-derârî*'den oldukça fazla iktibasta bulunmuştur.³⁸

Ekberî çevrelerde doktriner öneme sahip metinlere mukaddime yazma geleneği dikkate değer bir literatür özelliğidir. Bu literatürün en önemli örneklerinden birisi Saîdüddin Fergânî'nin İbnü'l-Fârız'ın *Nazmü's-sülûk*'üne yazdığı *Müntehâ'l-medârik* isimli şerhin mukaddimesidir.³⁹ Fergânî'nin tasavvufî düşüncelerini serdetmek ve şerhine başlamadan önce okuyucuyu bilgilendirmek maksadıyla yazdığı dibâce sonraki kuşaktan pek çok sûfîyi etkilemiştir. Dâvûd-i Kayserî, bu bahiste söyleyecek sözü olan her bir ârifin, Fergânî'nin eserinin dibâcesinde yüksek irfana dair serdettiği açıklamalardan faydalandığını aktarmaktadır.⁴⁰ Scattolin, Fergânî'nin mukaddimesinin tasavvuf tarihinde güçlü bir etkiye ve oldukça önemli bir yere sahip olduğunu kaydeder. Ona göre bu mukaddime, İbnü'l-Arabî düşüncesinin en açık şekilde yansıtıldığı bir metindir.⁴¹

Tasavvuf tarihinde vahdet-i vücûd terimini ilk kullanan kişinin Konevî olduğu iddia edilmekle birlikte o bu terime ıstılahî bir mana yüklememiştir. Bu terimin geçtiği ilgili metinlere bakıldığında Konevî'nin vahdet-i vücûd terimini sözlük manasında kullandığı görülmektedir.⁴² İbnü'l-Arabî'nin ilk takipçileri, metafizik anlamda düşünce sistemlerine vahdet-i vücûd şeklinde bir isim vermemiştirler.⁴³ Bununla birlikte Fergânî vahdet-i vücûd kavramını en çok kullanan sûfîlerin ilkidir. Ancak o bu kavramı *Meşârikü'd-derârî*'de daha fazla kullanmasına rağmen, *Müntehâ'l-Medârik*'te çok daha az kullanmıştır. Tercüme ederken bu tabirin olduğu gibi Arapçaya taşınmaması, kavramın henüz Ekberîyye mektebinin düşünce sisteminin adı haline gelmediği anlamını taşımaktadır.⁴⁴ Fergânî, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemine vahdet-i vücûd adını koymamış olmakla beraber, onun varlık anlayışını temsil edebilecek vahdet-i vücûd teriminin temelini atmıştır diyebiliriz.⁴⁵

Fergânî, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden etkilenmenin yanı sıra bu düşüncelerin aktarılmasına aracılık etmiş ve etki alanının genişlemesine katkı sağlamıştır. Örneğin Muhammed Pârsâ üzerindeki İbnü'l-Arabî etkisinin de Fergânî aracılığıyla oluştuğu ileri sürülmektedir.⁴⁶ Bu hususta Hamit Algar'ın tespitine göre de Nakşibendiye tarikatında İbnü'l-Arabî etkisi Muhammed Parsâ (ö. 822/1420) üzerinden Fergânî ve Cendî vesile-

³⁷ Süleyman Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzak", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2002), 25/5.

³⁸ Doğan, *Fergânî'nin Vahdet-i Vücûd Görüşü*, 90–91.

³⁹ Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 216.

⁴⁰ Kılıç, "Saîdüddin Fergânî", 12/381.

⁴¹ Scattolin, "Farghânî's Commentary", 81.

⁴² Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 42/431.

⁴³ William C. Chittick, "The Central Point – Qunawî's Role in the School of Ibn 'Arabi", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 35/ (2004); Ayrıca bkz. Heike Stamer, "Saîd al-Farghânî's Use of the Term of Wahdat al-Wujûd", *Mysticism in East and West The Concept of the Unity of Being* (Pakistan, 2013).

⁴⁴ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 290.

⁴⁵ Doğan, *Fergânî'nin Vahdet-i Vücûd Görüşü*, 74.

⁴⁶ Saîdüddin Fergânî, *Müntehâ'l-Medârik*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 26.

SAİDÜDDİN EL-FERGÂNÎ VE ANADOLU TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

siyle olmuştur.⁴⁷ Nitekim Bahâuddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) İbnü'l-Arabî'nin öğretileriyle ilgisi olmamasına rağmen onun en önemli öğrencilerinden biri olan Muhammed Parsâ, İbnü'l-Arabî'ye karşı oldukça ilgilidir. Oğlunun dediğine göre babası için Futûhât kalp, Fusûs ise ruh gibidir.⁴⁸

Fergânî'nin İslâm düşünce serüvenine olan katkılarından belki de en önemlisi, ek-soterik ve ezoterik İslâm yaklaşımı şeklindeki ayrıma düşmekten bizleri alıkoymasındır.⁴⁹ Yani şathiyat sâhibi sûfilerin aşk ve muhabbet eksenli Hakk'ı bulma mücadeleleri ile zâhir ulemâsının bilgi temelli din anlayışlarının arasını telif etmesi Fergânî'nin literatüre sunduğu en üstün faydalardan biridir.⁵⁰

Fergânî özellikle Anadolu tasavvuf düşüncesinde pek çok açıdan mühim bir konuma sahip olmuştur. Nitekim bazı tarihçiler Cendî ve Fergânî'nin peşi sıra vefat etmeleriyle Selçukluların manevî önderlerinin kalmadığını ve iktidarlarının da sona erdiğini kaydetmişlerdir.⁵¹

Sonuç

Saîdüddin el-Fergânî, Konevî'nin diğer iki talebesi Fahreddin Irâkî ve Müeyyidüddin Cendî ile birlikte Ekberiyî mektebinin fikirlerinin Anadolu, İran, Orta Asya ve Hint alt kıtasında yayılmasında önemli rolü olan Abdürrezzâk Kâşânî ve Dâvûd-ı Kayserî gibi kendilerinden sonra gelen üçüncü kuşak temsilcilerine de ilham veren bir şahsiyettir.

İbnü'l-Fârız'ın meşhur kasidesi *Tâiyyetü'l-kübrâ*'ya yazdığı Arapça ve Farsça şerhler sonraki nesiller için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Vahdet-i vücûd ile klasik seyr-u sülûk anlayışını birleştiren Fergânî, tamamen aşk muhtevalı bu kasîde'yi vahdet-i vücûd teorisi ekseninde şerh etmiştir. Fergânî bu kasideye sadece bir şerh yazmakla kalmamış, vahdet-i vücûda dair meseleleri, merâtib-i vücûd etrafında sistematize ederek işlemiştir.

Fergânî, vahdet-i vücûd terimini en çok kullanan ilk sûfi olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin görüşlerini varlık mertebeleri içerisine yerleştirmeyi başarmıştır. O nazârî ve amelî tasavvufu birleştirmeye muvaffak olmuştur.

Bahâeddin Nakşibend'in halifesi Hâce Muhammed Pârsâ ve Mevlânâ Abdurrahman Câmî üzerindeki İbnü'l-Arabî etkisinin Fergânî kanalıyla gerçekleştiği dikkate alınırsa tesirinin Orta Asya'ya kadar yayıldığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

Algar, Hamit. "Reflections of İbn Arabî in Early Naqshbandi Tradition". *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 10/ (1991). <https://ibnarabisociety.org/naqshbandi-tradition-hamid-algar/>

⁴⁷ Hamit Algar, "Reflections of İbn Arabî in Early Naqshbandi Tradition", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 10/ (1991).

⁴⁸ Doğan, *Fergânî'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 76.

⁴⁹ William C. Chittick, "Spectrums of Islamic Thought: Sa'îd al-Din Farghâni on the Implication of Oneness and Manyness", *The Heritage of Sufism* 2/ (1999), 217.

⁵⁰ Doğan, *Fergânî'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 75.

⁵¹ Kılıç, "Saîdüddin Fergânî", 12/379.

Alkan, Ercan. "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.

Ankaravî, İsmâîl. *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi; Makâsıd-ı Aliye fî Şerhi't-Tâiyye*. ed. Mehmet Demirci. İstanbul, 2007.

Bozkurt, Ömer. "Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 61-86.

Câmî, Abdurrahmân. *Nefahâtü'l-üns*. ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. çev. Lamiî Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.

Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Afîüddin". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul, 2012.

Chittick, William C. "Farğânî, Sa'îd-Al-Dîn Mohammad". *Encyclopaedia Iranica*, 1999. <https://iranicaonline.org/articles/fargani-said-al-din-mohammad-b-ahmad-sufi>

Chittick, William C. "Sa'îd al-Din Muhammad b. Ahmad Farghani". *Encyclopaedia of Islam*, 2012.

Chittick, William C. "Spectrums of Islamic Thought: Sa'îd al-Dîn Farghâni on the Implication of Oneness and Manyess". *The Heritage of Sufism* 2/ (1999), 203-218.

Chittick, William C. "The Central Point – Qûnawî's Role in the School of Ibn 'Arabi". *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 35/ (2004).

Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Çiftçioğlu, İsmail. "Orta Asya - Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü". *Bilgi* 44 (2008), 143-172.

Demirli, Ekrem. *Tasavvuf Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.

Demirli, Ekrem. "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürlerinden Birisi Olarak Sadreddin-i Konevî". *Uluslararası (I.) Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 77-80. Konya: MEBKAM, 2010.

Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul, 2012.

Doğan, Ali Fahri. *Saidüddin Fergânî'nin Vahdet-i Vücut Görüşü*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Fergânî, Saîdüddin. *Menâhicü'l-ibâd ile'l-meâd*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1994.

Fergânî, Saîdüddin. *Meşârikü'd-derârî Şerh-i Tâiyye-i İbnü'l-Fârid*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran, 1978.

Fergânî, Saîdüddin. *Müntehâ'l-Medârik*. çev. Mustafa Yalçinkaya. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

İbn Haldun. *Şifâü's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

SAİDÜDDİN EL-FERGÂNÎ VE ANADOLU TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDEKİ YERİ

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. ed. Muallim Rifat - Şerafeddin Yaltkaya. İstanbul, 1941.

Kaysereî, Dâvûd. *Şerhu't Tâiyyeti İbni'l-Fârız el-Kübrâ*. thk. Ahmed Ferid el-Mezyedî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Kılıç, Mahmut Erol. "Saïdüddin Fergânî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/378-382. İstanbul, 1995.

Kunt, İbrahim. "Sadruddîn-i Konevî'nin Üç Halîfesi: Fahrüddîn-i Irâkî, Mueyyidüddîn-i Cendî ve Saïdüddîn-i Fergânî". *Tarihin Peşinde* 9 (2013), 181-205.

Öteleş, Zeliha. "Fergânî'nin et-Tâiyyetü'l-Kübrâ Şerhinde Konevî Etkisi". *Uluslararası (II.) Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 185-190. Konya, 2014.

Scattolin, Guisepppe. "al-Farghânî's Commentary on al-Tâiyyat al-Kubrâ". *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 39 (2006), 33-83.

Stamer, Heike. "Saïd al-Farghânî's Use of the Term of Wahdat al-Wujûd". *Mysticism in East and West The Concept of the Unity of Being*. Pakistan, 2013.

Uludağ, Süleyman. "İbnü'l-Fârız". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21/40-43. İstanbul, 2000.

Uludağ, Süleyman. "Kâşânî, Abdürrezzak". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/5-6. Ankara, 2002.

Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. ed. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî Haberi men Ğaber*. ed. Ebû Hâcer Muhammed Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.

Öz

Fetihlerle birlikte Orta Asya Türk kültürünün Anadolu ile ilk temasları başlamıştır. Zaman içerisinde birçok ilim, sanat ve tasavvuf erbabının da Anadolu'ya gelişiyle iki coğrafya arasında bir ilim ve kültür köprüsü oluşmuştur. Bu köprünün önemli kilit taşlarından biri de Mâverâunnehir'in Fergâna vadisinde dünyaya gelen Saïdüddin el-Fergânî (ö. 699/1300)'dir. Fergânî, Anadolu'ya gelerek Sadreddin Konevî'nin irfan sohbetlerinden nasiplenmiştir. İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen Ekberîyye mektebinin fikirlerinin yayılmasında önemli rolü olmuştur. Fergânî'yi çağdaşlarından ayıran en önemli özelliği, vahdet-i vücûd terimini varlık mertebeleri içerisinde başarıyla yerleştirerek açıklamış olmasıdır. İbnü'l-Fârız'ın meşhur kasidesi *Tâiyyetü'l-Kübrâ*'ya yazdığı Arapça ve Farsça şerhler sonraki nesiller için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Vahdet-i vücûd ile klasik seyr-i sülûk anlayışını birleştiren Fergânî, tamamen ilâhî aşk muhtevalı bu kasîde'yi vahdet-i vücûd teorisi ekseninde şerh etmiştir.

Bu çalışmada, Saïdüddin el-Fergânî'nin vahdet-i vücûd teorisinin kavramsallaştırılması ve geliştirilmesindeki rolü çerçevesinde Ekberîyye mektebindeki yerine vurgu yapılarak Anadolu ile Orta Asya tasavvuf kültürü ve İslam düşüncesine etkisi ve katkıları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Saïdüddin el-Fergânî, Orta Asya, Anadolu, Ekberîyye mektebi.

Abstract

With the conquests, the first contact of Central Asian Turkish culture with Anatolia started. In time, with the arrival of many scholars, artists, and Sufis to Anatolia, a science and culture bridge has been formed between the two geographies. One of the keystones of this bridge is Saïd ad-Dîn al-Farghani (d. 699/1300), who was born in the **Farghana valley of Mâ Warâ' an-Nahr** (Transoxiana). Farghanî came to Anatolia and took advantage of Sadr ad-Din Qunawî's **conversations of knowledge**. He played an important role in spreading the ideas of the Akbariyya school, which was attributed to Ibn al-Arabi. The most important feature that distinguishes Farghani from his contemporaries is that he explained the term *wahdat al-wujûd* by placing it within the levels of existence successfully. His Arabic and Persian commentaries on Ibn al-Farid's famous ode, *al-Tâ'iya al-kubrâ*, became an indispensable source for the next generations. Farghani, who combines *wahdat al-wujûd* with the classical understanding of spiritual journey (*sayr u sulûk*), explained this ode, which is completely love-based, in the axis of the theory of *wahdat al-wujûd*.

In this paper, within the framework of the role of Saïd ad-Dîn al-Farghani in the conceptualization and development of the theory of *wahdat al-wujûd*, his place in the Akbariyya school will be emphasized, and its effects and contributions to the Anatolian and Central Asian Sufism culture and Islamic thought will be examined.

Keywords: Tasawwuf, Saïd al-Din al-Farghani, Central Asia, Anatolia, Akbariyya school.

TÜRK DİLİNİN ÜSTADI ALİ ŞİR NEVAYÎ'NİN İLİM HAMİLİĞİ

Saidbek BOLTABAYEV*

GİRİŞ

Ali Şir Nevayî (1441-1501) edebiyat tarihinin en verimli şahsiyetlerinden biridir. Türk dili ve edebiyatı için yaptığı eşsiz hizmetlerinin yanı sıra Türk halkının manevi dünyasında önemli bir etkiye sahiptir. Şair, düşünür, edip, dil bilimci, musikişinas, mutasavvıf, hattat, nakkaş, devlet adamı gibi kimliklerinin yanı sıra eğitim, sanat ve ilim hamisi olarak eşsiz hizmetleri olmuştur. Nevayî gibi çok yönlü şahsiyetlerin ortaya çıkması tesadüfen olmaz. Bunun için uygun sosyal ve kültürel ortamla birlikte gelişmiş iktisadi ve siyasi şartların bulunması gerekir. Bu sebeple XV. yüzyılda yaşamış şahsiyet olmasına rağmen Nevayî'nin çok yönlü şahsiyetini Emir Timur'un kurduğu büyük devlet, o devletin eğitim ve ahlaki gelişmelerine bağlamak yanlış olmayacaktır. Türk tarihine Timur ve Timurlular dönemi olarak girmiş olan çağ Nevayî'yi gururlandırmış ve gayretlendirmiştir. Çünkü bu çağ Türklerin hakimiyeti ele geçirdiği, Türk dilli şehirlerin birer kültür ve ilim merkezi oldukları, milli kültürün ilerleme çağı idi.¹

Nevayî'nin baba taraftan ecdatları Timurlu saraylarında çeşitli devlet görevlerinde bulunmuşlardır. Babası Gıyasüddin Kıçkine de Timurlu saraylarında memur olmasının yanı sıra Ebulkasım Babur döneminde Sebzevar'ın valiliğini yapmıştır. Babasının vefatından sonra Ali Şir, hükümdarın himayesinde eğitimine devam eder. Ancak çok geçmeden Ebulkasım Babur da vefat eder. Önce Meşhed'de medrese eğitimi alır, daha sonra Herat'a geri dönse de yeni hükümdar Ebu Said Mirza'dan yeterli desteği göremez. Ardından Semerkant'ta eğitim hayatını sürdürür. Hem Timur hem de Uluğ Bey'in döneminde ilim ve kültür merkezi olarak sivrilen Semerkant alim ve şairleri, mektep ve medreseleri ile ünlü idi. Sadeddin Taftazanî, Seyyid Şerif Cürcanî, Kadızade Rumî, Uluğ Bey, Ali Kuşçu, Fazlullah Ebu Leysî gibi döneminin önemli alimleri Semerkant medreselerinde faaliyet yürütüyordu. Nevayî Semerkant'ta iken Fazlullah Ebu Leysî'den dersler aldı ve Semerkant'ta geçirdiği bu yıllar bütün hayatında etkili oldu. Meşhur fakih Ebu Leys Semerkantî'nin soyundan olan Fazlullah Ebu Leysî hakkında Nevayî'nin kendisi ikinci Ebu Hanife lakabıyla anıldığını belirterek şunları kaydeder:

“Semerkant'ın ileri gelenlerindendir. Fakih Ebu'l-Leys'in evladıdır. Fıkıhta onun için Ebu Hanife-i Sâni derlerdi. Arap dili ve edebiyatında İbn-i Hacib'e denk tutarlardı. Seyyid Şerif'in şagirdi idi... Fakir iki yıl onun huzurunda ders gördüm. Semerkant âlimlerinin âlimi olmasına rağmen bana öylesine iltifatı vardı ki benim için “evlat” derdi...”²

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, (saidbekboltabayev@gmail.com)

¹ İbrahim Hakkul, *Nevayîye Kayıtış* (Taşkent: Fen Neşriyatı. 2007), S. 3.

² *Ali-Şir Nevayî, Mecâlisü'n-Nefâis, II. Çeviri ve Notlar* (Yayınlayan: Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 2001), S. 347-348.

TÜRK DİLİNİN ÜSTADI ALİ ŞİR NEVAYÎ'NİN İLİM HAMİLİĞİ

Devlet Adamlığından İlim Hamiliğine

Türkçe, Farsça ve Arapça olarak yazılmış çeşitli alanlarda otuzdan fazla eserin müellifi olan Nevayî aynı zamanda ilim adamları, sanatkârları desteklemiş, hamilik etmiştir. Bu sebeple onun edebi ve ilmi kişiliği, siyasi ve sosyal faaliyetleri ile birlikte incelenmelidir.

1469 yılının başlarında Hüseyin Baykara Horasan tahtına çıkar. Bunun üzerine Hüseyin Baykara'nın çocukluktan beri yakın arkadaşı olan Ali Şir Nevayî Herat'a geri döner. Dolayısıyla hükümdarın güvendiği bir kişi olarak çeşitli devlet görevlerine getirilir. Ülkenin refahı ve huzuru, ayrıca Hüseyin Baykara'nın hakimiyetinin sağlaştırılması için tavsiyeleriyle her zaman hükümdarın yanında olan Nevayî mühürdar (1469), vezir (1472), Astrabad valisi (1487) gibi görevleri yerine getirir. Hüseyin Baykara tarafından "emir-i kebir", "emirü'l-mukarreb" gibi unvanlara layık görülür. Nevayî'nin vezirlik görevini kabul etmesi özellikle ilim ve edebiyat camiasında memnuniyet ile karşılanır ve o tarih ile ilgili şiirler yazılır. Nevayî'nin devlet görevlerinin yanı sıra siyasi ve sosyal faaliyetlerini kendisinin yazdığı *Vakfiye* eseri, çağdaşları tarafından yazılan Nevayî hakkındaki eserler aracılığıyla gün ışığına çıkarmak mümkün. Nevayî'nin bu tür faaliyetleri üç gruba ayrılabilir³:

a. Mazlumların korunması ve huzurun tesisi

Nevayî Horasan'da insanlar arasında çeşitli nifak ve anlaşmazlıkları giderip huzurun tesis edilmesi için ciddi derecede faaliyet yürütmüş, *Vakfiye* adlı eserinde bu konuda şöyle yazmıştır: "Elimden geldiğince zulüm kılıcını ufalayıp mazlumun yarasına intikam merhemini koydum ve elimden gelmeyeni o Hazret'in (Hüseyin Baykara'nın) huzuruna ulaştırdım..."⁴

Nevayî devlet adamı olarak bazı sosyal problemlerin çözümü için gayret ettiği bilinir. Çünkü o halkın dertleriyle yakından ilgilenmiş, insanların derdini kendi derdi gibi görmüştür. Sultanın huzuruna bir meseleyi on bir defa çıkararak arz etmiş, bu konudaki haklarından sonuna kadar yararlanmışır.⁵

b. İmar ve bayındırlık faaliyetleri

Varlıklı bir ailenin üyesi olan Nevayî aile mirası ve devlet adamı olarak kazandıklarının tamamını ilim ve hayır yolunda vakfetmiştir. Vakıf hakkındaki düşünceleri, kendisinin ve Hüseyin Baykara'nın yaptırdığı vakıfları ayrıca *Vakfiye* adlı eserinde kaydetmiştir. Bunun dışında tarihi kaynaklarda kaydedildiğine göre 1480 yıllarında Ali Şir Nevayî, Herat'ta *İhlasiyye*, *Nizamiye* medreseleri, *Halasiye* tekkesi, *Şifaiye* darüşşifası, *Darü'l-Huffaz*, Merv'de *Husreviye* medresesi gibi önemli müesseselerin de bulunduğu 52 han, 17 cami, 10 tekke, 9 hamam, 16 köprü, 19 havuz kurdurmuştur. Bu çalışmalar arasında birçok yapının tamiri de yapılmıştır. Nevayî'nin imar hizmetlerinin tam listesi

³ R. Vohidov, H. Eşonkulov, *Özbek Mümtaz Edebiyatı Tarihi* (Taşkent, 2006), S. 229.

⁴ Vahit Türk, *Ali Şir Nevayî, Vakfiye, İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2015), S. 58.

⁵ Abid Nazar Mahdum, "Farsça Kaynaklarda Ali Şir Nevayî", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (2006), C. 34, S. 109.

Gıyasüddin Handmir'in *Mekârimü'l-Ahlâk* eserinde verilmiştir.⁶ Fahrî Herevî ise *Letayif-name* adlı eserinde Nevayî'nin inşa veya tamir ettirdiği hayır eserlerin sayısını tam olarak 370 olduğunu kaydeder.⁷ Ali Şir Nevayî aynı zamanda bu müesseselerin masraflarını karşılamış, tesislerin işleyişi, medreselerin müfredatı, talebe ve müderrisleriyle da bizzat ilgilenmiştir. Yaptığı bütün devlet görevlerinde maaş almamış, yeri geldiğinde devlet hazinesine yardımında bulunmuştur. Nevayî'nin devlet hazinesi, imar ve bayındırlık faaliyetlerine katkılarını Zahirüddin Muhammed Babur *Vekayî*'sinde şu şekilde kaydeder:

“Bu kadar hayırlı işlerde pek az kimse bu derece muvaffak olabilir... Önceleri mühürdardı. Orta yaşlarında bey olup bir müddet Esterabad'da hüküm sürdü. Sonraları sipahiliği terk etti. Mirza'dan hiçbir şey almazdı. Bilakis kendisi her sene Mirza'ya mühim miktarda hediye verirdi.”⁸

Nevayî *Vakfiye* adlı eserinde bütün bu işlerin karşılığında ücret isteyip kimseye minnet etmediğini, bazen ücret vermek için ısrar etseler de kabul etmediğini belirtir ve şu rubaisini yazar:

Éldin ma+a gerçi ğayr-ı zaĥmet yok édi

‘Ayb érmes eger müzd ile minnet yok édi

Él bér diler ammâ ma+a raĝbet yok édi

Şeh devletidin bularĝa ĥacet yok édi.⁹

c. İlim ve Sanat Hamiliği

Nevayî'ye miras olarak kalan bütün mülklere onun Ebu Said Mirza zamanında Herat'tan ihraç edilip Semerkant'ta bulunduğu zaman el konulmuştu. Horasan tahtına Hüseyin Baykara'nın geçmesiyle birlikte Nevayî'ye ait olan mülkler geri verilir. Şair, bu mülklerinden elde edilen bütün gelirleri imar ve bayındırlık hizmetleri, fakir ve hastalara yardım etmenin yanı sıra ilim ve sanat ehline hamilik için harcardı.¹⁰

Zahirüddin Muhammed Babur tarafından Nevayî'nin hamilik yönü konusunda şunlar kaydedilir:

“Fazıl ve hüner ehilleri için Ali Şir Bey kadar mürebbi ve hami olan bir adamın hiç bir zaman zuhur ettiği malum değildir. Sazda ileri gelenlerden Üstad Kul Muhammed, Şeyhî ve Hüseyin Udî, Ali Şir Bey'in terbiye ve himayesi ile bu derece terakki ve şöhret bulmuşlardır. Üstad Behzad ve Şah Muzaffer resimde Ali Şir Bey'in gayreti ve ihtimamı ile bu derece meşhur ve maruf oldular.”¹¹

⁶ Gıyasüddin Handmir, *Mekârimü'l-Ahlâk* (Yayıma hazırlayan: Kamilcan Rahimov. Taşkent: Yaşlar Neşriyatı, 2018), S. 65-75.

⁷ Emir Ali Şir Nevayî, *Tezkire-i Mecalisü'n-Nefayis* (Yayıma hazırlayan: Ali Asgar Hikmet, Tahran: Kitabhane-yi Menüçihri, 1984), S. 134.

⁸ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hâtıratı*, c. 1 (Doğu Türkçesinden çeviren: Prof. Reşit Rahmeti Arat, ön sözü ve tarihî özeti yazar: Y. Hikmet Bayur, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943), S. 186-187.

⁹ Vahit Türk, *Ali Şir Nevayî, Vakfiye, İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. S. 35-36.

¹⁰ R. Vohidov, H. Eşonkulov. *Özbek Mümtaz Edebiyatı Tarihi*. S. 230.

¹¹ Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, *Vekayi Babur'un Hâtıratı*, S. 186-187.

TÜRK DİLİNİN ÜSTADI ALİ ŞİR NEVAYÎ'NİN İLİM HAMİLİĞİ

XVI. yüzyılda yaşayan tarihçi ve devlet adamı Haydar Mirza *Tarih-i Reşidî* adlı eserinde Baykara-Nevayî döneminde Herat'ın imar edilmesi, alim ve sanatçıların himaye edilmesini şu şekilde dile getirir:

“Böylece o zamanda halkın çeşitli zümreleri arasından fazıl, eşsiz insanların ortaya çıkması bu zatın gayretleri sebebiyle olmuştur. O emir olarak öyle faaliyetler yaptı ki bunun sonucunda çok miktarda gelir gelmeye başladı. Ziraat ve başka faaliyetlerden elde edilen günlük gelir on sekiz bin “şahrühî”yi teşkil ederdi... O hazret kendisinden yardım isteyen bütün muhtaçlara yardım eder, âlim ve fazıllara gücü yettiğince hamilik ederdi. Mülklerinden elde edilen bütün geliri halkın refahı için hayrata harcadı. Camiler, tekke-ler ve başka müesseseler kurdu, bunların çoğu Horasan'da günümüzde de bulunmaktadır... O zamanlarda bir âlim veya fazıl kişi yoktu ki ona Mir Ali Şir hamilik etmemiş olsun.”¹²

Rahman Ali Han da şairlerin, fazılların ve sanatçıların kıymetini bilmek konusunda Nevayî'nin asrında tek olduğunu vurgular.¹³

Hüseyin Baykara'nın yanı sıra Nevayî'nin ilme, sanata hamilik etmesi, âlim ve sanatçıları desteklemesi sayesinde Herat dönemin kültür ve ilim merkezi hâline gelmiştir. Herat'ta çok sayıda ilim ve irfan ehli yetişirken Horasan dışından da edipler, alimler, şairler, sanatçıları Herat'a akın ediyorlardı. Böylece Baykara-Nevayî döneminde dinî hayat, ilim ve edebiyat, sanat ve kültürde Herat altın çağını yaşıyordu. Nevayî, Herat'ta meydana gelen bu kültür ve ilim hayatının baş hamisi idi. Handmir, Nevayî zamanında yetişen ilim ve hüner ehli olan kişiler hakkında *Hülasatü'l-Ahbar* adlı eserinde bilgiler verir. Nevayî'ye her zaman şükran borçlu olduğunu hisseden ve himayesine mazhar olan Handmir, hamisinin hizmetlerini kayda geçirdiği *Mekârimü'l-Ahlâk* adlı eserinin dördüncü bölümünde şairin kalem ehline desteği şöyle vurgulanır:

“Bunun dışında zekavet sahibi kişilere gizli ve bilinmeyen olarak kalmasın ki şimdiki güzel devirde yazarlık ile ilgilenen kalem ehlinin iflasa sürüklenmiş kumaşları faziletli Emir(Ali Şir)'in teveccühü sebebiyle münasip değerini buldu.”¹⁴

Ardından ise Nevayî'nin çağında şaire ithafen yazılan mensur eserlerin bazılarını zikreder. Handmir'in Nevayî'ye ithafen yazılan bazı mensur eserler olarak sıraladığı eserler şunlardır:

- 1) Abdurrahman Câmî'nin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delilleriyle ilgili yazdığı *Şevahidü'n-Nübüvve* adlı eseri.
- 2) Abdurrahman Câmî'nin musiki ilmi hakkında yazdığı *Risale der İlm-i Musikî* adlı eseri.
- 3) İhtiyarüddin Hasan Türbetî'nin *İktibasat* adlı eseri.
- 4) Abdülvasî Nizâmî Bâharzî'nin Abdurrahman Câmî hakkında yazdığı *Hâlât-ı Hazret-i Mahdumî* (Makâmât-ı Câmî) adlı eseri.

¹² Muhammed Haydar Mirza, *Tarih-i Reşidî* (Çeviren: Vahab Rahmanov, Yanglış Egamova. Taşkent: Şark Yayınevi. 2010).

¹³ Ramhan Ali Han-i İman, *Tezkire-i Muntahabü'l-Letayif* (Yayıma hazırlayan: Muhammed Rıza Celalî Na'inî, Emir Hasan Abidî, Tahran: Tâbân Yayınevi, 1970), S.310.

¹⁴ Gıyasüddin Handmir, *Mekârimü'l-Ahlâk*, s. 64.

5) Muhammed Mirhand'ın tarih ile ilgili yedi ciltlik *Ravzatü's-Safa fi Sireti'l-Enbiya ve'l-Mülük ve'l-Hülefa* adlı eseri.

6) Handmir'in ilk telifi olan *Measirü'l-Mülük* adlı eseri.

7) Handmir'in muhtasar dünya tarihi özelliğine sahip *Hulasatü'l-Ahbar fi Beyani Ahvali'l-Ahyar* adlı eseri

Nevayî'nin kurdurduğu ve işleyişiyle de ilgilendiği müesseselerde faaliyet gösteren âlim ve sanatkârlar Nevayî'ye ithafen Türkçe, Farsça ve Arapça olarak eserler yazdılar. Eserlerin bazıları Nevayî'nin isteği ve teşvikleriyle yazılmış, müellifler de telif sebebinde bunu belirtmişler, eserlerini Nevayî'nin ismi veya unvanıyla isimlendirmişlerdir. Nevayî'nin himayesinde bulunan veya onunla yakın ilişkiler kurarak Nevayî'nin teşviki ile veya ona ithafen eser yazan bazı şahsiyetler ve eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Abdurrahman Câmî

Nevayî'nin hem üstadı hem de yakın dostu olan Abdurrahman Câmî (1414-1492) ömrünün son çeyreğinde (1470-1492) yazılan eserlerinin çoğunu Nevayî'nin teşviki ile kaleme almıştır. Ayrıca Nevayî, Abdurrahman Câmî ile yaptığı derslerde yine bazı eserlerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Câmî, bu eserlerinde Nevayî'nin istek ve teşvikleri üzerine yazdığını belirterek onun ismini sık sık yad etmiş, bazı şîir ve cümlelerini ona hitaben veya ona cevap olarak söylemiştir. Abdurrahman Câmî ve Nevayî'nin ilişkilerini ve etkileşimleri E. E. Bertels'in çalışmasında ayrıntılı olarak incelenmiştir.¹⁵ Toplam 50 civarında eser yazdığı bilinen Câmî'nin birçok eseri bu şekilde meydana gelmiştir. Nevayî'nin teşvikleri ile yazılan Câmî'nin eserleri arasında şunları zikretmek mümkün:

1) *Külliyat-ı Divan*. Abdurrahman Câmî, şîirlerini Ali Şîir Nevayî'nin önerisi üzerine üç farklı divanda toplamıştır: *Fatihâtü's-Şebâb*, *Vâsitatü'l-İkd*, *Hatimetü'l-Hayat*.

2) *Şevahidü'n-Nübüvve*. Peygamberliğin delilleri ve Hz. Peygamberin risaleti hakkındaki eseri.

3) *Eşî'etü'l-Lema'ât*. Fahrüddin Irakî'nin *Lema'ât* adlı eserinin şerhidir.

4) *Nefehâtü'l-Üns*. Erkek ve kadın tasavvuf büyüklerinin hal tercümeleriyle tasavvufi terimlerin açıklamalarını içeren eser.

5) *Risale-i Musikî*. Klasik makam müziği teorilerinin anlatıldığı eser.

6) *Risâle-i Nâyîyye*. Mevlâna Celâleddin Rumî'nin *Mesnevî-i Manevî* adlı eserinin ilk iki beytinin tasavvufi şerhini içerir.

7) *Risâle-i Asğare-i Manzum Der Muammâ*. Muamma sanatı üzerine yazılmış manzum bir risaledir.

Hüseyin Vaiz Kaşifi

Hüseyin Vaiz Kaşifi (1427-1505) Sadeddin Kaşgarî'nin mezarını ziyaret etmek amacıyla Herat'a 1456 yılında gitmiş, burada Sadeddin Kaşgarî'nin müridi Abdurrah-

¹⁵ E. E. Bertels, *Navoi i Djami* (Moskova: Nauka), 1965.

TÜRK DİLİNİN ÜSTADI ALİ ŞİR NEVAYÎ'NİN İLİM HAMİLİĞİ

man Camî ile tanışarak Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir. Sultan Hüseyin Baykara'nın Horasan tahtına çıkması ve Hüseyin Vaiz'i Herat'a davet etmesi üzerine 1470 yılında Herat'a gitti. O tarihten itibaren Ali Şir Nevaî'nin himayesine girdi. Onun isteği ve teşviki ile çeşitli kitaplar yazdı.

Kaşifi mahlasıyla Farsça şiirler yazan Hüseyin Vaiz, Ali Şir Nevaî'ye göre *zu-fünun*, birçok ilimde bilgili şahıs idi. Handmir'in verdiği bilgilere göre astronomi, astroloji ve ilm-i inşaada dönemin en iyisi olmuştur.¹⁶

Hüseyin Vaiz Kaşifi çeşitli konularda kırktan fazla eser kaleme almıştır. Eserlerinin bazılarının nüshaları günümüze ulaşmamış olan Kaşifi, çoğu eserini Nevaî'nin teşviki ve himayesi ile yazmıştır¹⁷. Bunlardan bazıları şunlardır:

1) *Cevahirü't-Tefsir li-Tuhfeti'l-Emir*. Müellif dört cilt olarak planladığı bu tefsir tamamlamamış, sonrasında daha sade bir dille ve daha kısa olarak *Mevahib-i Aliyye* adlı tefsirini kaleme almıştır. Tefsirin adından da anlaşılacağı üzere Emir Ali Şir Nevaî'ye ithaf edilmiştir.

2) *Mevahib-i Aliyye*. Kaşifi'nin Farsça yazdığı bu tefsir de Ali Şir Nevaî adına yazıldığı onun adından anlaşılmaktadır (*Aliyye*). Tefsir-i Hüseyinî olarak da anılan bu muhtasar tefsir kısa zamanda ünlenerek Çağatayca, Osmanlıca, Tatarca, Urduca, Peştuca gibi dillere çevrilmiştir.¹⁸

3) *Muhtasarü'l-Cevahir*. Kaşifi'nin Farsça manzum tefsiridir.

4) *Camiü's-Sittin ya Tefsir-i Sure-yi Yusuf*. Kaşifi'nin bu eseri Yusuf suresinin tasavvufi tefsirinden ibarettir.

5) *Risaletü'l-Aliyye Fi Ehadisü'n-Nebeviyye*. Kırk hadis konusunda yazılmıştır.

6) *Mahzanü'l-İnşa*. Kaşifi'nin Hüseyin Baykara ve Ali Şir Nevaî için yazdığı bu eseri mektup yazma sanatı ile ilgilidir.

Mirhand

Muhammed Mirhand b. Burhanüddin Havendşah Herevî (1433-1498) Timurlular dönemi tarihçilerindedir. Ailesinin aslen Buharalı olup Belh'e yerleştiği bilinen Muhammed Mirhand, Herat'ta eğitim aldı. Nevaî'nin takdiri ve himayesine mazhar olmuş, İncil ırmağı kenarında bulunan *İhlesiyye* medresesinde kendisine eser yazılması için bütün imkânlar sağlanmıştır. *Ravzatü's-Safa fi Sireti'l-Enbiya ve'l-Mülük ve'l-Hülefa* adlı tarihle ilgili eserini bu Ali Şir Nevaî'nin himayesinde yazmış ve ona ithaf etmiştir. Toplam yedi cilt olan *Ravzatü's-Safa*'nın altı cildi Mirhand'ın kendisi tarafından yazılmış, bir cildi de torunu Gıyasüddin Handmir tarafından tamamlanmıştır.

Gıyasüddin Handmir

¹⁶ Gıyasiddin Muhammed Handmir, *Tarih-i Habibü's-Siyer Fi Ahbar Efrad-i Beşer*, C. IV, (Tahran 1984), s. 345.

¹⁷ Hamidullo Lutfillayev, *Hüseyin Vaiz Kaşifi'nin Mevahib-i Aliyye Eseri Merkezi Asya Halkları Manevi Hayatına Dair Mühim Mema* (Doktora tezi özeti, Taşkent, 2011), s. 12.

¹⁸ Saidbek Boltabayev, "Tasavvufi Şahsiyet Olarak Hüseyin Vâiz Kâşifi", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları 2018), S. 209.

Giyasüddin b. Hâce Hümamiddin Muhammed Handmir¹⁹ (1475-1535) Timurlu dönemi tarihçilerinden biridir. Anne tarafından *Ravzatu's-Safa* adlı eserin müellifi olan Mirhand'ın torunudur. Herat'ta dedesinin yanında, onun zengin kütüphanesinden istifade ederek yetişen Handmir, genç yaşta temayüz edip Ali Şir Nevayî'nin himayesine mazhar olmuş, Abdurrahman Câmî, Kemaleddin Bihzad gibi âlim ve sanatkârların katıldığı ilim ve eğlence meclislerinde yer almış, Hüseyin Baykara, Bediüzzaman Mirza, Babür ve Hümayun gibi sultanların daima yakınında bulunmuştur.²⁰

Tarih ve biyografi niteliğinde on civarında eser yazdığı bilinen Handmir, kendisini şükran borçlu hissettiği ve himayesine mazhar olduğu Ali Şir Nevayî'ye ithafen aşağıdaki eserleri yazmıştır.

1. *Measirü'l-Mülûk*. Peygamberler, hükümdarlar ve âlimlerin hikmetli ve bilge sözlerini içerir. Nevayî'nin isteği üzerine 1498 yılında tamamlanarak Nevayî'ye ithaf edilmiştir.

2. *Hulaşatü'l-Ahbar fi Beyani Ahvali'l-Ahyar*. Genel bir dünya tarihi niteliğinde olan bu eser 1499 yılında yazılmıştır. *Ravzatu's-Safa*'nın özeti niteliğinde olup Nevayî'nin himmeti sayesinde altı ay gibi kısa sürede tamamlanmıştır.²¹

3. *Mekârimü'l-Ahlâk*. Handmir'in Ali Şir Nevayî'ye karşı beslediği saygı, vefa ve bağlılığını göstermek için yazdığı bu eser şairin ahlâkını, hayatı ve faaliyetlerini övgü dolu sözlerle anlatmaktadır. Eserini 10 bölüme ayırarak her birinde Nevayî'nin ayrı özelliği ve faaliyetinden bahsetmektedir.

Cemalüddin Ataullah Hüseyinî

Aslen Şirazlı olup daha sonra ailesiyle Herat'a göç eden Cemalüddin Ataullah Hüseyinî (ö. 927/1521) tarihçi, vaiz ve devlet adamıdır. *Ravzatü'l-Ahbab fi Siyeri'n-Nebi ve'l-Âl ve'l-Ashab* adlı eserini Ali Şir Nevayî isteği üzerine yazmış ve ona ithaf etmiştir. Üç bölüm olarak hazırlanmış, Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, ashab-ı kiram, Hz. Ali ve on iki imamın hayat hikâyelerinin anlatıldığı eserdir.²²

Sonuç

Araştırmada zikrolunan yazarların eserlerinin yanı sıra Fasihüddin Muhammed tarafından Kadızade Rumî'nin geometri çalışması olan *Şerhü Eşkâli't-Tesis* adlı şerhine yazılan *Haşîye alâ Eşkâli't-Te'sis* adlı eser, Mîr Hüseyin b. Muhammed Şîrâzî-i Nîsâbü'rî'nin *Risale-i Muammeyât* eseri, Nureddin bin Ahmed bin Abdülcelil tarafından yazılan *İlm-i Kafiye*, Fasih bin Abdülkerim Bistamî'nin *Matlaü'l-Envar* adlı eser de Ali Şir Nevayî'nin himayesinde ve ona ithaf olarak yazılmıştır. Nevayî'nin dostu olan hükümdar Hüseyin Baykara tarafından yazılan *Risale* de şairin faziletlerini anlatması bakımından ona ithaf edildiği söylenebilir. Ayrıca Nevayî'nin Hüseyin Vaiz Kaşifi'nin oğlu Fahrüddin Ali Safî'nin eğitim hayatı ve yetişmesinde desteğinin bulunduğunu bilinir. Bu sebeple Fahrüddin Ali Safî'nin *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât* adlı Hâcegân ve Nakşibendî şeyhlerinin

¹⁹ خاندانمير adının Hondmir, Handemir veya Handamir şeklinde okunuşları da yapılmıştır.

²⁰ İsmâil Aka, "Hândmîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 15. Cilt, S. 550-552.

²¹ İsmâil Aka, "Hândmîr", S. 550-552.

²² Mehmet Aykaç, "Cemal el-Hüseyinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 7. Cilt, S. 303-304.

TÜRK DİLİNİN ÜSTADI ALİ ŞİR NEVAYÎ'NİN İLİM HAMİLİĞİ

sözleri ve menkıbelerini ihtiva eden eserinin yazılışında Nevayî'nin katkısı ve desteğinin bulunduğunu söylemek yanlış olmaz.

Ali Şir Nevayî, şair, edip, dil bilimci, devlet adamı olmasının dışında eğitim, sanat ve ilim hamisi olarak alimleri, sanatkârları desteklemiş, onlara hamilik etmiştir. Kurduğu çeşitli müesseselerin masraflarını bizzat karşılamış, tesislerin işleyişi, medreselerin müfredatı, alimler, sanatkârlar, talebe ve müderrislerle ilgilenmiştir. Bunun neticesinde Herat döneminin kültür ve ilim merkezi olarak sivrilmiş, çokça alimlerin, sanatkârların akın ettiği yer olmuştur. Herat'ta yaşayan birçok alim, edip, şair ve sanatçı eserlerini Nevayî'ye ithaf ederek kaleme almışlar, Nevayî'nin adını ebedileştirerek vefa, şükran ve bağlılıklarını dile getirmişlerdir.

KAYNAKÇA

Aka, İsmâil. "Hândmîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15. Cilt, S. 550-552.

Aykaç, Mehmet. "Cemal el-Hüseynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7. Cilt, S. 303-304.

Babur, Gazi Zahirüddin Muhammed. *Vekâyi Babur'un Hâtıratı*, C. 1. Doğu Türkçesinden çeviren: Prof. Reşit Rahmeti Arat, ön sözü ve tarihî özeti yazan: Y. Hikmet Bayur, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943.

Bertels, E. E. *Navoi i Djami*. Moskova: Nauka, 1965.

Boltabayev, Saidbek. "Tasavvufî Şahsiyet Olarak Hüseyin Vâiz Kâşifi", *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya Sempozyumu Bildirileri* Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları 2018, S. 204-213.

Hakkul, İbrahim. *Nevayîge Kaytış*. Taşkent: Fen Neşriyatı, 2007.

Handmir, Gıyasüddin. *Mekârimü'l-Ahlâk*. Yayına hazırlayan: Kamilcan Rahimov. Taşkent: Yaşlar Neşriyatı, 2018.

Handmir, Gıyasiddin Muhammed. *Tarih-i Habibü's-Siyer Fi Ahbar Efrad-i Beşer*, C. IV, Tahran 1984.

Haydar Mirza, Muhammed. *Tarih-i Reşidi*. Özbekçeye Çeviren: Vahab Rahmanov, Yangliş Egamova. Taşkent: Şark Yayınevi. 2010.

İman, Ramhan, Ali Han. *Tezkire-i Muntahabü'l-Letayif*. Yayına hazırlayan: Muhammed Rıza Celalî Na'inî, Emir Hasan Abidî, Tahran: Tâbân Yayınevi, 1970.

Lutfillayev, Hamidullo. *Hüseyin Vaiz Kaşifi'nin Mevahib-i Aliyye Eseri Merkezi Asya Halkları Manevi Hayatına Dair Mühim Membed* (Doktora tezi özeti, Taşkent, 2011).

Mahdum, Abid Nazar. "Farsça Kaynaklarda Ali Şir Nevayî", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (2006), C. 34, S. 103-155.

Nevayî, Emir Ali Şir. *Tezkire-i Mecâlisü'n-Nefâyis*. Yayına hazırlayan: Ali Asgar Hikmet, Tahran: Kitabhane-yi Menüçihri, 1984.

Nevayî, Ali-Şir. *Mecâlisü'n-Nefâyis, II. Çeviri ve Notlar*. Yayına hazırlayan: Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001.

Türk, Vahit. *Ali Şir Nevayî, Vakfiye, İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2015.

Vohidov, R., Eşonkulov, H. *Özbek Mümtaz Edebiyatı Tarihi*, Taşkent, 2006.

Özet

Ali Şir Nevayî, Türk dili ve edebiyatı tarihinde müstesna bir şahsiyettir. Şair, düşünür, edip, dil bilimci, musikişinas, mutasavvıf, hattat, nakkaş, devlet adamı gibi kimliklerinin yanı sıra eğitim, sanat ve ilim hamisi olarak eşsiz hizmetleri olmuştur. Siyasi faaliyet ve görevlerine rağmen şiir, tarih, dil, tezkire, aruz, musiki, ahlak, biyografi, hatıra gibi çeşitli alanlarda birçok eserin müellifi olan Nevayî aynı zamanda ilim adamları, sanatkarları desteklemiş, hamilik etmiştir.

Varlıklı bir ailenin üyesi olan Nevayî aile mirası ve devlet adamı olarak kazandıklarının tamamını ilim ve hayır yolunda vakfetmiştir. Tarihi kaynaklarda kaydedildiğine göre 1480 yıllarında Ali Şir Nevayî, Herat'ta *İhlasiyye*, *Nizamiye* medreseleri, *Halasiye* tekkesi, *Şifaiye* darüşşifası, Darü'l-Huffaz, Merv'de *Husreviye* medresesi gibi önemli müesseselerin de bulunduğu 52 han, 17 cami, 10 tekke, 9 hamam, 16 köprü, 19 havuz kurdurmuştur. Ali Şir Nevayî aynı zamanda bu müesseselerin masraflarını karşılamış, tesislerin işleyişi, medreselerin müfredatı, talebe ve müderrisleriyle da bizzat ilgilenmiştir.

Bütün bunların yanı sıra Ali Şir Nevayî alimleri etrafına toplamış, ilmî faaliyetlerinin yürütebilmeleri için onlara hamilik etmiştir. Hem Hüseyin Baykara'nın hem Nevayî'nin ilme ve alimlere hamilik etmesi Herat'ın o dönemde ilim merkezi olmasını sağlamıştır. Bunun neticesinde Herat'ta yaşayan birçok alim, edip, şair ve sanatçı eserlerini Nevayî'ye ithaf ederek kaleme almışlardır. Çalışmada ilim hamisi olarak Nevayî'nin faaliyetlerine değinilmiş, onun himayesinde ve ona ithafen yazılan çeşitli eserler hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ali Şir Nevayî, Herat, Hüseyin Baykara, İlim, Tefsir.

Abstract

Ali Shir Navai is an exceptional figure in the history of Turkic language and literature. In addition to his personalities such as poet, thinker, linguist, musician, sufi, calligrapher, miniaturist, statesman, he did unique services as a sponsor of education, art and science. Despite his political activities and duties, Navai was the author of many works in various fields such as poetry, history, language, biography, prosody, music, ethics, biography, memoirs, and also supported and patronized scholars and artists.

Navai was a member of a wealthy family and devoted all of his family heritage and what he earned as a statesman, in the way of science and charity. According to historical sources he had built 52 inns, 17 mosques, 10 lodges, 9 hammams, 16 bridges, 19 pools. **Among them were Ihlasiyye and Nizamiye madrasahs, Halasiye lodge, Şifaiye hospital and Daru'l-Hafiz in Herat, and Husreviye madrasah in Merv.** Ali Shir Navai also covered the costs of these institutions, took care of the operation of the facilities, the curriculum of the madrasahs, and the students and their teachers.

In addition to all these, Navai gathered scholars around him and he patronized them so that they could carry out their scientific activities. Both Husayn Bayqara's and Navai's patronage of science and scholars made Herat a center of science at that time. As a result of this, many scholars living in Herat wrote their works by dedicating to Na-

TÜRK DİLİNİN ÜSTADI ALİ ŞİR NEVAYÎ'NİN İLİM HAMİLİĞİ

vai. In the paper, the activities of Navai as the sponsor of science were mentioned, and information was given about various works written under his auspices and in honor of him.

Keywords: Ali Shir Navai, Herat, Husayn Bayqara, Science, Tafsir.

GELENEK VE MODERNLİK İLİŞKİSİNİ KURMADA BİR ROL-MODEL OLARAK EBÛ HANİFE ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR OKUMA

Şaban ERDİÇ*

GİRİŞ

Batı'da ilk defa 18. yüzyılda teknik birtakım gelişmeler etrafında ve gündelik hayatın doğal akışı içinde ortaya çıkan modernite, gelişim seyri ve sonuçları birbirinden farklı olsa da zamanla bütün toplumların kurumsal yapılarında yeni bilinç düzeyleri inşa edecek bir güç ile kendisini göstermiştir. Fakat bu yeni ideoloji, Latin Amerika'dan Uzak Doğu'ya, Doğu Avrupa'dan Orta Doğu'ya geniş bir alanda etkilerini bırakırken Batı dışı bu toplumlar -kıta Avrupa'sının aksine- bir anlamda kendi tarihsel birikimlerine rağmen ve yanı sıra sürecin öznesi olan hegemonik güçlerin belirlemiş olduğu bir dünya düzeninde *modernleşme* olarak tanımlanan oldukça travmatik bir süreçte yol almak durumunda kalmışlardır.¹

Modernite teknolojik üretim, bürokrasi, sosyal yaşam dünyalarının çoğulculuğu,² kapitalizm, *gesellschaft/cemiyet*, para, toplumsal gerçeklik,³ kültür, kitle iletişimi, gibi çok farklı bileşenler etrafında ele alınabilecek bir bilinç olayı olarak görülebilir. İslam dünyasında son elli yılda görülen dini, siyasi, ekonomik ve kültürel gelişmelerin geleceğe bakan yönü olmakla birlikte artık bunları modernitenin yaydığı yeni anlam desenlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bir kültür ve medeniyet için modernite salt bir çaresizlik olarak da okunamaz. Sorun daha çok toplum tarafından sosyal ve kültürel gerçekliğin içselleştirilmesi, bünyenin *yabancılaşma* karşısında kendisini savunması ve etkileşimin doğal olarak ortaya çıkardığı sosyalizasyon sorunlarını yeniden bir *düzene* ulaştırma kabiliyetiyle ilgili görülebilir. Modernitenin İslam dünyasında örneğin matbaanın kullanılmasında, geleneğin yeni değerler karşısında bir tartışmaya açılarak epistemolojik bir derinlik kazanması ve İslam için yeni bir alan açılmasında olduğu gibi medeniyetin yeniden inşasına kimi olumlu katkıları göz ardı edilemez. Fakat bilincin geleneksel kodlarının tamamen sarsılmasıyla orada gündelik hayatın üzerine oturduğu geleneksel *düzeni* açık bir tehditle yüz yüze bırakması çok daha çarpıcı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Nitekim bu süreçte açığa çıkan kimlik problemlerinden iktidarların değişime karşı bir tedbir olarak sarıldıkları güvenlikçi politikalara, dini radikalizmden Batı ile entegre yeni dini söylemlere, iç çatışmalardan zorunlu göçe kadar pek çok kurumsal sorunun bir yönüyle İslam dünyasında modernleşmenin yarattığı krizden bağımsız düşünülemediği ifade edilmek zorundadır. Modernite Türkiye ölçeğinde ise kendi tarihi, dini, siyasi birikimi etrafında doğal olarak kendine özgü bir gelişme kaydetmiştir. Bu bağlamda

* Doç. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

¹ Mümtaz'er Türköne, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi* (Ankara: Ark Yayınevi, 1994), 59-60.

² bk. Peter Ludwing Berger vd. *The Homeless Mind* (Middlesex: Pelican Books, 1974), 29-77.

³ bk. Ahmet Çiğdem, *Bir imkân Olarak Modernite -Weber ve Habermas-* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 99-168.

Osmanlı'da ilk defa askeri alanda kendisini gösteren modernleşme çabaları daha sonra bütün toplumsal kurumları kuşatıcı bir içerik kazanarak yüzyıllık Cumhuriyet deneyiminde bugün -genel İslam dünyasına göre daha içselleştirilmiş bir şekilde- farklı bir noktaya taşınmıştır.⁴ Ancak genel anlamda Türkiye'de de modernleşmenin -Suriyeli göçmenlerin toplumsal entegrasyonu bağlamında kullanılan ensar-muhacir göndermelerinde olduğu gibi- gelenekle modernlik arasında yerine göre bir uyarlanma, başka bir açıdan da -son zamanlarda politik grupların hukuki tartışmalarında görüldüğü üzere- rekabet, karşıtlık ve çatışma süreçleri içinde yol aldığını ifade etmek gerekir. Bu yüzden mesele salt eski-yeni karşıtlığı üzerine kurgulanamayacak kadar esaslı; nomotetik ve tümdengelimci klasik bakış açılarından bir *düzene* ulaştırılmayacak kadar derinliklidir.

Her bakımdan hızlı toplumsal değişmelerin sosyalizasyon sorunlarını hiç olmadığı kadar artırdığı bir ortamda anlam dünyalarında yaşanan sürekli kırılmalar, aşırı bireyselleşme, dijitalleşme, yabancılaşma, yeni tüketim alışkanlıklarına ilaveten sosyopolitik, ekonomik ve kültürel bakımdan daha güvenli liman arayışları, süreci bütün sosyal kategoriler; özellikle de gençler açısından oldukça nazik kılmıştır. Bu çalışma gelenek ve modernlik ilişkisini kurmada bir rol-model -numüne-i imtisâl- olarak Ebû Hanîfe üzerine sosyolojik ve anlayıcı bir değerlendirmeyi konu edinmiştir. Bununla ulaşılmak istenen hedef, şüphesiz kendi dönemine kadar temel hatları ortaya çıkmış epistemik geleneği bir din ve toplum kuramı etrafında sistemleştirerek onu kendi çağının şartları ile bir *düzene* ulaştırma başarısını göstermiş olan Ebû Hanîfe'nin teorik ve pratik düzlemde ortaya koyduğu entelektüel çabasını anlamaya katkı sunmaktır. Çalışmada onun geleneğe tevhit eksenli sistematik bir bakış açısından yaklaştığı ve bu teorik yaklaşımı objektif bir yorum çerçevesinde çağının bireysel ve toplumsal içeriğe sahip bütün olaylarına yansıttığı varsayılmıştır. Bu sebeple dolaylı bir gözlemlerle öncelikle Ebû Hanîfe'nin geleneğe yaklaşımındaki temel kodlar anlaşılmalı ve ardından bazı görünüşleri altında ona ait çağcıl bir okumanın kavramsallaştırılması denenmiştir. Nihayet Ebû Hanîfe'nin gelenek ve çağcıl olan arasındaki ilişkiyi hangi temel değerler üzerinden kurduğu ve bunu sosyal kurumlar ve gündelik hayatla nasıl ilişkilendirdiği problemlerinden hareket eden çalışma konuyu bilgi sosyolojisinin teorik yaklaşımı çerçevesinde ele almış ve fenomenolojik bir okuma yapmıştır.

1. Tarihsel Bir Okuma Olarak Ebû Hanîfe'de Geleneğe Bakışın Temel Unsurları

Ebû Hanîfe için geleneğin şekilsel ve içerik bakımından nasıl görüldüğü meselesi onun kendi çağında olaylara teorik ve pratik bakışını anlama ve bu anlamın temel kodlarını belirleme açısından son derece önemlidir. İlerleyen satırlarda değinileceği gibi onun din ve toplum kuramına yansıyan genel görünümün açığa çıkardığı üzere Ebû Hanîfe'de geleneğin şekil bakımından dini, sosyopolitik, kültürel, ekonomik muhtevalar kazanmış durakları vardır. Kur'an-Kerim ile onun 23 yıllık sürede doğduğu toplum çevresi şekil bakımından tarihsel izleğin merkezi noktasını teşkil etmiştir. Diğer bir ayırıcı nokta bu dönemde Kur'an karşısında Hz Muhammed'in (as) konumu; başka bir ifadeyle dar anlamda *sünnettir*. Dini ve siyasi bir lider olarak peygamberin vefatını mütakip süreçte bu kutsal mirasın yorumlandığı ilk dört halife başta olmak üzere sahabe dönemi ve ardın-

⁴ Türköne, *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, 60-63.

Şaban ERDİÇ

dan pek çok dini ve siyasi tartışma etrafında bütün bu birikimin yeniden inşa edildiği tabii ve tebe-i tabiin dönemleri Ebû Hanîfe'de geleneğin diğer şekli unsurları kabul edilebilir.

Ebû Hanife'de gelenek inşasının içeriksel değerlendirmesine gelince bu konuda, paradigmasını daha yakından görmeye katkı sağlayıcı öze dönük bazı değerlendirmeler yapılabilir. Bu, yukarıdaki şekilsel bileşenlerin birer eylem dizisi olarak açıklanması anlamına gelmektedir. Kur'an, *değişmezliğin* bir olgu ve aynı zamanda bir ideal haline getirildiği; güvenli yolun *ataların yürünmüş izinden gitmek* ve bu sebeple her türlü yeniliğin (bid'a) bu güvenli yolu tehdit edeceği düşüncesinin içselleştirildiği Arap göçebe hayat anlayışı üzerine gelmiş bir metindir.⁵ Hanif dinin bütün insanların, üzerinde yaratıldığı bir fitrat olduğu ve bu yaratma kanununda bir *değişmenin* olmadığı;⁶ Hz Muhammed'in peygamberler arasında benzeri gelip geçmemiş biri (bid'a) olmadığı;⁷ elçi göndermenin bütün toplumlar için ilahi bir yol olduğu⁸ mealindeki Kur'anî vurgular söz konusu sosyal gerçeklikle ilişkili olmalıdır. Kur'an'ın genel anlamda sosyal değişmeyi teşvik edici ve peygamberin reformcu vasfının yaydığı yeni değer mekanizması ile bir *reçete bilgi* olarak Arap kültüründeki bahse konu sembolik evrenler yeni bir dini ve sosyokültürel düzlemde etkileşmek suretiyle yeni anlam paketleri inşa etmişlerdir. Esasen bu, özellikle karizma sonrası sosyolojiyi etkileyecek kurumsallaşmanın yeni bir başlangıcı olması bakımından son derece önemlidir. Nitekim -şimdiden işaret etmek gerekirse- bu kültürel karşılaşma, içine insanın da kaderinin değişmediği motifini alarak Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme kadar itikadi ve siyasi akımların referans çevreleri içinde yerini çoktan açığa çıkarmıştı.

Başka bir husus, İslam'ın nihâiliği kapsamında daha ilk dönemlerden itibaren kurumsallaşmaya başlayan; İslam'ın, kıyamet kopuncaya kadar bütün insanlığın ihtiyaç duyduğu dini ve ahlaki hakikatlere sahip olduğu ve baştan beri Kur'an ve sünnette bunların yer aldığı düşüncesidir. Peygamberin ardından karşılaşılan yeni sorunlar -başka epistemolojik açılımları da olanaklı kılmakla birlikte- yeni kuşaklarca bazen kutsal mirası koruma güdüsü bazen de kültürel motivasyonların etkisiyle İslam'ın kendi kendine yeterliliği ideolojisi etrafında bir içe kapanmayı gündeme getirmiştir. Bu bağlamda örneğin halife seçimi, hakem olayı gibi dini ve siyasi olaylar yanında genişleyen İslam devletinin karşısına çıkan hukuki ve idari pek çok sorunun yarattığı kaotik durum sorunlara gerçekçi çözümler bulmak yerine mevcut İslami teolojinin kendi kendine yeterliliği düşüncelerini sürekli daha ileriye taşımış, *öteki* ile ilişkileri gittikçe keskinleştirmiştir.⁹ Dini ve siyasi karakterlere sahip bu ideolojik tavır küfür, fık, irtidat, irca gibi zamanın ötekileştirici dili ile de yerine göre yeni içerikler kazanmıştır.

Bütün bunlar sadece Hz peygamber ve takip eden Hulefa-i Raşidin ile sınırlı olmayan; fakat sonraki iki nesli de içine alan bir idealleştirme süreci ile ilerledi. Bundan sonra her tepkisel itikadi, ameli, sosyal tavır kolaylıkla peygamber dönemine geri gitme fikri ile

⁵ William Montgomery Watt, *İslamî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 23-24.

⁶ er-Rûm 30/30.

⁷ el-Ahkâf 46/9.

⁸ Fâtır 35/24.

⁹ Watt, *İslamî Hareketler ve Modernlik*, 24-28.

GELENEK VE MODERNLİK İLİŞKİSİNİ KURMADA BİR ROL-MODEL OLARAK EBÛ HANİFE ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR OKUMA

yeniden canlandırılmak istendi.¹⁰ Dini kurumun inşasında sahabe sözü ve uygulamaları Müslümanlar tarafından yasal bir dayanak olarak görülmüştür. Ancak Hz Osman Dönemi ile kültürel rekabette daha fazla kendisini göstermeye başlayan eski kültür unsurları, girilen hızlı rasyonalizasyon sürecinde yeni kurumsal meşruiyetler için geniş bir sembolik evren yaratmıştır. Karizmatik liderin vefatını takip eden yarım yüzyıl içinde siyaset kurumu totaliter bir strateji benimseyerek ulemanın da katkısıyla din ve siyaseti özdeşleştirmiştir. Bu bağlamda o güne kadar daha çok bireysel çabalar şeklinde teşkilatlanmış yargı ve yürütme arasında daha fazla kriz kendisini göstermeye başlamıştır.¹¹

Artık bu noktada üzerinde durulması gereken konu bu ontolojik ve epistemolojik birikime Ebû Hanîfe'nin nasıl bir tepki verdiği. Öncelikle Ebû Hanîfe'nin bu dini geleneği (buna dini karizma demek de mümkün) okuma bakımından özgün bir entelektüel tavır benimsediğini belirtmek gerekir. O zaman İslam toplumunda belirgin anlam stoklarına sahip Güney Arabistan'ın monarşik-hiyerarşisi ile Kuzey Arabistan'ın kabilevi arka planının inşa ettiği anlam şemalarından¹² farklı olarak Ebû Hanîfe; geleneği Hammad b. Ebû Süleyman, İbrahim en-Nehai, Alkame b. Kays ve Abdullah b. Mes'ud'un temsil ettiği dinamik bir epistemoloji üzerinden okumuştur.¹³ Ebû Hanîfe'nin mezkûr gelenekle ilişkisi belli bir tarih tasavvuru¹⁴ üzerinden olmuştur. Bu onun ilk bakışta geçmiş ile ilgili bir girişimi gibi gözükse de gerçekte bu teşebbüs Ebû Hanîfe açısından kendi zamanına ve geleceğe doğru olup geçmişi bugüne getirmek, günü ve geleceği geçmişle birlikte okumak amelîyesidir. Fakat bu tasavvur kaçınılmaz bir şekilde Ebû Hanîfe'nin sosyal kökeninden ailesinin ekonomik birikimine, içinde toplumsallaştığı şehrin karakteristiklerinden sahip olduğu geniş epistemik çevreye, dini otoritesinden dönemin siyasal kültürüne, kişisel özelliklerinden ahlaki tavrına kadar geniş bir sosyal çevre ile ilişkilidir.¹⁵ Bu sebeple onun *gelenek* kuramı ile ilgili karşımıza çıkan temel unsurlarından birisi *akılcı ve olgu merkezci* olmasıdır.

Ebû Hanîfe aynı zamanda geleneğe bir metodolojik üsluptan yaklaşmış, din ve şeriat/toplum kuramları üzerinden onunla ilgili bir perspektif geliştirmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre *din*, bütün peygamberlerin ortaklaşa tebliğ ettikleri esaslar, *şeriat* ise her peygamberin dinindeki helaller ve haramlardan teşekkül etmiş ahkâmıdır.¹⁶ Başka bir ifadeyle *din*, salt insani ve toplumsal inşanın dışında sorumlu ve şuurlu olarak bağlanması gereken ve bu bağlamda bireysel ve toplumsal alanların düzenlenmesine yönelik değerler taşıyan evrensel *yasa* iken *şeriat*; sorumlulukların makrokozmosa göre düzenlendiği beşeri âlem-

¹⁰ Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, 39-40.

¹¹ bk. William Montgomery Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001), 114-115.

¹² Hugh Kennedy, "İslam'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat" *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, haz. Farhad Daftary, çev. Muhammet Şeviker (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 32.

¹³ Muhammed Hamidullah, *İmâm-ı A'zam ve Eseri*, çev. Kemal Kuşçu, sad. Saadettin Acar (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 63; William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 318.

¹⁴ Tarih tasavvuru ve yazımı hakkında bir değerlendirme için bk. İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 71.

¹⁵ bk. Şaban Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset -Sosyolojik Bir Çözümleme-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 57-113.

¹⁶ Ebû Hanîfe, "El-Âlim Ve'l- Mûteallim", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 10-11.

le ilgili bir kavramsallaştırmadır.¹⁷ Bu çerçevede Ebû Hanîfe geleneği mutlak bir bilgelik ve otorite olarak değil; dünyevi sorumluluklar çerçevesinde belli bir sistematığe göre kendisinden kesinlikle istifade edilmesi gereken bir model olarak anlamlandırmıştır. Dolayısıyla bu noktadan hareketle onun *geleneğe* kuramının bir diğer unsurunun *dinamik ve sistematik* olduğu ifade edilebilir.

Ebû Hanîfe'nin *geleneğe* kuramı bağlamında kendisini gösteren temel unsurlardan birisi de *bilgi merkezlilik ve ahlaklılık*dir. Bu bağlamda onun yaklaşımına göre *tevhid* ekseni bir varlık hiyerarşisi içinde şekillenmiş *geleneğe* temel ilkeler çerçevesinde çağcıl olan için her zaman yeni birtakım şeyler söylemelidir. O, *geleneğe* irtibatlı olarak *anlama ve açıklamayı* doğrudan ya da dolaylı birtakım gözlemlerle zenginleştirmiş ve tek tek bilgileri genel fikirler ve ahlaki hedeflerle irtibatlı hale getirmiştir. Şüphesiz pek çok örnek bağlamında bu disiplin onda bir tasarım olarak dini, sosyal, hukuki, siyasi, felsefi, estetik bütün tutum ve davranışların kendisinden neşet ettiği bir öz, otorite veya *geleneğe* ilişkili görülmektedir. Bu doğrultuda örneğin Ebû Hanîfe, İslam toplumunda yaklaşık bir asır tartışılan ve sadece toplumsal bir yorgunluğa değil; aynı zamanda parçalanmaya da neden olan *efdaliyet* sorunu konusunda *geleneğe* dayanarak bir kanaat bildirmiş; Hz Muhammed'den sonra insanların en faziletlisi olarak sırasıyla -Ehl-i Beyt imamlarının aksine- Hz Ebubekir, Hz Ömer, Hz Osman ve Hz Ali'yi saymıştır.¹⁸ Yine bu ahlaki idealizm çerçevesinde o, kendisine bizzat halifeler tarafından teklif edilen resmi görevleri -negatif bir siyasal tavır olmaksızın- reddetmiştir. Zalim olarak gördüğü yöneticileri meşrulaştırıcı bir tutum olarak değerlendirdiği için onlardan gelen maddi ve manevi hiçbir hediye ve taltife itibar etmemiştir. Nitekim dini ve hukuki kişiliği ile de yakından ilişkili bu duruşu onun sürekli mihneye maruz kalmasına ve hatta öldürülmesine sebep olmuştur.

2. Bir Hayat Duruşu Olarak Ebû Hanîfe'de Çağcıl Okumanın Göstergeleri

Şimdiye kadarki genel değerlendirmeler bile Ebû Hanîfe'nin *geleneğe* ilişkisinin basit bir dün-bugün ilişkisi olmadığı konusunda güçlü veriler taşımaktadır. Hatta *geleneğe* orada onun din ve toplum kuramı açısından sistematik bir unsur olarak kendisini göstermiştir. Bir bakıma temel bilgi kaynaklarını içeren ve hukuki değere sahip bu kutsal birikim karşısında Ebû Hanîfe'nin, çeşitli anlam desenleriyle iç içe belirgin bir duruşu da hemen fark edilmektedir. Burada kendi çağı için işlevsel kılması noktasında *geleneğe* nasıl yaklaştığı ile ilgili fotoğrafı bütünlemek amacıyla bazı örnek-olaylar üzerinden birtakım anlam şemalarına ulaşılabilir. Bu ayrı ayrı eylem dizileri bir araya getirildiğinde Ebû Hanîfe'de *geleneğin* bireysel, toplumsal, hukuki ve -zihniyet dünyasına ilişkin olması anlamında- dünyevi tavır alışlar kapsamında olgunlaştırdığı geniş çaplı bir tasarım olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe *geleneğe* karşı hassas olmakla birlikte onun *geleneğe* karşısındaki bireysel tutumu mutlak bir pasif tavır ile tanımlanamaz. Bu konuda *geleneğe* yaklaşımı; içinde bulunduğu dini, etnik, siyasi, kentsel ve daha belirgin olduğu varsayılacak ekonomik şartların etkisiyle *cesaret ve kendisine güvenle* iç içedir. Şu rivayeti oldukça

¹⁷ Erdiç, *Ebû Hanîfe'de Din ve Siyaset*, 145.

¹⁸ Ebû Hanîfe, "El-Fıkhu'l-Ekber", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2017), 55; Ebû Hanîfe, "Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 67.

meşhurdur: “Allah’ın kitabında ve peygamberinin sünnetinde bulamazsam, o zaman ashaptan dilediğimin kavlini alır, dilediğimin kavlini terk ederim. Sonra onların kavlinin dışına çıkıp başkalarının kavline bakmam. İş İbrahim, Şa’bi, Hasan Basri, İbn-i Sirin ve Said b. Müseyyeb’e gelince; onlar nasıl içtihat ettilerse ben de öyle içtihat ederim.”¹⁹

Ebû Hanîfe’nin geleneğe bakışındaki anlam repertuarının en önemli desenlerinden birisi de *değişim ruhu*yla ilgili yönüdür. O kesin olarak *sosyal değişmeyi* din ve toplum kuramının merkezi bir noktasına yerleştirmiştir. Ebû Mukâtil’in *...Bir takım kimseler gördüm. Onlar “Bu meselelere asla girme, zira Hz. Peygamber’in ashabı bu konulara girmediler, onlar için kâfi olan şey senin için de kâfidir,” diyorlardı... şeklinde yaklaşımına Ebû Hanîfe şöyle demiştir:*

“Senin onların bazı kusurlarını tesbit ettiğini ve onlara karşı bazı delillerin olduğunu görüyorum. Fakat onlar sana “Hz. Peygamber’in ashabı için kâfi olan senin için de kâfi değil midir?” dediklerinde, “evet, ben onların durumunda olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu” şeklinde cevap ver. Oysaki onların şartları ile bizim şartlarımız birbirinin aynı değildir. Biz, bize ta’n eden, kanımızın dökülmesini helâl sayan kimselerle karşı karşıyayız. O halde aramızda isabetlinin ve hatalının kim olduğunu bilmememiz, canımızı ve ırzımızı müdafaa etmememiz caiz değildir. Hz. Peygamber’in ashabının hâli, kendileriyle vuruşanı olmayan, silah taşımaya ihtiyaç duymayan bir kavmin hâli gibidir. Halbuki biz, bizi vuran ve kanımızı helâl sayanlarla karşı karşıyayız...”²⁰

Ebû Hanîfe bizzat geleneğin özünde bir değişim ruhu görmüştür. O aynı zamanda bilgiyi inşa ederken sosyal gerçekliği ve oradaki değişimi de dikkate almıştır. Bu toplum odaklı yaklaşım Ebû Hanîfe’de, temel ilkeler çerçevesinde ve yeni şartlarda geleneğin yeniden okunması gibi bir anlam ortaya çıkarmıştır. Bu konuda hem Kur’an ve sünnetin hem de ilk dört halife dönemindeki kimi uygulamaların -geleneğin- toplumsal birtakım etki-tepkilerle yol almasının rolü büyük olmalıdır. Dolayısıyla Hz Muhammed’den beri bir karşılığa sahip bu idiografik tavır -geleneğe mutlak bir bağlılıkla karakterize edilen nomotetik tavır karşısında- sonraları hep Ebû Hanîfe ile özdeşleştirilmiştir. Onun kendi dönemindeki dini ve siyasi bakımdan ortaya koyduğu tepkiler bir bakıma gelenekteki değişim motivasyonunun örneğinin saltanat ve kader mevzuunda olduğu gibi statükoya bağlanmasına yönelik olmuştur. Ondaiki değişim ruhu bizzat eğitim çevresi ile ilişkisinde de görülür. Bu konuda Ebû Hanife hiç seçici davranmamış, bilgi ve düşüncesini geniş bir entelektüel çevre üzerinde şekillendirmiştir.²¹

Ebû Hanîfe’nin gelenekle ilişkisinde görülen başka bir anlam bileşeni *Hukukilik* veya *hukuka saygı*dır. Kültürel yapının bütün içe kapanıklığına rağmen çok kültürlülük, dönemine özgü çoğulculuk Ebû Hanîfe tarafından evrensel, eşitlikçi ve özgürlükçü bir

¹⁹ Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskioglu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 132.

²⁰ Ebû Hanife , “El-Âlim Ve’l- Mûteallim”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 8.

²¹ bk. Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, *Menâkıbu Ebi Hanife* (Beyrut: Dâru’l- Kitâbi’l-Arabî, 1401/1981), 27-50; Zehebî, *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanife İmam Ebû Yusuf İmam Muhammed*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 49-51.

Şaban ERDİÇ

çıkışla kutsal bir düzleme yerleştirilmiştir.²² Nitekim o, Medine'nin harem bölge oluşunu kabul etmemiş, dini ve ahlaki gerekçelerle Ehl-i Kitap ve münkir kişilerin Mescid-i Haram'a girebileceklerini ifade etmiştir. Mekke ve Medine'ye kozmik bir kimlik atfedilip din kapsamına alınmasını reddederek diğer toplum ve kültür çevreleri ile ilişkinin doğal karşılanması yönünde bir tutum sergilemiştir. Kur'an-ı Kerim'in 'düşman ülkeleri'ne götürülmesini men eden düşünce karşısında da Ebû Hanîfe, bunda bir beis olmadığını ifade ederek karşı bir tavır sergilemiştir. Kadının varlığını aile ve kabileye bağlayacağı gerekçesiyle nikahta velayetin şart olmadığı; imanla amelin birbirinden ayrı ve bütün inananların iman bakımından eşit olduğu; bütün dillerin beşeri olması sebebiyle zaruret gereği Farsça ve diğer dillerde ibadet yapılabileceği şeklindeki fetvaları hep Ebû Hanîfe'nin bireysel ve toplumsal meselelere insan ve toplum odaklı yaklaşımının yanı sıra hukukilik tavrının da bir göstergesidir. Anlaşılan odur ki Ebû Hanîfe, dini özel bir kimlik veya yerel bir kültürle özdeş görmemiştir. O, sadece Müslümanları değil; fakat bununla birlikte farklı dinlere mensup kişileri de dünyevi hükümler karşısında eşit görmüştür.²³ Ebû Hanîfe'nin genel tavrı Kur'an ve onun inmiş olduğu sosyal ve politik şartlarla kendi dönemi arasındaki olayların anlamsal bir ilişkisini yansıtmıştır. Genel olarak Kur'an-ı Kerim dini ve etnik kimliğine bakmaksızın insanların haddi aşıp aşmadıklarına, umumi ahlaka uygun davranıp davranmadıklarına göre bir değerlendirme yapmıştır. Mekke müşrikler, bedeviler, Ehl-i Kitap ve diğer halklar için de aynı şey geçerlidir. Nitekim Kur'an Ehl-i Kitap arasından dürüst, inanmış, Allah ve insanların ahbine sığınan, secdeye kapanıp Allah'ın ayetlerini okuyan, Allah'a ve ahiret gününe inanan, uygun olanı emredip kötü olanı yasaklayan, iyiliklere koşan ve iyilikleri inkâr edilmeyecek kimseler olduğunu bildirmiştir.²⁴ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'deki temel haklara saygıyla ilgili bu genel tutumun, Kur'an ve geniş anlamda *sünnetin* yarattığı zengin birikim ile kendi döneminin toplumsal şartları arasında bir değerlendirmeyi içerdiğini görmek zor değildir.

Son olarak Ebû Hanîfe'nin, zihniyet dünyası ile gelenek arasında tasarımıladığı ve *sorumluluk eksenli pozitif dünya algısı* olarak belirlenebilecek baskın bir duruştan daha söz edilebilir. Ebû Hanîfe'nin geleneği dünyaya yönelik bir eylem kalıbı içinden gördüğünde kuşku yoktur. Bu, Ebû Hanife'de dünyayı ahlaki bir pencereden görme, ahiret için olduğu gibi dünya için de iyilik isteme, dünyadan nasibini unutmama, dünyadan kaçmama anlamlarında bir duruştur. O, hayatının sonuna kadar dünyaya karşı mesafeli asketik bir tavır içinde görülmemiş, ekonomik, siyasi, sosyal mücadeleden çekinmemiş; aksine geleneğin dünya-ahiret dengesi çerçevesinde kurguladığı bir anlam dünyası etrafında züht, takva, ihsan gibi İslami desenlerle dünyevi olan arasında dinamik güçlü bağlar kurmuştur. Nitekim ölene kadar baba mesleği olarak devraldığı kumaş tüccarlığını yardımcıları sayesinde sürdürmüş, mesleki seyahatler yapmış, güzel giyinmiş, imkanlarından en az kendisi kadar öğrencileri ve ihtiyaç sahiplerini de faydalandırmıştır. Ebû Hanife ticaretle hem pratik hem teorik bakımdan ilgilenmiş, iktisadi hayat, maliye ve devlet bütçesi ile

²² Modern bir fenomenle ilişkilendirilmeksizin çoğulculuk, insanların aynı toplum içinde pek çok farklı yolla hayatlarına yön verme olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda bütün geleneksel toplumlar dahil her yerde çoğulculuğun bir türünü görmek olanaklı olabilir. Bk. Peter Ludwing Berger ve Thomas Luckmann, *Modernite Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 43.

²³ Mehmet Zeki İşcan, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği", *Ekev Akademi Dergisi* 20 (2004), 69-78.

²⁴ Âl-i İmrân 3/75, 110, 112-114.

ilgili önemli hukuki düzenlemeler yapmıştır. Bu konuda o, doktrinin daha eleştirel, rasyonel bir zeminde ilerlemesine katkı sağlamıştır.²⁵ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin zihniyet bağlamında gelenekle kurduğu ilişki İslam düşüncesinde ilk zamanlardan beri sıkça görülen uhrevi asketik bir tavır içinden değil; rasyonel ve dinamik referanslar üzerinden olmuştur. Şüphesiz bu tavrın daha önce de işaret edildiği gibi ilmi gelenekte tartışmasız bir karşılığı vardı. Fakat İslam düşüncesinde bu tavrın her bakımdan teşkilatlanmasında Ebû Hanîfe'nin etkisi daha görünür olmuştur.

Sonuç

İslam toplumunda karizmatik dini ve siyasi bir lider olarak Hz Muhammed'in vefatı, sadece siyasetin yeniden nasıl inşa edileceğini değil; aynı zamanda geleneğin nasıl okunacağı ile ilgili bir sorunu da açığa çıkarmıştır. Bunu, çağcıl şartları atlayarak ya da olgudan kopuk bir şekilde kültürdeki içkin kimi kabilevi formlar üzerinden kalıcı bir restorasyona tabi tutma ve bu arada mevcut krizi görmezden gelerek politik bir teoloji ile aşma refleksi yanında ona göre daha az toplumsal karşılığa sahip, sorunları yeni şartlarla yine gelenekle ilişkili ahlaki bir temelde karşılama şeklinde kendisini gösteren başka bir model dikkat çekici olmuştur. Daha nostaljik birinci tavır karşısında Ebû Hanîfe'nin tavrı ikinci modelle ilişkilidir. Buna göre Ebû Hanîfe'de gelenek zamandan kayıtsız bir bilgelik olmayıp kendisinden günün şartları çerçevesinde istifade edilebilecek dinamik, ahlaki bir öz olarak anlam kazanmıştır.

Bugüne kadar gelenek ve modernlik arasındaki gerilimden çıkışın bir yolu olarak genelde İslam dünyası ve özel olarak da Türk dünyasında ihya, tecdit, İslami yenilenme, diriliş gibi bazı tekliflerden hareketle bir çözüm sunulmaya çalışılmıştır. Esasen sorun sadece dini alanla ilgili de değildir. Gençlerin milli değerlerden uzaklaştıkları, kültürel değerlere yabancılaştıkları düşünüldüğünde de akla gelen ilk şey -en azından geniş bir toplum çevresinde- onları gelenekle daha fazla buluşturmak fikridir. Düşünülmemiş, gerçekliğin entelektüel ve sosyolojik süzgecinden geçmemiş veya bir dizi hikmet kataloğu içinde sadece geçirilmiş ve böylece de bir sonraki sorun algısına kadar da üzeri görece örtülmüş pek çok durumun bugünkü bakiyesi olarak gençlere öğütler kabilinden tepkiler, geleneği bugün yeniden ihya etmek düşüncesiyle olgusal karşılığı bulunmayan popülist, kimi zaman siyasi bazen de köktenci yaklaşımlar konunun ne kadar basite indirildiğini açıkça göstermiştir.

Soruna ister gelenek-modernite ilişkisi densin ister gelenek-çağcılık ilişkisi densin -bu çalışmada Ebû Hanîfe söz konusu edildiğinde yine modern olan anlamında ikincisi tercih edilmişti- İslam düşüncesinde baskın statik ve konformist gelenek kuramı karşısında Ebû Hanîfe'nin akılcı, olgucu, sistematik, dinamik ve ahlaki unsurlarla işlevselleştirdiği başka bir model ortaya koyduğuna işaret edilmişti. Onun bu kuramı esasen kendi döneminin her bakımdan sorunları ile gelenek/otorite arasında bir okumadır. Ebû Hanîfe bu çerçevede toplumdaki problemleri geleneğin oldukça zengin anlam dünyası içinden görmüş ve o günkü toplum şartlarında oluşturduğu bir bakış açısından hareketle bunlara tevhit eksenli çözüm önerileri sunmuştur. Sonuç olarak da bu tavır negatif teoloji yerine dinamik bir teoloji üretmiştir. Özellikle Ebû Hanîfe tarafından bu bağlamda

²⁵ bk. Celal Yeniçeri, "Ebû Hanîfe'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 258-270.

Şaban ERDİÇ

geleneğin çağcıl olanla ilişkisinin popülist algılar, beklenti ve arzular üzerine kurulmadığı; bireysel, toplumsal, hukuki ve dünyevi çok farklı anlam desenleri üzerinden test edilebilecek bir şeffaflık ortaya koyduğu anlaşılmalıdır.

Ebû Hanîfe'nin gelenekle ilişkisi bir *anlama* ve *açıklama* ilişkisidir. Geleneğe kendi sosyolojik şartlarını anlamak ve açıklamak amacıyla donanımlı bilginin teşvik ettiği cesaret ve kendisine güven ile iç içe bir yaklaşım sergilemiştir. Her zaman için geçerli, dogmatik bir gelenek anlayışı içinde olmamıştır. Geleneğe *rey* ile geniş bir hareket alanı açmış ve onu yaşayan bir otorite olarak görmüştür. Sosyal realiteyi, oradaki değişim ve farklılaşmaları geleneğin yeniden inşasında göz ardı etmemiştir. Çağcıl olanı her şeyi bozacak potansiyel rakip olarak görmeyip böyle bir yaklaşım üzerinden geleneğin bir sübjektivite ile karşı karşıya bırakılmasına tavır koymuştur. Yaklaşımlarında geleneğin amir hükümleri çerçevesinde insani ve hukuki olana büyük bir değer atfetmiştir. Gelenekle ilişkisini pozitif bir dünya algısı üzerinden inşa etmiştir. Nihayet onun gelenekle ilişkisi teorik ve pratik düzlemde bir ufuk birleşimi yaratmıştır.

KAYNAKÇA

Berger, Peter Ludwing – Luckmann, Thomas. *Modernite Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. çev. Mustafa Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.

Berger, Peter Ludwing vd. *The Homeless Mind*. Middlesex: Pelican Books, 1974.

Çiğdem, Ahmet. *Bir imkân Olarak Modernite -Weber ve Habermas-*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Ebû Hanife. "Ebû Hanife'nin Vasiyyeti". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.

Ebû Hanife. "El-Âlim Ve'l- Müteallim". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.

Ebû Hanife. "El-Fıkhu'l-Ekber". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.

Erdiç, Şaban. *Ebû Hanife'de Din ve Siyaset -Sosyolojik Bir Çözümleme-* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Hamidullah, Muhammed. *İmam-ı A'zam ve Eseri*. çev. Kemal Kuşçu. sad. Saadettin Acar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

İşcan, Mehmet Zeki. "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği". *Ekev Akademi Dergisi* 20 (2004), 59-78.

Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergah Yayınları, 6. Basım, 2018.

Kennedy, Hugh. "İslam'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat" *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*. haz. Farhad Daftary. çev. Muhammet Şeviker. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2014.

Mekki, Muvaffak b. Ahmed. *Menakıbu Ebî Hanife*. Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.

GELENEK VE MODERNLİK İLİŞKİSİNİ KURMADA BİR ROL-MODEL OLARAK EBÛ HANİFE ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR OKUMA

Türköne, Mümtaz'er. *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*. Ankara: Ark Yayınevi, 1994.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. E. Ruhi Fığlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.

Watt, W. Montgomery. *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2001.

Watt, W. Montgomery. *İslamî Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2016.

Yeniçeri, Celal. "Ebû Hanife'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 255-272.

Zehebî. *Menâkıb-ı İmam Ebû Hanife İmam Ebû Yusuf İmam Muhammed*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.

Zehra, Muhammed Ebu. *Ebû Hanife*. çev. Osman Keskiöğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.

Özet

Modernleşmenin dışardan bir baskı unsuru olarak bilinç üzerinde bıraktığı etkiler gelenek karşısında yeni bir tavır yaratmıştır. Modernite; bireysellik, çoğulculuk, rekabet, öteki üzerinde baskı gibi yeni değerlerle bireyler için geleneği oldukça sıradanlaştırırken diğer taraftan da bu felsefenin ortaya çıkardığı süreç bireyi sosyalizasyon ve yabancılaşma sorunlarına karşı daha fazla savunmasız kılmıştır. Sorun, değişimin kendi içindeki bir durum olarak değerlendirilebilirse de günümüzdeki görüntüsü hiç de masum değildir. Anlam arayışı bugünün insanı açısından sadece sosyokültürel değil; aynı zamanda biyolojik bir gerekliliğe dönüşmüştür. Bu çalışmada gelenek-modernlik ilişkisini kurmada bir rol-model olarak Ebû Hanife'nin tavrını sosyolojik bir değerlendirmeye tabi tutmuş ve bu konuda söz konusu tavrı bir öneri olarak sunma hedefinde olmuştur. Çalışmada Ebû Hanife'nin geleneğe akılcı ve olgu merkezci, dinamik ve sistematik, bilgi merkezlilik ve ahlakilik ilkelerinden yaklaştığı ve sonuçta onunla cesaret ve kendine güven, değişim ruhu, hukuka saygı, sorumluluk eksenli pozitif dünya tasarımı üzerinden bir ilişki kurduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanife, Rol-Model, Gelenek ve Modernlik İlişkisi.

Abstract

The effects of modernization on consciousness as an external pressure factor created a new attitude towards tradition. While modernity has made tradition quite ordinary for individuals with new values such as individuality, pluralism, competition, pressure on the other, on the other hand, the process created by this philosophy has made the individual more vulnerable to socialization and alienation problems. Although the problem can be regarded as a state of change in itself, its present image is not innocent at all. The search for meaning is not only sociocultural for today's people; it has also turned into a biological necessity. This paper has subjected the attitude of **Abû Hanîfa** to a sociological evaluation as a role-model in establishing the relationship between tradition and modernity, and aimed to present the attitude in question as a suggestion on this issue. In the study, it has evaluated that **Abû Hanîfa** approached the tradition from

Şaban ERDİÇ

the principles of rational and fact-centered, dynamic and systematic, knowledge-centered and morality and ultimately established a relationship with its through courage and self-confidence, the spirit of change, respect for law, and a positive world design based on responsibility.

Keyword: **Abū Ḥanīfa**, Role-Model, Relationship between Tradition and Modernity.

MÂTURÎDÎ'YE NİSBET EDİLEN “FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHÎ” İSİMLİ RİSALEYE DAİR

Tuğrul TEZCAN*

Giriş

FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHÎ ismi daha fazla kullanılan, ulaşılabilen sayı itibariyle 24 adet nüshaya baliğ olan, içerisinde vakıf ve ibtiâ konularından özellikle vakfû'l-kabih ve ibtidâü'l-kabih kısmını muhtevi olan ve değişik ilim mahfillerinde araştırma konusu edilen bu risalenin müellifi olarak takdim edilen Maturîdî'ye nisbetinin aidiyetini sorgulayan bu çalışmayı edindiğimiz nüshalardan hareketle nüsha özellikleri ve muhtevası üzerine yapmaya çalıştık. Bu konu daha iki sene öncesinden planladığımız bir mevzu idi, bu sebeple üzerine bir makale bir de yüksek lisans çalışması yapıldığını görmek isteğimi bir nebze törpülese de yapılan çalışmada ulaşılan sonuçların özellikle aidiyet konusunda benim söyleyeceğim şeyleri tam anlamıyla karşılamadığını söyleyebilmek de beni bir nebze heyecanlandırdı. Nesrişah Saylan'ın, “Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kiraatlere Yaklaşımının İncelenmesi” şeklindeki Y.Lisans çalışması bu konuda söylenmiş sözleri tasnif etmiştir. Fakat Nüshalar hakkında verilen bilgiler mahtutatın içine girilmediği hissini uyandırmaktadır. Örneğin incelediğim diyanet nüshaları hakkında verdiği bilgilerin varak numaraları bile kontrol edilmeden kayıtlarda nasılsa öyle aktarılmıştır. Halbuki bu kayıtlarda ciddi hatalar mevcuttur. Risale isminin tayininden varak numaralarına kadar birçok husus tekrar ele alınmaya muhtaçtır. Yine Saylan'ın dikkat çektiği Taşkent Nüshaları üzerine çalışma yapan Yunusoviç'in çalışması önemli bir çalışmadır. Gerek Yunusoviç'in değerlendirmesinden hareketle gerekse de diyanet nüshaları üzerinden keşfettiğimiz ve daha önce dile getirilmemiş hakikatler üzerinden bir neticeye varmak amacıyla bu çalışma kaleme alınmıştır.

FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHÎ İsimli Risalenin Muhtevası

İmam Ebû Mansur El-Maturîdî (ö.333)'nin olduğu söylenen, kasten durulduğunda inkara, sehven durulduğunda ise namazın bozulmasına sebep olacak olan vakıf ve ibtida konusunu inceleyen (bizim incelediğimiz risalelerde¹ tespit ettiğimiz kadarıyla 45 tane olan bu yerler) risalenin başında 52 yer olarak ifade edilmiştir. Bu yerler hakkında “bir kimse bir topluluğa imam olsa ve bu mevzuları bilmese imametini icma ile caiz değildir, denmiş ve söz konusu durumlar şöyle ifade edilmiştir:

1. Fatıha suresi: **صِرَاطَ الَّذِينَ** ile dursa **أَنْعَمْتَ** ile başlasa (kasten) kafir olur, sehven (namazı bozulur)

* Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, (tutez73@gmail.com)

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr.002606-XIX, vr.84b; nr. 004589-II, vr.258b-a; nr.005911-III, vr.76a-79b

Tuğrul TEZCAN

2. Bakara suresi (112): *وَائْتَبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَنَ* ifadesinde *وَائْتَبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَنَ* ile *وَإِن كَفَرَ سُلَيْمَنُ* ile başlasa kafir olur.
3. Bakara (116): *وَقَالُوا* ifadesinde durulursa ve *اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا* ifadesiyle başlanırsa inkara düşer.²
4. Al-i İmran (66) *مَا تَعْلَمُونَ* ile *وَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* ifadesinde vakıf yapıp *كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا* ile ibtida ederse;³
5. Al-i İmran 3/181: *لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا* ile vakıf yapıp *وَإِن كَفَرَ سُلَيْمَنُ* ile başlanırsa;
6. Al-i İmran 3/191: *رَبَّنَا مَا* ile vakıf yapıp, *هَذَا بَاطِلٌ* ile başlanırsa küfre düşer.
7. Nisa 4/171: *سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ* ile vakfedip, *لَهُ وَلَدٌ* ile başlanırsa küfre düşer.
8. Maide 5/18: *وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ* ile vakıf yapıp *نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ* ile de ibtida edilirse;
9. Maide 5/64: *وَقَالَتِ الْيَهُودُ* ile vakfedilip, *يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ* ifadesiyle de ibtida edilirse,
10. Maide 5/116: *عَأْتِ قَلْتِ لِلنَّاسِ* ile vakfedilip *وَإِن كَفَرَ سُلَيْمَنُ* ile ibtida edilirse, küfre düşer.
11. En'am 6/101: *بَدِيعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* ile vakfedilip, *أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ* ile ibtida edilirse,
12. En'am 6/151: *أَلَا قُلُوبًا تَعَالَوْا أَتَلُوهَا* ile vakfedip *تُسْرِكُوا بِهَا كِبًا* ile de ibtida edilirse,
13. En'am 6/50: *أَلَا قُلُوبًا تَعَالَوْا أَتَلُوهَا* ile vakfedilip, *أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ* ile ibtida edilirse⁴, küfre düşür.
14. Tevbe 9/30: *وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ* ile vakfedilip, *بَنِي إِسْرَائِيلَ* ile ibtida edilirse,
15. Tevbe 9/90: *وَقَعْدَ الَّذِينَ* ile vakfedilip, *كَذَّبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ* ile ibtida edilirse küfre düşülür
16. Yunus 10/62 : *أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا* ile vakfedip, *وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* ile ibtida ederse,
17. Yusuf 12/ 8: *إِنَّ أَبَانَا لَنَبِيٍّ مِّمَّنْ* ile vakfedip, *أَقْتُلُوا يُوسُفَ* ile ibtida edilirse, namaz ifsad olur.

² Bakara 116.ayet ile ilgili vakfın, İmam Mâturîdî tarafından kesin bir tavırla inkarı gerektirdiğinin ifade edilmesi, başkalarının görüşü olduğunu gösteren “kâlû” ifadesinin çıkarılmasıyla oluşan olumlu bir cümlelerin (Allah çocuk edindi) O'na izafe edilemeyeceği gerçeğiyledir. Bkz. Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Tevlâtü ehli's-Sünne*, c.2: 559, Tahk. Mecdî Baslûm, Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 2005

³ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Hazîhi Risâletü Ebû Mansur Maturîdî fi mâ lâ Yecûzu'l-Vakfu ve fi mâ Lev Teammede el-Vakfe aleyhi Kefera*, nr. 005911-III, 76a.

⁴ el-Mâturîdî, *Hazîhi Risâletü Ebû Mansur Maturîdî fi mâ lâ Yecûzu'l-Vakfu ve fi mâ Lev Teammede el-Vakfe aleyhi Kefera*, 77ba.

MÂTURÎDÎ'YE NİSBET EDİLEN "FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHİ" İSİMLİ RİSALEYE DAİR

18. Ra'd 13/16: لَانْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ile vakfedilip, تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ile ibtida edilirse küfre düşülür.⁵
19. İbrahim 14/10: قَالَتْ ile vakfedilip sonra اٰی الله رسلهم افي الله ile ibtida edilirse,
20. İbrahim 14/22: وما اٰتتم بمصرخي ile vakfedilip, اٰني كفرت بما اٰشركتمون ile ibtida edilirse küfre düşülür.
21. Hicr 15/6: وقالوا يا ايها الذي نزل عليه الذكر ile vakfedilip, اٰنك لمجنون ile ibtida edilirse küfre düşülür.⁶
22. Nahl 16/51: وقال الله لا تتخذوا ile vakfedilip, اٰله واحد فيايي فارهبون ile ibtida edilirse,
23. Nahl 16/37: لا اٰتتم من اٰلهم من ناصرين ile vakfedilip, اٰن تحصص على هداهم فيان الله لا اٰتتم من اٰلهم من ناصرين ile ibtida edilirse küfre düşülür.
24. İsra 17/40: اٰفأصفاكم ربكم بالبين اٰنا ile vakfedilip, اٰاتخذ من الملائكة اٰنا ile ibtida edilirse küfre düşülür.
25. Kehf 18/4: وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا (ج) ile vakfedilip, اٰاتخذ الله وَاٰن اٰتخذ الله وَاٰن اٰتخذ الله وَاٰن اٰتخذ الله ile ibtida edilirse küfre düşülür.
26. Enbiya 21/25: اٰنا فاعبدون ile vakfedilip, اٰنه لا اٰله اٰلا ile ibtida edilirse küfre düşülür.
27. Nur 24/35: اٰيوقد من شجرة مباركة زيتونة لا اٰشرقية ile vakfedilip, اٰشرقية ile ibtida edilirse küfre düşülür.
28. Furkan 25/60: وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا اٰن اٰسجدوا للرَّحْمَنِ قَالُوا ile vakfedilip, اٰن اٰسجدوا للرَّحْمَنِ قَالُوا ile ibtida edilirse küfre düşülür.
29. Şuara 26/23: وما رب العالمين ile vakfedilip, اٰن اٰسجدوا للرَّحْمَنِ قَالُوا ile ibtida ederse küfre düşer.⁷
30. Yasin 36/52: قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هٰذَا مَا ﴿٥٢﴾ اٰن اٰسجدوا للرَّحْمَنِ وَصَدَقَ اٰن اٰسجدوا للرَّحْمَنِ وَصَدَقَ ile vakfedilip, اٰن اٰسجدوا للرَّحْمَنِ وَصَدَقَ ile ibtida edilirse küfre düşülür.⁸
31. Saffat 37/151: اٰن اٰسجدوا للرَّحْمَنِ وَصَدَقَ اٰن اٰسجدوا للرَّحْمَنِ وَصَدَقَ ile vakfedilip, اٰن اٰسجدوا للرَّحْمَنِ وَصَدَقَ ile ibtida ederse,⁹

⁵ Söz konusu vakıftan sonra ibtida cümlesi تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ olarak ifade edilmiş, halbuki يَسْتَوِي الأَعْمَى يَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ olmalıydı. Sehven yapıldığını düşündüğümüz bu hatanın nüshayı kaleme alan tarafından yapılması ihtimali düşünülebilir. Ayetin orijinalinde ifade şöyledir: "قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" (Ra'd, 13/16)

⁶ el-Maturîdî, *Hazîhî Risâletü Ebû Mansur Maturîdî fi mâ lâ Yecûzu'l-Vakfu ve fî mâ Lev Teammede el-Vakfe aleyhî Kefera*, 78b.

⁷ el-Maturîdî, *Hazîhî Risâletü Ebû Mansur Maturîdî fi mâ lâ Yecûzu'l-Vakfu ve fî mâ Lev Teammede el-Vakfe aleyhî Kefera*, 78b.

⁸ Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfü aleyhi*, nr. 005911-III, 78a.

⁹ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfü aleyhi*, 78a.

Tuğrul TBZCAN

32. Sad 38/4: وَقَالَ الْكَافِرُونَ وَعَجَبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ 'de vakfedip, هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ile ibtida ederse küfre düşer.¹⁰
33. Zümer 39/8: اللَّهُ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ ile vakfedip, اللَّهُ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ile ibtida edilirse küfre düşülür.¹¹
34. Mumin 40/24: إِلَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا ile vakfedip, سَاحِرٌ كَذَّابٌ ile ibtida edilirse küfre düşülür.¹² (Sure ismi yanlışlıkla Muminun diye ifade edilmiş, doğrusu mümin su-residir.)
35. Mu'min 40/36: ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَنْبُغُ الْأَسْبَابَ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ile vakfedilip, ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَنْبُغُ الْأَسْبَابَ ile ibtida edilirse küfre düşülür.¹³
36. Fussilet 41/22: اللَّهُ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ ile vakfedilip, اللَّهُ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ ile ibtida edilirse küfre düşülür.¹⁴
37. Tur 52/23: يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا ile vakfedilip, لَعْنُ فِيهَا وَلَا تَأْتِيكُمْ ile ibtida edilirse küfre düşülür.¹⁵
38. Vakıa 56/43-44: وَظَلَّ مِنْ يَحْمُومٍ وَلَا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ile vakfedilip, وَظَلَّ مِنْ يَحْمُومٍ ile ibtida edilirse küfre düşülür.¹⁶
39. Haşr 59/16: كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ ile vakfedilip, كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ ile ibtida edilirse küfre düşülür.¹⁷
40. Cuma 62/10: مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ فَإِذَا فُضِّيتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ile vakfedilip, مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ فَإِذَا فُضِّيتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ile ibtida edilirse küfre düşülür.¹⁸
41. Kalem 68/51: وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ لِمَجْنُونٌ ile vakfedilip, وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ لِمَجْنُونٌ ile ibtida edilirse küfre düşülür.¹⁹
42. Naziat 79/34: أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى 'de vakfedilip, أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى ile ibtida edilirse küfre düşülür.²⁰
43. Duha 93/2-3: وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ وَإِلَيْهِ إِذَا سَجَىٰ مَا ile vakfedilip, وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ile ibtida edilirse küfre düşülür.²¹

¹⁰ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 78a.

¹¹ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 78a.

¹² el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 78a.

¹³ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 78a.

¹⁴ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 78a.

¹⁵ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 78a.

¹⁶ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 79b.

¹⁷ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 79b.

¹⁸ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 79b.

¹⁹ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 79b.

²⁰ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 79b.

²¹ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfû aleyhi*, 79b.

MÂTURÎDÎ'YE NİSBET EDİLEN "FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHI" İSİMLİ RİSALEYE DAİR

44. Kafirun 109/1-4: *أَعْبُدْ مَا تَعْبُدُونَ* ile ibtida edilirse, yine *قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا* ile ibtida edilirse küfre düşülür.²²

45. İhlas 112/4: *لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ* ile ibtida edilirse kafir olur.²³

Yukarıda zikredilen hususların konularına göre dağılımı şöyledir:

1-15 Madde, nefiy/nehiy edatlarında vakfedilip, nefyedilen ya da nehyedilen den ibtida edilmesi ile ilgilidir. Bunlar 2,4,6,12,13,16,22,23,27,30,33,37,43,44,45 nolu maddelerde zikredilenlerdir.

2-18 Madde, sözü söyleyende vakfedilip sözün kendisiyle ibtida edilen durumu ifade etmektedir. Bunlar: 3,5,8,9,10,14,19,21,25,28,29,31,32,34,35,39,41,42 nolu maddelerde zikredilenlerdir. Bunlardan başka birkaç örnekli farklı vakıf ve ibtida durumları da yer almaktadır:

3-2 Madde, Sıla edatında vakfedilip, mevsul ile ibtida edilmesi. (1,15.maddeler)

4-1 Madde, istisna edatında vakfedilip, müstesna ile ibtida edilmesi. (26.madde)

5-1 Madde, emir ifadesinde durulup, emredilenle ibtida edilmesi. (40.madde)

6-1 Madde, atıf vavıyla bağlanmış cümlelerde atıf vavından önce vakfedilip, vavdan sonrasıyla ibtida edilmesi. (24. madde)

7-2 Madde, anlamca birbirini tamamlayan veya birbirinin nakızı olan cümlenin ilkinde vakfedilip ikincisinden ibtida edilmesi. (11,17. Maddeler)

8-1 Madde, soru edatında vakfedilip sorulanla ibtida edilmesi. (18.madde)

9-1 Madde, zan ifade eden cümlede vakfedip, kesinlik ifade edenle başlanması. (36.madde)

10-1 Madde, mübteda da vakfedip, haberle ibtida edilmesi durumuyla ilgilidir.

Yukarıda sayılan hususlar tecvid ilminin önemli bir parçası olan vakıf ve ibtida konusuna, münhasıran da vakf-ı kabih, ibtidâ-i kabih alanına dahildir. Nedir bu iki husus?

Vakıf ve ibtidâ genel anlamda Kur'an'ın nasıl öğrenileceğini öğreten büyük bir fen olarak görülür. Çünkü bu fen sayesinde ayetlerin anlamları ortaya çıkar ve ortaya çıkması muhtemel anlam hatalarından korunulmuş olur. Yine Fıkıh ilminin bu fenden istifade ile istinbatta bulunduğu da söylenebilir.²⁴ Vakıf ve ibtidâ konusunun kabih durumu yirmi küsur madde olarak tecvid ve kıraat kitaplarında yer almıştır. Risalede geçen hususlara ilaveten İzâhu'l-Vakıf ve'l- İbtidâ isimli eserden naklen şu durumlar da ifade edilebilir: Muzafın muzafun ileyhden, sıfat mevsufundan, ref edenle merfuu, nâsib ile mensubu,

²² el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfü aleyhi*, 79b.

²³ el-Maturîdî, *Risâletün fi mâ lâ yecûzu'l-vakfü aleyhi*, 79b.

²⁴ Nihat Temel, *Kur'an Kıraatı'nda Vakf ve İbtidâ*, 3.baskı (İstanbul: İFAV, 2014), 52.

müekked tekidinden, mensuk, mensuk aleyhsiz, inne isminden, kâne isminden, mak-tu'minh kat' olmadan, müstesna istisnasız, istifham edatı sorulan şeyden, cahd mechu-ndundan, lâ en-nâhi meczûmundan ayrı olarak vakfedildiği vb.²⁵ durumumlardır. Ancak bu çalışmada teknik anlamda Vakıf ve İbtidâ konusuna girilmeyecektir. Daha ziyade risalenin aidiyeti meselesi üzerinde durulacaktır.

Risalenin İmam Mâturîdî'ye Aidiyeti meselesi

Bu çalışmanın amacını teşkil eden bu konunun aydınlatılmasına metnin muhtev-vasından hareketle başlayacak olursak şu hakikatlere parmak basmamız gerekecektir:

a- Maddeler halinde zikredilen vakıf ve ibtida yerlerinin hiçbirisine Mâturîdî'nin Tevilât-i Ehli's-Sünne isimli eserinde bir tecvid konusu olarak yer verilmemiştir. Hadd-i zatında çok az sayıda kullandığı vakıf (katı' da demektir) ve ibtida kavramları ise yine vakf-ı kabih, ibtidai kabih kapsamında ele alınmamaktadır. Örneğin Al-i İmran 118'i takib eden 119. Ayetten vakıf ve ibtida açısından şöyle bahsetmektedir: Ayetin evveli kafirler hakkındadır diyenler 119. Ayeti ibtida (yeni bir konu başı gibi ele alıp okurlar) veya öncesindeki ayetten ayırarak katı' ederek okurlar. Çünkü ayet onları münafık vasif-larıyla vasf etmiştir. Ve onların özelliklerini resmetmiştir. Bu durum ilkinde yoktur.²⁶

Diğer örnek de, Yasin Sûresinin 2 ve 5. ayetlerinin تنزيل العزيز الرحيم ve القرآن الحكيم okunuşu ile ilgilidir. Mâturîdî İbtida kelimesiyle yeni cümle başlangıcını, kat' ile ise önceki cümlelerin devamı, ancak iki cümle arasında durarak okuma olarak almıştır. Dolayısıyla "ref ile okuyanlar cümleyi (Kur'ânü'l-Hakim) ibtida üzere, nasb üzere okuyanlar da (Tenzile'l-azizi'r-rahim) kat' üzere okuyanlardır."²⁷

Mâturîdî'nin ibtidâ kelimesini cümle başlangıcı olarak değerlendirdiği durum için En'am 6/50. Ayeti (قل لا أقول لكم عندي خزائن الله) diğer bir örnek olarak inceleyebiliriz.

Mâturîdî'nin ilgili ayet hakkında naklettiği düşünceler özetle şöyledir: "De ki..." ile başlaması öncesinde gelen bir soruya/talebe cevap olduğunu gösteriyor. Sorunun ne olduğu da bilinmediği için bu ifadenin hangi sorunun cevabı olabileceğine dair yorumlar mevcuttur. Bir başka ihtimalin de "de ki..." ile başlayan cümlelerin ibtida cümlesi olarak alınmasıdır. Bu durum da yorum şöyle olmaktadır: "Ben size kesin bir şekilde Allah'ın hazineleri yanımda, ben kesinlikle gaybı biliyorum, ben bir melekim desem bu bana olan itiaatinizi artırır", fakat ben, "kendisine vahyolunan ve vahyolunduğu şeye tabii olan sizin gibi bir beşerim, bilirsiniz ki ben sözümde sadıkım" diyorum.²⁸ Bu örnek de İbtidâ'nın bir kıraat ilmi unsuru olmasından ziyade cümle-i isti'nafiyeye olarak alınmasıyla ilgilidir.

Mâturîdî'nin Tevilât'ında vakıf ve ibtida ile ilgili ilginç örneklerden birisi de En'am 6/151. Ayetle alakalı değerlendirmesinde görülür. İmam Mâturîdî, bu ayette vakıf yerlerine göre iki anlamın çıkabileceğini söyler. Birincisi: قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم

²⁵ Ebubekir ibnü'l-Enbârî, *Îzâhu'l-Vakıf ve'l- İbtidâ* (Dimeşk Beyrut: Matbûat-ı Mecme'î'l-Lügati'l-Arabiyyeti, 1971), 1: 119-148.

²⁶ Mâturîdî, *Te'vilât-i Ehli's-Sünne*, II: 465.

²⁷ Mâturîdî, *Te'vilât-i Ehli's-Sünne*, 8:506.

²⁸ Mâturîdî, *Te'vilât-i Ehli's-Sünne*, 4: 88-89.

MÂTURÎDÎ'YE NİSBET EDİLEN “FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHÎ” İSİMLİ RİSALEYE DAİR

“aleyküm” de vakıf yapıp أَلَا “ellâ” ile başladığımızda أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ifadesi sanki أَتَى مَا أَتَى ile alakalı hale geldiğini söyler. Bunu şöyle açıklar: Onlar rabbimiz bize hangi şeyi haram kıldı diye sorarlar? Rab da onlara أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا (hiçbir şeyi O'na ortak koşmamalarını) cevabını verir. İkincisi: cümledeki لَا ‘harfini çıkararak vaslederek okumak. Çünkü cümlede لَا ‘nın atılması manaya zarar vermez o zaman anlam şöyle olur “حرّم ربكم عليكم أن تشركوا به شيئاً” Rabbiniz kendisine ortak koşmanızı yasakladı”²⁹ Maturîdî, anlam merkezli bu açıklamalarında risalesinde beyan ettiği kabih vakıftan hiç bahsetmemiştir. Onun açıklamaları kıraat farklılıklarının anlama tesiri üzerinedir. Onun kıraatla ilgili görüşlerine yer veren araştırmalarda da bu hakikat ifade edilmektedir.³⁰

b- Risalenin üslûbuna Mâturîdî'ye ait hiçbir eserde karşılaşma ihtimali yoktur. Risalede özellikle vurgulanan kelime “taammüden/amden” kelimesidir. Bu kasıt/niyetle şurada şöyle vakfetse ve kasten şu ifade/kelime/edatla başlasa kafir olur ya da gaflet ile başlasa namaz bozulur- “Lev vakafe alâ,..ve ibtidâü bi... âmiden kefera ev sâhiyen tufsidu's-salâte”³¹ şeklindedir. Mâturîdî'nin vakıf ve ibtida dediği yerlerin ise vakf-ı kabih doğuracak yerler olmadığı net bir şekilde söylenebilir. Delil olarak açıkladığımız örnekler gösterilebilir.

c- “Lev vakafe alâ,..ve ibtidâü bi... âmiden kefera ev sâhiyen tufsidu's-salâte” şeklindeki üslûbu kullanan kıraat aliminin olmaması.

Vakf ve ibtida'nın kasten yanlış uygulanmasının hükmüyle ilgili olarak bazı kıraat kitaplarında açıklamalar bulunmaktadır. Maturîdî'den yaklaşık iki asır sonra yaşamış ve vefat etmiş olan kıraat alimlerinden Tayfur es-Secâvendî (ö.560), sonrasında İbn Cezerî (ö.833) ve onun şarihi Nüveyrî (ö.857) örnek verilebilir. Bu üç örneği bir konuda buluşturan vakf-ı kabihin hükmüyle ilgili İbn Cezerî'ye ait görüş üzerinden diğer alimlerin de açıklamalarını görebileceğiz. Şöyleki, Tecvid'in hükmü konusunda Tayyibetü'n-Neşr'in müellifi İbnü'l-Cezerî: Kur'an'da üzerinde durulması vacip olan hiçbir vakıf olmadığı gibi, kasdî bir sebep olmadıkça üzerinde durulması haram olan bir vakıf da yoktur.³² şeklinde görüş belirtir, Nüveyrî de Şerh-i Tayyibetü'n-Neşr isimli eserinde Maide 73. Ayeti örnek vererek, vakıf ve ibtida konusunun haram oluşturabilecek durumunu açıklar.

En-Nüveyrî, İbn Cezerî'nin görüşü çerçevesinde Maide 5/73 örneğinde açıklamasını şöyle yapar: “Bir kimse şayet قالوا da vakfedip ayetin devamı olan ان الله ثالث ثلاثة şeklinde ibtida ederek okumaya başlasa ve zahirine inansa bu vakıf inanç sebebiyle haram olur.”³³O, bu görüşü daha önceki alimlerden Secavendî'nin görüşüyle teyid eder, Secavendî'nin bu tür bir vakfı, lâzım olarak nitelediğini, başkalarının da bu vakfa vacip de-

²⁹ Maturîdî, *Te'vilât-i Ehli's-Sünne*, 4:310.

³⁰ Bkz. Nesrişah Saylan, “Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eserinde Kıraatlara Yaklaşımın İncelenmesi”, *Diyanet İlmî Dergi* LV/3 (2019): 863-891. Aitmyrza Satybaldiev, “Mâturîdî'nin İbn Mes'ûd Kıraatine Yaklaşımı”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 14 (2020): 103-122.

³¹ el-Maturîdî, *Hazîhi Risâletü Ebû Mansur Maturîdî fî mâ lâ Yecûzu'l-Vakfu ve fî mâ Lev Teammede el-Vakfe aleyhî Kefera*, 76a.

³² Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 3. Bs (İstanbul: İFAV, 2016), 299.

³³ Muhammed abu'l-Kasım en-Nüveyrî, *Şerh-i Tayyibetü'n-Neşr*, 1. Bs (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1: 267.

diklerini nakleder. Yine Secâvendî'nin bu gibi yerlerde vakıf yapma anlamındaki lâm elif (ل) harfini çokça kullandığını, bazılarının da bu vakfı yapmanın ve sonrasında ibtida etmenin, üzerinde vakfetmenin haram olduğu kabih vakıf gibi algıladıklarını söyler. Fakat iş öyle değildir. Aksine orada vakfetmek vakf-ı hasen olduğu için hasendir, güzeldir. Sonrasından ibtida etmek ise ibtidâ-i hasen değildir. Fakat Secâvendî'nin tabiileri ıztırar içinde (zorunlu halde) kaldıklarında caiz olan hasen vakfı terkedip memnû olan kabih vakfa itimad eder olduklarını söyler. Netice itibarıyla En-Nüveyrî, doğru olanın Secavendi ve İbnü'l-Cezerî'nin de paylaştığı ilk görüştür der. Bu görüş maksud manayı açıklamak için vakfedilmesinin mübahlığını teyid eder. Aksi durumda yani iki taraf vasledilerek okunsa bu durumda maksud olmayan manayı vehmettirir diyerek açıklamasını tamamlar.³⁴ Görüldüğü gibi tecvidle ilgili durum inanç meselesi haline dönüştüğünde haram olması gündeme getirilmiştir. Bu durum bu haliyle sadece tecvid meselesine indirgenmemelidir. Çünkü dinin her bir cüzüne taallük eden meselelerde de kasıt amellere tesir eder. İbn Cezerî'nin açıklamasından anlaşılan şey de kastın haramlığı doğuracağıdır. Yine de bu haramlığın küfürle bir tutulduğuna dair bir açıklama görülmektedir.

Yine kastın olmadığı durumlarda vakf-ı kabih yapılmasının haram olarak değerlendirilmeyeceğini İbn Enbârî (ö. 328/940) dile getirir. Al-i İmran 3/181. Ayetteki : لَعْنَةُ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ مِمَّا قَالُوا لَا يَحِلُّ لَهُمْ وَلَٰكِن كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُم كَانُوا شَاكِرِينَ ifadesinde vakfeden kimsenin kasten ve inanarak yapmadığı sürece, günah işlemeyeceğini, çünkü niyeti söyleyenden hikaye etmek olduğu ve kendisinin ona inanmadığını bu durumda o şahsın küfrüne hükmedilemeyeceğini belirtir.³⁵ İbn Enbârî'nin İzâhu'l-Vakıf ve'l-İbtidâ isimli müstakil bir eseri de mevcuttur. Bu eserde Kur'an'da geçen vakıf türlerinin tamamı sure sure açıklanır. Söz konusu eserde yer alan örneklerin hiçbirinde "kefera/kafir olur" ifadesi geçmez. Yine hiçbir örnekle risalede verilen örnekler uyuşmaz.³⁶ Maturîdî'ye nisbet edilen risale ona nisbet edilseydi makul karşılanabilirdi. Çünkü kıraat bilgisiyle temayüz etmiş, bu eseriyle de "İmam" ünvanını almıştır. Burada şöyle bir soru akla gelebilir. İbnü'l-Enbârî'nin yaşadığı yer olan Bağdat civarındaki el-Enbâr ile Maturîdî'nin beldesi Özbekistan'ın Maturîd kasabası arasında önemli bir mesafe varken, el-Enbârî kıraat alanında kendisini isbat etmişken, bu risale neden ona değil de Maturîdî'ye nisbet edilmiştir. Üstelik Maturîdî o dönemlerde çeşitli sebeplerle ihmal edilmiş, eserleri ve düşünceleri henüz meşhur olmamıştı. (Bunda ilim merkezleri olan Bağdat ve çevresinden uzak kalışı, Moğol istilaları sebebiyle eserlerinin korunamamış olması, Ebu Hanife'nin görüşlerini gölgelemesinin istenmemesi, düşüncelerinin itizali duruşa yakın görülmesi vb. sebepler³⁷ söylenebilir.) Bu durumda risalenin İmam Maturîdî'ye nisbet edilmesinin onun meşhur olmasından sonra olduğunu düşünmek daha isabetli olabilir. Risalenin nüshalarından en sağlamlarından sayılabilecek nüshanın hicrî 10. asır müstensihi Abdülmecid el-Amâsî'ye (ö.964/1556) ait olması da düşündürücüdür. Diğer nüshalarda herhangi bir tarihe rastgelme ihtimali de yoktur.

İbnü'l-Enbârî'den başka vakıf ve ibtida konusuna eğilmiş, bu alanda eser vermiş olanlar da vardır. Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Ebû Amr ed-Dânî ve sonraki asırlarda (h.VI.

³⁴ en-Nüveyrî, *Şerh-i Tayyibeti'n-Neşr*, 1: 267.

³⁵ Ahmed el-Uşmûnî, *Menaru'l-Hedy fi Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1: 13.

³⁶ Bkz. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-Vakıf ve'l-İbtidâ*, 1: 119-148.

³⁷ Şükrü Özen, "Maturîdî" (Ankara: DİA, 2003).

MÂTURÎDÎ'YE NİSBET EDİLEN “FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHI” İSİMLİ RİSALEYE DAİR

asır) yaşayan Tayfur es-Secâvendî (ö. 560/1165) bunlardandır. Secâvendî, Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ' isimli eseriyle alandaki ihtisasını ispatlamıştır. Fakat vakıf ve ibtida ile ilgili kullandığı kavramlar açısından ed-Dani, Secavendî ve ibnü'l-Enbârî arasında nüanslar vardır. Bu nüanslar ile birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Mesela ibnü'l-Enbârî vakıf yerleri için tâm, hasen, kabih; Ebû Amr ed-Dânî tâm muhtâr, kâfin câiz, sâlih (hasen) mefhum, kabih metrûk gibi terimler kullanırken Secâvendî lâzım (م), mutlak (ط), câiz (ج), mücevvez li-vechin (ج), murahas li-zarûretin (ص) terimlerini belirlemiş, vakfın câiz olmadığı yerlere de lâmelif (ل) koymuştur.³⁸Bu durumda vakf-ı kabih ifadesini kullanması sebebiyle ibnü'l-Enbârî risalenin üslubuna en yakın alim olurken, daha önce zikrettiğimiz üzere İzâhu'l-Vakf ve'l- İbtidâ isimli eserinde hiçbir şekilde benzer açıklamalar yer almadığı da gözden kaçırılmamalıdır.

d- Risale nüshalarının isimlendirilmesi

Risalenin tesbitimize göre 16 yurt içinde, 8 yurt dışında olmak üzere 24 farklı nüshası bulunmaktadır. 24 nüshada 11 farklı başlık kullanılmıştır. Yaygın olan başlıklar şu şekildedir:

Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakfü aleyhi,

Risaletü'l-vakf,

Evkâfu'l-küfr,

Risâle fi hakk-ı küfr-i men taammede'l-vakf.

Risale başlıklarındaki bu farklılık, kanaatimize göre müellifi tarafından tayin edilen bir başlığın konulmadığı durumlarda insiyatifin mahtutata katologlayan şahısların iradelerine terkedilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Meselâ diyanet İşleri Başkanlığının yazma eser koleksiyonunda “risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakfü aleyhi” başlıklı dört adet yazma bulunmaktadır. Bu yazmaların ikisinde (Diyanet İşleri Başkanlığı ktp. nr.0026-06-XIX, vr. 84b; nr.004773-VII, vr.190b-191a) “bilki Kur'an'da 17 yer var ki buralarda vakıf caiz değildir kasten vakfedilirse kafir olur.” ifadesiyle başlar. Diğer ikisinde de (nr.005911-III, vr.76a-79b; nr.004889-II, vr.258b-a) İmam Ebû Mansur Maturîdî'nin bu risalesi vakfın caiz olmadığı ve şayet kasten vakfederse kafir olacağı hakkındadır.) şeklinde başlar ve fakat dördünün başlığı da “Risâle fî mâ lâ yecûzü'l-vakfü aleyhi” şeklindedir. Aynı zamanda bu iki farklı risale gurubunun içeriği de kısmen farklılaşmaktadır. Buna ilaveten risale nüshalarda elli iki yerde vakfetmek caiz değil denilmekte ancak bu yerler sayıldığında elli iki adet olmadığı görülmektedir. Risalede imamette bulunacakların denilerek, en azından imamete ehliyeti bulunan kişilerin kastedildiğini düşündürmekte, bunların kasten belirtilen hataları yapmaları ve küfre düşebileceklerinin hatırlatılması da mantık hatası oluşturmaktadır. Bu çelişkiler de risalenin kıymetinin bir mezhep imamının kaleminden çıkmayacak kadar değersizleşmesine sebep olmaktadır.

Sonuç

³⁸ Tayyar Altıkulaç, “Muhammed Bin Tayfûr es-Secâvendî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkez, 2009).

Gerek başlıkların ihtilafı, gerek müellifin açık bir şekilde Hutbetü'l-Kitap kısmında risaleyi niçin, hangi sebeple yazdığını ifade etmemesi ve "ketebe-ferağ kaydı"nın bulunmaması, gerekse de müstensihlerin isim vermekten ve tarih atmaktan çekinmeleri, bunlara ilaveten üslup ve muhteva yönünden Maturidî'nin eserlerinden ayrışması, önemli tabakat kitaplarının bu risaleyi onun eserleri arasında zikretmemesi, risale muhtevası için zikredilen şeyle muhtevasının örtüşmemesi, aynı dönemde yaşamış kıraat alimlerine nisbet edilmesi daha makul ve mümkünken sonrasında eserleri ve düşünceleriyle tanınmış meşhur olmuş İmam Mâtürîdî'ye nisbet edilmesi risalenin aidiyeti konusunda zihinlerdeki şüpheleri kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Tecvid ihlallerinin kişiyi harama ve küfre düşürmesi meselesi kasten olmadıkça Kıraat imamı katında reddedilmiş bir meseledir. Bu daha ziyade tergıp ve terhip zaviyesinden değerlendirilmiştir. Onlar vakıf problemlerini bu risalenin üslubuyla dile getirmemişlerdir. Tüm Bu sebeplerle Taşkent Kütüphanesindeki nüshalar üzerindeki çalışmaları neticesinde bu risalenin Maturidî'nin şöhretinden istifade etmek üzere kurgulanmış sahte anlamına gelen "pseudo" risale olduğunu söyleyen Şovosil YUNUSOVİÇ'e katılmamak elde değildir.

KAYNAKÇA

Altıkulaç, Tayyar. "Muhammed Bin Tayfûr es-Secâvendî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkez, 2009.

Enbârî, Ebubekir ibnü'l-. *İzâhu'l-Vakf ve'l- İbtidâ*. 2 Cilt. Dimeşk Beyrut: Matbûat-ı Mecme'î'l-Lügati'l-Arabiyyeti, 1971.

Maturîdî. *Te'vilât-i Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Maturîdî, Ebu Mansur el-. *Hazihî Risâletü Ebû Mansur Maturîdî fî mâ lâ Yecûzu'l-Vakfu ve fî mâ Lev Teammede el-Vakfe aleyhî Kefera*. 005911-III: 7.

Maturîdî, Ebû Mansûr el-. *Risâletün fî mâ lâ yecûzu'l-vakfü aleyhi*. 005911-III.

Nüveyrî, Muhammed ebu'l-Kasım en-. *Şerh-i Tayyibeti'n-Neşr*. 1. Bs. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Özen, Şükrü. "Maturîdî". 28: 146-151. Ankara: DİA, 2003.

Satybaldiev, Aitmyrza. "Mâtürîdî'nin İbn Mes'ûd Kıraatine Yaklaşımı". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 14 (2020): 103-122.

Saylan, Nesrişah. "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımının İncelenmesi". *Diyanet İlmi Dergi* LV/3 (2019): 863-891.

Temel, Nihat. *Kur'an Kıraatı'nda Vakf ve İbtidâ*. 3.baskı., 1 Cilt. İstanbul: İFAV, 2014.

Uşmûnî, Ahmed el-. *Menaru'l-Hedy fi Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Yüksel, Ali Osman. *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*. 3. Bs, 1 Cilt. İstanbul: İFAV, 2016.

Öz

MÂTURÎDÎ'YE NİSBET EDİLEN “FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHI” İSİMLİ RİSALEYE DAİR

Ebû Mansur el-Mâturîdî (h.333)'ye nisbet edilen risalede, Kur'an'ı tilavet ederken özellikle imamet vazifesini icra eden kimseler tarafından bilinmesi gerekli olan elli iki adet *vakfı ve ibtidâsı uygun olmayan yerden* bahsedilir. Buralarda sehven durulması halinde namazın bozulacağı, kasten yapılması halinde de inkara düşüleceği önemle vurgulanır.

Konuyla ilgili risalesinden yalnızca Fuad Sezgin bahseder. İsmi, ilk satırlarından çıkarıldığı şekliyle “*Risale fi mâ lâ yecûzu'l-vakfu aleyhi*” şeklinde olan risalenin 24 yazma nüshası vardır. Ancak bu çalışma Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesindeki yazma nüshalar dikkate alınarak yürütülmüştür.

Bir kıraat âlimi olmamasına rağmen bu kadar hassas bir konuda keskin bir hüküm vermesinin gerekçesini sorgulamak için onun Te'vîlat isimli eserine döndüğümüzde ise Kur'an tilavetinde anlama arız olan veya başka anlam alanlarına imkân veren kıraat veya tilavet türlerine yer verdiğini gördük. Fakat bu türlerin ifade ettiği anlamın kişinin küfrüne sebebiyet verebileceğine dair bir açıklama ile karşılaşmadık. Bu durum risalenin on ait olup olmaması konusundaki kuşkularımızı artırmıştır.

Netice itibarıyla bu çalışma ile, İmam Maturidî'ye nisbet edilen ve yazma eser durumunda olan bir risaleyi tanıtmak ve risalenin muhteva ve üslubu açısından ona aidiyetini sorgulamak amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: İmam Maturîdî, Vakıf ve İbtida, Kabih Vakıf, İnkâr, İfsad, Aidiyet

REGARDING THE TREATISE TITLED ATTACHED TO AL-**MATURIDI** ‘*FI MA LA YAJUZAL-WAQF ALAIH*’

In the treatise attributed to the Abu Mansur al-Maturidi (d.333 AH) is speaked of 52 spots unsuitable for *waqf* (pause) or *ibtida* (resumption), of which every reader of the Qur'an , particularly those leading the prayer (*salaat*) should be aware when reciting. He urges upon a very important point that while praying, anyone unintentionally paused reading in one of these spots the prayer (*salaat*) is broken and when an intentional pause in such a spot is the case the person is considered to have abandoned the religion of Islam.

Fuad Sezgin is the only one to mention Maturidi's treatise on this subject. There are twenty-four manuscripts known for this treatise titled ‘*Risala fi Ma La Yajuz al-Waqf Alaih*’, but in the present study is conducted through an examination of the manuscripts found in library of the presidency of religious affairs.

When we have looked through *Tawilat al-Qur'an*, another work of Maturidi, in order to question why Maturidi forms a sharp judgment in such a sensitive issue despite the fact that he is a scholar of *qiraat* (the recitation of the Qur'an) we have seen that he also includes kinds of recitation (*qiraat*) which may be understood differently along with the others. However we have been unable to find any explanation that the meaning of these types of recitation may lead the reader to the disbelief (*kufir*). This situation increased our doubts about whether the epistle belongs to ten or not.

This paper aims to introduce a treatise in manuscripts which is attributed to al-Maturidi and indicate his precision with regard to the recitation of the Qur'an by means

Tuğrul TEZCAN

of the treatise and to question its belonging to the treatise in terms of its content and style.

Keywords: Maturidi, *Vaqf* (Pause) and *Ibtida* (Resumption), Unseemly *Waqf*, Denial (of Islam), Breaking (Ifsad), Belonging

GÜNDELİK HAYATIN REFERANS NOKTALARI: KISSALAR – HARİZM DÂHİSİ ZEMAŞERÎ ÖZELİNDE BİR İNCELEME

Veysel GENGİL*

GİRİŞ

Kıssa, Kur'ân'ın muhataplarının duygu ve düşünce dünyalarına ulaşmak adına yararlanıldığı kaynaklardan biridir. İbret alınması emredilen kıssalar,¹ bireyin hidayetine giden yolda önemli bir rehber niteliğini taşımaktadır. Bunlar vesilesiyle kişi, peygamberlerin getirdiği akli delilleri reddeden ve hegemonyalarını sürdürme amacıyla toplumu ifsat etmeye kalkışan kimselerin nihayetinde karşılaştıkları kötü şeyleri öğrenmektedir. Yine bu kıssalarda muhaliflerine karşı peygamberlerinin nasıl davrandığı da zikredilmektedir. Onlar, ilahlığını ilan eden kimselere muhatap olmuş, hakikati ifade ettikleri süreçte türlü sıkıntılara maruz kalmış, fakat tebliğ görevlerini bir dem aksatmamışlardır. Onların bu durumlarını anlatan haberlerin zikredilmesi neticesinde kişi, muhaliflerine yeri geldiğinde mülayim bir dil kullanması gerektiğini yeri geldiğinde de dimdik durabilmeyi öğrenmektedir. Aynı şekilde birtakım sıkıntılara maruz kalsa da kendisinden önce yaşayan ve türlü sıkıntılara maruz kalan kimselerin var olduğunu bilmekle kişi, psikolojik olarak da rahatlamaktadır. Diğer yandan kıssalar Hz. Peygamber'in risâletinin ilahi olduğunu da ispat etmektedir. Şöyle ki O'na indirilen Kitap'ta geçmiş milletlerin ve peygamberlerinin hadiseleri aktarılmaktadır. Bu hadiselerin Tevrat ve İncil ile önemli oranda benzeşmesi, bazı oryantalistleri, Tevrat ve İncil'den yararlanmak suretiyle Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulmuş olduğu iddiasında bulunmaya sevk etmiştir.² Ne var ki O, İbrani ve Süryani dilleriyle yazılmış olan Tevrât ve İncil'i okumasını bilmemektedir. Bu nedenle söz konusu Kitap'ları okuyup anlaması ve ardından bunlardan nakilde bulunması imkânsızdır. Yanı sıra O'nun, Tevrat ve İncil'de olanları öğrenmek ve daha sonra Kur'ân'da nakletmek amacıyla haham yahut papazlar ile bir araya gelmediği de tarihi olarak sabittir.³ Aksi halde muhalifleri bu fırsatı kaçırmaz ve Hz. Peygamber'in naklettiği tüm hadiseleri Tevrât ve İncil'den intihal ettiğini söyleyebilirlerdi. Şu hâlde mezkûr Kitap'larda yer alan haberlerin Kur'ân-ı Kerim'de zikredilmesi Hz. Peygamber'in bunları Allah'tan vahiy almak suretiyle öğrendiğinin delili olmaktadır.⁴

Yukarıda zikri geçen veriler, diğer ifade ile Kur'ân-ı Kerim'de kıssaların zikredilme amaçları, hemen her muhatapın zorlanmadan ve doğrudan yapabileceği çıkarımlardır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Veysel Gengil, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Tefsir Anabilim Dalı, veysel.gengil@gmail.com.

¹ Yûsuf 12/111.

² İbrahim Bayraktar, "Müsteşrikler ve Hz. Peygamber'e Bakışları", *Atatürk üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, (2004), 41.

³ Oryantalistlerin aksi yöndeki değerlendirmeleri için bk. Sultanbeg Aliev, "Rus Oryantalistlerin Vahiyle İlgili Görüşleri", *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2, (2016), 191.

⁴ Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanhoğlu v.dğr. (İstanbul: Mizân Yayınları, 2009), 6/ 29.

Bununla beraber aynı kıssalardan dolayı mesajların ya da fikhî hükümlerin çıkarıldığı da bir gerçektir. Fakat bu, bazı araştırmacılar tarafından tenkit edilmiştir. Şöyle ki “kıssaların asli mana ve maksatları ilahi hitap ile ilk muhatap kitle arasında canlı ve karşılıklı ilişkiye sahne olan nüzul dönemindeki tarihi tecrübede saklıdır.”⁵ Dolayısıyla onların bir bağlamı vardır. Gerek bu bağlamın gözden kaçırılması gerekse Kur’ân’ın metin merkezli ve genellemeci bir yaklaşımla okunması ayetler içerisindeki küçük ifade birimlerinin nazil olduğu dönemden bağımsız olarak ele alınmasıyla neticelenmiştir. Bu da ilgili ayetin tek başına referans değeri taşıdığına varsayılmasına yol açmış ve sonuçta oluşan bağlam boşluğu müfessirin intisap ettiği geleneğin sistematığına dayalı olarak doldurulmuştur. Dolayısıyla birçok kıssa, konusu dışında problemler ile irtibatlandırılmış, bunlardan kurmaca hükümler ve neticeler çıkarılmıştır.⁶ Gerçekten, aşağıda da işaret edileceği üzere kimi kıssalardan, onların bağlamına hiç dikkat edilmeden oldukça keyfi, zorlama ve batıl hükümler çıkarılmıştır. Fakat bu durum, kıssalardan tali hükümlerin çıkarılmasını nefyetmemelidir. Zira kıssanın verdiği mesaj, öncelikli olarak bağlamı ekseninde anlaşıldıktan sonra bir de dolaylı hüküm çıkarmakta beis olmasa gerektir. Nitekim tarihi süreçte Ebû Hanife (150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Muhammed (ö. 189/805) gibi önemli isimler bu minvalde hareket etmiş ve hükümlerini ilgili kıssalara dayandırmak suretiyle vermişlerdir.⁷ Öte yandan kıssalardan çıkarılacak hükümlerin Kur’ân’ın, sahih hadislerin ve aklın genel prensiplerine aykırı olması halinde batıl sayılacağı da bellidir.⁸

Kur’ân-ı Kerîm’in önemli yekûnunu oluşturan kıssaları tefsir ederken bazı müfessirler, yukarıda da temas edildiği üzere, onlardan tali olarak çıkartılan kimi hükümleri eserlerine kaydetmiş yahut bizzat kendileri bu işe öncülük etmişlerdir. Her bir müfessirin biricik olması da onların kıssalardan çıkardıkları hükümlerin farklı olmasına imkân vermiştir. Diğer bir ifade ile bir müfessirin hüküm istidlâlinde bulunmadığı bir kıssadan başka bir müfessir bir hüküm çıkarabilmiştir. İş bu çalışma, tefsir tarihini etkileyen Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*’ında kıssalardan dolaylı olarak çıkardığı hükümleri konu edecektir. Nitekim tefsirinin bütününden hareketle onun önemli denilebilecek bir miktarda bu işi gerçekleştirdiği görülmüştür. O, toplumdaki aksaklıkların yahut batıl fikirlerin tashihi, adap ve erkanın inşası, irfan kültürünün tespiti/yerleşmesi, ilim ehlinin öneminin fark edilmesi ve devlet yönetiminde önemsenmesi gereken meselelerin ihtar edilmesi amacıyla kıssalardan tali derece dersler çıkartan müfessirler arasındadır. Bu çerçevede çalışmamızda öncelikli olarak *el-Keşşâf* sahibinin dikkat çektiği meseleler ele alınacak daha sonra onun eleştirdiği bir veriye temas edilecektir. Aynı şekilde bir başka müfessirin de ona yönelik tenkidi nakledilecektir. Böylelikle âlimlerin, sınırlı nass’tan sınırsız meselelere çözüm üretmek adına hemen her veriden istifade ettikleri fakat bu süreçte keyfi davranmanın da önüne geçmeye çalıştıkları sonucuna varılacaktır.

⁵ Mustafa Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 205.

⁶ Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*, 206.

⁷ Matüridi, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 11/32; Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk: Ebû’l-vefâ el-Afgânî, (Haydarabâd: Lecnetü İhyâ-i meârifî’l-Usmâni, 1993), 2/100.

⁸ Bu hususta bk. Abdullah Acar, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kıssalar*, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007), 112. vd.

1. Kıssalardan Hüküm Çıkarmak

1.1. Misafir Ağır lama Âdâbı

Zâriyat sûresi peygamberlerin deliller getirdikten sonra sundukları tebliğ davetini inkâr edenlerin başlarına gelen kötü hadiseleri konu edinmektedir. Bu çerçevede Hz. İbrâhim'e gelen melekler de konu edilmiş ve onların çocuk müjdesini verdikten sonra Lût kavminin helak edileceğini bildirdikleri belirtilmiştir.⁹ Konunun giriş kısmında ise Hz. İbrâhim'in gelen melekleri insan sanması nedeniyle hemen ailesinin yanına gittiği, semiz bir buzağı hazırladığı ve ardından "yemez misiniz" dediği zikredilmiştir.¹⁰ Zemahşerî, buradaki ayrıntıyı gözden kaçırmamış ve söz konusu davranışı misafir adabı kapsamında değerlendirmiştir. Diğer bir ifade ile o, ev sahibinin tıpkı Hz. İbrahim gibi davranıp engel olmasınlar diye haber vermeden ikramını hazırlayıp misafirine takdim etmesi gerektiği sonucuna mezkûr kıssayı delil göstermiştir.¹¹

Zemahşerî, sofr a adabı meselesini Yûsuf 12/31 ayetini tefsir ederken de ele almaktadır. Söz konusu ayette Azîz'in hanımının, hakkında dedikodu çıkaran kadınlardan intikam almak amacıyla hazırladığı oyun konu edilmektedir. Buna göre etrafında yaslanmak üzere yastıkların döşendiği güzel bir sofr a hazırlanmış ve gelen hanım misafirlerin ellerine bıçaklar tutuşturulmuştur... Müfessirimiz, onların Hz. Yûsuf'u gördüklerinde farkına varmadan ellerini kestiklerini ifade ettikten sonra zengin ve şımarık kimselerin yemek yeme, meşrubat içme ve muhabbet etme esnasında bir yana yaslandıklarını, bu gerekçeye binaen insanların arkalarına yaslanarak yemek yemelerinin yasaklandığını söylemiştir.¹² Muhtemeldir ki müfessirimiz, "Hz. Peygamber yaslanarak yemek yemekten bizi nehyetti" rivayetini gerekçelendirmeyi hedeflemiştir.¹³

1.2. Mescitlere Girme Âdâbı

Tâ-hâ 20/12 ayetinde Tûr dağına çıkan Hz. Mûsâ'ya ayakkabılarını çıkarma emri verildiği bildirilmiştir. Müfessirimiz, söz konusu emrin hem vadinin bereketinden istifade etmesi hem de Allah karşısında tevazu göstermesi amacıyla Hz. Mûsâ'ya verildiğini belirtmiştir. Ardından o, selef in, bu ayetten hareketle Ka'be'yi çıplak ayakla tavaf ettiklerine dikkat çekmiştir. Benzer şekilde mescitlere ayakkabı ile girmeyi kerih görenlerin varlığına temas eden Zemahşerî, bu davranışın bir nevi suç gibi algılandığını, yanlışlıkla bile olsa böylesi bir harekette bulananların sadaka vermeleri gerektiği şeklinde bir hüküm bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁴

1.3. Yeni Doğan Çocuk ve Ona İsim Verme Âdâbı

Meryem sûresinde ele alınan konulardan biri, Hz. İsrâ'nın babasız olarak doğmasıdır. Bu bağlamda mucizevi bir şekilde canlanan kuru hurma ağacının altında doğum yapan ve daha sonra taze hurmalardan yiyen Hz. Meryem'in kıssası zikredilir. Zemah-

⁹ Zâriyât 51/24-37.

¹⁰ Zâriyât 51/27.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hâkâ'ika gâvâmizî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk: Halil Me'mûn, (Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005), 1052.

¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 513.

¹³ Ebü Bekr el-Bezzâr, *Keşful-estâr 'an zevâ'idî'l-Bezzâr*, , nşr. Habîb el-Azamî, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1979), 3/331, (No 2870).

¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 652.

şerî, loğusa kadınlarına bu ayetten hareketle taze hurma yedirildiğini, bu sayede doğumun kolaylaştığını, yeni doğan çocuklara tahnik yapma âdetinin de buradan kaynaklandığına dikkat çekmiştir.¹⁵

Meryem sûresi Hz. Zekeriyâ'nın ilerlemiş yaşına rağmen evlat sahibi oluşunu da konu edinmektedir. O, tıpkı Hz. İbrâhim gibi Allah'tan ümidini kesmemiş ve nihayetinde Yahya isminde bir çocuğu olacağı ve bu ismin daha önce kimseye verilmediği müjdesine nail olmuştur.¹⁶ Arapların da yeni doğmuş çocuklarına isim verirken dikkat çekici, yüce ve lakap takılmayacak türden isimleri tercih ettiklerini vurgulayan müfessirimize göre ayet, çocuğa isim verilirken güzel isimlerin tercih edilmesi gerektiğini gösterir.¹⁷

1.4. Cahiller ile Tartışma Âdâbı

Hz. Meryem'in olağan üstü doğumu sonrasında ona susma orucu adağında bulunması ve dolayısıyla kimse ile konuşmaması gerektiği emri yine Meryem 19/26 ayetinde konu edilmektedir. Zemahşerî söz konusu susma emrinin öncelikle kavminin sorularına Hz. İsa'nın cevap verecek olmasından kaynaklandığını dolayısıyla Hz. Meryem'e bir iş kalmayacağı anlamına geldiğini belirtir. Daha sonra ise o, mezkûr emrin beyinsiz kimseler ile tartışmaya girmenin çirkin bir davranış olduğu ve onlara karşı konuşulmaması gerektiği mesajını da verdiğini söylemektedir.¹⁸

Zemahşerî, yukarıdakine benzer meseleyi el-A'râf 7/65-67 ayetinde de konu edinmektedir. Bu çerçevede o, kavimlerinin tüm sefihliklerine ve kaba ifadelerine rağmen peygamberlerin cevaplarında incelik ve zarafetin bulunduğunu vurgulamıştır. Zira onlar, kavimlerinin suçlama ve aşağılamalarını görmezden gelmiş/sineye çekmişlerdir. Allah da onların hallerini Kur'ân-ı Kerîm'de hikâye etmek suretiyle sefih kimselere karşı nasıl muamelede bulunulması gerektiğini, onların sözlerinin üzerlerini nasıl kapatacaklarını öğretmeyi hedeflediğine dikkat çekmiştir.¹⁹

1.5. Cahil Sofular

Zemahşerî, içinde yaşadığı toplumda kimilerinin tevekkül konusunda yanlış kanaat taşıdıklarını belirtmek adına da bazı kıssaları fırsat olarak görmüştür. Ashâb-ı kehf kıssası bunlardan biridir. Şöyle ki bu kimseler, tevhit davası uğruna hicret etmiş, bir mağaraya sığınmış ve uzun bir zaman uykuda kalmışlardır. Daha sonra uykularından uyanmış, aralarından birini şehre yiyecek alması için göndermişlerdir.²⁰ Müfessirimiz, bazı âlimlerin, bu kıssadan hareketle istidlâlde bulduklarını belirtir. Buna göre mağara arkadaşlarının, aralarından birini şehre alışveriş yapmak üzere göndermeleri, aynı zamanda onların daha önce gümüş para ile firar ettikleri anlamına gelir. Kaçma sürecinde yanlarındaki para ile erzak almaları nafakanın ve yolculuk için ihtiyaç duyulan şeylerin taşınmasının Allah'a tevekkül eden kişilerin takip etmesi gereken bir davranış olduğunun delilidir. Yoksa rastlantılara yahut bir başkasının kesesine güvenmek tevekkül

¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 635.

¹⁶ Meryem 19/7.

¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 632.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 635.

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 368.

²⁰ el-Kehf 18/19.

ehli olmak anlamına gelmemektedir. Konu ekseninde Hz. Âişe'nin "hacca gidecek olan kimsenin erzak heybesini bağlaması gerektiği" mealindeki ifade de Zemahşerî'ye göre aynı anlamı taşımaktadır. Kişi önce heybesini bağlamalı ondan sonra Allah'a tevekkül etmelidir.²¹

1.6. Diğerkâmlık

Sapkınlıkları nedeniyle Lût kavmini cezalandırmak üzere gönderilen melekler, önce Hz. İbrâhim'e gelmiş, o'na çocuğu olacağı müjdesini verdikten sonra da "Biz, şu şehrin ahâlisini yok edeceğiz. Çünkü oranın halkı zalim kimselerdir" demişlerdir. Bunun üzerine "Ama Lût da orada" demek suretiyle Hz. İbrâhim'in telaş ettiği bildirilmiştir. Zemahşerî'ye göre, Hz. İbrâhim'in bu hareketi, o'nun Hz. Lût'a yönelik şefkatinden kaynaklanmıştır. Bu davranışıyla da o, mümin bir kimsenin diğerkâm olması, kardeşi için üzü- lüp ona şefkat duyması, canla başla destek olup onun başına gelecek sıkıntı yahut keder- den dolayı endişe etmesi gerektiğini göstermek istemiştir.²²

Zemahşerî, Yâsîn sûresinde konu edilen ve Habîb b. Neccâr olarak maruf ismin şehit edilmesi üzerine "Keşke kavmim Rabbimin beni bağışlandığını ve değer verilen kullardan kılındığını bilselerdi"²³ demesi üzerinde de durmuştur. Ona göre Habîb, halin- nin bilinmesi durumunda kavminin cennete götürecektir davranışları sergileyecek ve inkâr hallerini terk edecek olmalarını temenni etmiştir. Müfessirimiz, kendisini katleden put- perest kafirlere karşı, Habîb'in, duasıyla önemli mesajlar verdiğini söyler. Buna göre sınırlı iken kişi öfkesini yutmalı ve cahil insanlara karşı halim bir davranış sergilemeli- dir. Yaptığı işler nedeniyle kendisini zalim kimseler arasına katanlara merhamet edip üzülmemelidir. Bu türden insanları oldukları hallerden kurtarmak için canla başla çalışma- lıdır. Onların kötü hallerinden dolayı başlarına gelenlere sevinmemeli ve aleyhlerine de beddua etmemelidir.²⁴ Belirtmek gerekir ki Kurtubî (ö. 671/1273) de Zemahşerî'nin ifadelerini motomot nakletmiştir.²⁵

1.7. İyilik İçin Fırsat Gözetmek

Kasas 28/22-24 ayetlerinde Hz. Mûsâ'nın bir Kıptî'yi öldürmesi nedeniyle Mı- sır'dan Medyen'e kaçtığı, oraya vardığında davarlarını suvaran bir topluluğun ötesinde yine aynı amaç için bekleyen iki kadını gördüğü ve onca yorgunluğuna rağmen onların davarlarını suvardığı konu edilmiştir. Zemahşerî, bu ayet pasajının, Hz. Mûsâ'nın tüm açlığına, yorgunluğuna ve ayağının derisinin soyulmuş olmasına rağmen Allah'ın dini hususundaki himmeti nedeniyle iyilik yapma fırsatını kaçırmadığını ve onlara yardım ettiği mesajını verdiğini söyler. Ona göre Hz. Mûsâ'nın bu davranışında hayra teşvik olduğu gibi, salihlerin hayatlarını örnek almaya ve nihayet onların yolundan gitmeye yönelik bir tavsiye vardır.²⁶

1.8. İthâma Fırsat Vermemek ve Aklanmaya Çalışmak

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 615.

²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 818.

²³ Yasin 36/26-27.

²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 893.

²⁵ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Câmi' li-âhkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türki, (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 15/15.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 797.

Yûsuf 12/50-51 ayetlerinde, yaptığı yorumu beğenmesi nedeniyle Kral'ın Hz. Yûsuf'un hapisten çıkarılıp huzuruna getirilmesini emrettiği fakat o'nun hapse atılmasındaki asli neden ortaya konmadan oradan çıkmayacağını söylediği tahkiye edilmiştir. Bilindiği üzere o, bir kadının iftirasına maruz kalmıştı. Zemahşerî'ye göre Hz. Yûsuf'un kralın talebine teenni ile icabet etmesi ve ellerini doğrayan kadınların durumunu öne çıkartması, hakkındaki ithamlardan kurtulmak ve adının temize çıkarmak amacını güdüyordu. Aksi takdirde kralın huzurunda o'nun gözden düşürülmesi amaçlanabilir ve "Bir adam yedi sene hapiste kaldı ise önemli bir suç işlemiş olmalıdır" vb. türden ifadelerle muhatap kalabilirdi. Müfessirimize göre Hz. Yûsuf'un bu davranışı şu açıdan da bir mesaj vermektedir: Bir kişi ithama maruz kalacağı ortamlardan sakınmak zorunda olduğu gibi ithama maruz kaldığında ondan teberri etmek için de çaba sarf etmek zorundadır. Bu bağlamda Zemahşerî, Hz. Peygamber'in ithama maruz kalınacak yerlerden sakınılması gerektiği hadisini aktardıktan sonra Resûl-i Ekrem'in de aynı yönde çaba sarf ettiğini söyler... Zemahşerî son olarak Hz. Peygamber'in Hz. Yûsuf'un davranışına gıpta ettiğini, Kendisinin aynı durumda kalsa "özür beklemeden davete icabet edebilirdim" dediğini nakleder.²⁷

1.9. İlim ve Ehli

Zemahşerî, Hz. Yûsuf'un da hapisanede rüyalarını te'vil ettiği kimselere yönelik davranışını da önemli görmektedir. Şöyle ki o, bahsi geçen kişilerin rüyalarını yorumlamadan önce gelecek olan yemeğin vasıflarını anlatmış ve dediği de aynıyla gerçekleşmişti. Müfessirimize göre tevhid inancını anlatmadan yahut şirkin kötü olduğunu söylemeden önce yemeğin vasıflarını anlatması ve dediğinin gerçekleşmesi kendisinin sıradan bir âlim olmadığını aksine gaipten haber aldığını göstermeye yöneliktir. Böylelikle o, birazdan sarf edeceği sözlerin muhatap tarafından kabul edilmesini sağlayacaktır. Öte yandan bu, bütün ilim sahiplerinin cahil ve günahkâr kimselere karşı takip etmesi gereken bir davranıştır. Söz gelimi biri, ilim ehli âlime fetva sorduğunda âlim, fetvanın cevabını vermeden önce soru soran kimsenin yararına olan şeyleri söylemeli, irşat edip nasihatte bulunmalı ve ancak bundan sonra gereken fetvayı vermelidir. Zemahşerî, Hz. Yûsuf'un kendisini mezkûr iki mahkûma tanıttirmesinin de ince bir mesaj içerdiğini düşünmektedir: Şayet halk tanımiyorsa bir âlim, ilminden istifade edilmesi amacıyla kendisini tanıtabilir. Onun bu davranışı ise "kendini temize çıkarmak/kendini övmek" anlamına gelmemektedir.²⁸

Meryem 19/54-55 ayetlerinde Hz. İsmâil konu edilir. Buna göre o, vaadine sadık bir kimse olup ehline/aile ve kavmine namaz ve zekâtı emreden bir kişidir. Müfessirimiz, ayette zikri geçen "ehil" ifadesinin Hz. İsmail'in akrabası olsun olmasın bütün ümmeti manasına geldiğine dikkat çeker. Gerekçesi ise şudur: Nebilerin ümmetleri onların aileleri makamındadır. Bu da salih bir kimsenin kendisine yakın olan bireyler bir yana uzak olan kişilere dahi nasihatte bulunmaktan yüksünmemesi yanı sıra dini faydaları sağlayacak şeyleri yapması ve bu hususta eksik bir davranış sergilememesi gerektiği mesajını da vermektedir.²⁹

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 519.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 515.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 639-640.

Neml 27/15 ayetinde Hz. Dâvûd ile Hz. Süleyman'a ilim verildiği ve her ikisinin de mümin kulların çoğuna üstün kılındığı belirtilmiştir. Zemahşerî'ye göre bu ayet hem ilmin şerefine hem de onu taşıyan âlimlerin konumlarının yüceliğine işaret etmektedir. Ayrıca ayet, ilmin, verilen nimetler arasında en yüce ve en kıymetli olduğunu da göstermektedir. Müfessirimiz, "Allah, ilim verdiklerinin derecelerini yükseltsin"³⁰ ayetine atıfla O'nun, ilim verdiği kulunu diğer kullarına üstün kılmış olduğunu belirtir. Ona göre "âlimler, peygamberlerin varisidir" hadisini Hz. Peygamber, ilim ehlinin şeref ve konumlarının peygamberlere yakın olması nedeniyle sarf etmiştir. Bunun gerekçesi ise âlimlerin, peygamberlerin gönderiliş amacını yerine getirmeleridir. Müfessirimize göre ele aldığımız ayet, âlimlere, kendilerine verilmiş olan ilim nimetinden ötürü hamd etmeleri gerektiğine de işaret etmektedir. Son olarak âlimlerin, başkasından üstün olduğunu bildiği gibi başkasının da kendisinden üstün olabileceğini yakinen idrak edip tevazu sahibi olmaları gerektiğini de hatırlatmaktadır. Müfessirimiz, bu hususta Hz. Ömer'in mükemmel bir örnek olduğunu söyler. Nitekim o: "Herkes Ömer'den daha fakihmiş!" demiştir.³¹

Hz. Süleyman ile Hüdüh kuşu arasında geçen konuşmalar da Zemahşerî'nin ilim merkezi bağlamında tali olarak hüküm çıkardığı kıssalar arasındadır. Şöyle ki kuşları teftiş ettiğinde Hüdüh'ü göremeyen Hz. Süleyman, güçlü bir delil getirmemesi durumunda onu cezalandıracağı belirtilmiştir. Hüdüh ise daha sonra Süleyman'ın bilmediği bir bilgiye sahip olduğunu ifade etmiştir.³² Müfessirimiz, nübüvvet, hikmet ve derin bilgilere vakıflığına rağmen Hz. Süleyman'ın yaşadığı hadisenin bir imtihan olduğunu söylemiştir. Zira küçük bir kuş, o'nun sahip olmadığı bir bilgiye ilham nedeniyle vakıftır. Bu durumun haber verilmesi ise kullar arasında en zayıf bir varlığın, bir başkasının bilmediği şeylere muttali olduğunu bildirmeye yönelik bir ikazdır. Öte yandan Hz. Süleyman gibi bir peygamberin böylesi bir durumu yaşamasında, onun onca bilgisine rağmen kendi nefsinin hor görmeye ve bilgisini küçümsemeye yönelik bir mesaj da yer almaktadır. Zemahşerî, mezkûr ayetin, âlimlerin en büyük fitnesi olan kendini beğenmişliği terk etmesine yönelik gelen ihtarını bir lütuf olarak değerlendirir zira ona göre bir âlimin kendisini beğenmesi gerçekten büyük bir fitnedir.³³

Kehf 18/70 ayetinde Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya "Bana uyacaksan, sana açıklayıncaya kadar herhangi bir şey hakkında bana soru sorma" dediği beyan edilir. Zemahşerî'ye göre bu ifadenin manası şudur: Bana tabi olma şartlarından biri benden bir şey gördüğünde ve gördüğün şeyin doğru olduğunu bildiğin halde hikmetini kavrayamadığın haliyle yadırgadığın bir şey olduğu zaman hemen sorma, benimle tartışma ve ben açıklayıncaya kadar sabret. Müfessirimize göre Hz. Mûsâ'nın takip etmesi gereken bu tavır aynı zamanda talebenin hocasına, tabi olanın tabi olduğu kimseye karşı takınması gereken tavrıdır.³⁴

Tâlût-Câlût ve Hz. Dâvûd'un bir arada ele alındığı Bakara 2/246-251 ayet pasajında yer alan kıssada, Zemahşerî, devlet başkanlarının yahut liderlerinin muhakkak ilim

³⁰ Mücâdile 58/11

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 777.

³² en-Neml 27/22.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 780.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 625.

erbabından olması sonucunu çıkartmıştır. Zira cahil kimse gözlerin hafife alacağı ve nihayet kendisinin fayda sağlayamayacağı kimsedir. Yine ona göre söz konusu kişinin göz doldurması yani heybetli olması gerekmektedir. Böylesi bir vasıf, ona tabi olacak kimselerin gönül dünyalarında daha derin izler bırakacaktır.³⁵ Öte yandan Zemahşerî, devlet başkanının fasık olamayacağı diğer bir ifade ile fasık birinin devlet başkanı olmayacağı şeklindeki hükmüne de Hz. İbrâhim'in duasına Allah'ın "Benim ahdim zalimlere erişmez"³⁶ ayetinden delil getirmektedir. Ona göre idaresi ve şahitliği geçerli olmayan biri imamete de layık olamaz. İtaat edilmesi gerekmeyen, verdiği haberi kabul edilmeyen ve dahi namaz kıldırmak üzere ön safa geçirilmeyen birinin devlet başkanlığı yapması da mümkün değildir.³⁷ Açıktır ki büyük günah ve imamet nazariyesi ile doğrudan irtibatlı olan bu meselede Zemahşerî, mezhebinin düşüncesini tefsirinde işlemiştir. Bu hususta onun, Ebû Hanife'nin davranışlarına dair haberlerden destek aldığını da belirtmemiz gerekir.³⁸

Zemahşerî'nin, Hz. Süleyman'ın sihir ile ilgilendiği iddiasını reddeden Bakara 2/102 ayeti ekseninde çıkardığı sonuçlardan biri felsefe ile uğraşmaktan uzak durmaktır. Ona göre böylesi bir tavır sergilemek en uygun davranıştır. Zira felsefenin kişiyi sapkınlığa sevk etme tehlikesi söz konusudur. Bununla beraber o, bir şeyin şerrinden emin olmak için o şeyin öğrenilmesi gerektiği kanaatindedir.³⁹ Anlaşılan şu ki Zemahşerî, herkesin değil, felsefeyi kaldırabilecek kişilerin bu sahada emek sarf edebileceğini düşünmektedir.

eş-Şu'arâ 26/10-11 ayetlerinin de olduğu pasajda Firavun'a elçi olarak gönderilecek olan Hz. Mûsâ'ya, sarf edeceği ifadeler talim edilmiştir. Bu çerçevede Firavun'a "... hala sakınmayacaklar mı?" demesi buyruğu gelmiştir. Zemahşerî, mezkûr ayetin iltifat sanatı çerçevesinde değerlendirenlerin varlığına temas ile aslında ifadenin "Hala sakınmayacak mısınız?" şeklinde olduğunu belirtmiştir. Ona göre ifadenin iltifat sanatı bağlamında gelmesi bu kavlin diğerlerine bizzat Hz. Mûsâ tarafından ulaştırılması, onların kulakların işittirilmesi amacına matuftur. Öte yandan Zemahşerî'ye göre, aynı ifade, Hz. Mûsâ'nın takvasının artmasına yönelik bir teşvik de içermektedir. Nitekim bir başkasına "Allah'ın öfkesini celbedecek davranışları yerine getirmekten hala sakınmayacaksınız?" diyen kişi, bu sözü öncelikle kendi nefesine söylemiş olacaktır. Buradan hareketle Zemahşerî, özellikle kafirlere yönelik mesajları düşünme ve onlardan ibret alma hususunda müminlerin önceliği olduğuna dikkat çeker. Bu durumda o, müminin, kafirlerin kınandığı ayetleri okurken, hangi sebeplerden ötürü kınandıklarına dikkat kesilmesi ve dolayısıyla onların düştüğü hataya düşmemek için çaba sarf etmesi gerektiğini vurgulamış olmaktadır.⁴⁰

1.10. Zalime Destek Olmak

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 142.

³⁶ Bakara 2/124.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 95.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, a.y. Konu ekseninde ayrıca bk. Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmamiyet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar* 3 / 7 (Haziran 2000), 17-52.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 90.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 755.

Kasas 15-17 ayetlerinde Hz. Mûsâ'nın kendisinden yardım isteyen birisi adına onun düşmanına yumruk attığı, ardından bu davranışından dolayı "Ya Rabbi! Bana bahsettiğin nimetlerin hakkına mücrimlere asla destek olmayacağım" diye dua ettiği belirtilir. Zemahşerî, konu kapsamında bir hadise nakleder. Buna göre birisi Atâ İbn Ebî Rebâ'ya (114/732) kardeşinin kalem ile para kazandığını/katiplik yaptığını ne var ki maddi sıkıntıdan kurtulamadığını anlatır. Atâ da adama, kardeşinin kim için katiplik yaptığını sorduğunda o: "Halid b. Abdullah el-Kasrî'ye" cevabını verir. Söz konusu isim Atâ'ya göre zalim bir kimse olmalı ki o: "Nerede kaldı Hz. Mûsâ'nın sözü" demiş ve ardından "Zalimlere destek olmayacağım" ayetini okumuştur.⁴¹ Görüleceği üzere Kur'ân'da yer alan kıssalardan hareketle hüküm çıkarma eylemi oldukça erken dönemlerde rastlanmıştır.

Yukarıdaki konuyla irtibatlı olarak Zemahşerî, Hz. Yûsuf'un meselesini de gündeme alır. Zira o, Müslüman olmayan bir kralın hizmetinde çalışmıştır. Şu hâlde kâfir olan bir kimsenin elinden görev almak, onun emrine girmek suretiyle ona itaat etmek nasıl mümkün olur? Müfessirimiz, soruya cevap sadedinde Mücahid b. Cebr'in (ö. 103/721) görüşünü aktarır: Hz. Yûsuf, kâfir bir kimseden görev almamıştı zira kral Müslüman olmuştu." Müfessirimiz, Katâde b. Di'âme'nin (ö. 117/735) konu ekseninde farklı bir düşüncesine yer verir. Buna göre Yûsuf 12/55 ayetinde zikredildiği üzere Hz. Yûsuf'un kraldan görev istemesi, kişinin haksızlık yapan bir sultanın elinden görev almaya cevaz verildiğine delil olmaktadır. Zemahşerî gerek Katâde'nin kavlından gerekse selef âlimlerinin uygulamalarından hareketle zalim bir sultanın hükmü altında görev almayı mümkün görmüştür. Nitekim söz konusu selef âlimleri kâdılık görevlerini yürütürken zâlim bir sultanın sultası altında işlerini yürütmüşlerdi. Buradan hareketle müfessirimiz başka bir imkânın bulunmaması halinde gerek peygamberin gerekse âlim zâtların Allah'ın emirlerinin uygulanması ve zulmün ortadan kaldırılması amacıyla zalim bir sultanın verdiği görevi kabul etmelerini uygun bulmuştur. Müfessirimiz mezkûr soru çerçevesinde son olarak kralın Hz. Yûsuf karşısında son derece itaatkâr olduğu ve o ne derse onu uyguladığı şeklinde bir rivayetin de bulunduğunu söyleyerek konusunu sonlandırır.⁴² Anlaşılan o ki Zemahşerî, mecburiyet söz konusu olduğunda mahzurlu davranışların mubah addedilebileceğini düşünmüştür.

2. Kıssadan Hüküm Çıkarmada Hata Yapmak

Neml 27/34 ayetinde Belkıs'ın, kendisine Hz. Süleyman'dan gelen mektup sonrasında yaptığı açıklamaya yer verilir. Buna göre o, kralların savaş durumunda bir şehre girdiklerinde oranın düzenini alt üst ettiklerini, izzetli kimseleri de zelil kıldıklarını söylemiştir. Zemahşerî, kimi bozguncuların, bu ayeti yapmış oldukları kötü işlere alet etmek amacıyla delil getirdiklerini söyler. Söz konusu durumu tepki ile karşılayan müfessirimiz, haramı mubah kılmaya çalışanın kafir olacağını, mubah kılmaya çalışılan haramı bir de tahrif edercesine Kur'an'dan delil getirmek suretiyle yapanların iki kat kafir olacağını vurgular.⁴³ Bu da Kur'ân'da yer alan her kıssanın keyfe keder bir şekilde davranışlara delil olarak kullanılmayacağını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 796.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 521.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 782.

Zemahşerî, ifadelerinden hareketle kıssalardan keyfe keder hüküm çıkarmanın batıl olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan o, yine aynı sûrede Hz. Salih ve kavminin o'nu öldürmesi ve başlarına gelen felaketin konu edindiği 45 ila 52. ayetler arasında dikkat çekici bir açıklama yapmıştır. Şöyle ki kavmi, Hz. Salih'e suikast yapmayı planlamış, kendi aralarında yeminleşerek "O'na ve ailesine gece baskını düzenleyelim sonra da akrabalarına, onun öldürülmesine biz karışmadık, gerçekten doğru söyleyenlerdeniz" diyelim demişlerdir. Zemahşerî, "inkâr eden insanların yapmaya yeltendikleri işi bile bile inkâr ettikleri halde nasıl doğru söyleyenlerden olduklarını iddia edebilirler ki" mealinde bir soru sormuş ve ardından cevap vermiştir. Buna göre onlar bir gece Hz. Salih'i diğer gece o'nun ailesini öldürmeyi planlamışlar ve böylece iki ayrı baskını bir arada değerlendirmek suretiyle yalan söylemediklerini ispat etmeye yeltenmişlerdir. *el-Keşşâf* sahibi bu açıklaması sonrasında "bu, şeriati bilmeyen insanlar nezdinde bile yalan söylemenin çok büyük bir çirkin davranış olduğu anlamına gelir" şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁴⁴ Ne var ki onun bu istidlâli Ebû Hayyân (ö. 745/1344) tarafından "Bu adam ne de acayip..." diye başlamak suretiyle uzun uzun tenkit edilmiştir. Ona göre Zemahşerî, Allah'ın bir elçisini öldürmeye yeltenen, deve mucizesini görmelerine rağmen onu boğazlamaya kalkan zalimlerin zalim olduğunu bildiği halde mezkûr hükmü çıkarmaya yeltenmesi, onun Mu'tezili görüşünü delillendirmek maksadıyladır.⁴⁵

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'in üçte birlik kısmını oluşturan kıssalar, İslam düşünce geleneğinde sadece kendilerinden ibret almak, teselli bulmak yahut muhalifleri tehdit etmek gibi gayelere mebni olarak kullanılmamıştır. Aksine Hz. Peygamber döneminden itibaren hemen her devirde, hayatın çeşitli kademelerinde karşılaşılan bazı problemlerin çözümünde icthad kaynağı olmak gibi bir görev de üstlenmiştir. Bu çerçevede âlimler, tefsir ettikleri kıssaları anlatırken bazen ilk anda tespit edilemeyecek hükümleri çıkarabilmişlerdir. Toplumda yanlış olsa da yaygın kimi düşüncelerin batıl olduğunu ortaya koymak, âdâb ve erkân öğretmek, devlet yönetiminde dikkat edilmesi gereken meseleleri ihtar etmek, kişinin kendisi, ailesi ve çevresiyle olan münasebetlerini düzenlemek, ilim ehlinin diğerlerinden farkını koymak, onları düşmeleri muhtemel vartalara karşı peşinen uyarıda bulunmak âlimlerin kıssalar kapsamında çıkardığı hükümler arasındadır.

Zemahşerî, geleneğinin de uyguladığı bu yöntemi muhalled eserinde kullanmış ve gerçekten muhatabına zevk veren latif açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda o, daha önce sarf edildiğini belirtmek suretiyle değerli verileri nakletmiş; bazen de diğer tefsirlerde rastlayamadığımız kıymetli bilgileri üretebilmiştir. Aynı durumun, ondan sonraki müfessirler için de geçerli olduğu söylenebilir. Diğer bir ifade ile sonraki dönem bir müfessir, Zemahşerî'nin ilgili kıssadan çıkardığı bir hükme atıfta bulunabilirken; başka bir kıssada onun temas etmediği bir başka hükmü çıkarabilmiştir. Bu durum, her müfessirin kendi içerisinde biricik olması dolayısıyla diğerinin belki gözden kaçırdığı inceliği yaka-

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 786.

⁴⁵ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 7/81.

ladığı, benzer şekilde Kur'an'ın tefsiri hususunda her bir âlimin kendisinden önceki bilgiye bir başkasını eklemek suretiyle geliştirdiği şekliyle yorumlanabilir.

Kıssalardan böylesi bir kapının açılması, onu, dileyen kimsenin dilediği gibi yorumlayabileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim Zemahşerî, bu hususta fütursuzca hareket eden birilerinin davranışlarının yanlış olduğunu bildirmiştir. Buna mukabil, onun başka bir hususta verdiği bir hükmün de bir başka âlim tarafından tenkit edildiği vakidir. Bu husus, istidlal sahibinin düşünce hinterlandının ilgili kıssaları yorumlamasını şekillendirdiğini gösterir. Öte yandan tefsir geleneği özelinde ifade edilecek olursa sonraki dönem müfessirin önceki dönem müfessiri gözü kapalı nakletmediğini, hatalı olduğunu düşünmesi halinde onu eleştirdiği anlamına varır ki bu, tefsir geleneğinin taklitten ibaret olduğu şeklindeki iddianın tashih edilmesini gerektirir.

KAYNAKÇA

Acar, Abdullah. "Bir İctihad Kaynağı Olarak Kıssalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 97-152.

Aliev, Sultanbeg. "Rus Oryantalistlerin Vahiyle İlgili Görüşleri". *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2, (2016), 189-206.

Aydınlı, Osman. "Mu'tezile'nin İmamiyet Nazariyesi:Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar* 3 / 7 (Haziran 2000), 17-52.

Bayraktar, İbrahim "Müsteşrikler ve Hz. Peygamber'e Bakışları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2004), 7-61.

Bezzâr, Ebû Bekr el-. *Keşful-estâr 'an zevâ'idî'l-Bezzâr*. 4 Cilt. Thk: Habib el-Azamî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1979.

Ebû Hayyân el-Endelüşî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah et-Türkî. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mañûfîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2009.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Haydarabâd: Lecnetü İhyâ-i meârifî'l-Usmânî, 1993.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Thk. Halil Me'mûn. Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005.

Öz

Kıssa, tefsir terminolojisinde tarihi kişiler ve onlar ile alakalı olayları haber veren ilim şeklinde tanımlanır. Kur'an-ı Kerim'in önemli bir kısmını teşkil eden kıssalar çeşitli gayelere mebni olarak gelmiştir. Söz gelimi kıssalar, tevhit inancının yerleşmesi, Hz. Peygamber'in risalet ve nübüvvetinin tespiti, yine o'nun ve sahabesinin teselli, tebşir ile

teşciisi ve nihayet şirk ehlinin tehdit edilmesi bu minvalde zikredilebilir. Ne var ki tüm bu gerekçeler kıssaların doğrudan verdiği ibretlik mesajlara yöneliktir. Kıssaların, Müslüman bir insanın gündelik davranışlarının referans kaynağı olması gibi bir yönü de vardır. Bu ise kıssalardan tali olarak çıkarılan hükümler ile irtibatlıdır. İslam tefsir geleneğinde Mâtürîdî, Kurtubî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî gibi bazı isimler, söz konusu husustan yararlanmış ve kıssalardan birtakım hükümler çıkarmıştır. Bu çalışma ise Harizm'in dehaları arasında yer alan Zemahşerî'nin kıssalardan tali derecede çıkardığı hükümleri konu edinmektedir. Zira o, meşhur eseri *el-Keşşâf*'inde saptayabildiğimiz kadarıyla 28 yerde asli hedeflerinin yanı sıra kıssaları tali yönleriyle de ele almıştır. Bu çerçevede o, ilim metodu, dost, misafir ve sofrada adabı, aile içi münasebetler gibi konularda kıssaları farklı bir gözle yorumlamış, bir nevi kendinden önceki geleneği devam ettirdiği gibi kendisinden sonraki müfessirlere de ilham kaynağı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Zemahşerî, kıssa, tali, hüküm.

Reference Points of Daily Life: Parable

- An Investigation Centered on Khwarism Genius **Zamakhshari**-

Abstract

Parable is defined in the terminology of the Commentary as knowledge that informs historical figures and related events. The parables, which constitute an important part of the Qur'an, have come to various purposes. For example, the placement of the faith of redemption, the determination of the prophet's prophecies and nuptials, the consolation, complacence and contempt of him and his companion, and finally the threat of the people of the company can be mentioned in this respect. However, all these reasons are directed at the exemplary messages given by the parables. Parables also have a way of being a reference to the everyday behavior of a Muslim person. This is in connection with the provisions that are secondaryly removed from the parables. In the Islamic interpretation tradition, some names such as Mâtürîdî, Qurtubî, al-Nasafi took advantage of this point and issued some provisions from the parables. This communiqué covers the provisions of Zamakhshari, one of the geniuses of Khwarism, which he subtracted from the parables. Because he has covered the parables as well as his original objectives in 28 places as far as we can determine in his famous work *al-Kashşâf*. In this context, he interpreted the parables in a different way on issues such as the method of knowledge, the manner of friends, guests and tableware, domestic relations, and he continued the tradition before him as well as inspiring the people after him.

Keywords: Tafsir, Zamakhshari, parable, secondary, judgement.

ORTA ASYA'DAN ANADOLUYA GÖÇ EDİP ALİMLER YETİŞTİREN AİLELER (EBU SAİD EL-HADİMİ VE AİLESİ ÖRNEĞİ)*

Yakup KOÇYİĞİT**

GİRİŞ

Orta Asya Anadolu'nun ruh kökü, insan kaynağı olmuştur. Töreyi, geleneği, dine bağlılığı, dinin yorumlanış ve yaşanış şeklini bu coğrafyaya taşımış buralarda yaşatmışlardır. Mutlaka buradan da öğrendikleri şeyler olmuştur. Ancak benliklerini kaybetmeden buralarda hayata tutunmalarının temelinde kendilerini besleyen kökler ve bu köklerin canlılığı olmuştur. 12. Yüzyılda yurt edinilmeye başlanan bu topraklar, o diyarlarda yetişmiş alim, fazıl ve kamil insanların gayretiyle iman fazilet ve erdemlere sahip olmuşlardır.

Orta Asya'dan Anadolu'ya göçler

Ana yurt insanlar için oldukça önemlidir. Doğdukları, çocukluklarının, gençliklerinin geçtiği, tarihinin köklerinin bulunduğu topraklar insan için ayrı bir değere haizdir. Ancak kuraklık, düşman istilası, iç çekişmeler gibi çeşitli sebeplerle insanlar ana yurtlarını terk etmek, başka coğrafyalara göç etmek zorunda kalmışlardır. Allah'ın Rasûlü (s.a.v) de kendi doğduğu toprakları bırakarak bir başka yere hicret etmek zorunda kalmıştır. Ancak gidilen yerlerde yeni dünyalar kurulmuş, yeni imkanların ve medeniyetlerin kapısı aralanmıştır.

Türklerin ana yurdu bilindiği gibi Orta Asya'dır. Buradan çeşitli bölgelere göç etmişlerdir. Bu göçlerinin altında birbirinden farklı bir çok sebep vardır. Kuraklık, Moğol istilası, yeni yurtlar fethetme arzusu, tebliğ gibi gerekçeler bunlardan birkaç tanesidir.

Alparslan'ın 1071 de Malazgirt zaferiyle Anadolu'nun kapılarını açması, doğudan batıya doğru büyük nüfus hareketlerini başlatmıştır. Bu bir taraftan artan nüfusa yeni yerler temin etme isteği olduğu gibi diğer taraftan Büyük Selçuklu Devletinin Anadolu'nun Müslümanlaşmasını temin etmek için teşviki doğrultusunda olmuştur. Oba oba Türk boyları Anadolu'ya gelmişler ve buraları yurt eylemişlerdir. 12. Yüzyılda Moğol istilasının bu göçlerin hızlanmasında önemli bir rolü olduğu muhakkaktır. Bu göçler oluş esnasında oldukça meşakkatli ve zorlu olduğu muhakkaktır. Ancak Anadolu zaviyesinden bakıldığı zaman buranın kendi ruh köklerine bağlılığını daha sıkı bir şekilde sürdürmesi, beslenmesi açısından faydalı olmuştur. Bu göçlerle Anadolu'ya gelen yetişmiş insan gücü bu bölgenin manevi dinamizmini artırmış, güçlendirmiş ve daha uzun bir şekilde ayakta durmasını sağlamıştır.

* Yazı "Hadimi'nin el-Berikada izlediği hadis metodolojisi ve hadis ilmindeki yeri" isimli doktora tezimde geçen konulardan kısmen istifade edilerek ve genişletilerek hazırlanmıştır.

** Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. yakupkocyi-git@karabuk.edu.tr.

ORTA ASYA'DAN ANADOLUYA GÖÇ EDİP ALİMLER YETİŞTİREN AİLELER (EBU SAİD EL-HADİMİ VE AİLESİ ÖRNEĞİ)

Anadoluya göç eden Alimlerin etkileri

Anadolu'nun fethi Hz. Ömer döneminde başlamış, Doğu ve Güneydoğu Anadolu İslam'ın ilk yıllarında feth edilmiş ve Müslümanlaşma süreci başlamıştır. Sahabe ve tabînden bir çok mücahit alim bu fetihlere katılmış ya şehid olup merkadleri daha sonraki Müslümanlara ışık olmuş yahut ta kendileri buralara yerleşerek yaşayışlarıyla bu bölge insanların hidayetlerine vesile olmuşlardır. İstanbul'da Ebu Eyyub el-Ensârî, Kahramanmaraşta Ukkâşe b. Mihzan, Adiyamanda Saffan b. Muattal olmak üzere bir çok sahabî Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde medfundurlar. Bölge şehirleri bu dönemlerden sonra zaman zaman el değiştirmiş, ancak Malazgirt zaferinden sonra yapılan göçler ve yerleşmelerle Müslümanlar Anadolu'da kalıcı olmuşlardır. Buldukları yerlerde, Cami, medrese gibi ibadet ve eğitim kurumlarının yanında çeşme, han, hamam, hastane, imarethane,... gibi Türk-İslam medeniyetinin ünran öğelerini inşa ederek buraların kalıcı yurt olmasını sağlamışlardır. Haddi zatında sadece yapılarla bir medeniyeti inşa etmek mümkün değildir. Medeniyetin esas unsuru insan ilişkilerindeki erdem ölçüleridir. Toprağı vatan, vatani ebed-müddet kılan yetişmiş insan unsurudur. İnsanları yetiştirenler ise Alimler topluluğudur.

Tarihi süreçte zorunlu göçlerin dışında Anadolu'da kurulan Anadolu Selçuklu ve Osmanlı devletleri, Anayurtta yetişmiş alimlerden bir çoğunu pay-i tahtlarına davet ederek onların ilminden istifade yolunu seçmişlerdir. Kurdukları medreselerin başlarında yetişmiş alimlerin bulunması bu müesseseleri daha nice güçlü alimlerin yetişmesini sağlamış, Anadolu coğrafyasının manevi imarında büyük rol oynamışlardır.

Hadimî ailesi

Hâdimî ailesi Buhârâ'dan Anadolu'ya gelen ailelerden bir tanesidir. Torosların eteklerinde Bu gün Hadim ilçesi sınırlarında kalan Karacasadık köyüne yerleşmişlerdir. 17. Yüzyılın sonlarına doğru Ebu Saîd el-Hâdimî'nin Babası Kara Hacı Mustafa b. Osman Efendi Bu günkü Hadim ilçe Merkezi'nin bulunduğu yerde bir medrese kurarak buranın bir ilim merkezi olmasını sağlamıştır.

Ailenin hangi üyesinin geldiği bilinmemekle birlikte Moğol istilası sırasında göç ettikleri sanılmaktadır.¹ Hediyetü'l-ârifin müellifi, dedesi Osman'ın Belh'ten geldiğini ifade etmektedir.² Osmanlı Müellifleri kitabının yazarı Bursalı Mehmet Tahir de benzer bir ifadeyle "Buhara asıllı olan büyük pederinin ihtiyarıyla yerleştiği Hadim'de doğmuştur" ifadesini kullanmaktadır.³ Birkaç nesil öncesinden geldikleri bellidir.

Ebu Saîd el-Hâdimî'nin babası ilimle iştigal etmiş olan Kara Hacı Mustafa efendi hem müderris hem de mutasavvıf kimliğiyle oğlunun yetişmesinde önemli bir role sahiptir. Yazdığı bir eserinde, kendisinden itibaren dedelerinden 7 kuşağın ismini vermek-

¹ Yaşar Sarıkaya, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Saîd el-Hâdimî*, (İstanbul, Kitap Yayınevi, 2008), 33.

² İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî *Hediyetü'l-ârifin Esmâ'ül-müellifin ve âsârü'l-müsannifin*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Matbaası, 1951, Ofset olarak ikinci defa Beyrut, Dâru ihyâ't-türâsî'l-Arabî, ts), 3: 333

³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbâ-i Âmire, h.1333) 1: 296

tedir. 1. Mustafa Efendi 2. Osman Efendi 3. Abdurrahman Efendi, 4. Hüseyin Efendi, 5. Abdülcemil Efendi, 6. Muhammed Efendi, 7. Hüsameddin efendi.⁴

Mustafa Efendi (Kara Hacı)

Kara Hacı Mustafa Efendi mutasavvıf ve müderris kişiliğiyle bilinmektedir. Ebu Saîd el-Hâdimî'nin babası üstâdı ve şeyhi olmanın dışında hakkında pek az bilgi bulunmaktadır. Ebu Saîd el-Hâdimî'nin ilimle ilgili icazetlerinde ismi geçer. Bu icazetlerden yola çıkarak kendisinin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî, Yusuf b. Ahmed b. Muhammed el-Âmidî ve Ali b. el-Hâc Ereğlî'den icazet aldığı söylenebilir.⁵ Tasavvufi icazetlerinde ise İmam Rabbânî'den gelen Nakşi-Müceddidî koldan Murat el-Buhârî'den icazetli olduğu anlaşılmaktadır.⁶ Hadim'de hem irşad hem de tedris faaliyetlerini sürdürdüğü bilinmektedir. Kendi evlatları Ebu Saîd Muhammed ve Ebu Nuaym Ahmed'e ilk Kur'an'ı Kerim'in hıfzı, Arapça sarf, nahiv, bedi', beyan gibi alet ilimleri ile Kütüb-i Sitte başta olmak üzere, Beğâvî'nin el-Mesâbih'i, Kâdî İyâz'ın eş-Şifâ'sı, Münzîrî'nin et-Terğîb ve't-terhîb'i ve Suyûtî'nin el-Câmiu's-sağîr'i gibi hadis kitaplarını okutup icazet vermiş olması kendisinin İslamî ilimlerde behresini göstermesi bakımından önemlidir.⁷ Hadimî mezkûr icazetnamede babasından "Fahru'r-Rûm, el-validü'l-merhûm" diye bahsetmesi ilmi bir derecesinin bulunduğu delili sayılabilir. Kara Hacı Mustafa Efendi'ye nisbet edilen ve Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan *Risâli fi hatmi hâcegânî Nakşibendiyye ve usulihâ* isimli risale kendisinin aynı zamanda İmam Rabbânî Ahmed Fakuk Serhendî'nin talebelerinde Muhammed Ma'sum'un talebesi Murad Buhârî'den aldığı şeyhlik icazetini de ihtiva etmektedir.⁸

Mustafa Efendi Oğlu Ebu Saîd el-Hâdimî ile birlikte Hadimde kurduğu medresede müderris iken 1147/1734 yılında vafat etmiş ve Hadimde bulunan merkadine defnedilmiştir.

Ebu Saîd el-Hâdimî

Ebu Saîd el-Hâdimî Buhârâ'dan Anadolu'ya göç etmiş ve Toroslar'ın eteklerinde Konya'ya bağlı küçük bir köyde yetişmiş İstanbul ulemasının takdirini kazanmış, devrin padişâhı'nın teveccühüne mazhar olmuş, kurduğu medresede Osmanlı coğrafyasının her yerinden gelen binlerce talebeyi eğitmiş ve yüzlerce alim yetiştirmiş büyük bir alimdir.

1113/1701 de Hadim'de doğan Ebu Saîd ilk tahsilini babasında tamamlayıp icazetini aldıktan sonra Konya'da Karatay medresesinde İbrahim Efendi'de bir müddet tahsil görmüş daha sonra İstanbul'a giderek orada Kazabâdî Ahmed Efendi'nin rahle-i tedrisinde tahsilini ikmal edip icazetini almış ve Memleketi olan Hadim'e dönerek orada Babasıyla birlikte tedris faaliyetine devam etmiştir. Ebu Saîd el-Hâdimî Arapça, fıkıh, kelam tasavvuf, hadis ve diğer İslami ilimlerde verdiği onlarca eser ve yetiştirdiği yüzlerce büyük alim ile Osmanlı coğrafyasında kendisinden söz ettirmiş, irşadıyla gönüllerde yer bulmuştur. Usulü fıkha dair yazmış olduğu *Mecâiü'l-hakâyık*, ihtiva ettiği bir çok küllî

⁴ Sarıkaya, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Saîd el-Hâdimî*, 29.

⁵ Sarıkaya, Yaşar, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Saîd el-Hâdimî*, 35.

⁶ Şimşek Halil İbrahim, *Muhammed Hâdimî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya, Sadav Yayınları, 2010), s.53

⁷ İcazetnâme, (Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 5848/29)

⁸ Sarıkaya, Yaşar, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Saîd el-Hâdimî*, 41.

ORTA ASYA'DAN ANADOLUYA GÖÇ EDİP ALİMLER YETİŞTİREN AİLELER (EBU SAİD EL-HADİMİ VE AİLESİ ÖRNEĞİ)

kaide, daha sonra Osmanlı devletinin anayasası niteliğindeki *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye*'de yer almış, kendi alanında vaz geçilmez bir başvuru kaynağı olmuştur. Birgivi'nin yazdığı *Tarikatü'l-Muhammediyye*'ye yazmış olduğu *el-Berikat'l-Mahmüdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye ve ş-şer'îati'n nebeviye fi beyâni's-sîrati'l-Ahmediyye* isimle eseri asırlarca insanların gönüllerini aydınlatan İslam'ın itikadî, amelî ve ahlakî hükümlerini öğrendikleri bir kitap olmuştur. Bunların dışında kendi döneminde tartışılan bir çok meseleyi aydınlatacak, Müslümanlara yol gösterecek onlarca eser vererek ismini kalıcı kılmıştır.

Ebu Nuaym Ahmed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî

Ebu Nuaym Ahmed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî, müderris, fakih, zahid bir zattır. İlk tahsilini babasından ve ağabeyi Ebu Saîd el-Hâdimî'den yapmış daha sonra İstanbul'a giderek Ebu Saîd el-Hâdimî'nin de hocası olan Kâdâbâdî Ahmed Efendi'den tamamlamıştır. Sonrasında Hadim medresesinde müderrislik ve Seydişehir'de Şeyh İsmail zaviyesinde Zaviyedâr olarak tedris ve irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Mantık ilmine dair yazdığı *Tuhfetü's-sefid*, *Tefsîru besmele* ve fıkıh usulüne dair Molla Hüsrev'in *Mirkâtü'l-vusûlün şerhi olan mir'âtü'l-usûl* üzerine haşiye yazmıştır. (*Hâşiye ala mirâti'l-usûl fi şerhi mirkâti'l-vusûl*) Başta kendi çocukları olmak üzere birçok talebe yetiştirmiştir.

Muhammed Saîd b. Ebî Saîd b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî

Ebu Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî'nin ismiyle künyelendiği en büyük oğludur. Tahsilini babasının yanında tamamlamış, İlmiye ve kaza teşkilatlarında görev almış, Haremeyn kadılığına kadar yükselmiş ve h. 1213 yılında Mekke'de vefat etmiştir. Fıkıhta ve özellikle Usulü Fıkıhta mütehassıs olduğundan söz edilmektedir.⁹ Hediyetü'l-ârifin müellifi Bağdatlı İsmail Paşa, *Hâşiyetün alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, *Hâşiyetün ale'l-Hayâlî*, *Şerhu Câmi's-Sâhîh li'l-Buhârî* (yarısına kadardır) *Şerhû's-Şemâil*, *Şerhu'l-Kevâkibi'd-dürriyye* (Kasîde-i Bürde şerhi) ve *Şerhu nevâbiu'l-kelim li'z-Zemahşerî*, isimli eserlerinden bahsetmektedir.¹⁰

Medine kadılığı sırasında Mısır'a giderek Zebîdî ile görüşmüş, ömrünün ilerleyen zamanında Hadim'de yaşamaya başlamış ancak memleketini terk ederek Medine'ye dönmüştür. "Medine'den gelip Pirlavganda kazasının Hadim karyesinde neşr-i ulum ve ibadetle meşgul iken bazı ehl-i garazın hakkındaki şikayeti üzerine tekrar Medine'ye dönme kararı alan ve bu hususta kendisine izin de verilen merhum Müfti-zade el-Hac es-Seyyid Mehmed Said Efendi'nin kış mevsiminde seyahati meşakkatli olacağından yolculuğunun tehiri iltimasını havi Konya, Pirlevganda ve Aladağ kadılarının ilamı."¹¹ arşiv belgesin buna işaret etmektedir. Medine veya Mekke'de vefat etmiştir.

Abdullah b. Ebî Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin ikinci oğludur. Muhammed Saîd gibi eğitimini babasından almış, hac vazifesini yaptıktan sonra Hadim'e dönerek babasından sonra Hadim medresesinde müderrislik ve müftülük yapmıştır. Sarı Müftü olarak bilinmektedir. Ebû Saîd el-Hâdimî'nin halefi olarak tarikat görevini de deruhte etmiştir.¹² Başta oğlu Ahmed olmak

⁹ Sarıkaya, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Saîd el-Hâdimî*, 201.

¹⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 393; Zirikli, *el-âlam*, 7: 68.

¹¹ Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, AE.SMST.III,4-207

¹² Sarıkaya, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Saîd el-Hâdimî*, 204.

Yakup KOÇYİĞİT

üzere bir çok alim yetiştirmiş ve eser vermiş Hadim dışında da tanınan alimlerdenidir. H. 1192/1778 tarihinde vefat etmiştir.

Bağdatlı İsmail Paşa, Fıkıh usulüne dair babasının eseri üzerine *Menâfiü'd-dekâyık şerhu Mecâmii'l-Hakâyık*, *Şerhu'l-Kasideti'l-Hemzîyye fi medhi Hayrî'l-berîyye*, *Şerhu dîbace-ti'l-enzâr li'l-Fetârî* ve *Şerhu Besmele* isimli eserlerinden bahsetmektedir.¹³

Muhammed Emin b. Esî Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî

Muhammed Emin Ebu Saîd el-Hâdimî'nin diğer çocukları gibi ilim tahsil ve terdisiyle faaliyet geçirdiği bilinmektedir. Muhammed el-Antâlî'den icazet almıştır. Akşehirli Ömer b. Abdullah, Çankırlı Muhammed b. Mustafa el-Kangırî ve Erzincanlı Hacı Abdullah Efendi gibi bir çok öğrenci yetiştirerek 1808 yılında vefat etmiştir.¹⁴

Numan b. Ebî Saîd el-Hâdimî

Müderriş olup 1225/1809 yılında vefat etmiştir. Müftü Mehmed Efendi, Münzevî Saîd Efendi, Abdullah Mustafa, Fahriye (Fahrunnisa), Anakadın, Betül ve Meryem isimli çocukları olmuştur.¹⁵

Mustafa b. Ebî Saîd el-Hâdimî

1809 yılında vefat etmiştir. Ebu Saîd el Hâdimî'nin eşi Zahide Hanım'dan olan çocuğudur.¹⁶ Müderriş ve müftî olarak görev yapmıştır. Birleşik Arap Emirlikleri Başkenti Abudabi Milli Kütüphanesinde bulunan *İzâhü'l-matlabi ve'l-ilel fi tefriki'l-mezâhibi ve'n-nihal* isimli eser kendisine atfedilmektedir.¹⁷

Sicillî Osmânî Müellifi Hâdimli Mehmed oğlu Mustafa Efendi'nin 1209/1794-5 ta Selanik Mollası olduğunu ve aynı yıl vefat ettiğini belirtir. Bu kişinin *Çehâryâr-i güzîn* isimli bir eserinin de bulunduğu bahsetmektedir.¹⁸ Yaş itibariyle Ebu Saîd'in oğlu Mustafa olma ihtimali büyüktür.

Oğulları Abdülhalim ve Ali'nin haklarında bir bilgi bulunmamaktadır. Onlarında babasının rahle-i tedrisinde yetiştikleri ve imamlik müftilik gibi ilim ve irşadla uğraştıkları sanılmaktadır.

Mustafa b. Ahmed el-Hâdimî

Ebu Nuaym Ahmed'in ikinci oğlu olup ilmiye teşkilatında yükselmiş ve 1226-1246 yılları arasında Padişah'ın huzurunda yapılan Huzur Derslerine katılmış, ayrıca ilmiye teşkilatına bağlı olan Bâbü'l-fetva dairesinde görev yapmış, son olarak Medîne kadılığına kadar yükselerek bu görevini sürdürdüğü sırada 1256/1841 yılında vefat etmiştir.¹⁹

¹³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1: 485.

¹⁴ Sarıkaya, Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Saîd el-Hâdimî, 206.

¹⁵ Numan Hadimlioğlu, Hz. Hâdimî ve Hadimliler Bibliyografyası, (Ankara: 1998), 74.

¹⁶ Hadimlioğlu, Hz. Hâdimî ve Hadimliler Bibliyografyası, 105

¹⁷ Merkezül-Melik Faysal, *Hizânetü't-türâs Fihrisü'l-Mahtûtat*,

¹⁸ Mehmet Süreyya, *Sicillî Osmânî*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1996), 4: 1157

¹⁹ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2: 271 ; Süreyya, *Sicillî Osmânî*, 4: 1176; Sarıkaya, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Saîd el-Hâdimî*, 49

Kehhale, Mustafa b. Ahmed el Hâdimî'nin müfessir fakih ve müderris olduğunu, *Risâle fî tefsiri kad eflaha'l-mü'minûn* ve *Minhâcü'l-Mustafaviyyet* isimli risalelerinin olduğunu belirtmektedir.²⁰

Neslinden yetişen alimler

Hadim'de Mustafa Efendi'yle başlayan, Hadimî ile gelişen eğitim ve irşat çalışmaları 19. Yüzyılda hızını kesmeden devam etmiştir. Medresede Hâdimî'den sonra genellikle onun oğulları ve torunları müderrislik yapmışlardır. Numan Hadimlioğlu bu medreselerin 1832 yılına kadar görev yapan 21 müderrisin isimlerini tespit etmiştir.

1. Muhammed Saîd el-Hâdimî (Hâdimî'nin oğlu)
2. Abdullah Efendi (Hâdimî'nin oğlu)
3. El-Hâc Emin Efendi (Hâdimî'nin oğlu)
4. El-Hâc Numan Efendi (Hâdimî'nin oğlu)
5. El-Hâc Mustafa Efendi (Hâdimî'nin oğlu)
6. El Hâc Muhammed Emin Efendi (Hâdimî'nin oğlu)
7. Ahmed el-Hâdimî (Hâdimî'nin torunu)
8. Saîd Efendi (Hâdimî'nin torunu)
9. Müftü Muhammed Efendi (Hâdimî'nin torunu)
10. Müftü Saîd Efendi (Hâdimî'nin torunu)
11. Müftü Emin Efendi (Hâdimî'nin torunu)
12. El-Hâc Muhammed Emin Efendi (Hâdimî'nin torunu)
13. Muhammed Efendi (Hâdimî'nin torunu)
14. Numan Efendi (Hâdimî'nin torunu)
15. Müftü Numan Efendi (Hâdimî'nin torunu)
16. Mustafa Efendi (El-Hâc Muhammed Emin Efendi'nin oğlu)
17. El-Hâc Ahmed Efendi (El-Hâc Muhammed Emin Efendi'nin oğlu)
18. El-Hâc Abdullah Efendi (El-Hâc Muhammed Emin Efendi'nin oğlu)
19. Saîd Efendi (El-Hâc Muhammed Emin Efendi'nin oğlu)
20. Mustafa Efendi (Müftü Saîd Efendi'nin oğlu)
21. Saîd Efendi²¹

²⁰ Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellefîn*, (Beirut: Mektebebü'l-Müsennâ ve Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), 12: 238

²¹ Sarıkaya, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Saîd el-Hâdimî*, 247; Numan Hadimlioğlu, *Hadim ve Hadimliler*, 120.

Hadimi Ailesinden Huzur Derslerine Katılan Alimler

Hâdimî nisbeli alimler ya Hadimî'nin neslinden veya Hadim'li olup Hadim medreselerinde eğitim gördükten sonra İstanbul medreselerine intisab edip tahsillerini en üst seviyeye çıkararak alimlerdir. Bunlardan onlarcası Padişahın huzurunda icra edilen Huzur Derslerine ya mukarrir veya muhatap olarak katılmışlardır. Bu durum Ebu Saîd el-Hâdimî'nin kurduğu medreselerin ne kadar etkin bir konumda olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Huzur Dersleri 1172/1759 tarihinden itibaren 1924 yılına kadar süren, Osmanlı padişahlarının katılımıyla gerçekleştirilen, Ramazan aylarından yapılan ve Kâdî Beyzâvî tefsirinin müzakere edilerek okunduğu ilmi meclisleri ifade eder. Bu ilmi toplantılara ilminde yetkinliğini ispatlamış alimler katılır ve sultanın huzurunda ilmi hünerlerini ortaya koyarlar. Bu akademik olarak ulaşılmaması gereken bir hedef olarak sunulmuş bir taraftan teşvik diğer taraftan ilme ta'zim ve başta padişah olmak üzere devlet adamlarının dine ve dini ilimlere bağlılığını ve yakınlığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. İki yüz yıla yakın devam etmiş resmi bir gelenekle ilmi faaliyetlerin teşviki hem ulema üzerinde hem halk nezdinde oldukça olumlu neticeler ortaya koymuştur. Bu meclise katılan ulemanın halk nezdinde kabulü ve otoritesi sağlanmış olmaktadır.

Huzur derslerinin başlangıcından son meclisine kadar araştırıp katılan alimlerin isim ve hayatlarını ortaya koyan Ebu'l-ûla Mardin, Osmanlı devletinin son iki yüz yılında yetişen büyük alimlerinin isimlerini tespit ve hayatlarıyla ilgili bilgi vererek büyük bir değeri ortaya koymuştur.

Merhum Mardin'in çalışmasında da istifade edilerek, Hadim medreselerinde tahsilini tamamlayıp İstanbul medreselerinde ilmini ikmal eden, Sultanın huzurunda gerçekleştirilen Huzur Derslerine katılarak yetkinliklerini gösteren, bir kısmı Ebu Saîd el-Hâdimî'nin soyundan gelmiş diğer bir kısma da onun açtığı medreselerde yetişerek bu payelere erişmiş alimlerden tespit edilenler aşağıda sıralanmıştır.

Hadimîzade Ahmed Efendi 1224/1810

Ebu Saîd el-Hâdimî'nin oğlu Abdullah'ın oğludur. Müderristir. Şehid Ahmed Efendi olarak bilinir. 1823 te vefat etmiştir. 1224 te muhatap olarak huzur derslerine katıldığı bilinmektedir. Ne zaman ayrıldığı ise bilinmemektedir.²² Nahve dair *Envâü't-tağlîb*, *Risâletün fi kelîmeti "Emmâ"* ve *Risâletün fi harfî't-ta'rîf* isimli eserleri vardır. Kelâma dair ise *Resâlatü'l-Î'tikad*, *Risâletün fi'l-keîâm* ve *Risâletün fi akâidi'l-firak* isimli eserleri mevcuttur. Bunların dışında bir de *Risâletün fi'l-lâmîa* isimli eseri bilinmektedir.²³

Hadimli Ahmed Hulûsi Efendi 1272/1855-1293/1876

Huzur dersleri müellifi Ebu'l-ûla Mardin, Mustafa Necâti Efendi'nin hayatını anlatırken "1273 tarihinde İstanbul'a gelmiş, Beyazıt Cami-i Şerîfinde Hadimîzadelerden Ahmed Hulûsi Efendiden telemmüz ederek icazet almıştır." İfadesini kullanmaktadır. Buradan anlaşılıyor ki Ahmet Hulûsî Efendi Beyazıt dersiamlarından ve 1272/1855-

²² Mardin, *Huzur Dersleri*, 1: 171 ; Hadimlioğlu, *Hiz. Ebu Saîd el-Hâdimî ve Hadimliler Bibliyografyası*, 65

²³ Ali Rıza Karabulut ve Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-türâsi'l-İslâmî fi mekâtibi'l-âlem (el-Mahtûtât ve'l-matbûât)*, (Kayseri, Dâru'l-Akabe, 1422/2001), 1: 325

1293/1876 tarihleri arasında Huzur derslerine muhatap olarak iştirak etmiştir.²⁴ Aynı eserde Meclisleri sayarken İptida-i Dâhil derecesiyle 1271 yılı Ramazan ayında 2. Mecliste muhatap olarak bulunmuştur.²⁵ Daha sonraki Ramazanlarda ibtidâi hariç, hareket-i dahil, hareket-i hariç, Süleymaniye şeklinde kademe ve derece ilerlemesinin devam ettiği görülmektedir.²⁶

Ahmed Hulûsî Efendi, Ebu Saîd el-Hâdimî'nin Muhammed Emin isimli oğlunun oğludur.²⁷

Hadim Medreselerinde yetişip Huzur Derslerine Katılan Alimler.

Ebu Saîd el-Hâdimî hayatında kardeşleri ve evlatlarını yetiştirdiği gibi binlerce ilim talibini topluma kazandırmıştır. Gerek kendi neslinde gerekse kurduğu müessesede yetişen alimler asırlarca devletin en üst makamlarında bulunarak Hadim'i ve Konya'ya temsil etmişler çevrelerine faydalı olup aydınlatmışlardır. Bunlardan yukarıda bahsedilenler oğlunun çocuklarıdır. Bunların dışında gerek akrabalığı bulunan gerekse o belde-lerden olup ta Hadim medreselerinde tahsiline başlayıp yüksek ilmi derecelere erişen onlarca alim yetişmiştir ki Osmanlı devletinin en üst ilmi faaliyetlerinden sayılan Huzur Dersleri'ne katılıp mensup oldukları bölge ve beldelerin ününü duyurmuşlardır.

Mehmet Hulûsî Efendi 1296-1312

Muhammed Hulûsi Efendi Konya'nın Hadim ilçesi Pirlerkondu köyünün Sarılar mahallesin doğmuş olup Potlakoğulları sülalesindedir. Babası Nakşi tarikatına mensup Abdullah Efendi adında bir zattır. İlk tahsilini köyünde yaptıktan sonra Konya'ya gidip tahsilini orada ikmal etmiş ve müteakiben İstanbul'a gitmiştir. Ayaşlı Mustafa Efendiden icazet almış, Beyazıt Camiinde alet ve şer'î ilimleri tedris etmiştir. İcazet verdikten sonra Topkapı sarayında Buhâri ve Şifâ-i şerif hocalığına tayin edilmiştir.

1291-1295 seneleri arasında muhatap olarak huzur derslerine iştirak etmiş olup, 1296 senesinde mukarrirliğe tayin olunmuştur. 1312 senesine kadar bu vazifede bulunan Muhammed Hulûsi Efendi bu tarihte Saraçhane başında Mimar Ayaz mahallesinde evinde vefat etmiştir. İstanbul'da "Lemyebak Hoca" diye meşhur olmuştur. Kabri Fatih türbesi civarındadır. Mezar taşı kitabesinde Vasîf Efendi tarafından yazılan tarihten aşağıdaki parça hatırlardadır.

Fazlû irfan sahibiydi şeriat hâdimi
Zühtü takva ile mamur olmuş iki batını
Hem mukarrirlik şerefbağ olmuş zatına
Rutbesi alelmeratip İstanbul idi payesi
Fatîha ile yazdı Vasîf böyle bir tarihi tam
Afv ede Yezdan Hacı Muhammed Hulusi kulunu.

²⁴ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2: 272

²⁵ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1: 341

²⁶ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1: 361, 430

²⁷ Hadimlioğlu, *Hiz. Hâdimî ve Hadimliler Bibliyografyası*, 71 (Eki), Hadim ve Hadimliler, 120

Yakup KOÇYİĞİT

1312

Sicilli Osmani bu zat hakkında; Fasihü'l-lisan olduğunu ve Mekke payesini ihraz eylediğini yazar. Vefatının 1311 Zilhicce olarak gösterir.²⁸

Hâdimî Seyyid Mustafa (Necatî) Efendi (1291/1874-1295-1878)

Hadimli Seyyit Mustafa Necatî Efendi, Hadim kazasına tabi Pirlerkondu²⁹ köyünde 1248 tarihinde doğmuştur. Babası eskiden beri hanedanlık ile bilinen Seyyit Hacı Velizadelerden, ticaretle meşgul Seyyit Mustafa Efendidir.

Seydişehir'de dayısı Ali Efendi'nin nezdine giderek orada Muhammed Memiş Efendi'nin rahle-i tedrisinde dokuz sene bulunmuş ve 1273 tarihinde İstanbul'a gelmiş, Beyazıt Cami-i Şerifinde Hadimzadelerden Ahmed Hulûsi Efendiden icazet almıştır.

1278 senesinde Beyazıt Camiinden derse çıkmıştır. 1280 senesinde müderrislik derecesi almıştır. 1291-1308 tarihleri arasında Huzur dersleri muhataplığında bulunmuştur. 1296 tarihinde Beyazıt camii şerifinde icazet vermiştir. 1300 senesi cemaziyel evvelinde eytam meclisi azalığına, 1 Aralık 1306 tarihinde Selanik Mevleviyeti'ne,³⁰ 25 Eylül 1307 tarihinde Meclisi Tedkikat-ı Şeriyeye azalığına tayin edilmiş ve bu vazifede iken 1319 Ramazanının 19. Günü vefat etmiştir.³¹

Hadimli Muhammed Ziyaeddin Efendi 1292-1316

Muhammed Ziyaeddin Efendi Pirlerkondu köyünün şeyler mahallesinden, Hacıveliler sülalesindedir. 1292 senesinde Huzur Derslerine muhatap olarak katılmaya başlamış vefatına kadar bu görevini sürdürmüştür. 1316 senesinde vefat etmiş ve Fatih türbesi civarına defnedilmiştir.

Hadimli Mustafa Hilmi Efendi 1326-1333

Mustafa Hilmi Efendi, Konya'nın Hadim ilçesine bağlı Pirlerkondu köyünde 1261 tarihinde doğmuştur. Babası Ahmet Çelebizade diye bilinen Hüseyin Efendi çiftçilikle uğraşmaktadır. Hadim Medreselerinde İlk tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul'a gelip Divanyolu'nda Sinan Paşa Medresesine kaydolmuş oradan da yeni açılan Hamidiye Medresesine girmiştir. Beyazıt Cami-i Şerifi'nde Karacasu'lu Hafız Ali Efendi'nin derslerine devam ederek 1298 senesinde icazet almıştır. 1304 senesinde ruus imtihanına gire-

²⁸ Mardin, Huzur Dersleri, 2: 151

²⁹ Pirlerkondu karyesi Konya ili Hadim ilçesine bağlı bir köy olup Yeni İsmi Taşkent'tir. 1989 yılında yapılan bir düzenlemeyle ilçe olmuştur.

³⁰ Osmanlı Devleti'nde dereceleri itibariyle kadılıklar esas olarak iki gruba ayrılmıştır. Bunlardan ilkinе "mevleviyet kadılıkları", ikincisine ise "kazâ kadılıkları" denilmekteydi. Osmanlılar'da pâyitaht olan Bursa, Edirne ve İstanbul gibi şehirlerle Balkanlar'da, Anadolu'da ve Osmanlı idaresinde bulunan çeşitli Arap topraklarında yer alan, gerek stratejik gerekse nüfus ve kültür bakımından önde gelen büyük şehirler yönetim ve halkın güvenliği açısından önem arzettiğinden buraların adli/kazâi idaresinin başına tecrübeli ulemâ gönderilir ve bu kadılıklar mevleviyet olarak anılırdı. Geniş bilgi için Bknz. Fahri Unan Diyanet İslam Ansiklopedisi, "Mevleviyet", (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29: 467-468.

³¹ Mardin, Huzur Dersleri, 272

rek ehliyetini kanıtlamış ve Beyazıt Cami-i Şerifi'nde derse çıkmıştır. 1313 senesinde ise talebesine icazetini vermiş ve ilmi rütbesi Sahn derecesine kadar yükselmiştir.

Mali düzenlemelerden sonra maaşı 1000 kuruşa çıkarılmış, dördüncü dereceden Mecîdî ve Osmânî nişanları ile ödüllendirilmiştir. Mustafa Hilmi Efendi 1326 senesinde 1333 senesine kadar Huzur derslerine muhatap olarak katılmıştır. Mardin bu bilgilerin Meşihât-i İslamiyye ve Sicilli Ahval dairesine verdiği özgeçmişinde alındığını beyan etmektedir.³²

Hadimli Mehmed Nuri Efendi 1308-1324

Muhammed Nuri Efendi, Hadim kazasının Pirlerkondu köyünde doğmuş olup Hacıveliler sülalesine mensuptur. 1308-1324 seneleri arasında Huzur Derslerinde muhatap olarak bulunmuş, 1324 senesinde vefat etmiştir. Fatih civarındaki türbede medfundur.³³

Hadimli İbrahim Ethem Efendi 1308-1316

İbrahim Ethem Efendin Hadim ilçesi Eğiste köyünün Sarılar mahallesinde doğmuş olup babası Mustafa Efendidir. H. 1308 tarihinde Huzur derslerine muhatap olarak tayin edilmiş, vefat ettiği 1316 senesine kadar bu görevde kalmıştır.³⁴

Hadimli Hüseyin Hamid Efendi 1332-1340

Es-Seyyit Hüseyin Hamit Efendi, 1273 /1872 tarihinde Konya ili Hadim ilçesinde doğmuştur. Babası Es-Seyyit Muhammed Emin Efendidir. Soyu babası tarafından Şeyh Abdülkadir Geylani ve ana cihetinde Şeyh Seyyit Sadettin Cibâvî'ye dayanmaktadır. İlk tahsilini memleketinde ikmal etmiştir ve Kur'an'ı hıfzetmiştir.

İstanbul Beyazıt camii şerifi dersiamlarından Hadim'li Muhammed Nuri Efendi'nin ders halkasına katılmış o günün müfredatında bulunan çeşitli ilimleri tahsil ederek icazet almıştır. 1305 senesinde girdiği sınavda başarılı olmuş ve Beyazıt Camii şerifinde Arapça sarf dersleri vermeye başlamış ve 1321 tarihinde de icazet vermeye başlamıştır.

İlmi kariyerini ilerletmiş çeşitli rütbelere erişmiş, Fetvâhane-i âlîde görev almış, 1332-1340 tarihleri arasında Huzur Dersleri'ne muhatap olarak iştirak etmiştir.

Ebu'l-ülâ Mardin Hadimî neslinden, eski Hadim Müftüsü Muhammed Saîd Hadimlioğlu'ndan naklen, Hüseyin Hamit Efendi'nin Pirlerkondu köyünün şeyhler mahallesinde doğduğunu, İstanbul'da Koca Hafız olarak bilindiğini, anlatmaktadır.³⁵

Hadimî Hasan Sabrî Efendi 1333-1341

Hacı Hasan Sabri Efendi, Sâdât-ı Aliyyeden Hadimli Hasan Fakihzâde Seyyit Abdülbâki Efendi'nin oğludur. Hicrî 1273 senesinde Konya ili Hadim Kazası'nda dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra İstanbul'a gelerek Meşihat müsteşarı ve Huzur Dersleri mukarrirlerinden Abdülkadir Raşit Efendinin ders halkasına dahi olmuş, mürettep dersleri okuduktan sonra icazet almıştır.

³² Mardin, Huzur Dersleri, 2: 270

³³ Mardin, Huzur Dersleri, 2: 271

³⁴ Mardin, Huzur Dersleri, 2: 270

³⁵ Mardin, Huzur Dersleri, 2: 270

Yakup KOÇYİĞİT

1307 tarihinde açılan ruus imtihanında da ehliyetini ispat ederek Beyazıt camii şerifi dersiamların arasına girmiştir. Aynı zamanda Dâru'l muallimîne de devam etmiş ve oradan da mezun olmuştur. 1313 senesi Zilkade ayının yedinci günü uhdesine İbtidâi Haric İstanbul Müderrisliği tevcih edilmiş ve 1321 senesi Rebiü'l-evvelinde İptida-i Dahil, 1326 senesi Rebiü'laharında Hareket-i Dahil raddesine kadar terfi etmiştir.

Özgeçmiş için verdiği belgeden Arapça Farsça ve Fransızca bildiği anlaşılmaktadır.. "*Risâletü'l-mü'minin fi reddüssalibîn*" ismiyle bir risale te'lif ve neşretmiştir. 1320 senesi Zilhicce ayının on beşinci günü Tetkiki Müellefâtı Diniyye Hey'et-i âzâlığına, 1329 senesi 16 Cemaziyelahirin 1329 tarihinde Meclis-i İdâre-i Elvay ve Eytam azâlığınâ, 1330 senesi zilhicce ayının dördüncü günü tekrar Tetkiki Mesâhif ve Müellafât-ı Şer'iyeye azâlığınâ tayin edilmiştir.

Hasan Sabri Efendi, h. 1293 harbinde Asâkir-i Muavene-i ilmiyye ikinci taburu ef-radı arasında harbe iştirak etmiş gösterdiği yararlıktan dolayı madalya ile taltif edilmiştir. Talebesine icazet verdiği 1322 senesi Zilkade ayında o zamanın usulüne göre liyakat madalyası ve dördüncü rutbeden Osmanî nişanıyla ödüllendirilmiştir. H. 1333 senesinde Huzur Dersleri muhataplığına tayin edilmiş 1341 senesine kadar bu vazifede kalmıştır.

1328 de Hareket-i Dâhil derecesiyle Ebu'n-Necîbi Homavî Medresesi ikinci müderrisliğine tevcih olunduğu, Dâru'l-hilâfeti Âliye Merdersesi Kısım-ı Tâli hadis müderrislerinden bulunduğu belirtilmiştir.³⁶

Hadimli Abdullah Efendi 1333-1341

Beyazıt Cami-i Şerif Dersiamlarında Abdullah Efendin Hadim'in Şeyhler mahallesinde doğmuştur. Kutsî Abdülcelil Efendi Dersiyesinde Haret-i Haric derecesiyle bir müddet müderrislik yaptıktan sonra sonra Fetvâhane de araştırmacı olarak çalışmış 1333-1341 yılları arasında Huzur Dersleri muhataplığında bulunmuştur. İstanbul'da vefat etmiştir. Ayrıca Dâru'l-hilâfeti Âliye Medresesi Kısım-ı Âlî'sinde Peygamberler Tarihi derslerine girmiştir.³⁷

Bu isimlerin dışında Ebu'l-ülâ Mardin'in meclisleri sayarken isimlerinden bahsettiği fakat haklarında pek fazla malumat bulunamayan Hadim nisbeli alimler şunlardır:

Hadimli Seyyid Mustafa Efendi

1223-1328 yılları arasında muhatap olarak Huzur Derslerine iştirak etmiştir³⁸

1226 yılı Ramazan ayında 8. Mecliste İptidâi Dahil derecesiyle 1227 Ramazanında 7. Mecliste Hareket-i Hariç derecesiyle 1229 senesinde Muslihâ-i sahn derecesiyle Huzur Dersi Muhatabı olarak katıldığı görülmektedir.³⁹

Hadimli Mustafa Rahmi Efendi

1326-1346 yılları arasında Huzur Dersleri'ne muhatap olarak katılmıştır.⁴⁰

³⁶ Mardin, Huzur Dersleri, 2: 269

³⁷ Mardin, Huzur Dersleri, 2: 268

³⁸ Mardin, Huzur Dersleri, 1: 123

³⁹ Mardin, Huzur Dersleri, 1: 182,198

ORTA ASYA'DAN ANADOLUYA GÖÇ EDİP ALİMLER YETİŞTİREN AİLELER (EBU SAİD EL-HADİMİ VE AİLESİ ÖRNEĞİ)

1326 senesi Ramazan ayı Huzur derslerine 7. Mecliste muhatap olarak katıldığı kayıtlarda geçmektedir.⁴¹

SONUÇ

Toprağı yurt kılan, insan unsurudur. İnsanlar arası ilişkiler ve bu ilişkileri düzenleyen manevi bağlar ve kurallardır. Bu bağ ve kuralların kaynağı ise din ve hukuktur. Bunların dışında insan hayatına konfor anlamında katkı sağlayan medeniyet unsurları mimari ve estetik, medeniyetin asli unsuru hukuk ve dinin varlığıyla ve gücüyle ayakta durmuş gelişmiş ve kalıcı olmuştur.

Dinin, hukukun, gelenek ve göreneklerin toplumlara öğretilmesi ulema dediğimiz bir gurup insanın gayretiyle olmuştur. 12. Yüzyılda Malazgirt zaferiyle Anadolu'nun kapıları açılmış, Orta Asya'dan Anadolu'ya göçler başlamış, İslam medeniyeti bu coğrafyayı yaşanılacak bir vatan eylemiştir. Anadolu'nun İslam medeniyetiyle buluşmasında Orta Asya'dan göç eden, ilmiye sınıfına mensup yetişmiş ailelerin önemi büyüktür. Bu gibi manevi olgunluğa erişmiş fertler ve aileler, İslam'ın güzel ahlakını insanlara benimsetmişler doğruyu ve güzeli insanlara öğretmişler ve toplumun savrulmalarını önlemişlerdir.

Ebu Saïd el-Hâdimî'nin içinden çıktığı aile de bu coğrafyaya dinamizm veren ailerdendir. Kurdukları eğitim ve irşat müesseseleriyle, yetiştirdikleri insan unsuruyla İslam Medeniyetinin kökleşmesinde büyük katkıları olmuş bir ailedir.

KAYNAKÇA

Ali Rıza Karabulut ve Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-türâsi'l İslamî fi mekâti-bi'l-âlem (el-Mahtûtât ve'l-matbûât)*, (Kayseri, Dâru'l-Akabe, 1422/2001).

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbâi âmire, h.1333)

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, AE.SMST.III,4-207

Ebulûlâ Mardin, *Huzur Dersleri*, (İstanbul: Akgün Matbası, 1. Cilt 1951, 2-3. Cilt 1966)

Hayrüddin b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımeşkî, *el-Âlam*, (yy. Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002)

İcazetnâme, (Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 5848/29)

İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn Esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-müsannifîn*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Matbaası, 1951, Ofset olarak ikinci defa Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts)

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellefîn*, (Beyrut: Mektebebü'l-Müsennâ ve Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts)

Mehmet Süreyya, *Sicillî Osmânî*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1996)

⁴⁰ Mardin, Huzur Dersleri, 1: 156

⁴¹ Mardin, Huzur Dersleri, 1: 549

Yakup KOÇYİĞİT

Merkezü'l-Melik Faysal, *Hizânetü't-türâs Fihrisü'l-Mahtûtat*

Numan Hadimioğlu, *Hâdimî ve Hadimliler* (Ankara: 1983)

Numan Hadimioğlu, *Hâdimî ve Hadimliler Bibliyografyası*, (Ankara: 1998)

Sarıkaya, Yaşar, *Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi Ebu Saîd el-Hâdimî*, (İstanbul, Kitap Yayınevi, 2008)

Şimşek Halil İbrahim, *Muhammed Hâdimî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya, Sadav Yayınları, 2010)

Özet

Anadolu Hz. Ömer döneminde Müslümanların akınlarına sahne olmuş, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde kalan bazı iller belirli sürelerle Müslümanların hakimiyetinde kalmıştır. Ancak genel anlamda Müslümanlaşma süreci tarihçilerin ittifakıyla 1071 Malazgirt zaferinden sonradır. Selçuklu Devleti'nin siyaseti gereği Orta Asya'dan Anadolu'ya göç başlatılmış ve kısa sürede Müslümanlar Anadolu'yu yurt edinmiştir. XI. Yüzyılın sonlarında başlayan fetih ve göç hareketi bütün unsurlarıyla Anadolu'yu dönüştürmüştür.

Bir bölgenin fethedilmesi kılıçla olur ancak kalıcı kılınması kültür öğelerinin yerleşmesi ile mümkündür. Camiler, medreseler, çarşılar, mezarlıklar, kervansaraylar gibi dini ve sosyal yapılar bir taraftan hayatı kolaylaştırırken diğer taraftan toprağı vatan kılmaktadır. Göçebe gelen aileler yerleştikleri bölgelerde kendi geleneklerini yaşatırken ihtiyaç duydukları ibadethaneler, eğitim ve sosyo-kültürel kurumlar inşa etmeye, bunları deruhte edecek alimleri yetiştirmeye özen göstermişlerdir. Daha sonraları devletleşme döneminde sultan ve devlet adamlarının himayelerinde ana yurttan alimler davet edilmiş ve bu kurumların tesis ve idamesinde görevlendirilmişlerdir. Ulema göçü çeşitli sebeplerle sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

Hâdimî ailesi de Orta Asya'dan Anadolu'ya göç etmiş Alim yetiştiren ailelerdendir. Buhârâ'dan Anadolu'ya göç edip Toros dağlarının eteklerinde bir köye yerleşmişler, Hâdim'de kurdukları medresede memleketin her yanından gelen binlerce genci eğitip yüzlerce alim yetiştirmişler. İki yüz yıla yakın devam eden sürede memleketin ilim ve irfan hayatına katkı sunmuşlardır. Osmanlı devleti nezdinde en önemli ilmi faaliyetlerden kabul edilen Huzur Dersleri'ne katılan bir çok alim Hâdimî nisbesini taşımaktadır. Bölgenin dini ve ilmi insan kaynağını karşılamak bakımından öneme sahip bu ve benzeri aileler doğunun irfanını batıya taşıyan köprü işlevini görmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Anadolu, Hadim, Ebu Saîd el-Hâdimî, Alim

FAMILIES WHO MIGRATED FROM CENTRAL ASIA TO ANATOLIA AND RAISED MANY SCHOLARS IN THERE (EXAMPLE OF EBU SAID AL-HADIMI AND HIS FAMILY)

Abstract

During the reign of Omar, there were Muslim raids into Anatolia, and some provinces in the Southeastern Anatolia Region were under the rule of Muslims for certain periods. However, the process of Islamization in general is after the victory of 1071 Malazgirt according to most of the historians. As a result of the policy of the Seljuk Empire, migration from Central Asia to Anatolia was started and in a short time, Muslims

ORTA ASYA'DAN ANADOLUYA GÖÇ EDİP ALİMLER YETİŞTİREN AİLELER (EBU SAİD EL-HADİMÎ VE AİLESİ ÖRNEĞİ)

made Anatolia their home. The conquest and migration movements that started at the end of the XI. century transformed Anatolia with its all elements.

The conquest of a region is possible with military forces, but this conquest becomes permanent only by the settlement of cultural elements. Religious and social structures such as mosques, madrasahs, bazaars, cemeteries and caravanserais make life easier as well as make the land home for the settlers. The immigrant families kept their traditions alive in the regions they settled, they also took care to build the places of worship, educational and socio-cultural institutions they needed, and to train scholars who would undertake the activities of these institutions. Later, during the statehood period, under the auspices of the sultan and statesmen, scholars from the homeland were invited and assigned to the establishment and maintenance of these institutions. Immigration of scholars continued in the following periods for various reasons.

The Hadimi family is one of the families who migrated from Central Asia to Anatolia and raised many scholars in there. They migrated to Anatolia from Bukhara and settled in a village at the foot of the Taurus Mountains. In the madrasah they established in Hadim, they trained thousands of young people from all over the country and trained hundreds of scholars. They have contributed to the scientific and intellectual developments of the region for nearly two hundred years. Many scholars who participated in the Huzur lessons, which are considered one of the most important scientific activities in the Ottoman state, belong to the school of Hadimi. Those immigrant families, which are important in meeting the religious and scientific human resources of the region, have served as a bridge that carries the wisdom of the east to the west.

Key words: Central Asia, Anatolia, Hadim, Ebu Said al-Hâdimî

ORTA ASYA'DA HİKMET ANLAYIŞI ve HAKİM GELENEĞİ (HAKİM ES-SEMERKANDÎ ÖRNEĞİ)

Yunus ERASLAN*

1. Orta Asya'da Hikmet Anlayışı

İslam düşüncesinde kelim, felsefe, fıkıh ve tasavvuf disiplinleri açısından değişik anlamlarda kullanılan hikmet kelimesi geniş kapsamlı bir kelime olarak ön plana çıkmaktadır. İbn Düreyd'e göre hikmet, iyi ve güzel olan şeylere çağırarak, yönlendirmek ve öğüt vermek veya kötü şeylerden sakındırmak anlamında ahlaki içerikli bir kelime olup hüküm kelimesiyle aynı anlama gelmektedir. Cevherî'ye göre karar vermek anlamına gelen hüküm sözcüğünden türemiş olup ilim anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda hakim, ilim sahibi ve işleri iyi yapan anlamına gelmektedir. İbn Manzûr'a göre hikmet, eşyanın en faziletisini en üstün bilgiyle bilmektir. Öte yandan hüküm kelimesi "bilmek" (ilim) ve "anlamak" (fıkıh) anlamlarında hikmet kelimesiyle eş anlamlıdır. Nitekim Mer-yem 19/12'de hüküm kelimesiyle bilmek ve anlamak manalarında hikmet kastedilmiştir. İsfahânî'ye göre ise hikmet, ilim ve akılla hakka isabet etmektir. Kelime Yüce Allah için kullanıldığında eşyayı bilmesi ve onları gayet sağlam bir şekilde yaratması anlamına gelirken, insan için kullanıldığında, varlıkları tanımak ve hayırlı işleri yapmak anlamlarına gelmektedir. Kur'an'a nispetle hakim, hem muhkem hem de hikmetleri dile getirendir, dolayısıyla içinde her iki mana da birlikte vardır. Hüküm, hikmetten daha geneldir. Onun için her hikmet bir hükümdür, fakat her hüküm bir hikmet değildir.

Görüldüğü gibi kelimenin sözlük anlamı irdelendiğinde hikmet sözcüğünün hüküm sözcüğüyle sıkı bir anlam ilişkisi halinde olduğu anlaşılmaktadır. Hüküm yaşam ve dinin zahiri yönüyle ilgili birtakım sonuçlara varmayı hedeflerken, hikmet zahire ait bu yargıların gerçek maksatla uyumluluğunu içerir. Nitekim verdiği zahiri hükümlerde şeriatın asıl gayeleriyle uyumlu ve isabetli olmasından dolayı Orta Asya ilim geleneğinde bu özelliklere sahip kişilere hakim unvanı verilmiştir. Yani bir taraftan zahire ait hükümler ortaya koyarken, öbür taraftan vermiş olduğu bu hükümlerde mana ve maksada da uyumundan dolayı isabet etmiştir.

Orta Asya'da hikmet kelimesinin kazandığı anlamın izini sürmek için görüşlerine başvurabileceğimiz önemli isimlerden birisi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, (ö. 333/944) Te'vîlât'ta hikmetle ilgili olarak kendisinden önce yapılan birbirinden farklı tanımları naklederken bunlar arasında açık bir tercihte bulunmamıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'de hikmet kelimesiyle ilgili olarak geniş bir anlam yelpazesine rastlamak mümkündür. Onun bu tavrı aslında kelimenin bu coğrafyada kazandığı zenginliği göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) hikmet kelimesinin sahip olduğu bu anlam çeşitliliğini şöyle sıralar: Kur'an ilmi, dini ilimler, nübüvvet, isabet, anlayış (fehmi), haşyet, şeytanın vesvesesini bilmek suretiyle meleğin kalbe ilka

* Dr. Öğretim Üyesi. Kilis 7 Aralık Üniversitesi.

ettiğiyle vesvese arasını ayırabilme ilmi, marifetullah, Kur'ân'ın tefsiri ve onunla amel etme ilmi, sünnet, Kur'ân'ın sırlarını anlama, fikh.

Hikmet ve buna bağlı olarak hakîm kelimelerinin bölgede kazandığı anlam çeşitliliğini ortaya koymadan önce kelimeyi teolojik ve antropolojik olmak üzere iki kategoriye ayırmak gerekmektedir. Söz konusu kelimeler Allah ve insan için kullanıldığında birbirinden farklı anlamlara gelmektedir. Buna göre kelimenin önce teolojik boyutuna sonra da antropolojik yönüne bakmakta fayda vardır.

Mâtürîdî, hikmet kelimesini Yüce Allah için kullandığında, fiillerinde hatasız ve kusursuz olma anlamı vererek, O'nun fiillerinde hata ve kusurdan münezzehe olduğunu belirtmektedir. Bu durumda teolojik olarak hikmet kelimesi, fiillerinde isabetli olmak, yerli yerinde yapmak, hata ve noksanlıktan beri olarak mükemmel bir şekilde yapmak anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda Hakîm sözcüğü fiilinde isabet eden, emrinde ve nehyinde isabet eden, yine her şeyi sağlam ve düzenli kılıp birliğine delil olacak niteliklerine büründüren manalarına gelir. Buna bağlı olarak kelime Yüce Allah için kullanıldığında hiçbir şeyde hata etmeyip fiili hiçbir zaman hikmet dairesinin dışına çıkmayan demektir.

Kelimenin antropolojik boyutuna bakıldığında ise Mâtürîdî'ye göre bir şeyi sağlam yapmak anlamındaki "ihkâm" sözcüğünden türeyen hikmet, anlama (fikh), helal ve haram, isabet, yani her söz ve fiilin yerli yerinde oluşu, öğüt vesileleri ve Kur'an gibi değişik anlamlara gelmektedir. Hikmet, bütün işleri isabetli, dikkatli ve sağlam bir şekilde yerine getirmek esasından doğar. Bu bağlamda hikmet sefehînin karşıtıdır, sefeh ise gerçekleştirilen fiillerde tutarsızlık ve karşılaşılan çeşitli olaylarda, farklı tepkiler sergilemekten ibarettir.

Tüm bu anlam zenginliğinde yaşamış olduğu coğrafyada hikmet kelimesinin değişik disiplinler tarafından geniş bir anlam yelpazesinde sunulmasından dolayı, kesin bir tanım yapmaktan kaçınan Mâtürîdî'nin bu kelimeyle ilgili naklettiği anlamlandırmaların başında, meselelerin iç yüzünü derin bir şekilde anlama (fikh) manası gelmektedir. Bu bağlamda hikmet; Kur'ân, Kur'ân'daki helal ve harama dair hükümler ve sünnet olup; bunlardaki derin manaları kavramak anlamında fikh, hikmetin yerine kullanılmıştır. Hikmet kelimesine verilen bu anlamı değişik ayetlerin tefsirinde görmek mümkündür. Örneğin Kamer suresi 5. ayette geçen hikmetten kasıt Mâtürîdî'ye göre bizatihi Kur'ân'ın kendisidir. Kur'ân'ın kendisi bizatihi hikmet olarak kabul edildiğinde, muhataplarının da kendilerine verilen akıl yetisi sayesinde onu anlaması ve lafızların altında kastedilen manalara ulaşabilmeleri neticesinde hakîm olmaları gerekmektedir. Yine Hz. Lokmân'a verilen hikmet de akıl, din konusunda anlayış ve derin bir kavrayış olarak yorumlanmıştır. Derinlemesine kavrayış (fikh); bir şeyi, başkasına işaret eden benzeri aracılığıyla bilmek, şahit aracılığıyla gâib olanı bilmek, zâhir olan aracılığıyla gizli ve bâtın olanı bilmek olarak açıklanmıştır. Bir başka açıdan ise bir şeyi, benzeri ve dengine işaret eden anlam ve muhtevasıyla bilmektir. Buna göre sözü edilen anlayış sayesinde, duyular ötesinde bulunamı duyu yoluyla, anlam ve muhtevası kapalı olanı açık olan yoluyla ve ikinci derecedeki meseleyi (fer') birinci derecedeki mesele (asil) yoluyla bilmek mümkün olur.

Hikmet kelimesine verilen bir başka anlam da vermiş olduğu kararlarda isabet etmek manasıdır. Mâtürîdî'ye göre hikmet, tam uygunluk, isabet, her şeyi yerli yerine koyma şeklinde tanımlanarak bu, aynı zamanda adalet anlamına da gelmektedir. Hikmet her şeyi yerli yerine koymak anlamına gelince, zıttı sefeh ise her şeyi kendi yerinin

dışına koymak anlamında kullanılmıştır. Hakîm, görüşünde isabet eden; hikmet, görüş bakımından isabet etmek demektir. Dini metinlerdeki derin manalar anlaşılıp kavranınca (fıkıh), buna bağlı olarak hikmet aynı zamanda sözde ve fiilde isabet olarak ortaya çıkar. Bir başka açıdan hikmet, her şeyin gerçekliğine isabet demek olup, onun sayesinde her kötülükten korunma ve her hayra ulaşma imkânı elde edilir. Hakîmler ile dini bilip koruyanlara ait bir iş olarak Kur'an'da yer alan hikmet, dini konuların sınırlarını ve iç yüzlerini anlamaktan ibaret olup, dış görünüş itibariyle değil de hakikat ve mahiyet açısından hangisinin isabetli, hangisinin hatalı olduğu, sayesinde anlaşılabilen şeydir. Buna göre hikmet dini konuları tam anlamıyla kavramaktır, haram ve helaldir, Hz. Peygamber'in din anlayışıdır (sünnet), vaaz ve nasihattir, hakkı ve doğruyu yakalamaktır. Bu manadan hareketle doğruyu bulan kişiler olmaları hasebiyle bilge kişiye hakîm ismi verilmiştir.

Hikmetin bir başka anlamı da kısa ve özlü sözlerle öğüt ve nasihat etmek olup, bununla Kur'an'daki öğütler anlaşmıştır. Nitekim Nahl suresi 125. ayetinde hikmet kelimesi mev'iza'yı hasene ile birlikte kullanılmaktadır. Bu ayette Allah'ın dinine kuvvetli delil ve kesin kanıtların yanında mev'iza'yı hasene ile davet emredilmektedir. Benzer bir anlamı Lokmân suresinde de görmek mümkündür. 12. ayette Hz. Lokman'a hikmet verildiğinden bahsedildikten sonra devamındaki ayetlerde o, öğüt vermeye başlar. Bu durumda özlü ve hikmetli sözlerle öğüt vermenin hikmet ve hakîmlikle bir irtibatı olsa gerektir. Nitekim İslâmiyet'in benimsetilmesi ve yaşanılması sürecinde toplumsal bir görev üstlenen mutasavvıf şairlerin sanat kaygısı ve lirizmden uzak söyledikleri, dil ve şekil açısından geleneksel Türk şiiri özelliklerini taşıyan şiirlerine Türkistan'da "hikmet" adı verilmiştir. Hikmet adıyla dile getirilen bu şiirler, halkın konuştuğu günlük konuşma dilinde, halkın duygu ve düşüncelerine uygun samimi bir edâyla söylenmiş eserlerdir. Meselenin bu veçhesinde hikmet sahibi hakîm, hem dini konularda derin bir kavrayış ve tam anlayış sahibi (fakîh), buna bağlı olarak verdiği hükümlerde isabet eden (hakîm) hem de ahlaki idealizm noktasında öğüt ve nasihatler veren (vâiz) bir kişi olarak öne çıkmaktadır.

Hikmet kelimesiyle irtibatlı olan manalardan bir diğeri de nübüvvet, vahiy ve ilham kavramlarıdır. Nitekim Bakara sûresi 251. ayette hikmet kelimesi Hz. Davud'da mülk ile birlikte kullanılmış ve burada nübüvvet anlamı kastedildiği ifade edilmiştir. Mâtürîdî'nin Hasan-ı Basri'den naklettiğine göre, Kitap ve hikmet kelimeleri aynı şeyi ifade eder; çünkü Allah'ın bütün kitapları hikmetten ibarettir. Mâtürîdî hikmet kelimesiyle ilgili naklettiği manalarda bazen Kur'an ile hikmetin aynı şey olduğu bazen de birbirinden farklı olduğu ifade edilmiştir. İlk etapta birbirine zıt gibi görünen bu iki yorumun esas itibariyle aynı anlamı kastettiği söylenebilir. Zira her iki görüşte de Kur'an, zahir ifade kalıpları ve bunların işaret ettiği manalar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kitap ile hikmetin aynı şey olduğunu ifade eden görüş bütüncül, ayrı kabul eden görüş ise parçacı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu durumda esas itibariyle hikmetten kastedilen şeyin, vahyin zahir kalıplarının ötesindeki anlamlar olduğu söylenebilir. Kur'an zahir iken hikmet de onun batinı olarak da tanımlanmıştır. Buna bağlı olarak hikmet sünnet olarak açıklandığı gibi hüccet ve burhan olması hasebiyle ilham veya te'vil yoluyla Kitap'tan çıkarılan anlamlar olarak da yorumlanmıştır. Dolayısıyla hikmetle ilgili olarak burada ilham ve te'vil kavramlarının öne çıktığı görülmektedir. Tevil kavramını dini konuların derin bir kavrayışla anlaşılması (fıkıh) kapsamında değerlendirecek olursak geriye ilham kavramı kalmaktadır. Te'vilât'ta bu anlamı destekleyecek açıklamalara rastlamak mümkündür. Nitekim Maide suresi 110'da geçen hikmet kelimesi, "herhangi bir öğrenme olmaksızın insana (vehbî) olarak verilen ilim" olarak açıklanmaktadır. Yine

Mâtürîdî'nin naklettiği bir başka görüşe göre Kitap, ilimden yazılan şey, hikmet de öğrenim görmediği halde insana verilen doğru bilgi olarak yorumlanmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî'nin Te'vilât'ta hikmet kelimesiyle ilgili naklettiği görüşlerin hiçbirisi doğrudan ona ait değildir. O, bu konuda daha çok kendisinden önce oluşmuş literatürü nakletmekle yetinmiştir. Dolayısıyla bu tanımlar içerisinde tasavvufi yorum tarzının da bulunması pek doğaldır. Zira onun yaşadığı coğrafya tasavvufi teşekküllerin yoğun bir şekilde faaliyet gösterdiği bir alandır. Bununla beraber onun ilham kelimesinden ne kastettiği de irdelenmesi gereken bir başka konudur.

Hikmet kelimesiyle ilgili ortaya konulan bu geniş anlam yelpazesinin yanında onun akılla ilişkisine de değinmek gerekmektedir ki, ancak bu şekilde Orta Asya coğrafyasında hikmete bütüncül bir bakış sağlanabilir. Esasen akıl, hikmet kelimesinin anlaşılmasında kilit öneme sahip bir kavramdır. Zira hikmetin, aklın gerektirdiği her söze ve onun kabulüne yönelik olması gerekmektedir. Mâtürîdî küfür ve batılın kavranması hususunda akıl ve hikmeti birlikte fonksiyonel hale getirerek, bu ikisini birbirinden ayırmamaktadır. Eğer insanların fiilleri hikmet ve aklın gereği olmaktan çıkar, aksine sefihlik ve cehalet üzere olursa, o takdirde kendileri için yaratılmış ve inşa edilmiş olan şeyler de aynı şekilde hikmet ve aklın gereği olmaktan çıkar. Bu bağlamda hikmet genellikle dini konuların derin bir kavrayışla anlaşılması ve dini konularda isabet etmek olarak tanımlanıyor ve hikmetin zıttı olarak sefihlik ve cehalet kavramları konumlandırılıyorsa, o halde akıl hem hikmetin en önemli aracı hem de kontrol mekanizması olmalıdır.

Mâtürîdî tarafından ortaya konan bu geniş anlam yelpazesini bölgenin hakîm lakabıyla ünlenmiş önemli bir sūfisi olan Hakîm et-Tirmizî'de de görmek mümkündür. Ona göre hikmet, ilmin batını olup; fıkıh, ilim, nübüvvet ve insanlar arasında hükmetmek (kaza) anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla burada kelimenin daha önce bahis konusu edilen anlamlarına ilaveten tasavvufî yönüne de vurgu yapılmıştır. Ancak bu, hikmet kelimesinin kelim ve fıkıh disiplinlerinde kazandığı anlamlarla uyumlu olarak ortaya çıkan bir süreçtir. Bu durumda Orta Asya'da hakîm ve hikmet kelimelerine yüklenen anlam nasların zahir anlatımlarının arka planına yani bâtınına nüfuz etmektir. Böylece hakîm kendisini nasların zahiriyle sınırlandırmayarak, naslarda murat edilen maksatları temel alır ve meselelerin ruhunu bilerek bu şekilde hüküm verir. İnsan bu sebepleri, eğer nefsin gizli derinliklerini ve dünyayı araştırırsa ve ayrıntıların tecrübesini ilim haline getirirse bulur. Bu bağlamda bâtın ilmi, illetlere vakıf olmadan kıyas mümkün olmaz demek olup, yeni bir tecrübe alanına, maneviyata yönelmeyi öngörmektedir. Bununla ruhun bilinmesi mümkün olacaktır. Bâtın ilmi temelde İslam hukukunun yeniden yapılandırılmasını ve bununla toplumda köklü bir reforma girişilmesini öngörmektedir. Nitekim Tirmizî'ye göre hikmet, ilm-i bâtın olup, Yüce Allah bunu nefsin arzu ve istekleriyle mücahede eden hususi kullarına verir. Böylece göğüslerinde bir nur belirir ve kalp gözleriyle bu hikmeti elde ederler ki, bununla şeriatın maksatlarını da keşfederler.

Şu hâlde bütün bu tanımlar göz önünde bulundurulduğunda hikmet kelimesinin dinin hem zâhir yönüyle hem de bâtın yönüyle ilgili olarak bir anlam bütünlüğüne sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kelime kelim, fıkıh ve tasavvuf disiplinleri açısından kendi üslup ve yöntemlerine göre aynı maksada yönelik olarak anlamlandırılmaktadır. Zira hepsinde de amaç dinin biçimsel yönünün ötesinde içsel anlamlarını ortaya çıkararak hükümde en doğru olana ulaşmaktır. Kelam ve fıkıh disiplinleri bu maksat için akli işlevsel hale getirmeye çalışırken, tasavvuf daha çok içsel tecrübeye yönelmektedir. Ancak Orta Asya hikmet geleneğinde bu disiplinlerin birbiriyle uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Nitekim bu gelenekte "Hakîm" nitelemesine sahip kişilerin söz

konusu disiplinlerin hepsinde yetkin şahıslar olduğu görülmektedir. O halde hikmet kelimesiyle ilgili bu girişten sonra hakim kelimesinin teorik ve pratikte karşılığına bakalım.

2. Orta Asya'da Hakim Geleneği

“Hakim” Allah için hükmün O'na ait olması, insan için “dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adalet niteliği taşıma” anlamlarına gelmektedir. Bu durumda Hâkim ile Hakim kelimeleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Nitekim İslâm hukukçularına göre hikmet, “hükmün konuluş amacı” (makâsıd-ı şâri') veya “bu hükümle sağlanmak istenen maslahat” (mesâlih-i ibâd) anlamındadır. Çünkü bir hükmün hikmeti o hükümden güdülen amaç, yani şâriin o hükmü koymakla gerçekleştirilmesini istediği maslahat veya giderilmesini istediği mefselettir. Buna göre hakim ya da hâkim o hükme dayalı amacı ortaya çıkaran kişidir.

Orta Asya diğer adıyla Horasan-Mâverâünnehir ilim muhiti her ne kadar İslam coğrafyasının Bağdat merkezli ilim geleneğiyle irtibatlı olsa da, İslam'dan önce bölgede kalıcı hale gelmiş bakiyelerin de etkisiyle, kendine has ilim geleneğinin teşekkül ettiğini söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak bu coğrafyada önemli isimlerin çoğu dini disiplinlerin her alanında yetkin özellikleriyle şöhret bulmuş kişilerdir. Bu bağlamda bölgede, hakim adıyla bilinen farklı bir içtimai insan modelinden bahsetmek mümkündür. Bu tür kişiler, aynı zamanda Hanefî fıkıh usulü, kelâm, tefsir, hadis ve en önemlisi de “deneysel” ya da keşfe dayalı din bilgisi gibi birbirinden farklı bazı ilim alanlarında faaliyet gösteren çok yönlü âlimlerdi. Tirmizî'den de hakim olarak söz ediliyordu. Belh'te Muhammed b. Ömer Ebu Bekir el-Varrâk el-Hakim (ö. 280/893) ve Semerkant'ta Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Hakim es-Semerkindî (ö. 342/953), aynı şekilde hakim olarak ün kazanan Tirmizî'nin iki çağdaşydı. Muhammed b. Ömer, çağdaşlarını kelâm, fıkıh ve zühd alanlarında tek taraflı çalışmanın sakıncalarına karşı uyarılmış ve tek güvenilir ilmi yaklaşımın bu üç alanın sentezlenmesi olduğunu savunmuştur.

Orta Asya ilim geleneğinde hikmet, amelle birlikte bilgi, hakim de kendisinde bilgi ve amelin birlikte bulunduğu kimse olarak tanımlanmıştır. Başka bir deyişle hikmet; şeriat ve ahkâmın beyanı, ilim ve amel uygunluğu olup; hakim de ilmi ile amel eden âlimdir. Hakim kelimesini doğru anlayabilmek için hikmet kelimesinin tanımı hususunda diğer görüşlere göre daha ön plana çıkan fıkıh ve isabet anlamları önem arz etmektedir. Bunlar arasında özellikle fıkıh kelimesi erken dönemden beri yalnızca İslam hukukuna hasredilmeyip, dini meselelerin tamamında derin bir anlayış sahibi olarak anlaşılmıştır. Nitekim bölgede genel bir kabul gören Hanefî mezhebinde fıkıh kelimesiyle kelam ve İslam hukuku disiplinleri anlaşılmıştır. Dolayısıyla bölgede Hakim ya da Hâkim olarak isimlendirilen isimlerin İslam hukuku ve kelâm disiplinlerinde yetkin kişiler olduğu söylenebilir. Bu alanlarda dinin maksatlarını derin bir şekilde kavramış âlimlerin dini konularda ortaya koydukları görüşlerinde doğruya ulaşmada isabet etmeleri de yine hikmet ve Hakim'liğin gereği olmuştur.

Hikmet ve Hakim kelimeleri İslam hukuku ve kelam disiplinlerinin yanında bölgede yaygın bir din anlayışına dönüşen tasavvuf açısından da anlamlandırılmıştır. Bu coğrafyada özellikle Belh, 4./10. yüzyıl başlarına kadar İslam tasavvufunun merkezi konumunda olup, İbrâhîm b. Edhem, (ö. 161/778 [?]) Şakîk el-Belhî, (ö. 194/810) Hâtim el-Esam, (ö. 237/851) Ahmed b. Hadraveyh, (ö. 240/854) Ebû Bekr el-Verrâk (ö. 280/893) ve Muhammed b. el-Fazl (ö. 319/931) Belh menşeli idiler ya da bu şehirde yaşamış ve faaliyet göstermişlerdir. Zikredilen bütün mutasavvıflar, 4./10. ve 5./11.

yüzyılın biyografisi ve el kitaplarında ve daha sonraki dönemlerde sūfî olarak görülse de Radtke'nin de incelemiş olduğu Fadâ'il-i Balh'te bunun yerine hakîm veya âbid denmiştir. Buna göre Horasan-Mâverâünnehir tasavvufunda, sūfiyyeden önce hükemâdan söz edilmiştir. Dolayısıyla denilebilir ki, İslam tasavvufunun henüz teşekkül aşamasında olduğu dönemlere kadar Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde tasavvuf yerine hikmet ilmi, sūfî yerine de Hakîm unvanları kullanılmıştır.

Bu bağlamda bölgenin önemli isimlerinden olan ve kendisine nispetle Hakimiyye adlı bir tarikattan bahsedilen Hakîm et-Tirmizî'ye Hakîm unvanının verilmesiyle ilgili olarak iki ihtimalden bahsedilebilir. Birincisine göre, ele aldığı konularla ilgili görüşlerini herhangi bir filozof ya da klasik bir din aliminden ziyade kendine özgü bilgece bir yaklaşımla ortaya koyması ve bunlarla ilgili fikirlerini kısa ve hikmetli sözlerle ifade etmesi sebebiyle kendisine "bilge" anlamında "Hakîm" denilmiş olabilir. Zira Hakîm et-Tirmizî'nin hayatını geçirdiği dönem ve coğrafyada benzer özelliklere sahip olup kendisinden önce ve sonra bu unvanla tanınan birçok sūfî ve âlim yaşamıştır. Bunlardan hiçbirine, felsefe ya da tıp ilmiyle meşgul oldukları için "Hakîm" denilmemiştir. Bilakis çeşitli meselelere dair görüşlerini ortaya koyarken bilgece ifadeler kullanıp hikmetli sözlerle müracaat etmeleri ve halkın gözünde manevi yönden özel bir konuma bulunmaları sebebiyle bu şekilde anılmışlardır. Bu hususa dair bir başka ihtimal ise bu kelimenin "velî" manasında kullanılmasıdır ki, Tirmizî kendi eserlerinde hikmet ve hakîm kavramlarını genellikle "ârif" ve "velî" manasında kullanılmıştır. Nitekim o, Hakîm'i hikmetle ilgili söylenen bir sözü halk için beyan diliyle açıklayan kimse olarak tanımlamıştır.

Şu hâlde 4./10. yüzyılın ortalarında Hakîm kavramı tasavvuf alanında nefis terbiyesi üstadını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu coğrafyada sūfiler arasında yaygın olan hakîm lakabı, tasavvuf bilgeliğine atıfta bulunur. Nitekim bu coğrafyada Hakîm et-Tirmizî Ebû Bekir el-Verrâk, Hakîm Senâi ve Hakîm Ata Süleyman Bâkîrgânî gibi Hakîm unvanıyla anılan birçok sūfiye rastlamak mümkündür. Bu durumda hakîm ve hikmet kavramlarının bölgede tüm disiplinler açısından ideal bir insan modeli için kullanılan kavramlar olduğu söylenebilir. Nitekim bölgede bu nitelemeye sahip isimlerin özellikle Hanefî fıkıh ve kelâm düşüncesinde öncü isimler oldukları gibi aynı zamanda zühde dayalı yaşantılarından dolayı zâhid nitelemesine sahip oldukları görülür.

Sonuç olarak Orta Asya ilim geleneğinde hikmet kelimesinin anlamlandırılmasında öne çıkan manalar ve buna bağlı olarak şekillenen Hakîm nitelemesinin kelâm, fıkıh ve tasavvuf üçgeninde teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Dini konularda ameli ve nazari açıdan derin bir kavrayış ve anlayış sahibi olan âlimler, sahip oldukları bu özelliklerini amelle birleştiren, ortaya bölgeye has bir hakîm nitelemesi çıkmıştır. Nitekim Belh ve Tirmiz hükemâsı hakkındaki tetkikler, neoplatonik değil, zühd-dogmatik ve fikhî okulları göstermektedir.

3. Hakîm es-Semerkandî

Kelâm, fıkıh ve tasavvuf üçgeninde Orta Asya ilim merkezinde yetişen ve hakîm unvanıyla anılan önemli isimlerden birisi de şüphesiz Ebû'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Kâdî el-Hakîm es-Semerkandî'dir (ö. 342/953). Kaynaklarda Semerkandî'ye hakîm unvanının verilmesiyle ilgili olarak iki görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisine göre uzun yıllar Semerkant kadılığı yaptığı sıralarda vermiş olduğu isabetli kararlardan dolayı kendisine hakîm unvanı verilmiştir. Daha önce de geçtiği üzere hikmet kelimesinin "hkm" köküne dayanmasından dolayı hikmet ve hüküm kelimeleri arasında sıkı bir bağlantı olduğu gibi hakîm ve hâkim kelimeleri bu bağlantının

ORTA ASYA'DA HİKMET ANLAYIŞI ve HAKİM GELENEĞİ (HAKİM ES-SEMERKANDÎ ÖRNEĞİ)

sonucu olarak genellikle aynı anlamda kullanılmışlardır. İkinci görüşe göre ise Semerkandî güzel ahlak ve hikmet konusunda örnek bir şahsiyet olduğu gibi onun hikmetli sözleri kayda geçirilmiştir. Hikmetli sözleri ve öğütlerinin çokluğu onu kendi dönemindeki diğer âlimlerden ayıran bir özelliği olmuş ve bu özelliğinden dolayı o “Hakîm” olarak isimlendirilmiştir. Her ne kadar onun hikmetli sözlerinin yazılı olduğu bir eser günümüze ulaşmasa ve kaynaklarda böyle bir eserden bahsedilmese de sonraki dönem Hanefî-Mâtürîdî eserlerinde zaman zaman onun bu anlamda sözlerini görmek mümkündür.

Hakîm es-Semerkandî Orta Asya ilim çevrelerinde şekillenen hikmet kavramını tam anlamıyla yansıtan önemli bir isimdir. Zira bir taraftan uzun yıllar Semerkant kadılığı yapması ve vermiş olduğu kararlarda doğruluğa isabet etmiş olması onu fıkıh ilminde yetkin bir isim olarak ön plana çıkarırken, diğer taraftan aykırı ve sapkın akımlara karşı mücadele kapsamında dönemin yöneticilerinin isteğiyle Sâmânîler'in resmî akidesi kabul edilen “es-Sevâdü'l-A'zam” adlı risaleyi yazması, onun mütekellim yönüne işaret etmektedir. Bu durumda Semerkandî hem fakih olarak Hanefî fıkında hem de bir mütekellim olarak Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışının etkili ve yetkin bir ismi olmuştur. Dolayısıyla o, hikmet kelimesinin tanımında öne çıkan fık ve isabet özelliklerini kendisinde birleştirerek bu unvanı hak etmiştir. Esasen Orta Asya ilim çevrelerinde Ebû Hanîfe'den itibaren fık ve kelâm disiplinleri uzun bir süre birbirini tamamlayan iki disiplin olarak varlığını sürdürmüştür. Buna göre bir Hanefî fakih aynı zamanda bir mütekellim olarak bilinmiştir. Bunu Hakîm es-Semerkandî'nin dönemin resmi akidesi haline gelen es-Sevâdü'l-A'zam'da görmek mümkündür. Zira bu küçük risale her ne kadar bir akâid eseri olsa da içinde fıkha dair ayırıcı hükümleri görmek mümkündür. Benzer özellikleri Mâtürîdî'de de görmek mümkün olup, bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Semerkandî'nin fakih ve mütekellim yönlerinin yanında sûfî bağlantıları kendi döneminde tasavvufi saygınlığa sahip bir isim olduğu kanaatini desteklemektedir. Bölgenin önemli sûfî müelliflerinden Kelabâzî, Hakîm es-Semerkandî'yi muamele ilmine dair eser veren sûfîler arasında sayarak, bu kişilerin çalışarak kazanılan kesbi bilgilerine ilhamla elde edilen vehbî bilgilerini ilave ettiklerini belirtir. Nitekim o, kitabında bir kişinin kelâm, fık, fık usulü, tefsir ve hadis gibi şeriata dair zahiri ilimleri tahsil ettikten sonra, nefsin halleri, şeytanın tuzakları ve dünya afetleri ve bunlardan korunma yollarını bilmesini de hikmet ilmi olarak tarif etmektedir. Öte yandan kaynaklarda İmam Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî hakkında anlatılan bir rüya, Semerkandî'nin hakîm yönüne vurgu yapmaktadır. Buna göre, salihlerden bir adam rüyasında Ebu Nasr el-İyâzî'yi görür. Ebu Nasr'ın bir elinde gül tabağı, diğer elinde ise şeker kamışı (fânîd) tabağı bulunmaktadır. Gül tabağını Hakîm es-Semerkandî'ye verirken, şeker kamışı tabağını da İmam Mâtürîdî'ye verir. Bu haber ikisi de Ebu Nasr'ın öğrencileri olan İmam Mâtürîdî'nin hakikat ilminden, Hakîm es-Semerkandî ise hikmetten nasiplendiğine delil sayılmıştır.

Onun tasavvufi bağlantıları hususunda kaynaklarda zikredilen en önemli isim, Belh meşâyihinin yanında kendisi gibi hakîm unvanına sahip Ebû Bekr el-Verrâk el-Hakîm et-Tirmizî'dir (ö. 280/893). Rivayet edildiğine göre Semerkandî, Ebu Bekir el-Verrâk ile sohbet etmiş olup, muamelat, nefsin kusurları ve amellerdeki afetler hakkında güzel sözler söylemiştir. Bu bağlamda o, hocası Verrâk'la ilgili olarak şöyle söylemiştir: “Hz. Mustafa'dan sonra, günümüzde peygamber gelmesi caiz olsaydı; ameli, hikmeti, halka şefkati, adaleti ve insafı sebebiyle Ebu Bekir Verrâk peygamber olurdu.” Ebu Bekir

el-Verrâk'a göre hükemâ peygamberlerin halefleri olup, nübüvvetten sonra hikmetten başka bir şey yoktur. Verrâk, hikmeti, işleri tam ve mükemmel bir şekilde yapmak şeklinde tanımlarken, onun ilk işaretinin sürekli suskunluk ve lüzumsuz sözlerden sakınmak olduğunu kaydeder.

Semerkindî'nin tasavvufi bağlantılarını silsile halinde incelediğimizde ona hakîm unvanının tesadüfen verilmediği anlaşılır. Zira o, tasavvufu Verrâk'tan almış, o da dönemin ünlü sûfisi Hakîm et-Tirmizî'den etkilenmiş, Tirmizî de Ahmed b. Hadraveyh'ten (ö. 240/854) o, Hâtim el-Esamm'dan (ö. 237/851) etkilenmiş o da Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden ders almış olan Şakîk el-Belhî'den etkilenmiş (ö. 194/810) olup bunların çoğunluğu hakîm unvanına sahip sûfilerdir.

Sonuç

İslam düşüncesinde birçok disiplinde dinin zahir yönünün altında asıl mana ve maksatları ifade etmek için kullanılan hikmet kavramı, Orta Asya ilim geleneğinde fıkıh, kelâm ve tasavvuf disiplinleri açısından ortak kullanım alanına sahip bir kavramdır. Kelâm ve fıkıh açısından derin kavrayış ve isabet anlamlarının öne çıktığı hikmette, aynı zamanda ilim ve amel bütünlüğüne dayalı sezgisel bir anlam da mevcuttur. Buna göre söz konusu coğrafyada Hanefî-Mâtürîdî kelâm ve fıkıh anlayışında yetkin olan âlimler zühd ve tasavvufi saygınlığa dayalı hayatlarından dolayı "hakîm" unvanıyla anılmışlardır. Onların bu unvanla anılmalarında birinci etken vermiş oldukları hükümlerdeki isabet oranları olurken, bir diğer etken de kendilerinden nakledilen hikmetli sözlerdir. Bu bağlamda Orta Asya'da Hakîm et-Tirmizî ve Ebû Bekir el-Verrâk gibi "hakîm" unvanına sahip birçok isimden bahsetmek mümkündür. Ancak bunun Hanefî-Mâtürîdî kelâm, fıkıh ve tasavvuf anlayışı açısından en tipik örneği Hakîm es-Semerkindî'dir. Zira o, bir taraftan yaşadığı dönemde devrin resmi akâid risalesini yazmış olmakla bir kelâmcı, uzun yıllar kadılık yapmış olmakla bir fakih ve tasavvufi bağlantıları ve hikmetli sözleri dolayısıyla da bir zâhid ve sûfi olarak bilinmektedir. İşte tüm bu özellikleri onun yaşadığı coğrafyada hakîm unvanıyla anılması sonucunu doğurmuştur.

KAYNAKÇA

Attâr, Feriduddîn. Tezkiratü'l-evliyâ. çev. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.

Bilgin, Mustafa. "Hâtim el-Esam". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/470-472. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Câmî, Abdurrahman. Nefahatü'l-üns-Evliya Menkıbeleri. çev. Lamî Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye. thk. Muhammed Tamir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.

Çift, Salih. "Hakîm et-Tirmizî'nin Hayatı ve Eserleri". Hatmu'l-Evliya. Hakîm et-Tirmizî. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

İbn Düreyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. Cemheretü'l-lüğa. thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. Lisânu'l-Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

ORTA ASYA'DA HİKMET ANLAYIŞI ve HAKİM GELENEĞİ (HAKİM ES-SEMERKANDÎ ÖRNEĞİ)

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Muhammed er-Râgıb. Müfredâtü elfâzi'l-Çur'ân. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.

Karamustafa, Ahmet T. Tasavvufun Oluşumu. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Kelabâzî, Muhammed b. İbrâhim. et-Taarruf. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Koca, Ferhat. "Hikmet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/514-518. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Kureşî, İbn Ebî'l-Vefa Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed. el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-hanefiyye. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr li't-tibaa ve'n-neşr, 1993.

Leknevî, Muhammed Abdulhay. el-Fevâidu'l-Behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye. thk. Muhammed Bedruddin Ebu Firas. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1324.

Madelung. W. "Abu'l-Qâsem Eshâq Samarqandî". Encyclopædia Iranica. <https://iranicaonline.org/articles/abul-qasem-eshaq>. Erişim 24 Nisan 2021.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Te'vîlâtü'l-Kur'ân. nşr. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Kitâbu't-Tevhîd. thk. Fehullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Maârifî'l-Mısriyye, ts.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. et-Teyşîr fi ('ilmi)'t-tefsîr. thk. Mâhir Edib Habûş. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Lubâb, 2019.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. el-Kand fî zikri ulemâi semerkand. thk. Nazr M. Faryabî. Suûdî Arabistan/Murabba: Mektebetü'l-Kevser, 1991/1412.

Radtke, Bernd. "Horasan ve Maverünnahir'de Din Alimleri ve Mutasavvıflar". çev. Ergin Ayan. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. 2/9 (2009), 358-376.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. el-Ensâb. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Dâiratü Meârifî Osmâniyye, 1977.

Sever, Mustafa. Hakîm Süleymân Ata Hikmetler ve Kıssalar. Ankara: AYÜ Yayınları, 2017.

Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed İbn el-Hüseyn. Tabakâtu's-Süfiyye. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998.

Tirmizî, Hakîm. Tahsîlu Nezâiru'l-Kur'ân. thk. Hüsni Nasr. Kahire: Mektebetü Ammâr, 1969.

Tirmizî, Hakîm. Kitâbu isbâtu'l-ilel. thk. Halid Zehra. Rabat: Menşûratü Külliyyeti'l-Edeb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyyetü: 2005.

Tirmizî, Hakîm. Beyânu'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübb. Ürdün: Merkezü'l-Melik, 2009.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl. çev. Murat Sülün vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Özet

Hikmet kavramı İslam düşüncesinde felsefeden kelama birçok disiplinde değişik anlamlar kazanmış olmakla birlikte, genellikle dini metinlerin derin anlamları ve maksatları olarak tanımlanabilir. Orta Asya ilim çevrelerinde kelimenin kazandığı en önemli anlamlar, dinde derin kavrayış ve isabet olarak öne çıkmaktadır. Hanefî-Mâtürîdî düşüncede fıkıh ve kelâm disiplinlerinin henüz birbirinden ayrılmadığı süreçte bu anlamlar her iki disiplin açısından da söz konusu olmuş, buna bir de zühd anlayışına dayalı tasavvufî derinlik eklenmiştir. Bu bağlamda her üç disiplin açısından da yetkin isimler genellikle "hakîm" olarak adlandırılmışlardır. Bunun en önemli örneklerinden birisi Hakîm es-Semerkandî'dir. Devrin resmi akâid risalesini yazmış olması, uzun yıllar Semerkant kadılığı yapmış olması ve tasavvufî bağlantıları ona bu adın verilmesinde etkili olmuştur.

Abstract

Although the concept of wisdom has gained different meanings in many disciplines from philosophy to kalâm in Islamic thought, it can generally be defined as the deep meanings and purposes of religious texts. The most important meanings of the word in the Middle Asian scientific circles stand out as deep understanding and accuracy in religion. In the period when the disciplines of fiqh and kalam in Hanafi-Mâtürîdî thought were not yet differentiated from each other, these meanings were mentioned in terms of both disciplines, and a mystical depth based on zühd understanding was added to this. In this context, people who are competent in terms of all three disciplines are often called "hakîm". One of the most important examples of this Hakîm es-Samarkandi. The fact that he wrote the official belief book of the period, that he was a Qadi of Samarkand for many years and his Sufi connections were effective in giving him this name.

Summary

Although the concept of wisdom has different meanings in Islamic thought in terms of theology, fiqh, philosophy and mysticism, it can generally be defined as the deep meanings and purposes of religious texts. In this wide variety of meanings, the most important meanings of the word in the Central Asian scientific circles stand out as having a deep understanding of religion and making the right decision on religious issues in relation to the disciplines of theology and fiqh. In the period when the disciplines of fiqh and kalam in Hanafi-Mâtürîdî thought were not yet differentiated from each other, these meanings were mentioned in terms of both disciplines, and a mystical depth based on zühd understanding was added to this. In this context, people who are competent in terms of all three disciplines, namely kalâm, fiqh, and mysticism, are generally called "hakim". Although there are many examples in this regard, one of the most important of these is Hakim es-Samarkandi. The fact that he wrote the official doctrine of the era against Shiite and heterodox groups, that he made the right decisions while serving as a judge in Samarkand for many years, and his mystical connections enabled him to be given this name.

İKİNCİ BÖLÜM
MESELELER-**ŞEHİRLER**

SÜNNÎ BİR DÜŞÜNCE SİSTEMATIĞI OLARAK BÜYÜK DOĞU HAREKETİ

Ahmet YALÇIN*

GİRİŞ

Tarih boyunca dinlerin müntesipleri arasında çeşitli farklılaşmalar görülmüştür. Hak dinin mensupları da bu olgudan nasibini almış, Hz. Peygamber'in irtihali ile bazı meselelerde ihtilaflar zuhur etmiştir. Hilafet meselesiyle başlayan ihtilaflar tarihsel süreçte inanç, yöntem ve tutum bakımından ayrılan farklı İslam mezheplerini ortaya çıkarmıştır. Hariciler, Şia, Mutezile, Mürcie ve Ehl-i Sünnet şeklinde ayrışan bu mezheplerin farklı dönemlerdeki tezahürlerinin kendine has özellikleri bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet mensupları, en yoğun nüfusa sahip Müslüman topluluktur. Bu topluluk içerisinde özde birlik olmakla birlikte tarih, mekân ve yönetime dayalı farklılaşmalar görmek mümkündür.

Osmanlı devletinin dağılması, ülke tebaası Müslümanlar için başta düşünsel pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Değişen siyasi zeminde epriyen dini düşüncenin Anadolu özelinde derlenip toparlanması açısından bazı girişimler olmuştur. Bu bağlamda Büyük Doğu, 1943 yılında Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983) tarafından İstanbul'da çıkarılmaya başlanmış bir mecmua olmakla kalmamış, değişen Türkiye'nin yeni şartları altında Sünnî-Hanefî gelenekten gelen ve zühdi tasavvuf biçimindeki Nakşilikten beslenen bir anlayış tarzı ile eşya ve hadiseleri yorumlama gayretine dönüşmüştür. Necip Fazıl'ın mecmua ile başlattığı hareket 1949 yılında Büyük Doğu Cemiyetinin kurulması ile devam etmiştir. Cemiyetin kuruluşundaki gaye, Büyük Doğu dergilerinde ortaya konulan fikirleri benimseyen kimselerin bir araya gelerek, temsil ettikleri Sünnî İslâm anlayışının ülkenin içinden geçtiği sancılı günlerde sadra şifa olmasıdır. Bu cemiyet, kuruluşundan sonra Anadolu sathında hüsnü kabul görmüş, kadim şehirler; Kayseri, Konya, Kütahya, Malatya ve Diyarbakır'da şubeler açmış, memleket insanının fikren yetişmesine yardımcı olmuş, dini düşüncesini derleyip toparlayıcı bir görev ifa etmiştir. Çalışmamızda Büyük Doğu Mecmuası ve Büyük Doğu Cemiyeti hamleleri ile Türkiye'de Sünnî İslam anlayışını yeniden canlandırma girişimini incelemeye gayret ettik.

Tarihsel Arka Plan

Osmanlı devletinin dağılması, ülke tebaası Müslümanlar için başta düşünsel pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Devletin geri kalmasının sorumluluğunu dine yükleyerek, ilerlemek için dinin ağırlıklarından kurtulma lüzumuna inanan bir zümre ortaya çıkmıştır. Yeni devletin siyaseti üzerinde etkili olan bazı figürler bu düşüncelerini hayata geçirmeye çalışmış, dinin hayattaki göstergelerine ve din eğitime karşı menfi tavır almıştır. Bu bağlamda, 1928 tarihli anayasada dini hiçbir ifadeye yer verilmemiş, harf

* Dr. Öğr Üyesi, Kayseri Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi, (ahmet-yalcin@kayseri.edu.tr)

inkılabı bahane edilerek 1929'da Kur'an kursları kapatılmıştır. Liselerin müfredatından din dersleri çıkartılmasını (1924), ilerleyen yıllarda ortaokul (1927) ve ilkokulların programlarından da çıkarılması (1929-1931) izlemiştir, böylece eğitim sistemi tamamen din eğitiminden soyutlanmıştır. Halkın dini hayatında önemli bir yeri olan tekke ve tarikatlar kapatılmış, İslâmî esaslara aykırı olarak ezan Türkçeleştirilmiş (1932), tercüme Kur'an ile namaz denemeleri yapılmıştır (1932).¹

İslâm ile alakalı politikalarından cesaret alan kimi zevat, İslâm Peygamberine ve Kur'an'a hakaret içeren ifadeler neşredebilmiştir. Yeni kurulan devlet sistemini övme adına Osmanlı dönemini kötüleyecek sözler sarf edilirken, "Allah'ı da sultan ile birlikte tahtından indirdik, artık Türkiye'de ne din, ne Tanrı ne de Peygamber vardır..." şeklinde sözler söyleme cehaletini gösteren şahıslar türemiştir.² Laiklik "din ve devletin işlerinin birbirinden ayrılması" olarak açıklanmasına rağmen, vatandaşın inancına ve dinine müdahale edilmiş,³ Tevhid-i Tedrisât Kanunu'nda yer almasına rağmen din adamı yetiştirilmesi konusunda bir girişim yapılmadığı gibi açılan imam-hatip okulları çeşitli gerekçelerle kapatılmış, din görevliliği devlet memurluğu sınıfından çıkarılmıştır.⁴

Dine ve din eğitimine karşı sergilenen olumsuz politikalar, yeni neslin dinden habersiz yetişmesine sebep olduğu gibi toplumun her kesiminde vicdanları kanatmıştır. 1940'lı yıllarda dinî hayat ve dindarların baskı altına alınması, Kur'an okuyanların dahi cürmü meşrut işlemişçesine mahkemelere sevk olunması, toplum nezdinde acı hatıralar bırakmıştır. Bazı ders kitaplarında tabiatın üstündeki bütün mefhumların uydurma olduğu vurgulanarak, Allah'ı çağrıştıracak ifadeler çıkarılmış, Hz. Peygamberin kendi heyecanı ile ıslaha ihtiyacı olan Arapları uyarmaya başladığı yazılmıştır. Dini yayınlar özellikle takip edilmiş, Ahmet Hamdi Akseki'nin Hz. Muhammed (sa.) ile ilgili kitabı "sakıncalı" bulunarak toplatılmıştır. Dini eğitim müesseselerinin tesis edilmeyişi, halkı ibadet ve dini merasimlerini yapamaz duruma getirmiş, cenaze namazı kıldırarak hoca bulunamaz hale gelmiştir.⁵

Değişen siyasi zemin nedeniyle pörsümeye yüz tutan dini düşüncenin Anadolu özelinde derlenip toparlanması açısından mahallî bazı girişimler olmuştur. Necip Fazıl'ın öncülük ettiği Büyük Doğu hareketi, İslâm'ı bir medeniyet tasavvuru olarak tanımlayıp bu minval üzere fikrî bir mücadeleye girmiş, ülke sathında üzeri küllenmeye başlayan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e ait dini hafızayı canlandırmaya girişmiştir.

Necip Fazıl ve Büyük Doğu Fikri

Büyük Doğu, 1943 yılında Necip Fazıl Kısakürek tarafından İstanbul'da çıkarılmaya başlanmıştır. Ancak Büyük Doğu sadece bir mecmua olmakla kalmamış, değişen Türkiye'nin yeni şartları altında Sünnî-Hanefî gelenekten gelen, Abdülhakim Arvasî yoluyla

¹ Mustafa Öcal, İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 35-36, 39. 12 yaşından küçüklere bir şey öğretmemek, 12 yaşından büyüklere ise sadece Kur'an ve namaz sure ve duaları öğretmek şartı ile bazı hocalara müsaade edildi.

² Öcal, İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları, 36.

³ Öcal, İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları, 36-37.

⁴ Mustafa Öcal, Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 138-144.

⁵ Öcal, İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları, 40-43.

SÜNNÎ BİR DÜŞÜNCE SİSTEMATİĞİ OLARAK BÜYÜK DOĞU HAREKETİ

da (1865-1943)⁶ tasavvufun Nakşilik anlayışından beslenerek eşya ve hadiseleri yorumlama gayretine dönüşmüştür. Onun tarifiyle "Büyük Doğu", İslâmiyet'in emir subaylığı... Büyük Doğu, İslâm içinde ne yeni bir mezhep, ne de yeni bir içtihat kapısı... Sadece "Sünnet ve Cemaat Ehli" tabirinin ifadelendirdiği mutlak ve pazarlıksız çerçeve içinde, olanca saffet ve asliyetiyle İslâmiyet'e yol açma geçidi; ve çoktan beri kaybedilmiş bulunan bu saffet ve asliyeti 21. asrın eşliğinde eşya ve hadiselerle tatbik etme işi... Galiba işlerin en değerlisi ve en pahalısı...⁷ Yine onun ifadesiyle "Garp dünyasının müspet bilgilerden ibaret madde hâkimiyetini ve akıl yolu ile maddeyi istismar zaferini tam bir şahsiyet ve ehliyetle doğuya mal edip, Doğu'nun aslî ruh vahidine eklemek; böylece Doğu'nun eksikliğini Batı'da, Batı'nın eksikliğini Doğu'da giderici üstün cemiyet mefkûresine bağlamak"⁸ olarak nitelenen dava çevresinde kümelenen Sünnî Müslümanlardan müteşkil bir topluluktur.

Sömürge, ırkçılık, zulüm, hevâ ve hevâse dayanan batılı insanın dünya tasavvuru karşısında kendi medeniyetinin üstünlüklerini göremeyerek tereddüte düşüldüğü, batılaşma uğruna İslâm başta olmak üzere her türlü yerli değerden vazgeçiş gösterildiği; etik, estetik, teknik ve din gibi her sahada batı değerlerine sarılmak gerektiği düşüncesinin yayıldığı bir devrin insanı olarak Necip Fazıl, kendi kökünü öz güvenle ifade ederek Büyük Doğu demiştir. Büyük Doğu bir derginin ismi olmaktan ziyade, bir iddiadır,⁹ "Türkiye'yi ve dünyayı kurtaracak bir idealdir",¹⁰ İslâm'dan beslenerek cihan devleti kurabilmiş bir milletin mensubu olarak kendi medeniyetini gördüğü yüksek seviyenin dile getirilmesidir. İslâm olmaksızın gidilen yollar ancak çıkmaz sokaklardır ve kalabalıklar bu konuda uyarılmalıdır.¹¹ Büyük Doğucular, Necip Fazıl'ın Ehl-i Sünnet itikadı üzere çerçevesini belirlediği bir dünya görüşünün ve ideoloca örgüsünün bağlılarıdır.¹²

En açık ifadesiyle Büyük Doğu, gerçek, saf ve aslî manasıyla Müslüman; başımıza ne gelmişse İslâmiyet'i anlayamamaktan, onu en yeni ve en ileri zaman ve mekânlara tatbik edememek yüzünden geldiği hükmüne bağlı; üç asırlık gerileme ve bir asırlık garplılaşma tarihimizin baştanbaşa cehil, taassup, anlayışsızlık, derken sahtelik, taklit, şahsiyetsizlik panayırılarıyla doldurulduğuna kâni; hele meşruiyetten beri gelen inkılaplardan hiçbirinin eski hastalığa deva getirmediğine, eski yarayı büsbütün azdırdığına emin; millî kurtuluş hareketinin ise Türk'ü mekân ve madde planında kurtardıktan sonra zaman ve ruh planında tam akamete düşürmüş bir seyir takip ettiğini muterif; bütün çareyi öz kökümüzle Garbın müspet bilgiler laboratuvarı arasında kurulacak asliyet ve şahsiyet temellerine dayalı bir köprüde bulan ve yalnız bir davanın tecridini, teşhisini, tahlilini, terkiğini, müdafaasını, taarruzunu, ilmini, polemiğini, murakabesini, mücahedesini yapan, millî, millî üstü millî bir mefkûrenin ismidir.¹³

Batının teknik sahadaki gelişmişliğini ve bunun bir getirisi olan dünyevî hâkimiyeti ifade eden Necip Fazıl, kendi medeniyetinin düştüğü durumun sebeplerini öz ola-

⁶ Nihat Azamat, Abdülhakim Arvasî, DİA, 1: 211-212.

⁷ Necip Fazıl Kısakürek, İdeoloca Örgüsü (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları 2017), 12.

⁸ Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu Mecmuası, 1 Temmuz 1949, s. 2.

⁹ Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu-Adımız, Dâvamız, Mânamız, 1967, 13. devre/1. s. 2, 19.

¹⁰ Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu, 14 Ekim 1949, 1.

¹¹ Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu, 18 Nisan 1947, 1. "Durun kalabalıklar, bu cadde çıkmaz sokak."

¹² Necip Fazıl Kısakürek, Müdafaalarım, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2012), 36.

¹³ Kısakürek, Müdafaalarım, 45.

rak; İslâm'ın beslediği eşya ve hadiseler tahakküm vecdinin kaybedilmesi, sathî ve ezberci bir tutum benimsenmesi, Kur'ân'ın emirlerini anlamaktan ve yaşamaktan uzaklaşılması olarak saymaktadır. Geline nokta Allah, Kur'ân'a inanıp ona uymayanlar karşısında, inanmadığı halde Kur'ân'a uyanları hâkim mevkie yükseltmiştir.¹⁴

Tarihsel olarak dünyada ve ülke sathında yükseltilen ulusalcı yaklaşımlara karşı "içinde Türk'ün de eridiği İslâm milleti" anlayışı Necip Fazıl'ın çeşitli konuşmalarında yerini bulmuştur.¹⁵ Necip Fazıl ve onun açtığı yolda yürüeyebilen Büyük Doğu zihniyetine sahip kimseler için eleştirel bir bakış açısı alametifarikadır diyebiliriz. Büyük Doğu düşüncesi bakımından, yönünü batıya dönmüş siyasi irade ve ülke aydınlarının ortaya koydukları düşünsel durumun eleştirilmesi,¹⁶ kendi tezini ortaya koymanın bir aracı haline gelmiştir.¹⁷ Evrene farklı bir perspektiften bakabilme, kavramlara yeni anlamlar yükleme ve olaylara değişik yorumlar getirme gibi özelliklerini ifade edebileceğimiz Necip Fazıl'da "metodik bir şüphe" bulunmaktadır. Kolaylıktan sakınan Necip Fazıl, halkın düzeyine inmek yerine, ömrü boyunca halka seviye kazandırmak için uğraşmıştır.¹⁸ Gazete, mecmua ve diğer yayın vasıtaları ile fikir arenasında yer almış ve çok sayıda yargılama süreçleriyle karşılaşmış, mahkemelerde hakkındaki iddiaları çürütmek için uzun müdafaalar yapmıştır. Bu savunmalar, onun mantık ve düşünme biçimini anlayabileceğimiz önemli veriler içermektedir. Kanunları son sınırına kadar zorlayan, ancak suç teşkil edecek meselelerde duracağı noktayı ustaca belirleyen, öte yandan inandığı doğruların duyurulması uğruna gerektiğinde mahkeme salonlarını bir nutuk kürsüsü olarak kullanacak kararlılık sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

Necip Fazıl, içinde yaşadığı toplumun ve tüm insanlığın kokuşmuş değerlerine başkaldıran bir fikir adamı olarak İslâmî değerlerin yeniden layık olduğu kıymeti görebilmesi için yazmakla iktifa etmemiş, ülke insanının bilinçlenmesi gayesiyle Anadolu sathında yüzden fazla konferans vermiştir.¹⁹ Onun için mahkeme salonları da İslâm davasını geniş kitlelere ulaştırmak için bir vesile olmuştur.²⁰ Sınırlı sayıdaki Büyük Doğu okuyucuları zaten fikren mukaddesatçı kimselerdir. Ancak Mahkemeye intikal eden meselelerin, diğer basın organları tarafından da takip edilerek okuyucularına duyurulması Necip Fazıl'ın maksadına ulaşması anlamına gelmektedir.

Büyük Doğu Mecmuası

1938'de yazdığı bir şiirinde "Doğsun Büyük Doğu benden doğarak"²¹ şeklinde geçen ifadenin tecessüm etmiş hali olarak 1943 yılında Necip Fazıl Kısakürek tarafından İstanbul'da çıkarılmaya başlanmıştır. Ancak Büyük Doğu sadece bir mecmua olmakla

¹⁴ Necip Fazıl Kısakürek, Hitâbeler, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014), 248.

¹⁵ Kısakürek, Hitâbeler, 247.

¹⁶ Necip Fazıl Kısakürek, Büyük Doğu, 22 Eylül 1965, 2.

¹⁷ Abdurrahman Şeref Lâç, Büyük Doğu, 22 Şubat 1946, 4. Burada fuhuş konusunda 24 maddeden müteşekkil bir kanun taslağı yazılmış ve "bu kanunu istiyoruz" başlığı ile hazırlanan bu kanun taslağının yâsalaşması istenmiştir.

¹⁸ Ali Biraderoğlu, Necip Fazıl ve Büyük Doğu, (Kayseri: Kayseri Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2012), 10, 12, 13.

¹⁹ Biraderoğlu, Necip Fazıl ve Büyük Doğu, 9; Suad Ak, Necip Fazıl Bibliyografyası, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013), 513-518.

²⁰ Kısakürek, Müdafaalarım, 242-245.

²¹ Necip Fazıl Kısakürek, Çile, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2003), 396.

SÜNNÎ BİR DÜŞÜNCE SİSTEMATİĞİ OLARAK BÜYÜK DOĞU HAREKETİ

kalmamış, değişen Türkiye'nin yeni şartları altında Sünnî-Hanefî gelenekten gelen bir anlayış tarzı ile eşya ve hadiseleri yorumlama gayretine, İslâmî değerleri yayan ve gerektiğinde müdafaa eden bir hüviyete dönüşmüştür. "Allah demenin yasak" olduğu günlerde yayın hayatına başlayan Büyük Doğu, 1944 yılında Vekiller Heyeti (Bakanlar Kurulu) tarafından ilk defa kapatıldığında gerekçesi; Allah'tan ve ahlaktan bahsetmesi ve birkaç hadis-i şerif neşretmesi olmuştur.²² Necip Fazıl da Güzel Sanatlar Akademisi Yüksek Mimarî şubesindeki hocalık vazifesinden kovulmuştur.²³

İlerleyen süreçte (1945) yeniden yayınlanmaya başlanan Büyük Doğu, tekrar farklı gerekçelerle kapatılır (1946), mecmua yeniden yayınlanmaya başladığında Necip Fazıl'a "biraz ölçülü davranması mukabilinde" yüz bin lira teklif edilir. Kendisi maddi müzayaka içerisinde olmasına rağmen bu teklifi şiddetle reddettiği gibi, Alaattin Tiritoglu'nun kendisine matbaa kurmasına Halk Partisinin yardım edebileceği yönündeki teklifini de kabul etmez.²⁴ Necip Fazıl, pek çok gazete ve dergide yazılar yazmasına rağmen Büyük Doğu merkez hükmündedir. Büyük Doğu mecmuası 15 devre halinde 555 sayı olarak neşredilebilmiştir.²⁵

Hz. Peygamber (sa.) hakkında yazılan ve cüce şeklinde hakaret edilen bir sözde romanın ismini gördüğünde rengi solan, söz söyleme ustası Necip Fazıl'ın birkaç dakika sustuktan sonra "Biz buna şu cevabı vereceğiz, onlar da bizi mahkemeye verecekler" demiştir.²⁶ Dediğini aynen yapan Necip Fazıl'ın çıkardığı Büyük Doğu, İslâm'ın değerlerini savunan, neredeyse hayatın her alanında muhtaç olduğumuz şahsiyetli duruşa aykırı olan meselelerin dile getirildiği bir mahfil konumunda olmuştur.²⁷

Büyük Doğu Cemiyeti

Necip Fazıl, mecmuadaki yazıları ile fikrî temelini oluşturmaya çalıştığı toplumun bir olgunlaşma ocağı ve Büyük Doğu'nun destekçisi olacak, 1942'den beri özlediği neslin; vecdiyle, estetiğiyle, ahlakıyla, ideolojisiyle sınımsız merkeze bağlı, solmayan renk ve geçmeyen ânın, ezel kadar eski olduğu için, ebed kadar yeni davanın gençliğinin²⁸ yetişeceği bir düşünce merkezi olacak Büyük Doğu Cemiyetini tasavvur etmiştir. Bu anlamda Necip Fazıl'ın mecmua ile başlattığı hareket 1949 yılında Büyük Doğu Cemiyetinin kurulması ile devam etmiştir.²⁹ Cemiyetin kuruluşundaki gaye, Büyük Doğu dergilerinde ortaya konulan fikirleri benimseyen kimselerin bir araya gelerek, temsil ettikleri Sünnî İslam anlayışının ülkenin içinden geçtiği sancılı günlerde sadra şifa olmasıdır. Bu cemiyet, kuruluşundan sonra Anadolu sathında hüsnü kabul görmüş, kadim şehirler; Konya,

²² Necip Fazıl Kısakürek, O ve Ben, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), 223. Büyük Doğunun kapatılmasına gerekçe Hz. Peygamber'in (sa.) "Allah'a itaat etmeyene itaat edilemez" şeklindeki hadis-i şerifidir. Bu hadis-i şerif Zebidî'nin, Zenüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi, Trc. Kamil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973), 12: 294 sayfasında geçmektedir.

²³ Kısakürek, Müdafaalarım, 95.

²⁴ Kısakürek, Müdafaalarım, 95.

²⁵ Ak, Necip Fazıl Bibliyografyası, 6-11.

²⁶ Biraderoglu, Necip Fazıl ve Büyük Doğu, 6.

²⁷ Neslihan Kısakürek, Büyük Doğu-Kılığımız, 22 Şubat 1946, 7.

²⁸ Kısakürek, O ve Ben, 237.

²⁹ Kısakürek, Müdafaalarım, 97.

Kayseri,³⁰ Kütahya-Tavşanlı, Soma, Afyon,³¹ Malatya³² ve Diyarbakır'da³³ şubeler açmış, memleket insanının fikren yetişmesine yardımcı olmuş, Sünni İslâm anlayışına dayanan dini düşüncenin derlenip toparlanması için çalışmıştır.

Büyük Doğu Cemiyeti, hakkında sürekli davalar açılan ve mahkeme süreçlerinin yıpratıldığı Necip Fazıl için ekstra masraf anlamına gelmeye başlamıştır. Arkasında maddi destek bulunmadığı için ev eşyalarını dahi satarak ailecek bir otel odasına sığındıkları günleri yaşayan Necip Fazıl, mecmua ve cemiyeti kapatmak mecburiyetinde kalmıştır.(1951).³⁴ 1965 senesi geldiğinde bu sefer Büyük Doğu Fikir Kulübü kurulmuştur. Büyük Doğu ideolojisinin; kültür planında, politika dışı kadrolaşma ve davranma cihazından başka bir şey olmayan, mücerret Büyük Doğu'nun müşahhas Büyük Doğusu; Büyük Doğu Fikir Kulübü, nihayet gazetesine de kavuştu ve bütün kutuplar bir araya geldi, Beyazıt/Gedikpaşa'daki Kayseri İş Han'ında Büyük Doğu Fikir Kulübü faaliyetine başladı.³⁵ Kulübün vazifesi, Necip Fazıl'ın şahsının siyasi faaliyetlerinden bağımsız olarak İslâm kültürünün harekete geçirilmesi için çalışmaktır. Necip Fazıl'ın ifadesiyle Büyük Doğu Fikir Kulübü, müminlerin siyaset dışı iman ruhunu yoğurmak için kurdukları bir dernektir.³⁶ Büyük Doğu Fikir Kulübü hakkında din esası üzerine kurulmuş bir dernek olduğu iddiasıyla Ankara Savcılığınca harekete geçilmişse de kapatılma kararı verilememiştir.³⁷ Büyük Doğu Fikir Kulübü, Necip Fazıl hakkında devam eden yargılamalar ve verilen mahkûmiyetler neticesi uzun soluklu olamamış ve neticede kapanmak mecburiyetinde kalmıştır. Kulüp bazı Anadolu şehirlerinde şubeler açmış, merkez kapanmış olsa da şubeleri bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Anadolu'da açılan ilk şube olma özelliğini taşıyan Kayseri Büyük Doğu şubesi, genel merkezin kapatılması sonrasında uzun süre varlığını devam ettirmiştir. Kayseri'deki Büyük Doğucular, Türk Ocağı, MTTB Kayseri şubesi gibi mekânlarda toplanmış ve faaliyetlerini sürdürmüştür. Kayserili Büyük Doğucuların, Ali Biraderoğlu'nun önderliğinde kurmuş oldukları Söğüt Fikir Kulübü kırk yılı aşkın süredir varlığını sürdüren bir Büyük Doğu ocağıdır.

Söğüt Fikir Kulübü

Türkiye'nin belli başlı şehirlerinde Büyük Doğu okurları tarafından Büyük Doğu Cemiyeti temsilcilikleri açılmışsa da bu şubeler içerisinde Kayseri Büyük Doğu Cemiyeti şubesinin gösterdiği süreklilik ve canlılık dikkate şayandır. Büyük Doğu mecmuasının çıkmaya başladığı 1943 tarihinden itibaren Kayseri'de Büyük Doğu ideale gönül veren pek çok isim saymak mümkün olmakla birlikte Büyük Doğu düşüncesinin önde gelen temsilcisi Ali Biraderoğlu'dur. Biraderoğlu'nun İstanbul Üniversitesi Felsefe Fakültesindeki öğrenciliği yıllarında başlayan Büyük Doğu ile olan münasebeti Mecmuada yazılar yazmakla sınırlı kalmamış, Büyük Doğu Fikir Kulübü kurulurken umumi reis olan Necip

³⁰ Kısakürek, Müdafaalarım, 98-99. Kayseri, Büyük Doğu Cemiyetinin bir numaralı şubesidir, Büyük Doğu düşüncesinin kökleşmesi açısından Kayseri'nin dikkate değer bir yeri vardır.

³¹ Kısakürek, Müdafaalarım, 100.

³² Malatya, Büyük Doğu Cemiyetinin en kuvvetli olduğu yerlerden biridir ve bu şubenin 1951 yılında kayıtlı 246 üyesi bulunmaktadır. Bkz. Kısakürek, Müdafaalarım, 80.

³³ Kısakürek, Müdafaalarım, 100.

³⁴ Kısakürek, Müdafaalarım, 97, 106-107.

³⁵ Ali Biraderoğlu, Büyük Doğu Mecmuası, 29.9.1965/2, 15.

³⁶ Kısakürek, Müdafaalarım, 223.

³⁷ Kısakürek, Müdafaalarım, 228.

SÜNNÎ BİR DÜŞÜNCE SİSTEMATİĞİ OLARAK BÜYÜK DOĞU HAREKETİ

Fazıl'ın yanında umumi reis yardımcısı sıfatıyla yer almıştır. Biraderoğlu, üniversite öğrenimi bitince memleketi Kayseri'ye dönmüş ve burada Büyük Doğu fikriyatının yaygınlaşması uğrunda İslâmî faaliyetlere, seminer ve derslere başlamış, işçi-memur, öğrenci ve esnaftan çok kimse bu faaliyetlere teveccüh göstermiştir. Bir dönem Türk Ocağı, MTTB şubesi gibi çatılar altında faaliyet yürüttükten sonra Kayserili Büyük doğucularla birlikte Söğüt Fikir Kulübünü kurmuştur (1977).³⁸ 1980 askerî darbesine kadar bir dernek statüsünde faaliyet yürüten Söğüt Fikir Kulübü, bu tarihten beri resmi bir hüviyeti olmaksızın varlığını sürdürmektedir. Kayseri'de Büyük Doğunun düşünce ikliminde yetişen pek çok mukaddesatçı kişi ülkenin ve şehrin önemli kademelerinde vazife üstlenmiştir.³⁹ Bu yapı içinde yetişmiş kimselerin kurduğu Kayseri Eğitim ve Kültür Vakfı halen faaliyetlerine devam etmektedir.

SONUÇ

Osmanlı Devletinin tarih sahnesinden çekiliş süreci, imparatorluğun tebaası arasında sosyal, siyasi, dini ve fikri buhranların yaşanmasına yol açmıştır. Devletin gerilemesi ve girilen savaşımlardan yenilerek çıkmasının müsebbibini arayış girişimleri görülmüştür. Şeriat kuralları ile yönetilen Osmanlı Devletinden sonra, yeni kurulan Türkiye'nin din ile kuracağı ilişki düzeyi, farklı boyutlarda incelenmesi mümkün bir meseledir. Osmanlı devrinden itibaren dillendirilmeye başlanan bazı yeniliklerin tatbikatı, yeni devleti yönetenlerce uygulamaya konulmuştur. Hukuk, maarif, diyanet, kıyafet, harf ve daha başka alanlarda gerçekleştirilen yenilikler ve bunların toplum kesimine yansımaları sancılı süreçlerin yaşanmasıyla sonuçlanmıştır. Yeniliklerin uygulanması esnasında kimi zevat ve grupların, dinin bizatihi kendine, ibadet ve şeâirine, din eğitimine ve dindarlara karşı gösterdikleri özensiz tutumları, yüzyıllar boyu İslâm sancığını taşıyan Türkiye'de dini düşüncenin pörsümesine, Müslüman vatandaşların incinmesine sebep olmuştur.

Türkiye'nin köklü İslâmî geçmişindeki izlerin silinmesi, yine o geçmişten gelen irfan sayesinde engellenmiş, Osmanlı devri tasavvuf erbâbının son temsilcilerinden biri olan Kaşkârî dergâhı şeyhi Abdülhakim Arvâsî'nin gönül mektebinden beslenen Necip Fazıl Kısakürek, küllenmeye yüz tutan dini düşünceye üfleyen yeni ve kuvvetli bir nefes olmuştur. 1943 yılında çıkarmaya başladığı Büyük Doğu Mecmuası ve 1949 yılındaki Büyük Doğu Cemiyeti/Büyük Doğu Fikir Kulübü hamleleri Türkiye'de Sünnî İslam anlayışının yeniden canlandırılması için kayda değer gayretlerdir. Dergi ve dernek olarak tezahür eden bu iki girişim, din anlayışı ve fikrî anlamda boşluk ve savrulmalar yaşayan ülkemiz insanı için ciddi bir yol gösterici/rehberlik görevi yapmıştır.

İslâm'ı bir medeniyet tasavvuru olarak gören Necip Fazıl, bir ideal olarak gördüğü İslâm davasını bütün yazı ve konferanslarının odak noktasına yerleştirmiştir. Tek başına çıktığı çile dolu yolculuğunda karşılaştığı müşküllerden yılmamış, derginin her kapatılması onun için yeni bir başlangıç anlamına gelmiş ve ömrünü bu uğurda feda etmiştir. Ülkenin aydınlık geleceği olarak tasavvur ettiği neslin yetişmesi için durmadan koşturmuştur. Dergi ile ülkenin her yerine ulaşmaya çalışmış, Anadolu şehirlerinde açılan cemiyet/fikir kulübü şubeleri ile de gönüldeşleri bir araya getirmiştir. Afyon, Kayseri, Kü-

³⁸ Ahmet Yalçın, Kayseri'de Büyük Doğu Hareketi, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 73.

³⁹ Yalçın, 110-122.

tahya-Tavşanlı, Soma, Malatya ve Diyarbakır gibi şehirlerde açılan şubeler, o şehirlerin dini ve fikri hayatının canlanmasını sağlamıştır.

Bu şehirlerden biri olarak Kayseri, Büyük Doğu düşüncesini benimsemiş insanların gayretleriyle çok sayıda gencin yetiştiği, dernek ve vakıflar kurmak suretiyle halen bağlandıkları davayı duyurma gayretlerine devam ettikleri bir şehirdir. Büyük Doğu Cemiyeti kurulduğunda ilk şubesi Kayseri’de açılmış, cemiyet merkezi lağvedildikten sonra da bu şube varlığını devam ettirmiştir. Bizzat Necip Fazıl’ın “eğer hassa ordusunu yeniden kuracak olsam onu Kayserililerden kurarım” iltifatına layık görülmüş, Necip Fazıl vefat ettikten sonra da kitaplarının basılarak düşüncesinin yaşatılmasında, Büyük Doğu düşüncesine gönül veren Kayserililerin önemli katkıları olmuştur.

KAYNAKLAR

- Ak, Suad. Necip Fazıl Bibliyografyası. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013.
- Azamat, Nihat. Abdülhakim Arvasî, DİA, 1: 211-212.
- Biraderoğlu, Ali. Büyük Doğu Mecmuası, 29.9.1965/2, 15.
- Biraderoğlu, Ali. Necip Fazıl ve Büyük Doğu. Kayseri: Kayseri Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2012.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Büyük Doğu. 14 Ekim 1949.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Büyük Doğu. 18 Nisan 1947.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Büyük Doğu. 22 Eylül 1965.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Büyük Doğu-Adımız, Dâvamız, Mânamız. 1967, 13. devre/1. s. 2, 19.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Çile. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2003.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Hitâbeler. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl. İdeolocya Örgüsü. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları 2017.
- Kısakürek, Necip Fazıl. Müdafaalarım. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2012.
- Kısakürek, Necip Fazıl. O ve Ben. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Kısakürek, Neslihan. Büyük Doğu-Kılığımız. 22 Şubat 1946.
- Lâç, Abdurrahman Şeref. Büyük Doğu. 22 Şubat 1946.
- Öcal, Mustafa. İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Öcal, Mustafa. Osmanlıdan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Yalçın, Ahmet. Kayseri’de Büyük Doğu Hareketi. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Zebidî, Zenüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif. Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi. Trc. Kamil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973.

SÜNNÎ BİR DÜŞÜNCE SİSTEMATİĞİ OLARAK BÜYÜK DOĞU HAREKETİ

ÖZ

Her dinin mensupları arasında farklı anlayış biçimleri görmek mümkündür. Müslümanlar arasında, tarihsel süreçte yaşanan bazı hadiseler neticesinde ortaya çıkan düşünce farklılıkları ilerleyen süreçte mezhepler şeklinde teşekkül etmiştir. Ehl-i Sünnet mezhebi, Müslümanlar içerisinde en yaygın olan topluluktur. Bu topluluk içerisinde, zaman ve mekâna bağlı olarak farklı yapılar ortaya çıkmıştır. Büyük Doğu Hareketi, Osmanlı devletinin yıkılması sonrasında kurulan yeni Türkiye'nin sosyal, siyasi ve dini şartları içerisinde Sünnî İslâm anlayışının yeniden canlandırılması girişimi olarak, Necip Fazıl Kısakürek tarafından başlatılmıştır. Büyük Doğu başlangıçta bir dergi, ilerleyen zamanda bir cemiyet ismi olması yanında İslâm medeniyetinin idealize edilerek bir medeniyet tasavvuru haline dönüşmesidir. Çalışmamız, tarihsel olaylar karşısında Sünnî din anlayışının kendi iç dinamikleri ile harekete geçerek, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebine ait hafızanın yeniden diriltirme girişimi olarak nitelediğimiz Büyük Doğu Hareketini konu edinmektedir.

ABSTRACT

It is possible to see different forms of understanding among members of religions. There have been some events among Muslims in the historical process. As a result of these events, differences of thought emerged. Sects were formed in the following process. The Ahl al-Sunnah sect is the most common community among Muslims. Within this community, different structures have emerged depending on the time and space. **The Büyük Doğu Hareketi/Great Eastern Movement is one of them. It emerged within the social, political and religious conditions of the new Turkey, which was established after the collapse of the Ottoman state. It is an attempt to revive the Sunni understanding of Islam. It was initiated by Necip Fazıl Kısakürek. Büyük Doğu became a magazine at the beginning and later became the name of an Association. Essentially, the Büyük Doğu is the idealized form of Islamic civilization that has been transformed into a vision of civilization. In the face of historical events, the Sunni understanding of religion has been activated. The Büyük Doğu Movement is an attempt to resurrect the memory of the Ahl-i Sunnah and the Islamic Community sect.**

HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZCÜK BİLİM

Aladdin GÜLTEKİN*

1. Müellifin Hayatı

Asıl adı Nâsır olan Mutarrizî'nin kaynaklarda hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda babasının adı Ebu'l-Mekârim Abdusseyyid,¹ dedesinin ise Alî olarak geçmektedir.² Alî yerine "Muali" yazıldığı da görülmüştür.³ Mutarrizî nisbesi ile tanınmaktadır. Ancak kaynaklarda onun için Harizmi⁴ nisbesi ve Burhânuddîn lakabı da kullanılmıştır.⁵

Burhânuddîn Ebu'l-Feth Ebu'l-Muzaffer Nasır b. Ebu'l-Mekârim Abdiseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî müellifin tam adı olup, hicrî 538/1143 yılının Recep ayında Harizmin merkezi şehirlerinden olan Gürgeç'te doğmuştur⁶. Mutarrizî nisbesini nasıl aldığı tam olarak bilinmemekle birlikte⁷ onun Hârizm Türkçesi'ni bildiği ve büyük ihtimalle Türk asıllı olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Muzaffer ve Mesûd adlarında iki oğlu bulunan Mutarrizî'nin,⁹ doğum yeri ve yılı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) vefat ettiği aynı yıl ve

* Assoc. Dr. Aladdin Gültekin, Karabük University Faculty of Islamic Sciences, Basic Islam Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, (aladdingultekin@karabuk.edu.tr)

¹ Muhammed b. Usmân b. Kaymâz ez-Zehebî Ebû Abdillâh, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Şuayb Arnavût-Muhammed Naîm el-Urkûsî, (Beyrût: Mussese'tu'r-Risâle, 1413), 22:28.

² Cemâluddîn Alî Yûsuf el-Kiftî, *İnbahu'r-Ruvât*, thk. Muhammed Ebu Fazıl İbrâhîm, (Kahire, 1986), 3/339; Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.), 7/202; Ebû Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu enbâ'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru's-Sekafe, 1968), 5/369; Muhammed b. Şâkir el-Kutbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrût: Dâru Sadr, 1973-1974), 4/182; Abdulkâdir b. Ebî'l-vefâ Muhammed b. Ebî'l-vefâ, *el-Kuraşî, Cevâhiru'l-muğiyye fî Tabakâti'l-Ĥanefiyye*, (Karâtşî: Mîr Muhammed Kutubhane, t.y.), 1/317; Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûti, *el-Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu Fadl İbrâhîm, (Saydâ: t.y.), 2/311; İbn Kutluboğa, *Tacu't-terâcim fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*, (Mevkiu'l-Varrâk, t.s.), 79.

³ Sıddîk b. Hasan el-Kunûci, *Ebcedu'l-ulum el-vesyu'l-merķûm fî beyâni aĥvâti'l-'ulûm*, Abdalcabbar Zekkar, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 3/11.

⁴ Müellif bu nisbeyi "el-İzâh" adlı eserinin sonuna bizzat kendi hattı ile yazdığı icazetnamede kullanmıştır. Bkz. İbn Hallikân, *Vefyâtu'l-a'yân*, 5/369.

⁵ Kuraşî, *Cevâhiru'l-muğiyye fî Tabakâti'l-Ĥanefiyye*, 1/190.

⁶ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 7/202; Kuraşî, *Cevâhiru'l-muğiyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*, 1/190.

⁷ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 5/371; Kunûci, *Ebcedu'l-ulum*, 3/11; M. Sadi Çöğenli, "Mutarrizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/375.

⁸ Çöğenli, "Mutarrizî", 31/ 375.

⁹ M. Sadi Çöğenli, *el-Mutarrizî ve el-Mugrib fî Tertibi'l-Muribinin Edisyon Kritisî* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1986), 24; Çöğenli, "Mutarrizî", 31/ 376.

HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZLÜK BİLİM

şehir olunca kendisine “Halifetu’z-Zemahşerî” denilmiştir.¹⁰ Hicri 610, miladi 1213 senesi 21 Cemaziyelevvel salı günü Harizm’de vefat etmiştir.¹¹

Ulaşabildiğimiz kaynak ve eserlerinden onun iyi bir eğitim aldığı anlaşılan¹² Mutarrizî *el-Muğrib*’de belirtildiğine göre babasından,¹³ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Said et-Tâcir’den¹⁴ ve Zemahşerî’nin talebesi Ebu’l-Mueyyed el-Muvaffak b. Ahmed b. İshak’tan (ö. 568/1172) ilim tahsil etmiştir.¹⁵ Ayrıca o, *el-Muğrib* adlı eserinde Herrâsî adlı bir zata öğrenci olduğunu belirtmiştir.¹⁶

Mutarrizî’nin eserleri incelendiğinde onun çok yönlü bir zat olduğu İslâmî birçok ilim dalında derinleştiği anlaşılmaktadır. *Kitabu takribi’l-garib* isimli eserinde Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî’nin en çok Mutarrizî’yi kaynak olarak göstermesi müellifin eserleriyle alanında ne kadar yönlendirici bir konumda olduğuna delil niteliğindedir.¹⁷

Mutarrizî’nin tespit edilen eserleri şunlardır:

*Zehretu’r-rebî fî ‘ilmi’l-bedî*¹⁸, *Muhtaşaru işlâhi’l-mantık*¹⁹, *el-İzâh şerhu Makâmâtî’l-Harîrî*²⁰, *Risâle fî’n-nahv*²¹, *el-Muhtaşaru’l-mevsûm*²², *Risâle fî Fesri’l-mevlâ ve hasri ma’ânihi ve’l-keşf’an hakîkati ma kîle fih*²³, *Zehru’r-rebî fî i’câzi’l-Kur’ân*²⁴, *el-İfsâh*²⁵ ve *el-Mu’rib*²⁶ adlı eserler olup bunlardan bazıları günümüze ulaşamamıştır.

¹⁰ Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, 7/202; İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-a’yân*, 5/370; Kunûcî, *Ebcedu’l-‘ulum*, 3/1; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, 18/28; İbn Kutluboğa, *Tacu’t-terâcim fî çabakâti’l-Hanefiyye*, 74; Mustafa b. Abdullâh el-Kostantînî er-Rûmî el-Hanefî Kâtip Çelebî, *Keşfu’z-zunûn an esâmi’l-kutubi ve’l-funûn*, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, 1992), 1/190.

¹¹ Kunûcî, *Ebcedu’l-‘ulum*, 3/11; İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-a’yân*, 5/6.

¹² İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-a’yân*, 5/369; Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, 7/202; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, 18/28; Çöğenli, *el-Mutarrizî ve el-Mugrib*, 24.

¹³ Firuzabadî, Muhammed b. Yakup, *el-Bulğa fî terâcîmi eimmei’n-nahv ve’l-luğat* (Beyrut: Cemiyetuu İhyâi’t-turâsi’l-İslâmî, 1407), 231.

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, 18/28.

¹⁵ Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, 7/203; İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-a’yân*, 5/369; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, 18/28; Ebu’l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidu’l-behiyye fî Terâcîmi’l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1906), 218; Çöğenli, “Mutarrizî”, 31/375-376.

¹⁶ Firuzabadî, *el-Bulğa fî terâcîm*, 231; İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-a’yân*, 5/369; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*, 18/28.

¹⁷ Ebul Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyid Ali b. el-Muhtarizî, *el-Muğrib fî tertibi’l-mu’rib*, thk. Mahmûd Fâhürî-Abdulhamîd Muhtâr, (Haleb: Mektebe Usâme b. Zeyd, 1979), 1/17.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bakınız, Kasım b. Kutluboğa, *Kitabu takribi’l-garib*, thk. Osman Keskiner (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018)

¹⁹ Taşköruzade, *Miftâhu’s-Sa’ade*, 1:1 2 6 - 1 2 7; Kâtip Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, 1/232; Kunûcî, *Ebcedu’l-‘ulum*, 3/126.

²⁰ Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, 7/203; Kunûcî, *Ebcedu’l-‘ulum*, 3/11; Kâtip Çelebî, *Keşfu’z-zunûn*, 1/108.

²¹ Kunûcî, *Ebcedu’l-‘ulum*, 3/11; Firuzabadî, *el-Bulğa fî terâcîm*, 231.

²² Brockelmann *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, 5/247; Çöğenli, *el-Mugrib*, 36.

²³ Bkz. Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertibi’l-mu’rib* (در، در، ثی) maddeleri.

²⁴ Çöğenli, “Mutarrizî”, 31/376.

²⁵ Brockelmann *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, 5/248.

²⁶ İsmâil Bâşâ el-Bagdadî, *Hediyetu’l-Ârifîn*, thk. İbnü’l-Emîn-Avnî Aktuç (MEB, ty.), 2: 4 8 8.

²⁷ Hamevî, *Mu’cemu’l-udebâ*, 7/203; Suyûtî, *el-Buğyatu’l-vu’ât*, 2:311.

Ayrıca Mutarrizî'nin günümüze ulaşan oldukça değerli eserleri arasında, rağbet gördüğü için üzerinde çok sayıda şerh ve ihtisar yapılmış olan *Kitâbu'l-misbâh fi'n-nahv*²⁷ ve Hanefî fikhının lügati olarak, Hanifî âlimleri arasında oldukça rağbet gören *el-Mu'rib fi tertibi'l-Mu'rib*²⁸ adlı değerli eserleri bulunmaktadır²⁹.

el-İknâ' limâ hevâ tahte'l-kinâ'

Mutarrizî'nin hafız oğluna Arapça öğretmek için yazdığı bu eserin³⁰ tam adı *el-İknâ' limâ hevâ tahte'l-kinâ'*dir. Farklı yerlerde birkaç nüshası bulunan eserin Türkiye'deki tek nüshası Atıf Efendi Kütüphanesi'nde 2688 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.³¹ "*Hârizimli Âlim Mutarrizî'nin el-İknâ' Adlı Eserindeki Sözlük Bilim*" başlığı altındaki çalışmamızda bu yazma nüsha esas alınarak hazırlanmıştır.

Atıf Efendi nüshası, açık ve çok güzel nesih yazısı ile yazılmış 240 varaktır. Sayfalarda bulunan satır sayıları daha çok 9-11 arasında değişmektedir. Ancak, 223-240 varaklarda ise 20-21 satırdan oluşmaktadır. Nüshanın satır aralarında ve kenar kısımlarında zaman zaman açıklama bâbında çoğunlukla Farsça ve Arapça, az da olsa Türkçe talikler ve haşiyeler bulunmaktadır.

Bu eseri Muhammed Ahmed ed-Dâli ve Sellâme Abdullah es-Suveydî tahkik etmiş, Câmîatu'l-Katar tarafından tek cilt olarak 1999 yılında Doha/Katar'da basılmıştır. Bu nüsha üzerinde ülkemizde kronolojik ilk olarak "*el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi*"³² isminde doktora çalışması yapılmıştır. Daha sonra "*Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinin Âtîf Efendi Nüshası*",³³ adlı makale ve akabinde "*el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde İsimler*"³⁴ isminde Yüksek Lisans çalışmaları yapılmıştır.

Bu incelememizde sözü edilen çalışmalardan farklı olarak, eserde bulunan Sözlük Bilim/Leksikoloji bahis konusu yapılacaktır.

el-İknâ'da Sözlük Bilim(Kelime Bilimi/ Leksikoloji)

Mutarrizî *el-İknâ'yı* önce "Kaide" olarak isimlendirdiği dört bölüme ayırmış, her bir kaide altına "Rükün" olarak isimlendirdiği dört ana başlık koymuştur. Sonra her bir rüküne alt başlık olarak pek çok **Fasıllar**, onların ayrıntılı alt başlığı şeklinde ifade edebileceğimiz *Bâblar* ve *Neviler* ilave etmiştir.

²⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1708; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litterature: supplement*, (Leiden:1942),1/294; Carl Brockelmann *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, trcm. Abdulhalîm en-Neccâr (Kahire: Daru'l-Meârif, ts.), 5/242-247; Çögenli, "Mutarrizî", 31/376.

²⁸ Firuzabadî, *el-Bulğâ fi terâcîm*, 231.

²⁹ Kunûcî, *Ebcedu'l-'ulum*, 3/11; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1748; Kutbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, 4/183; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 5/247-248.

³⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/139.

³¹ Ebul Feth Nâsiruddîn b. Abdiseyyid Ali b. el-Mutarrizî, *el-İknâ'-Limâ Havâ Tahte'l-Kinâ'* (İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Yazma Nüshalar, 2688); Brockelmann, *Geschichte der Arabischen literatüre*, 1/294; Çögenli, "Mutarrizî", 31/376-377.

³² Aladdin Gültekin, *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

³³ Aladdin Gültekin, "Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinin Âtîf Efendi Nüshası", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/32 (2011).

³⁴ Naciye Betül Gözel, *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde İsimler* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZLÜK BİLİM

Çalışmamızı Sözlük Bilim/Leksikoloji ile sınırlamamızın nedeni diğer dilbilim dallarını ilave ettiğimizde uzun ve çok daha kapsamlı olacağı öngörüldüğü içindir. Zira eseri ayrıntılı incelediğimizde, içindeki bilgilerin pek çok dil bilimiyle doğrudan veya dolaylı bir şekilde bağlantılı olduğu anlaşılmıştır.

Sözcükbilim/leksikoloji; dil sözcüklerinin türetiminde rol alan biçimbirimlerinden başlayarak, sözcük, bileşik sözcük, deyim ve atasözü gibi öğelerini inceleyen, kökenlerini, araştırarak biçim ve anlam açısından süreçlerini tespit eden dilbilim dalıdır. Dilin sözcükleri gerek kendi içinde gerekse ilişki içinde olduğu dillerdeki karşılıklarıyla değerlendirildiğinde yapılan iş filolojik çalışma olarak değerlendirilir.

Sözlük ilminin temel unsurlarından olan isimler ve fiiller *el-İknâ'*da iki ana başlıkta ele alınmıştır. Oysa bir sözlükte hem isim hem de fiilin kök halleri ve müştakları iç içe bulunmaktadır. Her ne kadar *el-İknâ'* öğrenciye öğretmek istediği isimleri konularına göre tasnif ettikten sonra bir sözlük içinde uygulanan tertip ve düzen içinde birinci rükünde zikretmişse de eserinin her hangi bir yerinde *Sözlük Bilim/Leksikoloji* anlamına gelecek kamus veya mucem ismini kullanmamıştır.

İsimler sözlüklerin asıl sözcüklerinden olup, *el-İknâ'*da Birinci bölümde (Kaide) rükün adı altında, daha kalın bir hat yazısı ile dört ana başlıkta ele alınmıştır. Örneğin; birinci Rükünde konu başlığı sayılabilecek ifadeler kalın (مُقَدِّمَةٌ فِي الْأَسْمَاءِ الْعَامَّةِ) veya bazen kırmızı mürekkep (من القاعدة الأولى في السماء والأرض وما يتصل بهما) ile yazılmıştır.³⁵ Burada zikredilen isimlerin anlamları için bazen kısa açıklama yapılmış, bazen de açıklama göz ardı edilmiştir.³⁶

*el-İknâ'*da Mutarrizî'nin birkaç yeni kelime ve terim kullandığı görülmektedir. Örneğin; sülasi fiillerin mazi ve muzari meçhulleri için başlıkta باب فِعْلٍ يُفَعَّلُ ibaresinden sonra zikredilen فهو مَفْعُولُ ifadesindeki مَفْعُولُ sözcüğü kullanmıştır. Yine zâid fiiller için ذوات الزوائد ifadesini kullanmıştır³⁷. Mutarrizî'nin eserinde böyle yeni kelimeleri kullanması, sözlüklerde yeni terimlerin yer almasına sözcük oluşturulmaktadır.

Mutarrizî, orta büyüklükte bir isimler sözlüğü olarak nitelenebilir eseri *el-İknâ'*da çok yaygın kullanıma sahip aşağı yukarı 4772 müfret isim zikretmiştir. Zikredilen bu rakama isimlerin izahları için kullanılan kelimeler dâhil edilmemiştir. Ayrıca sözcük veya sözcük gruplarından 187 isim tamlaması, 27 sıfat tamlamasının öğretilmesi amaçlanmıştır.³⁸

Konularına göre tasnif edilmiş isimlerin başlıklar altında *el-İknâ'*da ifade edilişi, aşağıda tablo³⁹ şeklinde somutlaştırılarak sunulmuştur.

Tablo 1: İsimler Tablosu

³⁵ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 6a, 6b.

³⁶ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 14b.

³⁷ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 161b, 165a.

³⁸ Gültekin, *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi*, 128.

³⁹ Tablo bu haliyle Doktora Tez çalışmamda geçtiği şekliye iktibas edilmiştir. Bkz. Gültekin, *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi*, 128-130.

³⁹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 227a.

⁴⁰ السَّمَاءُ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا وَيَذُكَّرُ مَعَهَا	Gökler, Yer ve Bunlarla İlintililer
السَّمَاءُ، السَّمَوَاتُ، الْحَضْرَاءُ	Sema, mavi gök
كِبْدُ السَّمَاءِ، أَسْبَاتُ السَّمَوَاتِ	Gögün ortası, gögün kapıları
الْحَبَاكُ الْحَبَكَةُ الْحَبَاكُ الْحَبَاكُ الْمَجْرَّةُ	Yörünge, Galaksi
قَوْسُ قُزَحٍ، الْأَفْقُ الْأَفَاقُ، الْخَافِقَانُ الْفَلَكَ النَّجْمُ وَالْكَوَاكِبُ النَّجْمُ وَالنَّجُومُ الشَّهَابُ...	Gökkuşağı, ufuk, Doğu ve Batı, yıldız, yıldız kayması, parlak yıldız
الثَّوَابِتُ، النَّجْمُ، الثَّرِيَاءُ، بَنَاتُ نَعْشِ، الْفَرْقَدَانُ جَدْيُ الْفَرْقَدِ، الشَّهِي	Sabit yıldızlar, yıldız, Süreyya Yıldızı, Büyük Ayı, Küçük Ayı, Kible Yıldızı, ışığı az olan yıldız
الْبُرُوجُ الْحَمَلُ الثَّوْرُ الْجُوزَاءُ السَّرَطَانُ الْأَسَدُ السِّنْبَلَةُ الْمِيزَانُ الْعَقْرَبُ الْقَوْسُ الْجَدْيُ الْحَوْتُ	Burçlar, Koç, Boğa, İkizler, Yengeç, Aslan, Başak, Terazi, Akreb, Yay, oğlak, balık.
الْكُنُوسُ وَالْحُنُوسُ زَحَلُ الْمَشْتَرِيِّ الْمَرِيخُ الزَّهْرَةُ عِطَارِدُ	Yıldızların görünmez ve görünür oluşu, doğması, Satürn, Jüpiter, Merih, Venüs, Merkür,
النَّيِّرَانُ وَالْقَمَرَانُ الشَّمْسُ وَالشَّرْقُ وَالشَّرْقُ قَرَصُ الشَّمْسِ وَعَيْنُهَا الشَّعَاعُ الْمَشْرِقَةُ	Güneş ve Ay, Güneş, doğu, doğan, güneş kursu, ışık, şafak, güneşlenecek yer

Yukarıda belirtildiği gibi *el-İknâ*'daki dört kaideden (bölüm) birincisi isimlere, ikincisi ise tamamıyla fiillere tahsis edilmiştir. Bu iki bölümdeki sözvarlıkları *Sözlük İlminin (Leksikoloji)* öğelerini oluşturmaktadır. Her ne kadar biz yukarıda eserdeki isimleri değerlendirsek de fiiller ile ilgili tespit ve değerlendirmelere yer verilmemiştir.

Fiiller ikinci kaidede *el-İknâ*'nın en uzun ve kapsamlı bölümünü oluşturmaktadır. Fiiller konusuna nüshada müstakil eser başlangıcı gibi besmele ile başlangıç yapılmıştır.⁴¹ Bu bölüm, yazma nüshanın 74b-223b varakları arasında yer almaktadır ve "Rükün" olarak belirtilen dört ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci rükünde; aksâm-ı sitte yani kök itibarıyla üç harfli (sülasi mücerret) olan fiillerin mazi ve muzaride aldıkları biçimlerinin formüle edildiği altı bâb/vezin konusu ele alınmıştır. Eserde sülasi mücerret fiiller 74b-

⁴⁰ Mutarrizî, *el-İknâ*' (Yazma Nüshalar, 2688), 7b, 8a, 8b.

⁴¹ Mutarrizî, *el-İknâ*' (Yazma Nüshalar, 2688), 74b.

ب تَقَبَ الشَّيْءَ بِالمَتَّقَبِ، تَقَبًا. والتَّقَبُ، والتَّقِبَةُ: الحَزَقُ النافذ. وتَقَبَتِ النَّارُ: توقَّدت، تُقَوِّبًا، ونجم ثاقب، ورجل ثاقبُ الرَّأْيِ.	Bir şeyi delgeç ile delmek, delmek, delik, ateş tutuşmak, yıldız kayması, keskin fikirli kişi.
جَلَبَ ⁴⁷ الشَّيْءَ: جاء به من بلد إلى بلد جَلَبًا، وهو الجَلَبُ، وعبدٌ جَلِيبٌ، وهو الجَلَابُ.	Bir şeyi kendine çekmek, ithal, yabancı köle, çok çekici

Mutarrizî, yukarıda تَقَبَ fiilinde görüldüğü üzere anlamına dair açıklama yapmamıştır. Ancak جَلَبَ fiilinin anlamını açıklamıştır. Bu tutum ve yaklaşım diğer fiillerde de kendini göstermiştir. Ayrıca yukarıda tabloda görüldüğü üzere Mutarrizî, zaman zaman sıraladığı fiilleri ve müştaklarını terkip ve cümle içinde kullanmıştır. Böyle yapmakla öğrenciye öğrendiği fiilin cümle içinde kullanımını doğrudan göstermiştir. Mutarrizî'nin yaklaşımı aşağıda bu iki fiil örneği üzerinde gösterilmiştir.

Fiil mefulun bih alıyorsa تَقَبَ الشَّيْءَ -جَلَبَ الشَّيْءَ (...i delmek...i kendine çekmek)

Fiilden müştak ism-i alet بالمَتَّقَبِ (delgeç, matkap)

Mastarı تَقَبًا (delmek)

İsim hali الجَلَبُ- (İthal)- التَّقِبَةُ (delik)

Fiilin kazandığı değişik anlam وتَقَبَتِ النَّارُ (ateş tutuşmak)

Sıfat tamlamasını ونجم ثاقب (yıldız kayması)- وعبدٌ جَلِيبٌ (yabancı köle)

Mübalağa sığası الجَلَابُ (çok çekici)

Yukarıda görüldüğü üzere bu iki fiile ait örnekler, müştak çeşitliliğindeki eşitliği bütün sülasi mücerret fiiller için sağlayamamıştır.

Birinci bâbda zikredilen sülasi mücerret fiil çeşitleri ve sayıları aşağıda bir tablo içinde örnek olarak verilmiştir.⁴⁸

Fiilin Türü	Fiilin Sayısı
Sahih	371
Muzâaf	135
Ecvef	127

⁴⁸ Gültekin, *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi*, 181.

HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZLÜK BİLİM

Nakıs	109
Mahmûzu'l-fâ/Muzâaf	4
Mahmûzu'l-fâ/Ecvef	5
Mahmûzu'l-fâ/Nakıs	5

Mutarrizî, aksâm-ı sittenin ikinci bâbı olarak, 109a-132a varakları arasında, toplamda 628 adet fiili on ayet, otuz üç beyit ve iki meseli şahit göstererek, anlatmıştır.⁴⁹

el-İknâ' da ikinci bâbdan gelen fiillerin aksâm-ı sitte'ye göre tasnif edilmiş şekli konu girişinden başlamak suretiyle kısmen örnek olarak somutlaştırılmış ve aşağıda tablo⁵⁰ içinde sunulmuştur.

Tablo 2: Fiiller Tablosu

باب فعل يفعل، بفتح العين في الماضي وكسرها من المضارع ⁵¹		İkinci Harfi Mazide Üstün, Müzâride Esre Fiiller (Sâlim)
فَعْلًا في المتعدي وفُعُولًا في اللازم		Geçişli olan fiillerde mastar نُفَعْلًا geçişsizlerde نُفَعُولًا şeklindedir.
تَلَبَّه: تَنْقُصه قَلْبًا وهي المَثَلَبَة.	ب	Ayıplamak
المضاعف		Muzâaf Fiiller
تَبَّ: هلك، تَبَابًا.	ت	Helak olmak
المعتل الفاء بالواو		Misâl-i Vâvî Fiiller
وَقَّتَ اللهُ الصَّلَاةَ، وَفَتَأُ...	ت	Vakit belirlemek
المعتل الفاء بالياء ⁵²		Misâl-i Yâî Fiiller

⁴⁹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 109a-132a.

⁵⁰ Tablo bu haliyle Doktora Tez çalışmamda geçtiği şekliye iktibas edilmiştir. Bkz. Gültekin, *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi*, 165.

⁵¹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 109a.

⁵² Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 125b.

Yukarıda verilen tablolar aksâm-ı sitte konusunun *el-İknâ*'da nasıl ele alındığı ve nasıl sunulduğu hakkında yeterli bilgi verdiği düşünülmektedir. Birinci ve ikinci bâblardaki bu uygulama geri kalan bâblarda da devam etmektedir. Geri kalan bâblar için verilecek tablo sadece çalışmanın hacmini artıracak olup bilimsel bir katkı sunmuş olmayacaktır. Zira diğer bâblarda sadece örnek fiillerin sayısı ve çeşidi değişmektedir.

Diğer bâbların özelliklerine dair kısa bilgiler verilmesinde fayda görülmektedir.

Üçüncü bâb eserin 132b-147b varakları arasında geçmektedir. Bu bâbda toplamda 494 adet fiil, yedi ayet, on altı beyit ve bir mesel şahit gösterilmiştir.⁵³ Dördüncü bâb ise 147b-156b varakları arasında zikredilmiş, Mutarrizî tarafından 287 adet fiil için beş ayet, on beyit ve bir mesel şahit gösterilmiştir.⁵⁴ Beşinci bâbı, *el-İknâ*'nın 156b-161b varakları arasında zikredilmiştir. Bu bâbda fiiller sıralanırken toplamda 163 adet fiil, iki ayet, dört beyit şahit olarak gösterilmiştir.⁵⁵ En kısa ve en az örnek verilen altıncı bâb ise eserin 161b varığında altı adet fiil örnek verilerek ele alınmıştır.⁵⁶

Bu altı bâbda yaklaşık 2370 adet sülasi mücerret fiil okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

Mutarrizî, aksam-ı sitteyi önekleriyle işledikten sonra aşağıdaki tabloda görüleceği üzere yeni bir bâb başlığı altında daha ziyade mazide ve muzaride meçhul kullanılan sülasi fiillere yer vermiştir.

باب فُعِلَ يُفَعَّلُ فَهُوَ مَفْعُولٌ ⁵⁷		Sülasi Mücerret Meçhul
جُنِبَ: أصابه ذات الجنب.	ب	Göğüs ağrısı, böğür ağrısı
المضاعف		Muzâaf Fiiller
جُدُّ جَدًّا، وهو الجدُّ والجدود.	د	Yüce olmak
المعتل العين		<i>Ecvef Fiilden meçhul kullanılan</i>
جِيَدٌ مِنَ الْجَوَادِ وَهُوَ الْعَطَشُ.	د	Susamak
المعتل اللام ⁵⁸		Nâkıs Fiillerden Meçhul Kullanılanlar

⁵³ Mutarrizî, *el-İknâ*' (Yazma Nüshalar, 2688), 132b-147a.

⁵⁴ Mutarrizî, *el-İknâ*' (Yazma Nüshalar, 2688), 147b-156b.

⁵⁵ Mutarrizî, *el-İknâ*' (Yazma Nüshalar, 2688), 156b-161b.

⁵⁶ Mutarrizî, *el-İknâ*' (Yazma Nüshalar, 2688), 161b.

⁵⁷ Mutarrizî, *el-İknâ*' (Yazma Nüshalar, 2688), 161b.

⁵⁸ Mutarrizî, *el-İknâ*' (Yazma Nüshalar, 2688), 162b.

HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZLÜK BİLİM

خ نُخِي من النَّخْوَةِ.	خ	Övünmek, kibirlenmek
-------------------------	---	----------------------

Görüldüğü gibi onun bâb başlığında kullanmış olduğu فُعِلَ يُفْعَلُ kelimeleri sülasi fiillerin mazi ve muzari meçhul vezinleridir. Mutarrizî bu kalıbı kendisine has "مفعول" terimiyle ifade etmiştir. Arapça gramer kitaplarında fiillerin meçhul vezinde olduğunu ifade için genellikle بناء/مبني للمعلوم şeklinde مفعول isminin izafetle kullanımını söz konusu iken Mutarrizî المفعول ifadesini müstakil bir şekilde kullanmıştır.⁵⁹

Fillerin ele alındığı ikinci bölümün ikinci rüknü rubai mücerret fiilleri ele almıştır. Mutarrizî burada bu fiillerin (فَعَلَّ يَفْعَلُ) şeklinde mazi, muzari ve mastar vezinlerini zikretmiştir.

الركن الثاني من القاعدة الثانية ⁶⁰		2. RÜKÜN
في الرباعي المجرد من الأفعال		Rübâî Mücerretler Hakkında
باب فَعَلَّ يَفْعَلُ فَعَلَّةٌ		Bâbı Fَعَلَّ يَفْعَلُ فَعَلَّةٌ
رجُلٌ مُخْطَرَبٌ : شديدُ الخلقِ.		Cesur adam
شَرَعَبَ الأديمَ: قطعه طُولاً.		Deriyi uzunlamasına kesmek
ومما حرفان منه واحد		İki Harfi Aynı Harf Olanlar
فَهَقَّةٌ بالضَّحِكِ.		Kahkaha atmak
المضاعف		Muzâaf
الدَّبْدَبَةُ: ضربٌ من الصوتِ.		Ayağı yere sesli vurmak
المضاعف منه ⁶¹		Mehmuz ve Muzâaf Özelliği Olan Fiiller
الرَّأْرَأُ: حِدَّةُ النظرِ بإدارة العينِ.		Gözün karasını oynatmak

⁵⁹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 161b.

⁶⁰ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 162b-165a.

⁶¹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 165a.

Bu babın bir başka mastar vezni olan فِغْلَالِ veznine ise değinmemiştir.⁶² Yukarıda tablo incelendiğinde Mutarrizî fiillerin mazi köklerini kullanmış olsa da محظرب، الدببة، الرأفة örneklerinde olduğu üzere bazen müştaklarını bazen de mastarlarını kullanmıştır. Ayrıca okuyucu için çok çeşitli örnek fiille karşılaşma imkânı sunmuştur.

Mutarrizî aşağıdaki tabloda görüleceği üzere rubai mücerret fiillerden sonra rubai fiile mülhak olan فَوْعَل ve فَيْعَل vezni üzere fiillere değinmiştir.

الركن الثالث من القاعدة الثانية ⁶³		3. RÜKÜN
في ذوات الزوائد منها ما ألحق بالرباعي بتكرير اللام		Lame'l-fiilin tekrarı ile rübâi fiile mülhak zâid harfli fiiller
جَلَبَبْتُ المرأة: أَلَسِبْتُها الجِلْبَابَ وَتَجَلَّبَبْتُ هي.	ب	Elbise giydirmek
ومنها فَوْعَلٌ		فَوْعَلٌ Vezni
جَوْرَبَهُ فَتَجَوْرَبُ.	ب	Çorap giydirmek
وَفَيْعَلٌ		فَيْعَلٌ Vezni
يَبْطِرُ البِمَطَارُ الدَابَّةَ.	ر	Yarmak, baytarlık yapmak
وَفَعْوَلٌ		فَعْوَلٌ Vezni
الرَّهْوَجُ: مَشَى سَهْلًا مِثْلَ الهَمْلَجَةِ.	ج	Rahvan yürüme
وَفَعِيلٌ		فَعِيلٌ Vezni
شَرَيْفَ الزَّرْعِ: قَطَعَ شَرِيفَهُ...	ف	Ekin püskül vermek
وَفَعْلَى ⁶⁴		فَعْلَى Vezni

⁶² Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 162b-165a.

⁶³ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 165a-223a.

HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZLÜK BİLİM

قَلَسَيْتُهُ: أَلْبَسْتُهُ الْقَلَسُوءَ فَتَقَلَّسَى.	س	Şapka giydirmek
---	---	-----------------

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere Mutarrizi otuz küsur örnek vererek muhtemel beş kalıp üzere açıklamalarda bulunmuştur.⁶⁵

Mutarrizi aşağıda verilen tabloda görüleceği üzere sülasi mezit fiillerin on iki bâb olduğunun belirttikten sonra bir harf ziyadesiyle olan ifâl bâbıyla başlamıştır. O, bir harf ziyadesiyle olan fiilleri *el-İknâ'* da 165b-196b varakları arasında çok sayıda fiil örneği ile ele almıştır.

ما زيد فيه من الثلاثي لغير الإلحاق، وهو اثنا عشر باباً ⁶⁶		Sülasi Mezid Fiiller 12 Bâbdır
الأول: أَفْعَلُ يَفْعَلُ إِفْعَالاً ⁶⁷		Bâbı أَفْعَلُ يَفْعَلُ إِفْعَالاً
أَثْرَبُ: إِسْتَعْنَى.	ب	Muhtaç olmamak
الثاني: فَعَلَ يَفْعَلُ تَفْعِيلاً وَتَفْعِلاً ⁶⁸		İkincisi: فَعَلَ يَفْعَلُ تَفْعِيلاً وَتَفْعِلاً
تَرَبَّهَ: لَطَّخَهُ بِالتُّرَابِ.	ب	Toprağa bulamak
الثالث: فَاعَلَ يَفَاعِلُ مَفَاعِلاً وَفِعَالاً ⁶⁹		Üçüncüsü: فَاعَلَ يَفَاعِلُ مَفَاعِلاً وَفِعَالاً
جَادَبَهُ الْحَبْلَ.	ب	Çekmek

Mutarrizi iki ve üç harf ziyadesiyle humasi ve sūdasi mezit fiilleri de yukarıdaki tablonun bir benzeri çok sayıda fiil örneği ile sıralamıştır.

الرابع: تَفَعَّلَ يَتَفَعَّلُ تَفَعُّلاً ⁷⁰		Bâbı تَفَعَّلَ يَتَفَعَّلُ تَفَعُّلاً
--	--	--

⁶⁴ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 165b.

⁶⁵ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 164b-165b.

⁶⁶ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 165b.

⁶⁷ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 165b.

⁶⁸ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 182a.

⁶⁹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 191a.

⁷⁰ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 196b.

تَتَرَّبُ.	ب	Toprağa bulanmak
الخامس: تَفَاعَلَ يَتَفَاعَلُ تَفَاعُلًا ⁷¹		Bâbı : تَفَاعَلَ يَتَفَاعَلُ تَفَاعُلًا: Beşincisi:
تَجَادَبُوا الْحَبْلَ.	ب	Çekişmek
السادس: انْفَعَلَ يَنْفَعِلُ انْفِعَالًا ⁷²		Bâbı انْفَعَلَ يَنْفَعِلُ انْفِعَالًا: Altıncısı:
انثقب الماء: جرى في المنقب.	ب	Delinmek
السابع: افْتَعَلَ يَفْتَعِلُ افْتِعَالًا ⁷³		Bâbı افْتَعَلَ يَفْتَعِلُ افْتِعَالًا: Yedincisi:
اجتذبه: جذبه.	ب	Çekmek
الثامن: اسْتَفْعَلَ يَسْتَفْعِلُ اسْتِفْعَالًا ⁷⁴		Bâbı اسْتَفْعَلَ يَسْتَفْعِلُ اسْتِفْعَالًا: Sekizincisi:
استجلبه من بُعد.	ب	Kendine sevk olunmasını istemek
التاسع: افْعَوْعَلَ يَفْعَوْعِلُ افْعِيعَالًا ⁷⁵		Bâbı افْعَوْعَلَ يَفْعَوْعِلُ افْعِيعَالًا: Dokuzuncusu:
احدودب.	ب	Kamburlaşmak
العاشر: افْعَوَّلَ يَفْعَوِّلُ افْعِوَالًا ⁷⁶		Bâbı افْعَوَّلَ يَفْعَوِّلُ افْعِوَالًا: Onuncusu:
اجلود البعير: أسرع في المشي...	ذ	Deve yürüyüşünü hızlandırmak
الحادي عشر والثاني عشر: افْعَالٌ يَفْعَالُ افْعِيعَالًا وافْعَلٌ يَفْعَلُ افْعِيعَالًا ⁷⁷		Onbir ve Onikinci: افْعَالٌ يَفْعَالُ افْعِيعَالًا وافْعَلٌ يَفْعَلُ افْعِيعَالًا Bâblar
أشهب الفرس وأشهب، من الشبهة.	ب	Sararmak

⁷¹ Mutarrizî, *el-İknâ* (Yazma Nüshalar, 2688), 203b.

⁷² Mutarrizî, *el-İknâ* (Yazma Nüshalar, 2688), 207a.

⁷³ Mutarrizî, *el-İknâ* (Yazma Nüshalar, 2688), 209a.

⁷⁴ Mutarrizî, *el-İknâ* (Yazma Nüshalar, 2688), 216b.

⁷⁵ Mutarrizî, *el-İknâ* (Yazma Nüshalar, 2688), 221a.

⁷⁶ Mutarrizî, *el-İknâ* (Yazma Nüshalar, 2688), 221b.

⁷⁷ Mutarrizî, *el-İknâ* (Yazma Nüshalar, 2688), 221b.

HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZLÜK BİLİM

Mutarrizi rubai mücerret fiillerin üç bâb üzere olan mezidlerini ise *el-İknâ'*nin 222b-223b varakları arasında aşağıda tablo şeklinde gösterdiğimiz tertib üzere ele almıştır.

ما زيد فيه من الرباعي هو ثلاثة:		Rübai Mezdler Üç Bâbdır
الأول: تَفَعَّلَ يَتَفَعَّلُ تَفَعُّلاً ⁷⁸		Bâbı : تَفَعَّلَ يَتَفَعَّلُ تَفَعُّلاً
تَبَحَّرَ فِي مَشِيئِهِ.	ر	Yürüyüşünde çalimli olmak
الثاني: افْعَلَّلَ يَفْعَلِّلُ افْعِلَالاً ⁷⁹		İkincisi: افْعَلَّلَ يَفْعَلِّلُ افْعِلَالاً
اَتَعَجَّرَ الْمَاءُ وَغَيْرُهُ: انصَبَّ.	ر	Su vb dökülmek
وزيادة الياء		Yâ İlaveli Mülhaklar
اِحْبَنَطَى واحْبَنَطًا: امتلأ غضباً.	ط	Kinle doldurmak
الثالث: افْعَلَّلَ يَفْعَلِّلُ افْعِلَالاً ⁸⁰		Üçüncüsü: افْعَلَّلَ يَفْعَلِّلُ افْعِلَالاً
ابْدَعُوا: تفرقوا.	ر	Dağılmak

Dördüncü Rükünde ise Mutarrizî tam olarak çekimi olmayan (gayr-ı mutasarıf) ve edat gibi kullanılan taaccub fiilleri kısa açıklamalar yaparak, medih/zemm, mukârobe, nakıs, kalb ve isim fiilleri ise herhangi bir izah yapmadan sadece örnek vermek suretiyle anlatmıştır.⁸¹

Dördüncü rükünde yer alan başlıklarda geçen fiillerin anlamı sözlük bilimi ilgilendirmektedir. Ancak bu fiillerin cümle içinde kullanımları ise nahiv ilminin ilgi alanına girmektedir. Mutarrizî bu rükünde zikrettiği kelimelerin fiillerin mana yönünü öne çıkartarak, sözlük bilimine, gayr-ı mutasarıf fiillerin kullanımına değinmek suretiyle de nahiv ilmine okuyucuyu hazırlamaktadır.⁸²

Mutarrizî'nin *el-İknâ'*da sözlük biliminde kullanılan bu tertip ve metot üzere en işlek ve en doğru kullanıma sahip oldukça fazla sayıdaki fiilleri ele alması Arapça öğrenmek isteyen kimseyi gerek isim gerekse fiil olarak bütün ilimleri okumaya namzet kılacak bir müfredat ile donatma gayesini en net şekilde önümüze koymaktadır.

⁷⁸ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 222b.

⁷⁹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 223a.

⁸⁰ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 223a.

⁸¹ Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 223b.

⁸² Mutarrizî, *el-İknâ'* (Yazma Nüshalar, 2688), 224a.

Sonuç

Mutarrizî *el-İknâ*'yı önce "Kaide" olarak isimlendirdiği dört bölüme ayırmış, daha sonra her bir kaide içine "Rükün" olarak ifade edilen dört ana başlık koymuştur. Rükünleri kendi içinde, alt başlık olarak **Fasıl**'lar, ve onların ayrıntılı alt başlığı şeklinde ifade edebileceğimiz Bâb ve Neviler'den oluşturmuştur.

Mutarrizî'nin *el-İknâ*'da öğretmek istediği isimler ve fiilleri *sözlük bilim/leksikoloji* anlamına gelecek *kamus* veya *mucem* ismini kullanmaksızın sözlük içinde uygulanan tertip ve yöntem üzere ele aldığı görülmüştür.

Bir sözlükte hem önce fiiller sonra müştakları olan isimler ve açıklamaları iç içe bulunmaktadır. Oysa *el-İknâ*'da sözlük ilminin temel unsurlarından olan isimler öncelikli olarak konularına göre tasnif edilerek bir bölümde ve fiiller ise ayrı bir bölümde ele alındığı görülmektedir.

el-İknâ'da öğrenciye öğretilmek istenen isimler konularına göre tasnif edildikten sonra bir sözlük içinde uygulanan tertip ve düzen içinde birinci rükünde zikredilmiştir. Zikredilen isimlerin anlamları için bazen kısa açıklamalar yapılmış olsa da göz ardı edildiği de görülmektedir.

Mutarrizî'nin, *el-İknâ*'da zikrettiği isimler ve fiillerin sayıları göz önünde tutulduğu zaman onun orta büyüklükte sözlük olarak nitelenmesine imkân vermektedir. Mutarrizî bu sözvarlıklarını zikrederken tablo şeklinde bir üslup kullanmamıştır. Yukarıda onun eserdeki üslubunu tablo olarak ortaya koymamız *el-İknâ*'ya görsellik kazandırmak ve onun değerinin zihinde kalıcılığına katkı sunmak içindir.

el-İknâ'nın kapsamlı bölümünü ikinci kaidede zikredilen , müstakil eserlerin başlangıcı gibi besmele ile başlanılmış mücerret ve mezit fiiller oluşturmaktadır. Bu kaidenin birinci rükünde; sülasi mücerret fiillerin mazi ve muzari biçimlerinin formüle edildiği aksâm-ı sitte konusu ele alınmıştır. Bu bâbların her biri için örnek verilen fiiller ve açıklamalarında sözlüklerde uygulanan tertip ve yöntem uygulanmıştır. Ayrıca Mutarrizî'nin her bir bâbda sayıları oldukça fazla fiil örneklerini ve içindeki harflere göre ortaya çıkan çeşitlerini yine bir düzen içinde sıraladığı görülmektedir.

Mutarrizî'nin fiil örneklerine çoğunlukla mazi yapı ile başlamış şayet o fiillerin harfi cer ile kullanımları söz konusu ise onları birlikte göstermeye özen göstermiştir. Bazen fiillerin mazi vezinleri yerine mastarlarını ya da faydalı gördüğü müştaklarını zikretmiştir. Örnek verilen fiillerin tertibinde öncelik son harfe göre sıralama ise kelimelerin ilk harfleri esas alınarak alfabetik yapmıştır.

Mutarrizî gayr-ı mutasarrıf taaccub fiillerine kısa açıklamalar yaparak, medih/zemm, mukârebe, nakıs, kalb ve isim fiillerine açıklama yapmaksızın fiil olarak adlandırılmaları sebebiyle bu kaidenin bir rükünde örnekler üzerinden anlatıldığı görülmüştür. Oysa bu fiillerin anlamı sözlük bilimi, cümle içinde kullanımları ise nahiv ilminin ilgi alanına girmektedir. Mutarrizî bu fiillerin mana yönünü öne çıkartarak okuyucu, sözlük bilimi üzerinden, bir bakıma nahiv ilmine hazırladığı anlaşılmaktadır.

Mutarrizî'nin *el-İknâ*'da en işlek ve doğru kullanıma sahip oldukça fazla sayıdaki sözvarlıklarını sözlük biliminde kullanılan bu tertip ve metot üzere ele alması Arapça öğrenmek isteyenleri bütün ilimleri okuyup anlamaya hazır müfredat birikimine sahip kılma arzusuna yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZLÜK BİLİM

KAYNAKÇA

- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litterature: supplement*. Leiden:1942.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. trcm. Abdulhalîm en-Neccâr Kahire: Daru'l-Meârif, ts.
- Candemir, Doğan *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*, Ankara, 1989.
- Çöğenli, M. Sadi. "Mutarrizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/375-377. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Çöğenli, M. Sadi. *el-Mutarrizî ve el-Mugrib fi Tertibi'l-Muribinin Edisyon Kritiği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1986.
- Firuzabadî, Muhammed b. Yakup. *el-Bulğa fi terâcîmi eimmei'n-nahv ve'l-luğat*, Beyrut: Cemiyetuu ihyâi't-turasi'l-İslâmî, 1407.
- Gözel, Naciye Betül. *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde İsimler*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gültekin, Aladdin. "Mutarrizî nin el-İknâ Adlı Eserinin Âtîf Efendi Nüshası". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/32 (2011), 155-169.
- Gültekin, Aladdin. *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-udebâ'*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, t.y.
- İbn Hallikân, Ebû Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu enbâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbas, Beyrût: Dâru's-Sekafe, 1968.
- İbn Kutluboğa, Kasım. *Kitabu takribi'l-garib*, thk. Osman Keskiner, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.
- İbn Kutluboğa, *Tacu't-terâcim fi tabakâti'l-Ḥanefiyye*, Mevkiu'l-Varrâk, t.s.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî er-Rûmî el-Hanefî. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1992.
- Kıftî, Cemâluddîn Alî Yûsuf. *İnbahu'r-Ruvât*, thk. Muhammed Ebu Fazıl İbrâhîm, Kahire, 1986.
- Kunûcî, Siddîk b. Hasan. *Ebcedu'l-'ulum el-veşyu'l-merķûm fi beyâni ahvâli'l-'ulûm*, Abdulcabbar Zekkar, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.
- Kuraşî, Abdulkâdir b. Ebî'l-vefâ Muhammed b. Ebî'l-vefâ. *Cevâhiru'l-muḍiyye fi Tabakâti'l-Ḥanefiyye*, Karâtşî: Mîr Muhammed Kutubhane, t.y.
- Kutbî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. İhsân Abbâs, Beyrût: Dâru Sadr, 1973-1974.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed. *el-Fevâidu'l-behiyye fi Terâcimi'l-Ḥanefiyye*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1906.
- Muḥarrizî, Ebul Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyyid Alî. *el-Mugrib fi tertibi'l-mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdulhamîd Muhtâr, Haleb: Mektebe Usâme b. Zeyd, 1979.

Mutarrizî, Ebul Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyid Ali. *el-İknâ'-Limâ Havâ Tahte'l-Kınâ'*. İstanbul: Atıf Efendi Kütüphanesi, Yazma Nüshalar, 2688, 1b-241a.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el-Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu Fadl İbrâhîm, Saydâ: t.y.

Zehebî, Muhammed b. Usmân b. Kaymâz Ebû Abdillâh. *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Şuayb Arnavût- Muhammed Naîm el-Urkûsî, Beyrût: Mussesetu'r-Risâle, 1413.

ÖZ

İslamiyetle birlikte, Kur'an'ın daha doğru ve daha iyi anlaşılma çabası çok erken tarihlerden itibaren Arapçanın ve müfredatının bulunduğu sözlüklerin yazılmasına sebebiyet vermiştir. Her ilim dalı ile ilgili kelime müfredatları içine alan müstakil eserler verildiği gibi bir bütün olarak Arap dilinin kelimelerinin içine alan eserlerde telif edilmiştir. Her asırda pek çok âlim bununla ilgili küçük veya büyük pek çok değerli eser vermiştir. Asırlar önce yaşamış Harizimli âlim Mutarrizî de kamus veya mucem şeklinde bir isimlendirme yapmaksızın *el-İknâ' limâ hevâ tahte'l-kınâ'* adlı eseri ile sözlük bilimine katkıda bulunmuştur.

Bu çalışma Mutarrizî'nin *el-İknâ'* adlı eserinde literatürde daha önce herhangi bir derinlemesine bir çalışmaya konu edilmemiş olan sözlük bilimi üzerine bir bilimsel incelemeyi içermektedir. Eserde birden fazla dil bilim dalına kaynaklık edecek bilgiler bulunmakla birlikte, bu çalışmada bunlardan sadece sözlük bilimiyle ilgili olanlar ele alınıp değerlendirilecektir. Mutarrizî bu eserinde özellikle isim ve fiillerin öğretilmesinde sözlük biliminin kullanmış olduğu yöntemleri uygulamıştır. Bununla birlikte özellikle Arapça öğrenmek ve öğretmek isteyenlere en işlek ve en doğru kullanıma sahip olan kelimeleri konularına ve yapılarına göre sınıflayarak yeni bir tertip ve düzen içerisinde ulaşabilme imkânı sunmuştur. Mutarrizî, bu eserinde sözlük bilimine (Leksikoloji) dair değişik yeni bir metot uygulamıştır. Arapça kelimelerin öğretilmesine yapmış olduğu yenilikler, eserin edebi önemini artırmıştır.

Anahtar kelimeler: Mutarrizî, el-İknâ', İsim, Fiil, Sözlük Bilim, Leksikoloji

LEXICOGRAPHY IN SCHOLAR MUTARRİZİ' OF HÂRİZİM'S EL-İKNÂ'

ABSTRACT

With Islam, to understand Qur'an more accurately and quickly, the word containing Arabic and its curriculums were being used from the early history dates. Along with self-contained works with curriculums on all fields, there were also works compiled that contained Arabic words. Every century had scholars who had works, be it small or large scale, in this field. Scholar Mutarrizî of Hârizim who had lived centuries ago, had contributed to lexicography with his *el-İknâ' limâ hevâ tahte'l-kınâ'* work without using kamus or mucem denotations.

This study contains the scientific examination of lexicography contained in Mutarrizî's *el-İknâ'* work that had not been a subject of any thorough research so far. Tho-

HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZLÜK BİLİM

ough the work contains information that can be a resource for the literature, this symposium will only discourse on those that are about lexicography. In this work, Mutarrizî uses methods from lexicography, especially in teaching subjects and verbs regards. Besides, it provides an orderly and tidied up access to practical and accurate word usage for those who wish to learn or teach Arabic. In his work, Mutarrizî used a different method in lexicography (lexicology). The innovations he brought to the teaching of Arabic words has put more value to his writings as a literary work.

Keywords: Mutarrizî, el-İknâ', Subject, Verb, Lexicography, Lexicology

ANADOLU İSLAM ANLAYIŞINDA ORTA ASYA ALİMLERİNİN ROLÜ

Ali YÜKSEK*

GİRİŞ

Hız. peygamberin vefatından sonra İslamî bilgi ve kültürün merkezi şüphesiz ki Medine-i Münevvere idi. Ancak sahabenin gerek idari görevler, gerekse İslam'a davet için yeni fethedilen İslam coğrafyasına dağılmaları, İslam kültür ve medeniyetini farklı coğrafyalara taşımıştır. Yeni fethedilen yerlerdeki birçok insan, ilim ve fazilet ehli bu sahabenin etrafında birleşerek onların İslamî bilgi ve yaşam tarzını benimsediler. Sahabenin yoğun bir şekilde yerleştiği önemli ilim merkezlerden biri, bugünkü ismi Bağdat olan Kûfe'dir. Abdullah b. Mes'ud, Ali b. Ebî Talip ve yaklaşık 150 civarındaki sahabe Kûfe'ye yerleşerek bu şehri ilim, kültür ve sanat merkezi haline getirmiştir.

Kûfe, birçok alanda olduğu gibi İslam fıkhnın gelişmesi, kurumsallaşmasında da son derece önemli bir merkez olarak dikkat çeker. Dolayısıyla Kûfe, yeni Müslüman olan Farişi ve Orta Asya/Türkistan bölgesindeki halkın akınına uğramıştır. Nitekim ehli rey olarak bilinen ve daha sonraları Hanefî Mezhebi olarak meşhur olan fıkıh ekolü burada doğmuştur. Şafiî ve Hanbelî mezheplerinin fıkıh anlayışları da yine büyük oranda burada şekillenmiştir.¹

Anadolu halkının kökeninin Orta Asya'ya dayandığı bilinen bir gerçektir. VIII. ve IX. yüzyılda başlayan Orta Asya'dan Anadolu'ya göç dalgaları XI. yüzyılda Sultan Alparslan ile beraber resmi bir hüviyet kazanmıştır.

751 yılında yapılan Talas Savaşı sonrasında, Orta Asya'daki Türk boyları peyderpey İslam'a girmiştir. İslam ile tanışan bu yeni kavimlerin gençleri İslam'ı öğrenmek, Irak ve hicaz bölgesinde oluşan İslamî ilim ve kültürü kendi bölgelerine taşımak gayesiyle bu bölgelere akın etmiştir.

Bundan kısa zaman sonra Horasan-Maveraünnehir-Harezm (Fergana, Merginan, Serahs, Semerkand, Buhara, Belh, Merv, Balasagun, Şaş) İslam medeniyetinin önemli kültür merkezi haline gelmiştir. Bu bölgede İslam'ın iman, ibadet-muamelat ve ahlak alanları bölgenin toplumsal, dini ve kültürel yapısına, sosyal ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlanmış ve birçok kıymetli eser ortaya konmuştur. Bu dini anlayışın fikhî cephesi Hanefîlik, itikadî cephesi Maturidilik ve tasavvufî-ahlakî cephesi Yesevîlik olarak kurumsallaşmıştır. Maveraünnehir'den başlayıp batıda Anadolu ve Avrupa'ya kadar Allah'ın kelamını yaymayı hedefleyen bu akılcı din anlayışı, bin yılı aşkın bir süre İslam

* Doç. Dr. Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Bilimleri Bölümü, (ali.yuksekk@manas.edu.kg)

¹ Geniş bilgi için bk: Ali Yüksek, "İslam Hukuk Tarihinde Kûfe'nin Yeri", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/5 Spring 2014, ss.2166-2178.

medeniyetinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Doğudan batıya akın eden Türk boyları beraberinde inanç, kültür, medeniyet ve geleneklerini de taşımıştır.

Orta Asya geçmişte Afganistan, Pakistan'ın kuzeyi, Çin'in batısı olan Doğu Türkistan ve Tibet, Moğolistan ve Rusya'nın bir kısmı ile kuzeydoğu İran'ı içeren bölgeyi tanımlamak için kullanılan coğrafi terim iken bugün dar anlamıyla Azerbaycan, Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Türkmenistan, Tacikistan'dan oluşur. Siyasal yönetimlerin değişimine bağlı olarak farklı anlayışlar oluşabilmekle birlikte günümüzde Orta Asya dendiğinde bu son tanım genellikle geçerlidir.

Orta Asya, Bağdat ve Şam'dan sonra İslamî bilginin kaynakları açısından önemli bir yere sahiptir. İslam'ın inanç, ibadet ve ahlaki ilkeleri, bölgenin dini kültür yapısına, toplumsal ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlanarak ilmi birikimlerin oluşmasına vesile olmuştur. Birbirinin tamamlayıcısı olma niteliğinde olan bu ilim dalları Orta Asya'da dindarlığın itikadî, amelî ve ahlakî cephesi olarak üç boyutunu oluşturmuştur. Orta Asya'da fıkhi/hukukî cephe Hanefilik mezhebi, inanç/itikadî cephe Maturidilik mezhebi ve tasavvufî-ahlakî cephe Yesevîlik olarak tezahür etmiştir. Türk dindarlığının üç boyutu işte bu üç esasa dayanır. Maverâünnehir'den² başlayıp Anadolu, Orta Doğu, Avrupa ve Afrika'nın en ücra köşelerine kadar Allah'ın kelamını tebliğ etmeyi hedefleyen, akıl ve nakli bir arada tutan din anlayışı, bin yılı aşkın bir süre İslam kültür ve medeniyetinin gelişmesine, İslam'ın dünyaya tanıtılmasına birincil derecede katkı sağlamıştır. Bu geleneğin önde gelen temsilcileri arasında İmam Mâturîdî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Hanefî fakihleri Serahsî, Merğınanî ve Tasavvuf ulusu Ahmed Yesevî bulunmaktadır. Orta Asya/Türkistan bölgesinden başlayan büyük göçle birlikte bu anlayış, Anadolu'ya, oradan da Selçuklu ve Osmanlı vasıtasıyla Orta Doğu ve Balkanlara uzanmıştır.³

Büyük Selçuklu Devleti'nin tesisinden 1071 Malazgirt Zaferi'ne kadarki dönemde, Türkmenlerin göçleri batıya doğru olmuş, bu ilerleyiş Anadolu'nun ortalarına kadar uzamıştır.⁴ 1075 yılında Süleyman Şah'ın, Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurmasıyla birlikte, buraya Türkmenlerin göçleri daha da yoğunlaşmıştır. Bu akınlarda da Selçuklu sultanlarının Anadolu'yu Türklere yurt edindirme politikası etkili olmuştur.⁵ Geldikleri coğrafyadan kültürlerini, inançlarını ve yaşayış tarzlarını beraberlerinde getiren bu gruplar, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli rol oynamışlardır.

XI. yüzyılda başlayıp XIII. yüzyılda da devam eden bu ilmi ve kültürel intikalde, zaman zaman yoğunlaşıp yavaşlayan göç dalgalarının büyük rolü olmuştur. XIV. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bu göçler her ne kadar yavaşlasa da Orta Asya kültürünün Anadolu Türklüğü ile olan bağlantısı devam etmiştir. Orta Asya'daki olumsuz bir takım siyasal ve ekonomik gerekçeler sebebiyle bilhassa XV-XVI. yüzyıllarda Anadolu'ya gelen âlim,

² Maverâünnehir, Nehrin arkasında kalan yer anlamına gelen bu yer Orta Asya'da bulunan Seyhun ve Ceyhun nehirleri arasında yer alan jeopolitik, bereketli arazilerin bulunduğu tarihi bir bölgedir. Bu tarihi alan Özbekistan, Kırgızistan ve Türkmenistan arasında bölünmüştür. Orta Çağ'da İslam uygarlığının en çok geliştiği bölgeler arasında yer alan Semerkand ve Buhara bu bölgenin önemli kültür merkezidir. Bk. Osman Gazi Özgüdenli, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVIII, 177-180.

³ İsmail Çiftcioğlu, "Orta Asya - Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)," BİLİG Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, 2008, ss.143-172, s.145.

⁴ Osman Turan, "Selçuklular Zamanında Türkiye," İstanbul: Boğaziçi Yy, 1993, ss.37-44.

⁵ Claude Cahen, "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler," (çev. Y. Moran), İstanbul: E Yy. 1984, ss. 149-152.

ANADOLU İSLAM ANLAYIŞINDA ORTA ASYA ALİMLERİNİN ROLÜ

Mutasavvıf ve sanatkârların Anadolu'ya gelmesi ve yöneticiler tarafından değer görmesi burada ilmî ve kültürel gelişmelere katkı sağlamıştır. Nitekim, Anadolu Selçuklu Devleti'nin en görkemli sultanlarından engin kültürü, bilgisi, ilim ehline karşı korumacı tavrı ile bilinen Alâaddin Keykubâd, Moğol istilâsından kaçan çok sayıda Orta Asyalı âlim, şair, edip, sanatkar ve mutasavvıfı Anadolu'da himayesine almıştır. O büyük ilim ve fikir adamlarından birisi de Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin babası Bahâeddin Veled'tir. Yine Orta Asya'dan Anadolu'ya, Konya'ya sığınan bazı alimler şunlardır: Burhaneddin Tirmizî, Siraceddin Urmevî, Kadı Hutênî, Nasireddin Mahmud el-Hoyî (Ahi Evren), Mecdeddin Merendî (Baba Merendî), Şemsi Tebrizî, Necmeddin Nahcevânî, İzzeddin Urmevî, Bedreddin Tebrizî, Necmeddin Râzî, Müeyyeddin Cendî, Emineddin Tebrizî, Sadeddin Fergânî, Taceddin Hoyî ve Ahmed b. Mahmud Tûsî.⁶

Yine XIII. yüzyılda Konya'yı mesken tutan Mevlana Celaleddin Rumi gibi meşhur âlim ve mutasavvıflar, başka yerlerden pek çok ilim ve fikir adamının Anadolu'ya gelmesine vesile olmuştur.⁷ Daha sonra da özellikle İznik, Bursa, Edirne ve İstanbul gibi ilim ve kültür merkezine yerleşmiştir.⁸

Osmanlı Devleti kurulduktan sonra, Orta Asya alimleri ile irtibat devam etmiş, onlar kazanılmaya çalışılmıştır. Mesela Buhara'da doğup ilmi müktesebatını orada alan ünlü mutasavvıf ve fikir adamı Emir Sultan ve üç dilde eser yazan Nakşibendi tarikatı önderlerinden Ahmed İlahî Yıldırım Bayezid zamanında Bursa'ya gelmişlerdir.⁹

Fatih Sultan Mehmet ve oğlu II. Bayezid dönemindeki iletişim de dikkat çekicidir. Nitekim Fatih, Semerkant'ta yetişmiş astronom, matematikçi ve dil bilimci olan Ali Kuşçu'yu İstanbul'a davet ederek Ayasofya Medresesi'ne müderris olarak tayin etmiştir.¹⁰ Yine Orta Asya'nın meşhur âlim, ve mutasavvıflarından Abdurrahman Câmî ve ünlü Eş'arî kelâmcısı Celâleddin Devvânî ile padişah arasında mektuplaşmalar olmuş, bu zatlara Osmanlı sarayından değerli hediyeler gönderilmiştir.¹¹

Kültür ve medeniyet aktarımı dil, edebiyat, sanat, siyasi anlayış, sosyal ve kültürel yaşam gibi birçok alanda olmuştur. Ancak biz, bu sunumumuzda daha ziyade inanç, fıkıh ve ahlak alanlarındaki etkileşimden bahsedeceğiz.

Fıkıh Alanında Etkileşim

Orta Asya'da fikhî-amelî alanı oluşturan Hanefilik mezhebi, en önemli eserlerini bu coğrafyada, Türkistan bölgesinde ortaya koymuştur. Türkler Hanefi mezhebiyle o kadar çok hemhal oldular ki bir Türkün Hanefi dışında bir mezhebe müntesip olabileceği

⁶ Ramazan Şeşen, "Selçuklular Devrindeki İlme Genel Bir Bakış", III. Uluslar Arası Mevlânâ Kongresi Bildiriler kitabı, Konya, 2004, SÜ Yy., s.243; Çiftçioğlu, "Orta Asya - Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü," s.146.

⁷ Mikâil Bayram, "Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu," Konya: Damla Matbaası, 1999, ss.6-7, s.24.

⁸ Çiftçioğlu, "Orta Asya - Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü," s.146.

⁹ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üms min hadarâti'l-kuds*, (Lâmiî Tercümesi), (haz. Süleyman Uludağ - M. Kara), İstanbul: Marifet Yy., 2005, 579-580.

¹⁰ Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu," TDV, İstanbul, 1989, II, 408-410; Çiftçioğlu, s.146.

¹¹ Ferudun Bey, *Münşeâtü's-Selâtin*, I, İstanbul, 1274, I, 361, 364-365.

düşünülemiyordu bile.¹² Bugün de Anadolu ve civarının Sünnî ve Hanefî ağırlıklı olmasında bu durum etkilidir.

Maveraünnehir bölgesi, daha ziyade fıkhi faaliyet ve bu alanda yazılan temel kitaplarla göze çarpmaktadır. Bu bölgede, İslâmî düşüncenin en büyük kelimcileri, usülcüleri, fakihleri, muhaddisleri, müfessirleri ve filozofları yetişmiştir. Bir şehirde yüzlerce medresenin varlığı, buranın Kur'an'ı en iyi anlayan bölge olarak nitelendirilmesine kafi bir delildir. Yâkut el-Hamevî, Merv kentindeki kütüphane ve kitaplardan bahsederken hayranlığını gizleyemez. O, 12 ayrı kütüphanenin her birinde bulunan Arapça, Farsça, Yunanca ve Süryanice 12.000 cilt kitaptan söz etmektedir.¹³

840-1212 yılları arasında Orta Asya ve günümüz Doğu Türkistan toprakları üzerinde hüküm sürmüş bir Türk devleti olan Karahanlılar döneminde elliye yakın ilim merkezi vardır. Medreselerin ve orada yetişen alimlerin çokluğu ve yetkinliği her ilim adamının dikkatini çeker. Sadece Karahanlılar döneminde 300 civarında İslam aliminin yetiştiğinden bahsedilir. Semerkand, Buhara, Nesef, Kâş, Merğınan, Uşrusana, Ferğana, o dönemde ilim ve İslam kültür merkezinin en önde gelenlerindedir. Bu bölgede 20 kadar fetva kitabı, 350'den fazla fıkıh eseri kaleme alınmıştır. Bunların % 90'undan fazlası Hanefî fikhına dairdir.

Karahanlılar dönemi, Hanefî fıkıh tarihi açısından bir dönüm noktasını temsil eder. Burada yetişen alimler Türk olmasına rağmen isimleri Arapça olduğu için onlar Arap zannedilmektedir. Mesela Serahsî olarak tanınan alimin adı Muhammed b. Ebî Sehl, Maturidî olarak tanınan alimin adı Muhammed b. Muhammed, Merğınânî olarak tanınan alimin adı Burhaneddin'dir. Bunlardan Muhammed et-Türkî el-Balâsâğûnî ve Mahmûd es-Sâğûcî gibi çok az sayıda alim Türkçe isme veya sığata sahiptir.¹⁴ Sovyetler Birliğı döneminde de meşhur alimlerin birçoğı maalesef Rus olarak tanıtılmıştır.

Bu bölgede yazılan fıkıh kitapları, göçler ve akınlarla Horasan, Anadolu, Orta Doğı, Balkanlar ve Kafkaslar'a taşınmış ve dini eğitimin ve sosyal hayatın temelini oluşturmuştur. Medreselerde takip edilen ilim adamları ve ilmi eserler genelde aynı veya birbirinin şerhi mahiyetindedirler. Bu eserler üzerine daha sonraları yüzlerce şerh ve haşiyeye yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

el-Hakîm eş-Şehîd el-Mervezî (334/945)'in *el-Kâfi'si*; Şemsüleimme es-Serahsî (483/1090)'nin bu eseri şerhetmek için yazdığı *el-Mebsût'u*;

Kudûri (428/1037)'nin *el-Muhtasar'ı*; Ebû Muhammed es-Sadurşşerîa (536/1141)'nin *el-Fetâvâ el-Kübrâ'sı*, (Kudûri'nin 30 civarında şerhi yapılmıştır.)

Ebû Bekr es-Semerkandî (538/1144)'nin *Tuhfetu'l-Fukâhâ'sı*, Ebû'l-Kâsım es-Semerkânî (556/1161)'nin *Multekâ fi'l-Fetâvâ'sı*,

¹² Sadruddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Nasr b. Ali el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukîyye*, çev.: Necati Lügâl, Ankara, 1943, s.2.

¹³ Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî," Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası Sempozyum kitabı, Ankara Kültür bakanlığı yy., 2011, ss.13-49, s.13.

¹⁴ Yusuf Ziya Kavakçı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1972, ss.303-305.

ANADOLU İSLAM ANLAYIŞINDA ORTA ASYA ALİMLERİNİN ROLÜ

Alâuddîn el-Kâsânî (587/1191)'nin *Bedâiu's-Sanâ'i fî Tertibi's-Şerâ'i*, Kadıhan Fahruddîn el-Ferğânî (592/1196)'nin *Fetâvâ'sı*,

Burhanüddîn el-Merğînânî (593/1197)'nin *el-Hidâye'si*,

Ali el-Pezdevî (482/1089-90)'nin *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl'ü*

Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd (747/1346-7)'un *Tenkîhu'l-Usûl'ü*

Bazı eserler birden çok kez şerh edilmiştir. Mesela Burhaneddin Merğinanî tarafından Fergana'da yazılan *el-Hidâye* adlı eser, Sivashlı İbnü'l-Hümam tarafından *Fethu'l-Kadir*, Gaziantep'li Bedreddin el-Aynî tarafından *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Bayburtlu Ekmeleddin el-Bâbertî tarafından *el-Inâye Şerhu'l-Hidâye* isimleriyle şerh edilmiş¹⁵ ve bu şerhler asırlar boyu Anadolu'da okutulmuştur. Yine Ebu'l-Berekat en-Nesefî (710/1310)'nin *Kenzu'd-Dekaik'i* otuzdan fazla şerh edilmiştir. Mesela Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1342)'nin *Tebyînü'l-ḥakâ'ik* olarak şerhi bunlardan yalnızca biridir.¹⁶ Bu tür örnekleri daha da artırabiliriz.

İtikat/Kelam Alanında Etkileşim

Orta Asya bölgesinin en önemli başarılarından birisi de, İslam inanç sistemini nakli ve akli temeller üzerine oturtabilmesidir. Daha önce tesis edilmiş olan Selefilik ve Eş'ârilik itikadi mezheplerinden sonra inancı akli mantık temellerine oturtabilen Maturidilik adıyla bir itikadi mezhep gelişmiştir.

Bu anlayışın öncüsü İmam Mâtürîdî, İslam'ın değerlerini kendi yerel kültür öğeleriyle yoğurarak İslam'ın ulaştığı coğrafyaların ihtiyaçlarını karşılayacak, evrensel bir kuşatıcılığa sahip olduğunu göstermiştir. Orta Asya bölgesinin her tarafında Maturidîliği savunan ve onun görüşlerini destekleyen çok sayıda eser, şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Bu eserlerin müelliflerinin % 90'ını yine bu bölgenin insanıdır. Samanîler, Karahanlılar ve Selçuklular döneminde Orta Asya ve Türkistan'da ortaya çıkan ve Mâtürîdî mütekellim olarak bilinenlerden bazıları şunlardır: İmâm Mâturidî, el-Hakîm es-Semerkindî (342/953), Ebû Seleme es-Semerkindî (IV. Asrın ikinci yarısı), Ebû İshak es-Safâr el-Buharî (534/1139), Ebû Yüsr el-Pezdevî (493/1099), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (508/1114), Nureddîn es-Sabûnî (580/1184), Ömer en-Nesefî (537/1142), Sıracüddîn el-Oşî (575/1179), Menkübbers b. Yalınkılıç et-Türkî (652/1254), Ebû Hafis el-Gaznevî (593/1197); Ebû'l-Berekât en-Nesefî (710/1310), Sadru's-Şerîa es-Sânî (747/1346).

Yukarıda saydığımız alimlerin eserleri çeşitli göçler ve akınlar yoluyla Selçuklu ve Osmanlı coğrafyasına özellikle de Anadolu medreselerine ulaşmıştır. Osmanlı döneminde de Maturidî geleneğine mensup ve onu savunan pek çok mütekellim yetişmiştir. İbnü'l-Hümâm (861/1456), Hızır Bey (863/1458), Hayâlî Ahmed Efendi (1470), İbn Kemal Paşa (940/1534), Kemaleddin el-Beyâzî (1687), Mestcizade Abdullah Efendi (1148/1735), Akkirmanî Mehmed Efendi (1174/1760), Gelenbevî İsmail Efendi (1205/1791) en çok tanınanlardır.

¹⁵ Aytmamat Kariev, "Burhaneddin el-Merğînânî'nin "el-Hidâye" İsimli Eseri ve Hukuk İlmindeki Yeri," Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Uluslararası Sempozyumu, Bîşkek, 2018, ss.630-649, s.635.

¹⁶ Ahmet Yaman, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXV, 261-262.

Türk bilginlerinin tamamına yakını Ehl-i Sünnet'in Maturidî mezhebine mensuptur. Dolayısıyla bu eserler İslam akidesini Mâturidî mezhebinin kelimî yöntemiyle açıklamak veya muhaliflerine karşı savunmak için yazılmıştır. Türk kelimciler, sadece kelamla ilgili değil, diğer alanlarda da eserler yazmışlardır.¹⁷

Osmanlı medreselerinde görev alan alimlerin çoğu Maturidiliği, Eşariliğe karşı savunmuşlardır. Tam olarak Anadolu coğrafyasında olmayan Mercanî, Kursavî, Rızauddîn b. Fahreddin, Musa Carullah, Gaspıralı gibi bazı alimler de Maturidilik çizgisinde yürümüşlerdir. Maturidilik üzerine onlarca şerh ve haşiyeler yazmışlardır. Neseff'nin *Akâid* isimli eserine Avrasya coğrafyasının çeşitli bölgelerinde haşiyeler yazılmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir: Muslihuddîn Mustafa el-Kastalânî (901/1495); Hakim Şah Muhammed b. Mübarek el-Kazvîni (920/1515); Ramazan b. Abdülmuhsin Bihiştî (975/1571); İslamüddîn İbrahim b. Muhammed Semerkandî (İsfarayini) (951/1544); Abdülhakim b. Şemsüddîn Muhammed Siyalkutî (1067/ 1667); Saçaklızade Muhammed Mar'aşî (1150/1737); Karabaş Ali b. Muhammed el-Kastamonî (1097/1686) ve diğerleri.

Bugün de Türkiye Cumhuriyeti'nin hemen hemen tüm eğitim kurumlarında Orta Asya Maturidî kaynaklı eserlerin uzantıları okutulmaktadır. Hazırlanan kitapların kaynakları ve dipnotları genelde Maturidî ekolü klasik kitaplarıdır. Mesela Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam, Ehli Sünnet İtikadı*, İstanbul, Ravza yy., 2013; Sadettin Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yy., 2017; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul, Ensar Neşriyat,2020; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İstanbul, İz Yy., 2020; Heyet, *Kelam El Kitabı*, Derleyici: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yy., 2012, eserleri bunlardan bazılarıdır. Milli eğitimin ilk ve orta öğretiminde okunan din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitapları da yine Maturidî akaidi temellidir.¹⁸

Tasavvuf Alanında Etkileşim

Anadolu'nun tasavvuf ve ahlak eğitimi metotları yine Orta Asya ilim havzasına ve orada üretilen geleneğe dayanmaktadır. Bugün Kazakistan'ın Türkistan vilayeti topraklarında bulunan Yesi şehrinin Sayram kasabasında dünyaya gelen Hoca Ahmet Yesevî'nin görüş ve düşünceleri çerçevesinde oluşmuş olan Yesevilik tasavvuf akımı Orta Asya'da hayat bulmuştur.¹⁹

Ahmet Yesevî'nin öğrencileri ve müritleri onun ölümünden önce ve sonra, XII. yy ortalarından itibaren Anadolu'ya uzanarak fikirlerini yaymaya gayret etmişlerdir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında büyük katkıları olan Yesevilik, bugün hala değişik isimlerle yaşamını devam ettirmektedir. Orta Asya ve Anadolu coğrafyasında

¹⁷ Maturidî mezhebinden olan veya diğer mezheplere mensup Türk kelimcilerinin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz.: M. Şerafettin Yaltkaya, "Türk Kelâmcıları", *DFİFM.*, (İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1932, 23(1932), ss.7-15; Bursalı Mehmed Tahir, *Türkler'in Ulûm ve Fünûn'a Hizmetleri*, İstanbul trz., ss.37-40; Ömer Aydın, *Türk Kelâm Bilginleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

¹⁸ <https://www.mebders.com/dosya/5517-2019-2020-yili-4sinif-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-ders-kitabi-tutku-pdf>; <https://www.mebders.com/dosya/5669-2019-2020-yili-5sinif-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-ders-kitabi-lisans-pdf>; <https://www.mebders.com/dosya/6658-2019-2020-yili-9sinif-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-ders-kitabi-nev-kitap-pdf>; <https://www.mebders.com/dosya/7571-12sinif-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-ders-kitabi-eksen-yayinlari-pdf>, (Erişimler: 25.05.2021).

¹⁹ Necdet Tosun, "Yesevilik", *TDV, İstanbul, 2013, XLIII,ss. 487-490, s.487.*

ANADOLU İSLAM ANLAYIŞINDA ORTA ASYA ALİMLERİNİN ROLÜ

yakından tanınan Mansur Ata, Harezmlî Said Ata, Süleyman Hakim Ata, Abdülmelik Ata, Tac Hâce, Zengi Ata, Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Sadr Ata ve Bedr Ata, Ahmet Yesevî'nin ardından onun düşünce dünyasını uzak coğrafyalara aktaran halifeleri ve öğrencileridir.²⁰

Ünlü Osmanlı tarihçisi ve gezgini Evliya Çelebi, kendisinin Ahmed Yesevî'nin soyundan geldiğini seyahatnamesinde belirttikten sonra şu isimleri Yesevîliğin takipçileri olarak zikretmiştir: Bunlar, Rumeli'nin fethinin manevi öncüsü olan Sarı Saltuk, Deliorman'daki Demirci Baba, Niyazabad'daki Avşar Baba, Merzifon'daki Pir Baba, Bulgaristan Varna-Batova'daki Akyazılı Baba, Filibe yolunda Kıdemli Baba Sultan, Bursa'daki Geyikli Baba, Abdal Musa, İstanbul Unkapanı'ndaki Horoz Dede, Bozok Sancağı Yozgat'taki Emir Çin Osman, Tokat merkezindeki Gajgaj Dede ve Zile ilçesindeki Şeyh Nusret Evliya Çelebi'nin tespit edebildikleri arasındadır.²¹

Ahmet Yesevî'nin düşüncesi ve İslam ahlak ilkelerine dayanan Yesevîyye tarikatı ilk önceleri Türkistan bölgesinde ve daha sonra Anadolu'da yayılarak başta Nakşibendilik ve Bektaşilik gibi birçok büyük tasavvuf ekollerini derinden etkilemiştir. Bu oluşumlar Ahmet Yesevî'nin düşünceleri doğrultusunda Anadolu'nun İslamlaşması ve İslam'ın yayılması noktasında büyük başarılar göstermiştir.²²

Anadolu'ya göç eden ve burada büyük hizmetler yapıp, derin izler bırakan Azerbaycan, Mâveraünnehir ve Horasan gibi bölgelerden gelen Evhadeddin Kirmânî, Burhannedin Tirmizî, Necmeddin Râzî, Ahi Evren, Hacı Bektaş-ı Velî, Baba İlyas Horasânî, Baba Merendî ve Baba Kemâl Hocendî gibi tanınmış isimleri de burada belirtmek gerekir.²³

Sonuç

751 Talas savaşından sonra Orta Asya/Türkistan bölgesinin merkezi olan Horasan-Maveraünnehir-Harezmi (Fergana, Merginan, Serahs, Semerkand, Buhara, Belh, Merv, Balasagun, Şaş) İslam medeniyetinin önemli kültür merkezi haline gelmiştir. Bu bölgede İslam'ın iman, ibadet-muamelat ve ahlak alanları bölgenin toplumsal, dini ve kültürel yapısına, sosyal ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlanmış ve bu alanlarda birçok kıymetli eser kaleme alınmıştır. Bu dini anlayışın fikhî cephesi Hanefilik, itikadî cephesi Maturidilik ve Tasavvufî-ahlakî cephesi Yesevîlik olarak kurumsallaşmıştır. Maveaünnehir'den başlayıp batıda Anadolu ve Avrupa'ya kadar Allah'ın kelamını yaymayı hedefleyen bu akılcı din anlayışı, bin yılı aşkın bir süre İslam medeniyetinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

IX. ve XI. yüzyıllarda Orta Asya/Türkistan bölgesinde zirveye ulaşan İslam Kültürü ve Medeniyet birikimi, Türklerin Anadolu'ya yönelik fetih ve akınlarıyla taşınmıştır. Doğudan batıya akın eden Türk boyları, beraberinde inanç, kültür, medeniyet ve geleneklerini de taşımışlardır. Bu akınlar Anadolu'yu Türkleştirirken aynı zamanda da İslam-

²⁰ Tosun, "Yesevilik", *TDV*, s.487-488; Çiftcioğlu, "Orta Asya - Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü," s.154.

²¹ <http://www.dindersi.net/index.php/tarikatler/114-yesevilik>, (Erişim: 25.05.2021).

²² Tunay Karakök, *Türk Edebiyatında Bir Mutasavvıf: Ahmet Yesevi ve Yesevilik* (M. Fuad Köprülü'ye Göre), Kesit Akademi Dergisi (The Journal of Kesit Academy) Yıl: 2, Sayı:4, Haziran 2016, s. 175-184, s.183.

²³ Çiftcioğlu, "Orta Asya - Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü," s.155.

laşmasına vesile olmuştur. Anadolu'nun ilim, fikir ve sanat anlayışında Türk Alperenlerinin, dervişlerin ve İslam davetine çıkan İslam alimlerinin payı büyüktür.

Bu ilmi geleneğin önde gelen temsilcileri arasında İmam Mâtürîdî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Hanefî Fakihleri İmam Serahsî, Merğınanî ve tasavvuf ulusu Ahmed Yesevî ve bunların eserleri bulunmaktadır. Bugün Hacı Bektaş Veli, Ahi Evran gibi Anadolu'nun manevi mimarları, Orta Asya'lı Serahsi, Maturidi, Ahmed Yesevî gibi alimlerinin öğrencileri mahiyetindedir. Orta Asya/Türkistan bölgesinden başlayan büyük göçle birlikte bu anlayış, Anadolu'ya, oradan da Selçuklu ve Osmanlı vasıtasıyla Orta Doğu ve Balkanlara uzanmıştır.

Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti eğitim kurumlarında okunan ve okutulan temel İslamî kitaplar, Orta Asya'daki alimlerin görüş ve eserlerine dayanmaktadır. Özellikle bugün Anadolu'nun fihhi mezhebinin Hanefî oluşu, itikadi mezhebinin Sünnî/Mâtürîdî çizgide oluşu, tasavvuf ve tarikat anlayışının Ahmet Yesevî geleneğinde oluşu, Orta Asya ilim ve kültür birikimine dayanmaktadır.

XII. yüzyılda başlayan ilmi ve kültürel birikiminin Anadolu'ya intikali, XV ve XVI. yüzyıllarda da devam etmiştir. Bu göçün sebepleri olarak şunları zikredebiliriz: Orta Asya'daki birtakım olumsuz siyasi ve ekonomik sebepler, Anadolu'da görülen ilmi ve kültürel gelişmeler, Anadolu'daki hükümdarların ilim, fikir ve sanat erbabına değer vermesi, onlara karşı son derece korumacı bir tutum izlemesi, ilim ve sanat erbabına cömert ikramlarda bulunması.

Kökleri yüzlerce yıl öncesine dayanan Orta Asya-Anadolu ilim ve kültür ilişkileri XVI. yüzyıldan itibaren giderek zayıflama eğilimine girmiştir. Özellikle Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği döneminde tamamen kesilmiştir. Fakat 1991 yılında Türkçe konuşan ülkelerin bağımsızlıklarının ardından Anadolu- Orta Asya arasındaki ilişkiler yeniden canlanmaya başlamıştır.

Son yıllarda karşılıklı öğrenci değişimlerinin varlığı, ortak kurulan üniversitelerin gayretleri, ticari ve siyasi alandaki olumlu gelişmeler, Türk Dili Konuşan Ülkelerin Devlet Başkanları Zirve Toplantıları, Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi'nin kurulması ve son olarak da Türk Dünyası Dijital Vatandaşlık İşbirliği Protokolünün imzalanması Anadolu ve Orta Asya Türk Cumhuriyetleri arasındaki dayanışma ve işbirliğini güçlendirmektedir. Çok kısa bir gelecekte tarihte var olan güçlü bağların yeniden kurulacağı ümidi mutluluk vesilesidir.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Câmî. *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, (Lâmiî Tercümesi), (haz. Süleyman Uludağ - M. Kara), İstanbul: Marifet Yy., 2005, 579-580.

Aydın, Cengiz. "Ali Kuşçu," *TDV*, İstanbul', 1989, II, 408-410.

Bayram, Mikâil. "Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu," Konya: Damla Matbaası, 1999, ss.6-7.

Bursalı Mehmed Tahir. *Türkler'in Ulûm ve Fünûn'a Hizmetleri*, İstanbul trz., ss.37-40; Ömer Aydın, Türk Kelâm Bilginleri, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Cahen, Claude. "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler," (çev. Y. Moran), İstanbul: E Yy. 1984, ss. 149-152.

ANADOLU İSLAM ANLAYIŞINDA ORTA ASYA ALİMLERİNİN ROLÜ

Çiftçioğlu, İsmail. "Orta Asya - Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)," BİLİG Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, 2008, ss.143-173.

Düzgün, Şaban Ali. "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî," Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası Sempozyum kitabı, Ankara Kültür bakanlığı yy., 2011, ss.13-49.

Ferudun Bey. *Münşeâtü's-Selâtîn*, I, İstanbul, 1274, I, 361, 364-365.

Hüseyinî, Sadruddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Nasr b. Ali el-Hüseyinî. *Ahbâru'd-Devleti's-Selçukiyye*, çev.: Necati Lugal, Ankara, 1943.

Karakök, Tunay. "Türk Edebiyatında Bir Mutasavvıf: Ahmet Yesevî ve Yesevîlik," (M. Fuad Köprülü'ye Göre), *Kesit Akademi Dergisi*, (The Journal of Kesit Academy) Yıl: 2, Sayı:4, Haziran 2016, ss. 175-184.

Kariev, Aytmamat. "Burhaneddin el-Merginânî'nin "el-Hidâye" İsimli Eseri ve Hukuk İlmindeki Yeri," Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Uluslararası Sempozyumu, Bişkek, 2018, ss.630-649, s.635.

Kavakçı, Yusuf Ziya. XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara: Sevinç Matbaası, 1972, ss.303-305.

Özgüdenli, Osman Gazi. TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003, XXVIII, 177-180.

Şeşen, Ramazan. "Selçuklular Devrindeki İlme Genel Bir Bakış", III. Uluslar Arası Mevlânâ Kongresi Bildiriler kitabı, Konya, 2004, SÜ Yy., s.243

Tosun, Necdet. "Yesevîlik", TDV, İstanbul, 2013, XLIII, ss. 487-490.

Turan, Osman. "Selçuklular Zamanında Türkiye," İstanbul: Boğaziçi Yy, 1993, ss.37-44.

Yaltkaya, M. Şerafettin. "Türk Kelâmcıları", DFİFM., (İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1932, 23(1932), ss.7-15

Yaman, Ahmet. TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2002, XXV, 261-262.

Yüksek, Ali. "İslam Hukuk Tarihinde Kûfe'nin Yeri", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/5 Spring 2014, ss.2166-2178.

Elektronik Kaynaklar

<https://www.mebders.com/dosya/5517-2019-2020-yili-4sinif-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-ders-kitabi-tutku-pdf>. (Erişim: 25.05.2021).

<https://www.mebders.com/dosya/5669-2019-2020-yili-5sinif-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-ders-kitabi-lisans-pdf>; (Erişim: 25.05.2021).

<https://www.mebders.com/dosya/6658-2019-2020-yili-9sinif-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-ders-kitabi-nev-kitap-pdf>; (Erişim: 25.05.2021).

<https://www.mebders.com/dosya/7571-12sinif-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-ders-kitabi-eksen-yayinlari-pdf>, (Erişimler: 25.05.2021).

<http://www.dindersi.net/index.php/tarikatler/114-Yesevilik>, (Erişim: 25.05.2021).

Öz

Anadolu Türk halklarının kökenlerinin Orta Asya'ya dayandığı bilinen bir gerçektir. VIII ve IX yüzyılda başlayan Orta Asya'dan Anadolu'ya göç dalgaları XI yüzyılda Sultan Alparslan ile beraber resmi bir durum kazanmıştır. 751 Talas Savaşı sonrasında, Orta Asya'daki Türk boyları gruplar halinde İslam'a girmişlerdir. Bundan kısa zaman sonra Horasan-Maveraünnehir-Harezmi (Fergana, Merginan, Serahs, Semerkand, Bukhara, Belh, Merv, Balasagun, Şaş) İslam medeniyetinin önemli kültür merkezi haline gelmiştir. Bu bölgede İslam'ın iman, ibadet-muamelat ve ahlak alanları bölgenin toplumsal, dini ve kültürel yapısına, sosyal ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlanmış ve birçok kıymetli eser oluşturulmuştur. Bu dinî anlayışın fikhî cephesi Hanefilik, itikadî cephesi Maturidilik ve Tasavvufî-ahlakî cephesi Yesevîlik olarak kurumsallaşmıştır.

Maveraünnehir'den başlayıp batıda Anadolu ve Avrupa'ya kadar Allah'ın kelimasını yaymayı hedefleyen bu akılcı din anlayışı, bin yılı aşkın bir süre İslam medeniyetinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Doğudan batıya akın eden Türk boyları, beraberlerinde inanç, kültür, medeniyet ve geleneklerini de taşımışlardır.

Merginanî tarafından Fergana'da yazılan el-Hidaye adlı eser, Sivashlı İbnü'l-Hümmam tarafından Fethu'l-Kadir, Gaziantep'li Bedreddin el-Aynî tarafından el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye, Bayburtlu Ekmeleddin el-Bâbertî tarafından el-Inâye Şerhu'l-Hidâye isimleriyle şerh edilmiştir. Bu kitaplar asırlar boyu Anadolu'da ders kitabı olarak okutulmuştur.

Hacı Bektaş-ı Veli, Ahi Evran gibi Anadolu'nun manevi mimarları, bir anlamda Orta Asya'lı Serahsi, Maturidi, Ahmed Yesevî'nin öğrencileri mahiyetindedir. İşte bu çalışmamızda Anadolu inanç ve kültür yapısının orta Asya'ya uzanan kökenlerini sunmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Orta Asya, Anadolu, Maveraünnehir, Fergana.

Abstract

The Role of Central Asian Scholars in Turkish Islamic Understanding

It is a known fact that the origins of Anatolian Turkish peoples are based on Central Asia. Migration waves from Central Asia to Anatolia that started in the VIII and IX centuries gained an official status with Sultan Alparslan in the 11th century. After 751 Talas War, Turkish tribes in Central Asia entered Islam in groups. Shortly after that, Khorasan-Maveraünnehir-Horezm (Fergana, Merginan, Serahs, Samarkand, Bukhara, Belh, Merv, Balasagun, Şaş) became the important cultural center of Islamic civilization. In this region, the areas of faith, worship-practice and ethics of Islam have been reinterpreted in accordance with the social, religious and cultural structure and social needs of the region and many valuable works have been created. The juridical aspect of this religious understanding was Hanafism, the religious side Maturidism and the Sufi-moral aspect Yesevî.

This rational understanding of religion, which aims to spread the word of Allah from Maveaünnehir to Anatolia and Europe in the west, has played an important role in the development of Islamic civilization for more than a thousand years. The Turkish tribes, who flocked to the west from the east, carried their beliefs, culture, civilization and traditions with them.

ANADOLU İSLAM ANLAYIŞINDA ORTA ASYA ALİMLERİNİN ROLÜ

Written by Merġinani in Fergana, the work named al-Hidaye was written by İbnü'l-Hümam from Sivas, by Fethu'l-Kadir, by Gaziaptepli Bedreddin al-Aynî, by al-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye, by Bayburtlu Ekmeleddin al-Bâbertî. İnâye was annotated with the names Şerhu'l-Hidâye. These books have been used as textbooks in Anatolia for centuries.

The spiritual architects of Anatolia such as Hacı Bektaş Veli and Ahi Evran are, in a sense, students of Serahsi, Maturidi and Ahmed Yesevî from Central Asia. In this paper, we will try to present the origins of the Anatolian belief and cultural structure extending to Central Asia.

Keywords: Fiqh, Central Asia, Anatolia, Maverâünnehir, Fergana

HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU

Gulzoda MAKHMUDJONOVA*

Herat şehri Timurlu hâkimiyeti altında 9./15. yüzyılın başlarından itibaren çeşitli eserleri barındıran zengin bir kütüphaneye sahip olmuştur. Timur'un ölümünden sonra hâkimiyetini ilan eden Şâhruh, valilik yaptığı Herat şehrini hâkimiyetinin başkenti seçmiştir.¹

Herat şehri değerli kitapların hazırlandığı bir merkeze dönüşmüş, yeni sanat eserlerinin üretimine ve korunmasına devam etmiştir. Timur ve Sultan Şâhruh döneminde Şam, Bağdat, Tebriz ve Şiraz'dan savaş ganimetleri veya hediyeleşme yoluyla saraya ulaşmış musavver eserler Herat sarayında özenle korunmuş ve birer nüshaları hazırlanarak saray kitaplığında yerini almıştır.² 823/1420 yılındaki Tebriz seferi sonrasında Baysungur Mirza tarafından Herat şehrinde kurulan kitabhane sultanın kitaplığıyla birleşmiş ve çok geçmeden dönemin zengin içerikli el yazmalarının üretimiyle nam salmıştır. Herat atölyesinde üretilen eserler dönemin siyasi ve kültürel ortamının yansıdığı yapıtlar olduğu aşikârdır. Saray kitaplığında korunan fıkıh, tefsir eserleri ve bilimsel çalışmaların yanı sıra peygamberler ve genel dünya tarihini içeren eserler bulunmaktadır. Sultan Şâhruh'un kültürel ve dini kişiliğini göz önünde bulundurmak, bu dönemde Herat kitaplığında bulunan eserlerin ne tür kitaplardan oluştuğu konusundaki verilere ışık tutar.

Herat'ta Şâhruh ve Baysungur Mirza atölyelerinde hazırlanan özgün eserler hakkında fikir sahibi olmak için günümüze kadar gelen değerli yazmaları incelemek gerekmektedir. Timurlu hâkimiyeti altında Herat merkezli gelişmiş sanat ortamı bir diğer merkezler arasında kültürel üstünlüğünü gösteren ve benimseten başyapıtların gün yüzüne çıkmasına yardımcı olmuştur. Timurlu hamileri için hazırlanan eserlerin içeriği, resimlerinin üslup ve konularını, tezyinatını göz önünde bulundurarak, bu dönem kitap kültürü hakkında verilere ulaşmak mümkündür.

* Dr., gulzodam1984@gmail.com; makhmudjonovag@gmail.com. Tel: (+90) 5070499395

¹ Allen, *Timurid Herat*. (Wiesbaden: Reichert, 1983), 15; Thomas Lentz, *Painting at Herat Under Baysunghur and Shahrukh* (USA: The University of Harvard, Doktora Tezi, 1985), 211.

² Togan, Zeki Velidi. *On The Miniatures In İstanbul Libraries* (İstanbul: Baha Matbaası, 1963), 435, 442; Lentz, Thomas-Lowry, Glenn. *Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*. (Los Angeles: Smithsonian Institution Press, 1989), 165; Gray, Basil (ed.). *The arts of the book in Central Asia 14th-16th centuries* (Michigan University Shambhala), 24; Golombek, Lisa-Wilber, Donald. *The Timurid Architecture of Iran and Turan* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 39, 177; Inal, Güner. *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlılara Kadar)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991), 101-102; Akkale, Sefer. 'Müht-i Baysungur-ı Timûrî ve Kitâbet-hâyi mes'ud b. Mansur b. Ahmed Muttabbib'. *Guzarish-i Miras*, 47 (2011), 20; Akimushkin, Oleg. 'The Library-Workshop (Kitâbkhana) of Baysunghur-Mirzâ in Herat, Manuscripta Orientalia'. *International Journal for Oriental Manuscript Research*, 3/1 St. Petersburg: Institute of Oriental Studies, (1997), 14.

HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU

Sultan Şâhruh için hazırlanan eserlerin çeşitliliği, mevcut eserlerden birkaç nüshaya sahip olmaları kendilerine özgü kitap zevklerini görmemizi sağlar. Bu dönemde oldukça ilgi gören zengin içerikli sanatlı kitaplar, hamilerinin kültürel eğilimlerini ve iktidarlarını yansıtan nesnelere olarak değerlendirilebiliriz. Herat şehri Sultan Şâhruh'un vefatına kadar Timuruların en önemli sanat, medeniyet ve bilim merkezlerinden biri olarak varlığını sürdürmüştür. Hükümdarın vefatından sonra Şâhruh'un kitaplığı ve sanatçıların bir bölümü ise Baysungur Mirza'nın oğlu Ala üd- Devle'nin hizmetine geçmiştir. Hazine kitaplığının bir kısmı Uluğ Bey'e kalmış, onun vefatından sonra ise Baysungur Mirza'nın diğer bir oğlu Muhammed Sultan Hüseyin tarafından korunmuştur.³

Sultan Şâhruh'un oğlu ve torunları hükümdarın vefatından sonra hâkimiyet sınırları içerisinde siyasi dengeyi korumakta başarılı olamayınca birbirleriyle mücadele içerisine girmişlerdir. Timurlu hakimiyetinin batısında şiddetlenen Karakoyunlu ve Akkoyunlulara karşı verdikleri mücadele sonucunda merkezi yönetim zayıflamıştır. Hakimiyet sınırları daralır, küçülür ve mevcut toprakların yönetimi de, Ömer Şeyh ile Miranşah'ın varislerinin eline geçmiştir.⁴ Bu arada Miranşah'ın torunu Ebu Said (öl.874/1469), Şâhruh'un başkenti Herat'ı fetheder. 863/1458'de Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah tarafından ele geçirilmesiyle bölge Timurlu Devleti sınırlarının Maverâ-ünnehir, Horasan, kuzeyde Mazanderan ve güneyde Sistan'ı kapsayacak şekilde küçülmesine sebep olmuştur. 872/1467'de Cihanşah'ın Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (öl.883/1478) ile yaptığı bir savaşta ölmesi, Ebu Said'e Azerbaycan'da önceki Timurlu gücünü yeniden canlandırma konusunda ümit vermiştir. Ebu Said, elinde tuttuğu topraklarda sınırlı bir yetkiyle donatılmış olarak, kültürel faaliyetlere yönelmiştir.⁵

Ebu Said'den sonra başa geçen Ömer Şeyh'in torunu Hüseyin Baykara'nın (öl.912/1506) dönemi, siyasi ve idari güçlüklerle sahne olmuş, 875-912/1470-1506 yılları arasında Herat şehri kültürel açıdan ikinci yükseliş devrini yaşamıştır.⁶ Hüseyin Baykara'nın vefatından sonra Herat merkezli Timurular Devleti Bediüzzaman Mirza'nın yönetimi altına geçmiş, kardeşi Muzaffer Hüseyin Mirza'nın isyanı ile uğraşırken bölge Muhammed Şeybani idaresindeki Özbekler tehdidi altında kalmıştır.⁷ Bölge çok geçmeden istila edilmiş, Timurlu ordusunun yenilgisi sonucunda mirza Cürcan tarafına kaçmıştır.⁸ Böylece Timurlu merkezli Herat şehri tümüyle Şeybani Han hâkimiyeti altına girmiştir.⁹

Safevî hükümdarı Şâh I. İsmail'in desteklerine rağmen Şeybani Han'a yenilmiş Badiüzzaman Mirza Tebriz'e doğru yola koyulmuş. Mirza'ya Tebriz yolculuğunda Herat

³ Akimushkin, 'The Library-Workshop', 22.

⁴ Kafesoğlu, İbrahim. *On dördüncü Yüzyıldan Sonra Orta Asya'da Kurulmuş Türk Devletleri*. Türk Dünyası El Kitabı, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 1976), 969-970.

⁵ Morgan, David- Reid, Anthony. *The New Cambridge History of Islam: Volume 3, The Eastern Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 97.

⁶ Morgan-Reid, 'History of İslam', 97-98.

⁷ Alan, Hayrunissa-Kemaloğlu, İlyas. *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2016), 46.

⁸ Bıyıktaş, Halis. *Timurular Zamamında Hindistan Türk İmparatorluğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 45.

⁹ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 156.

saray kitaplığında bulunan değerli eserler ile beraberinde Timurlu hâkimiyeti altında çalışan sanatçılar eşlik ettiği bilinmektedir. Bediüzzaman Mirza Tebriz sarayında iyi karşılanmış, Şâh I. İsmail için Özbeklere karşı 916/1510 yılında yapılan savaşta danışmanlık yapmış, bu hizmeti için mirzaya Tebriz yakınlarından arazi tesis edilmiştir.¹⁰

Aynı zamanda Osmanlı devletinin doğu sınırında Sefevî devletinin kurulması ve artan Şii propagandaları Osmanlı hükümdarı II. Beyazid döneminde alevlenmiş, Anadolu Türkmenleri arasında nüfuz sahibi olmaya başlamıştır. Osmanlı şehzadeleri arasında başlayan taht kavgası Sefevi hâkimiyetini Osmanlı topraklarında güç toplamasına sebep olmuştur. Şehzadeler arasındaki mücadele Yavuz Sultan Selim'in zaferiyle sonuçlanmış, hükümdar çok geçmeden Şah I. İsmail'e karşı savaş hazırlıklarına başlamıştır.¹¹ Yavuz Sultan Selim iki yıllık hazırlık sonucu 2 Recep 920/23 Ağustos 1514 yılında Safevîlere karşı düzenlenen Çaldıran savaşını kazanmış. Yavuz'u Tebriz girişinde karşılayanlar içerisinde Badiüzzaman Mirza, Hâfız-ı İsfahanî Muhammed gibi çoğunluğu teşkil eden devlet, ilim adamları bulunmuştur.¹² Tebriz donuşunda Yavuz Sultan Selim Şah I. İsmail'in Horasan'dan Tebriz'e getirdiği sayısı bine yakın sanatçıyı, hazine kitaplığında bulunan değerli eserleri İstanbul'a nakletmiştir.¹³ Bu ganimetler içerisinde Badiüzzaman Mirza'nın kısa süren hâkimiyeti sürecinde Herat sarayından elde ettiği Timurlu hükümdar ve mirzalarına ait el yazmalarında bulunduğu muhtemeldir. Günümüzde Tahran müze ve kütüphanelerinde Timurlu mirzaları için hazırlanan önemli birkaç eserin bulunması, Badiüzzaman Mirza'nın Tebriz sarayında yaşadığı süre içerisinde kitaplığınan çıkartılmış, hediye olarak verilmiş ya da çalınmış olma fikrini güçlendirir.¹⁴

Osmanlı sarayına getirilen Timuri ve Türkmen kökenli sanatçıların tesirinde başta çinicilik ve resim sanatı önemli ölçüde değişim yaşamıştır.¹⁵ Bir yandan Yavuz Sultan Selim'in Timurlu Badiüzzaman Mirza'ya olan saygı ve sevgisi, koruyucu içgüdüleriyle İstanbul'da yaşaması için tüm imkanları seferber etmiş, vefatına kadar maaş bağlamıştır.¹⁶

Şükrü Bîtlîsî'nin 932-937/1525-1530 yılları arasında Yavuz Sultan Selim için hazırlanan *Selimnâme* (TSMK. H.1597-1598, y.140a) eserinde Osmanlı hükümdarının Tebriz fethinden sonra İstanbul sarayına getirilen Horasan hükümdarı olarak bilinen Bediüzzaman Mirza'yı kabulünü anlatan resim bulunmaktadır. Eser metninde Timurlu mir-

¹⁰ Hammer, Joseph Von. *Büyük Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, c.6 (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984), 202.

¹¹ Çağatay Uluçay, 'Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu', *Tarih Dergisi*, 9 (Mart 1954), 59-60.

¹² Tekindağ, Şehabeddin. 'Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi'. *Tarih Dergisi* 17/22 (1967), 72-73.

¹³ Bağcı, Serpil vd., *Osmanlı Resim Sanatı* (İstanbul: T.C. Turizm ve Kültür Bakanlığı, 2006), 53; Lâle Uluç, 'İslâm Sanatının Üç Başkentinde Ortak Timurî Mirası', Louvre Koleksiyonlarından Başyapıtlarla İslâm Sanatının 3 Başkenti, İsfahan, Delhi, İstanbul (İstanbul: Sahip Sabañcı Müzesi Yayınları, 2008), 42-43.

¹⁴ İran müze ve kütüphanelerinde korunmakta olan Timurlu mirzalarına ait eserler için bkz: Makhmudjonova, Gulzoda. Resimli Tarih Geleneğinin Önemli Bir Örneği Hâfız-ı Ebrû: *Külliyat-ı Tarih*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

¹⁵ Arslan, Hüseyin. 16. yy. *Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskan, Göç ve Sürgün*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 321; Gökmen, Ertan. 'Yavuz Sultan Selim'in İran'dan ve Mısır'dan Getirdiği Sanatkarlar'. *Türk Kültürü*, 35/407 (1997), 143-149.

¹⁶ Çağman, Filiz. 'The Miniatures of the Divan-ı Hüseyini and The Influence of Their Style', Feher, Gêza (ed.). *Fifth International Congress of Turkish Art*, (231-259) Budapest (1978), 242.

HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU

zasının Osmanlı hükümdarının tahtının yanına koyulmuş bir kürsüye oturmuş ve sultana bir *Şehnâme* sunduğu belirtilmiştir (res.1). Yazar eserinde Osmanlı-Safevî-Timurlu arasında oluşan siyasi, tarihi açıdan önemli bilgileri vermiş, kültürel etkileşim hakkında söz etmiştir.



Resim 1. Bediüzzaman Mirza Yavuz Sultan Selim'in huzurunda. Şükrü Bîtlîsî, *Selîmnâme*, (932-937/1525-1530, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi) H.1597-1598, y.140a.¹⁷

Mirzanın İstanbul'a getirilen özel kitaplığında bulunan eserlerin çoğunluğu 9./15. yüzyılda Herat'ta Sultan Şâhruh ve oğlu Baysungur Mirza için hazırlanan eserlerden oluşmaktadır. Günümüze kadar Türkiye müze ve kütüphanelerinde özenle korunmuş Timurlulara ait eserlerin Osmanlı hükümdarlarının Timurlu mirasına sahip çıktıklarını görmemizi sağlamıştır.

Timurlu hükümdarı Sultan Şâhruh ve oğlu Baysungur Mirza için özenle hazırlanmış elliden fazla eser Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde korunmaktadır. Günümüze kadar gelen eserler içerisinde Sultan Şâhruh'un isteği üzerine hazırlanan, hükümdar için telif edilen, hükümdarın hazine mührü basılan eserler bulunmaktadır. Herat sarayında hazırlanan hükümdar kitaplığından çıkmış birkaç eser şunlardır: Hâfız-ı Ebrû'nun Sultan Şâhruh'in isteği üzerine yazdığı *Külliyat-ı Tarih* (TSMK.B.282), müellifin derlediği iki *Câmi'u't-tevarih'i* (TSMK.H. 1653; H.1654), Feridüddin Attâr'ın *Sitta* (TSMK. Ahmet III. 3059), Firdevsi'nin *Şehnâme* (TSMK. H.1479; H.1511) eserlerinden oluşmaktadır.

Külliyat-ı Tarih, Sultan Şâhruh'un hâkimiyetinin ilk yıllarında hükmettiği bölgelerde Timurlu mirzaları arasında karşılaştığı sorunların çözümü, devletin siyasi gücünü zayıflatmak için harekete geçen dini grupların tacizine karşı amaçlanan, İslam tarihinin öneminden bahseden, Timurlu egemenliğini anlatan eser olarak karşımıza çıkar. He-

¹⁷ Serpil Bağcı vd., *Osmanlı Resim*, 63.

rat'ta hükümdar isteği üzerine hazırlanan ilk resimli tarih geleneğini yansıtan eserdir. Eserin müellifi Şihâbüddîn Abdullâh b. Lutfullâh b. Abdirreşîd-i Bihdâdîni (Hâfî) Hâfız -ı Ebrû olarak bilinir. Timur'un hizmetine kâtip, oğlu Sultan Şâhruh'un sarayında tarihçi olarak hizmetine devam etmiştir (öl.834/1430).



Resim 2: Başlık tezhibi, *Tarih-i Selcûkiyye, Külliyat-ı Tarih*, (820-821/1417-1418, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi) B.282, y.543b.

820-821/1417-1418 yıllarında Herat sarayında hazırlanan *Külliyat-ı Tarih* 938 sayfa, yirmi resim ve otuz iki tezhipli sayfadan oluşmaktadır (res.2).¹⁸ Eserin hattatı Ma'rûf Kâtip olarak bilinir (TSMK. B.282, y.296a, 297b, 652a).

Külliyat-ı Tarih'in resim programı büyük ölçüde daha önce yazılıp resimlenmiş ve metinleriyle de bu külliyata katkıda bulunmuş kitaplardan ilhamla oluşmuştur. Bu program yoğunlukla İslâm öncesi peygamberlerden Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Salîh, Hz. İbrâhim, Hz. Yusuf, Hz. Mûsa, Hz. Süleyman, Hz. İsa'nın yaşam öykülerinden bazı örnek tutumları, mucize ve mücadelelerini barındıran resimlerden oluşur (y.16a, 23a, 27b, 30a, 31b, 35b, 41a, 51b, 54b, 65a, 74a, 89b). İslâm öncesi tarih anlatısından seçilen diğer iki konu ise iki yukarıda belirtilen Behrâm-ı Gûr ve Afrasiyab ile ilgili resimleri barındırır (y. 105a, 78a) Hz. Muhammed ve Halife Ali'nin hayatından da İslam inancının yayılması ya da kabul edilmesine yönelik etkinliklerini canlandıran beş resim yer alır

¹⁸ Makhmudjonova, 2021, 115.

HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU

(y.154a, 169a, 171a, 178a ve 214a). Genel olarak bakıldığında resim programı, kitabın görsel anlatısının metnin İslâmi ve dinî yanını öne çıkaran bir yaklaşımı yansıtır (res.3).



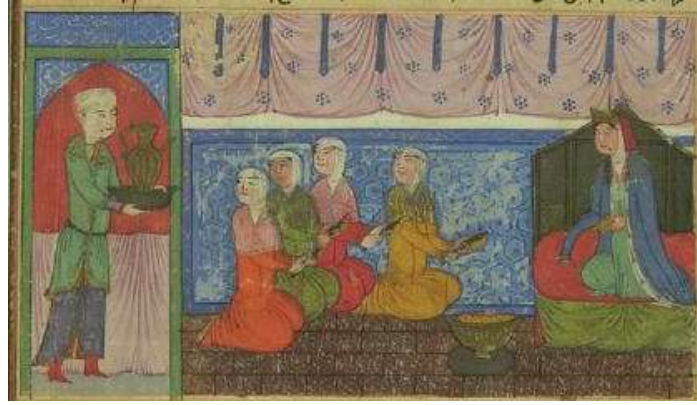
Resim 3: Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban edilişi. *Külliyat-ı Tarih*, (820-821/1417-1418, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi) B.282, y.35b.

Sultan Şâhruh için yeniden derlenen eserlerin başında İlhanlı hükümdarı Gâzân Han için Reşidüddin tarafından yazılan bir evrensel tarih eseri *Câmi'ü't-tevârih* gelmektedir. Eserin 702-703/1303-1304 yıllara ait tamamlanmış nüshası Gâzân Han 'a, 705/1306 yılındaki diğer nüshası Gâzân Han 'ın kardeşi Ölceytü Hüdabende'ye takdim edilmiştir.¹⁹ *Câmi'ü't-tevârih*'in planlanan diğer ciltlerini tamamlanmamasındaki baş neden Reşidüddin'in iftira sonucunda Ebû Sa'id Han (sal.717-736/1318-1336) tarafından idam ettirilmesi olarak gösterilir. Bir grup araştırmacı *Câmi'ü't-tevârih* eserinin resimsiz ve resimli nüshalarının aynı zamanda hazırlanmaya başladığına dair hipotezi ileri

¹⁹ Soucek, **Priscilla**. 'The life of the Prophet: Illustrated versions'. Richard Ettinghausen (ed.). *Content and context of visual arts in the Islamic world: Papers from a Colloquium in Memory of Richard Ettinghausen* (USA: College Art Association of America, 1988), 198-199; İnal, *Türk Minyatür Sanatı*, 101-106.

sürmüşlerdir.²⁰ Eserin günümüze kadar tam metin halinde gelmemesinin sebeplerini, dönemin siyasi anlayışı, parçalanmış devlet ve yağmalanmaya müsait ortam olarak gösterebiliriz. Günümüzde eserin parçalara bölünmüş Arapça ve Farsça yazılan, tamamlanmamış resimli nüshaları bulunmaktadır. Farsça yazılan iki nüsha ise Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H.1653 ve H.1654'da korunmaktadır.²¹ Timurlu sarayına bitirilmemiş olarak gelen *Câmi'ü't-tevârih* nüshalarının, Timur'un Tebriz seferinden sonra Semerkand'a ulaşması, onun vefatından sonra da Şâhruh tarafından Herat'a taşınmış olması muhtemeldir. Bu tamamlanmamış *Câmi'ü't-tevârih* nüshaları Şâhruh'un isteği üzerine Hâfız-ı Ebrû tarafından hükümdarın saltanatının 829/1425 yılına kadar süren yıllarının tarihinin eklemesiyle tamamlanmış ve *Câmi'ü't-tevârih* bazı kaynaklarda *Mecmâü't-tevârih* adını almıştır (TSMK. H.1653, H. 1654).

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde (H.1653) korunmakta olan eser 11 Ramazan 717-829/ 17 Kasım 1317-1425 yılında derlenmiştir. Eserin kâatibi bilinmemektedir, toplam 435 yaprak, tezhipli sayfa ve 142 resim içermektedir.²² Genel dünya ve Moğol tarihini anlatan eser İlhanlı hâkimiyetinde yazılmış, Şâhruh'un isteği üzerine Hâfız-ı Ebrû tarafından hâkimiyetinin 829/1425 yılına kadar süren dönem yeni bölümler halinde eklenmiştir (res.4). Eserin şemse sayfasında Sultan Şâhruh'un hazine mührü basılıdır (y.1a).



²⁰ Inal, Güner. *The fourteenth-century miniatures of the Jami' al-Tavarih in the Topkapı Museum in Istanbul, Hazine Library, No. 1653* (USA: The University of Michigan, Doktora Tezi, 1965), 5-8; Çağman, Filiz-Tanırdı, Zeren. 'Remarks on some manuscripts from the Topkapı Palace treasury in the context of Ottoman-Safavid relations'. *Muqarnas*, 13 (1996), 136-140.

²¹ Titley, Norah. *Miniatures from Persian manuscripts: A catalogue and subject index of paintings from Persia, India, and Turkey in the British Library and the British Museum*. (London: British Museum Publisher, 1977), 146; Inal, *Türk Minyatür Sanatı*, 117; Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, 38, 393.

²² Inal, *Türk Minyatür Sanatı*, 73; Ghiasian, Mohamad Reza. 'The 'Historical style' of painting for Shah-rukh and its revival in the dispersed manuscript of Majma 'al-Tawarikh'. *Iranian Studies*, 48/6 (2015), 872; Karatay, Fehmi Ethem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu* (İstanbul: [Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1961](#)), 38.

HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU

Resim 4: Züleyha'nın Yusuf'u Mısırlı kadınlara göstermesi. *Câmi'ü't-tevârih*, (829/1425, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi) TSMK. H.1653, y.41b.²³

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesindeki diğer nüsha H.1654 numaralı el yazmasıdır. Eserin İlhanlı döneminde yazılan metin 6 Recep 717/14 Eylül 1317 yılına aittir. Şâhruh tarafından derlenmesi istenen ikinci nüsha 829/1425 yılında tamamlanmıştır. 350 yapraktan oluşur, tezhipli sayfalar ve 118 resim içermektedir.²⁴Bu yapıtların Timur-lu sarayında tarih metinlerini resimleme geleneğinin gelişmesine ek olarak konu içeriğinin zenginleşmesine de tesir etmiş olması muhtemeldir (res.5).



Resim 5: Bedir Savaşı. *Câmi'ü't-tevârih*, (829/1425, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi) H.1654, y.79a.

Câmi'ü't-tevârih nüshalarının en az bir sayfasında Şâhruh hazine mührü bulunmaktadır.²⁵ Şâhruh döneminde saraya getirilen ve saray kitaplığında hazırlanan eserlerin hazineye ait olduğunu doğrulayan mührün tesis edilmesi, hükümdara ait olduğunu kanıtlamamız açısından önemlidir. Eserin İslam resim sanatının yanı sıra İlhanlı-Timurlu kitap sanatının gelişmesi açısından önem arz etmektedir.

²³ Ghiasian, Mohamad Reza. *Lives of the Prophets The Illustrations to Hâfiz-i Abru's 'Assembly of Chronicles'*, Studies in Persian Cultural History, Vol:16 cilt. (Leiden: Brill, 2018), 162.

²⁴ Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, 393.

²⁵ Makhmudjonova, 2021, 102.

Cami'ut-tevarih'in nüshaları Sultan Şâhruh kütüphanesinde yeniden ele alınmış, bakımı tamamlandığı sırada resim yapılmak üzere boş bırakılmış alan çerçevesi belirlenmiş ve sınırlama getirilmiştir. Herat sarayındaki sanatçılar resim için ayrılmış alanı kullanmış, önceki resimlere uyarlamış, böylece mevcut kitap tasarımına zarar vermeden çözümlenmeye gitmişlerdir. Birkaç örnekte ise eserin hazırlanma sürecinde tamamlanmamış resimler üzerine yeni çizimler çizilmiş, bazen mevcut resimler yeniden tamir görerek yeni görünüm kazanmıştır. İlhanlı resimlerinin neredeyse tümünde konu üzerine odaklanılmış, minimal bir şekilde hikâyede anlatılan en önemli unsurlara dikkat çekilmiştir. Şâhruh döneminde eser içerisinde resimlenmek için seçilmiş konuların çoğunluğu Sâsânî hükümdarları, *Şehnâme* ve İslam tarihiyle ilgili çeşitli hikayelere yoğunlaştığı görülmektedir.

Sultan Şâhruh için telif edilen eser İranlı mutasavvif, şair, hekim ve eczacı olarak bilinen Ebu Hamid Feridüddin Muhammed bin Ebu Bekr İbrahim Nişaburî/Attâr tarafından kaleme alınan *Sitta* eseridir (öl. 618/1221). Eser günümüzde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde (Ahmet III 3059) korunmaktadır. Şairin altı eserini cümleden, *Cevherü'z-zât*, *Kitâb dü'üm az Cevherü'z-zât*, *Vuşlatnâme*, *Hüsrevnâme*, *Gazalîyât ve Muhtârname* adlı mesnevisini içermektedir. Eser 27 Şevval 841/ 23 Nisan 1438 yılında hattat Abdul Melik tarafından Farsça yazılmıştır. Resimsiz olan eser 235 yapraktan oluşmaktadır. Şâhruh kitaplığı için hazırlanan eserin başında (y.1a) bulunan şemsede ona ithaf ve Şâhruh'un hazine mührü basılıdır.²⁶

Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesinde Sultan Şâhruh'un hazine mührü basılan Firdevsi'nin iki *Şehnâme* nüshası bulunmaktadır (H.1479 ve H.1511). İlk eser Muharrem-Safer 732/Kasım 1331 yılında hattat Hasan b. Ali b. Hüseyin al-Buhmanî tarafından istinsah edilmiştir (H.1479). Eser 286 yaprak, zahriye, dört unvan sahifesi ve 90 resimden oluşmaktadır. İncü dönemi Şiraz'da hazırlanan eserin y.1a şemse sayfasında Sultan Şâhruh'un hazine mührü basılıdır.²⁷ Eserin diğer nüshası Zilhicce/Muharrem 780-781/ Nisan 1379 yılında Mes'ûd b. Mansûr b. Ahmed Muttabbeb tarafından Farsça olarak istinsah edilmiştir. Eser 288 yaprak, 12 resimden oluşmaktadır. Şiraz'da istinsah edilen eserin şemse (y.1a) ve y.255'da Sultan Şâhruh'un hazine mührü basılıdır (H.1511).²⁸

Yukarıda bahsettiğimiz eserler dışında Türkiye müze ve kütüphanelerinde Sultan Şâhruh ve Timurlu mirzaları için hazırlanan eserler çoğunluğu teşkil etmektedir. Eserlerin Osmanlı sarayına nasıl ulaştığını anlatan çalışmalar hakkında az sayıda bilgi bulunmaktadır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

²⁶ Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, 171; Lentz-Lowry, *Timur and the Princely Vision*, 372.

²⁷ Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, 126-127, No. 332; Chiasian, *Lives of the Prophets*, 27; Çağman-Tanındı, 'Remarks on some manuscripts from the Topkapı Palace, 147.

²⁸ Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, 127, No. 333; Çağman-Tanındı, 'Remarks on some manuscripts from the Topkapı Palace, 147.

HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU

Timur'un vefatı sonrasında parçalanmaya yüz tutmuş hâkimiyeti, aile içi anlaşmazlıklardan doğan kargaşaların ortaya çıkmasına, devletin güçsüzleşmesi ve kendi içinde valiliklere bölünerek yönetilmesine neden olmuştur. Sultan Şâhruh'un Timurlu hâkimiyetini yeniden bir araya getirmek için stratejik hamleler yapmıştır. Hâkimiyetinin ilk yıllarında iktidar için hanedanın değer üyeleriyle rekabet etmiş, verdiği mücadeleler sonucunda babasından kalan hakimiyetin tek varisi olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Sultan Şâhruh, babası gibi devlet sınırlarını genişletme çabası olmamıştır. Hakimiyeti altındaki hudutlara yapılan tacizlere maruz kaldığı zamanlarda askeri sefere çıkmıştır. Sultan geniş bir coğrafyaya sahip olan hakimiyetin, Timurlu şehzadeleri arasında paylaştırılmasında hiçbir sakınca görmemiştir. Mirzalar arasında zaman zaman meydana gelen tartışmalar ve hâkimiyet hırsı, kendilerini 'meşrulaştırmak' çabalarına girmelerine ön ayak olmuştur. Sultan Şâhruh tarafından yapılan müdahaleler sonucunda Fars ve Horasan bölgesi tamamen onun oğulları himayesine geçmiştir. Valilik yaptığı Herat şehri Timurluların yeni başkenti olmuş. Şâhruh'un vefatına kadar Timurlu hakimiyetinin en önemli sanat, medeniyet, ilim-fen merkezlerinden biri olarak varlığını sürdürmüştür.

9/15. yüzyıl Herat atölyesinde Sultan Şâhruh ve mirzaları için üretilen eserler dönemin siyasi ve kültürel ortamının yansıdığı yapıtlardır. Herat şehri Sultan Şâhruh sonrasında torunlarına, çok geçmeden tüm bölge Timur'un diğer bir oğlu Miranşah ve Ömer Şeyh'in torunlarına geçmiştir. Hüseyin Baykara'nın vefatına kadar Herat şehri ikinci yükseliş devrini yaşamıştır. Timurlu mirzaları arasındaki taht kavgası bölgenin Özbekler tarafından işgalini hızlandırmış, çok geçmeden bölge Şeybani Han hâkimiyetine girmiştir. Özbeklere karşı güçsüz kalan Badiüzzaman Mirza Herat sarayında Timur döneminden bu yana hazine kitaplığında bulunan değerli kitaplar ve sanatçılarıyla Sefevî sarayına sığınmış. Böylece, Timur döneminde Semerkand, Sultan Şâhruh ve mirzaları döneminde Semerkand, Herat ve Fars bölgesinde hazırlanan ve ganimet olarak saray kitaplığına giren önemli eserler Badiüzzaman Mirza ile Şâh I. İsmail'in sarayına geçmiştir. Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in Tebriz seferi sonucunda İstanbul'a getirilen mirza ve kitaplığında yer alan eserlerin çoğunluğu günümüzde Türkiye'deki müze ve kütüphanelerde korunmaktadır. Bu kitaplar içinde sadece hükümdar istediği üzerine hazırlanan eserler değil, saraydaki üst düzey yöneticiler için hediye edilen, sefer ganimetleri ile Osmanlı sarayına yeni hamı arayışında gelen sanatçılar tarafından getirildiği düşünülen yüzden fazla eser bulunmaktadır. Kitaplara basılan mühürler, eser kenarına ve resimli sayfa üzerine yazılmış kısa notlar, bize el yazmaların ilk sahibi ve bir sonraki sahipleri hakkında bilgi edinmemiz için önemli bir ipucu vermektedir. Yukarıda bahsi geçen eserlerin Sultan Şâhruh'un Herat saray kitaplığında hazırlandığı ve derlendiğine hiç şüphemiz yoktur. Eserlerin şemse sayfasına Sultan Şâhruh'un hazine mührünü basılı olması ile beraberinde ithaf yazısını da bulunması bu eserlerin hükümdar kitaplığından çıktığını kesinleştirmiştir.

Osmanlı sarayında özenle korunan bu eserler günümüzde Timurlu dönemine ait en geniş bir kitap koleksiyonunu içermektedir. Sarayın farklı köşk ve sultan kitaplıklarında korunan eserler Osmanlı sultanlarının Timurlu mirasına sahip çıktıklarını, Osmanlı resim sanatında resimli hükümdar tarihlerini içeren eserlerin gün yüzüne çıkmasında etkili olmuştur. Sultan Şâhruh döneminde Herat'ta farklı bölgelerden gelen sanatçıların ortak çalışmaları neticesinde yükselişe geçen tezhip sanatındaki çeşitlilik, birbirini tekrarlamayan kompozisyon ilkeleri Osmanlı tezhip sanatının temellerini oluşumunu etkilemiştir. Geçen zaman diliminde Osmanlı hükümdarları Timurlu mirasına sahiplenerek korunması için çabalamış ve bu medeniyeti yansıtan özgün eserleri gelecek nesillere aktarılmasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Akimushkin, Oleg. 'The Library-Workshop (Kıtábkhana) of Bâysunghur-Mîrzâ in Herat, *Manuscripta Orientalia*'. *International Journal for Oriental Manuscript Research*, 3/1 St. Petersburg: Institute of Oriental Studies, (1997), 14-24.

Akkale, Sefer. 'Müher-i Baysungur-ı Timûrî ve Kitâbet-hâyi mes'ud b. Mansur b. Ahmed Muttabbib'. *Guzarish-i Miras*, 47 (2011), 20-23. Tahran

Allen, Terry. *Timurid Herat*. Wiesbaden: Reichert, 1983.

Alan, Hayrunissa-Kemaloğlu, İlyas. *Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizoğulları*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2016.

Arslan, Hüseyin. 16. yy. *Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskan, Göç ve Sürgün*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Bağcı, Serpil vd. *Osmanlı Resim Sanatı*. İstanbul: T.C. Turizm ve Kültür Bakanlığı, 2006.

Binbaş, İlker Evrim. *Intellectual networks in Timurid Iran: Sharaf al-Din 'Ali Yazdi and the Islamicate republic of letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Bıyıktaş, Halis. *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Çağatay Uluçay, 'Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu'. *Tarih Dergisi*, 9 (Mart 1954), 59-60.

Çağman, Filiz. 'The Miniatures of the Divan-ı Hüseyini and The Influence of Their Style', Feher, Gêza (ed.). *Fifth International Congress of Turkish Art*, (231-259) Budapest 1978.

Çağman, Filiz-Tanıdı, Zeren. 'Remarks on some manuscripts from the Topkapi Palace treasury in the context of Ottoman-Safavid relations'. *Muqarnas*, 13 (1996), 132-148.

Ghiasian, Mohamad Reza. 'The 'Historical style' of painting for Shahrukh and its revival in the dispersed manuscript of Majma 'al-Tawarikh'. *Iranian Studies*, 48/6 (2015), 871-903.

Ghiasian, Mohamad Reza. *Lives of the Prophets The Illustrations to Hâfiz-i Abru's 'Assembly of Chronicles'*, Studies in Persian Cultural History, Vol:16 cilt. Leiden: Brill, 2018.

Golombek, Lisa-Wilber, Donald. *The Timurid Architecture of Iran and Turan*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Gökmen, Ertan. 'Yavuz Sultan Selim'in İran'dan ve Mısır'dan Getirdiği Sanatkârlar'. *Türk Kültürü*, 35/407 (1997), 143-149.

Gray, Basil (ed.). *The arts of the book in Central Asia 14th-16th centuries* (Michigan University Shambhala) 24.

Hammer, Joseph Von. *Büyük Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata, c.6, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1984.

HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU

Inal, Güner. *The fourteenth-century miniatures of the Jami' al-Tavarikh in the Topkapı Museum in Istanbul, Hazine Library, No. 1653*. USA: The University of Michigan, Doktora Tezi, 1965.

Inal, Güner. *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlılara Kadar)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991.

Kafesoğlu, İbrahim. *On dördüncü Yüzyıldan Sonra Orta Asya'da Kurulmuş Türk Devletleri*. Türk Dünyası El Kitabı, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1976.

Karatay, Fehmi Ethem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1961.

Lâle, Uluç vd. (ed.). 'İslâm Sanatının Üç Başkentinde Ortak Timurî Mirası'. *Louvre Koleksiyonlarından Başyapıtlarla İslâm Sanatının 3 Başkenti, İsfahan, Delhi, İstanbul*, İstanbul: Sahip Sabancı Müzesi, 2008.

Lentz, Thomas. *Painting at Herat Under Baysunghur and Shahrukh*. USA: The University of Harvard, Doktora Tezi, 1985.

Lentz, Thomas-Lowry, Glenn. *Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*. Los Angeles: Smithsonian Institution Press, 1989.

Morgan, David- Reid, Anthony. *The New Cambridge History of Islam: Volume 3, The Eastern Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Soucek, Priscilla. 'The life of the Prophet: Illustrated versions'. Richard Ettinghausen (ed.). *Content and context of visual arts in the Islamic world: Papers from a Colloquium in Memory of Richard Ettinghausen (193-217)*. College Art Association of America.

Tekindağ, Şehabeddin. 'Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi'. *Tarih Dergisi* 17/22 (1967), 49-78.

Titley, Norah. *Miniatures from Persian manuscripts: A catalogue and subject index of paintings from Persia, India, and Turkey in the British Library and the British Museum*. London: British Museum Publisher, 1977.

Togan, Zeki Velidi. *On The Miniatures In İstanbul Libraries*. İstanbul: Baha Matbaası, 1963.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.

Özet:

Kitap sanatları yüzyıllar boyunca toplumun manevi-kültürel gelişimini değerli örnekleriyle ortaya çıkarması, kazanımlarını gözler önüne sererek bir sonraki nesillere aktarması açısından edebi, sanatsal ve tarihi öneme sahiptir. 9./15. yüzyılda Timurluların yeni başkenti Herat şehri ilim-fen, kültür ve sanatının yeni merkezi olmuştur. Sultan Şâhruh (öl. 851/1447) için hazırlanan ve günümüze dek ulaşan eserlerin içeriği ve tezyinatı göz önünde bulundurulduğunda bu dönem kitap kültürünün gelişimi hakkında verilere ulaşmak mümkündür. Sultan Şâhruh'un ölümünden sonra hâkimiyet, Timurlu melikleri arasında paylaşılmış, hükümdarın kitapları bir süreliğine Baysungur Mirza'dan

(öl. 837/1433) olan torunu Muhammed Sultan Hüseyini (öl.856/1452) kütüphanesine geçmiştir. Özbek hükümdarı Muhammed Şeybânî Han'ın (öl. 916/1510) Horasan ve Herat merkezli Timurlu hâkimiyetine son vermesiyle Herat sarayı işgal edilmiş, Bediüzzaman Mirza (öl. 923/1517), sarayında bulunan güvendiği kişilerle, hazinesindeki değerli eşya ve kitaplarla birlikte Tebriz'e doğru hareket etmiştir. Mirza, dönemin Safevî hükümdarı Şah I. İsmail (öl.931/1524) tarafından iyi karşılanmış ve sarayında ona danışmanlık yapmıştır.

Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in (öl. 927/1520) Tebriz seferi (921/1514) sonucunda Timurlu mirzası, Herat sarayından getirdiği hazinesiyle birlikte İstanbul'a getirilmiştir. Timurlu hükümdarları ve mirzaları için telif edilmiş değerli el yazmalar, Bediüzzaman Mirza'nın vefatından sonra İstanbul'daki Osmanlı hükümdarlarının kitaplığında yerini almıştır. Günümüzde İstanbul'daki Müze ve Kütüphanelerinde Sultan Şâhruh ve Timurlu mirzaları için hazırlanan yüzden fazla eser ve mevcut eserlerden birkaç istinsahının bulunması, 9./15. yüzyıl Timurlulara özgü kitap zevkini anlamamıza katkı sağlar. Böylece, bu çalışma, Osmanlı sarayında özenle korunan 9./15. yüzyıl Timurlu dönemi eserlerinden yola çıkarak, Herat sarayında hükümdarın isteği üzerine ne tür kitapların hazırlandığı ve okunduğu hakkında bilgi edinmemizi sağlayacaktır.

Anahtar kelime: Sultan Şâhruh, Timurlu mirzaları, Herat sarayında kitap üretimi, resimli tarih, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi

THE JOURNEY OF SOME SIGNIFICANT WORKS OF ARTS FROM TIMURID'S PALACE IN HERAT TO THE OTTOMAN PALACE

Abstract:

Book arts have literary, artistic and historical importance in terms of revealing moral and cultural development of society with examples throughout centuries, displaying and transferring their gain to the next generations. City of Herat, Timurid's new capital in the 15th century, became the new center of science, culture and art. By looking at the content and decoration of the books prepared for Soltan Shahrukh's (d. 851/1447) that have survived until today, we can understand the level of book culture in this period. After Sultan **Shahrukh's** death, sovereignty was shared among Timurid princes, and ruler's books were moved to the library of Soltan Mohammed Huseyni's (d.856/1452), the son of Baysunghur Mirza (d.837/1433).

Mohammed Shaybanid Khan (d.916/1510), the Uzbek ruler, ending the Timurid rule based in Khorasan and Herat, the palace of Herat was invaded. Badi' al-Zaman Mirza (d. 923/1517) moved to Tabriz along with the people he trusted in his palace and took all the valuable items and books in his treasury. Mirza was welcomed by the Safavid ruler Shah Ismail I (d.931/1524) and appointed as an adviser in his palace.

In consequence of Soltan Yavuz Selim's (d.927/1520) campaign to Tabriz, Timurid princes and his treasury from Herat palace were **all taken to İstanbul**. Valuable manuscripts compiled for Timurid rulers and princes were brought to the Ottoman library in Topkapı Palace Treasury after the death of Badi' al-Zaman Mirza. The existence of over a hundred manuscripts and several copies of the existing manuscripts that were prepared for Sultan Shahrukh and Timurid princes in İstanbul's museums and libraries today contributes to our understanding of the 15th-century Timurid's unique book preferences. Therefore, and based on the Timurid's 15th-century work of art that is care-

HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU

fully preserved in the Ottoman palace, the study at hand will help us obtain information regarding the type of books that were prepared and read at the request of the ruler at Herat palace.

Key words: Sultan Shahrukh, Timurid prince, Preparing manuscript in Herat palace, Illustrated history, Topkapı Palace Library.

TEFSİR-TE'VİL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HZ. EBÜ BEKİR'İN İMAMETİNİ DAYANDIRDIĞI AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hadiye ÜNSAL*

1. Kavramsal Çerçeve: Mâtürîdî ve Tefsir-Te'vil Ayrımı

Bu çalışma Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımı üzerine şekilleneceği için onun bu konudaki görüşlerine değinmek gerekmektedir. Bilindiği gibi tefsir-te'vil ayrımı Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı tefsirinin girizgâhında naklettiği ifadelerle dayandırılır. Buna göre "tefsir" vahye şahit olan sahabenin, "te'vil" ise sonraki dönemdeki âlimlerin (fukaha) anladığı bir faaliyettir.¹ Sahabe Kur'an vahyinin nüzulüne şahitlik eden ve ayetlerin hangi hadise üzerine indiklerini bilen bir nesildir. Bu sebeple sahabe neslinin Kur'an ayetlerine dair açıklamaları/tefsiri büyük önem arz etmektedir. Çünkü tefsir Allah adına tanıklıkta bulunmaktadır. Te'vil ise lafzın taşıdığı muhtemel manalar arasından birini tercih etmektir. Te'vilde, "Allah bu beyanında şunu murad etti" veya "şunu kastetti" şeklinde kesin bir yönlendirme söz konusu değildir. Dolayısıyla tefsir *zû veh-tir* (tek anlamlı) te'vil ise *zû vücûhtur* (birden çok anlamı muhtevidir).² Osmanlı âlimi Kâfiyeci (öl. 879/1474), Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (öl. 508/1115) atıfla Mâtürîdî'nin eserini söz konusu ayrıma uygun düşecek şekilde isimlendirdiğini belirtmekte ve bu çerçevede te'vil kavramını kullandığını ifade etmektedir.³

İmâm Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımından hareketle onun bu ayrımı yapan ilk müellif olduğu yönünde genel bir kabul oluşmuştur.⁴ Ne var ki Mâtürîdî'den önceki dönemlerde de tefsir ile te'vil arasında ayrım bulunduğu dair kanaatler mevcuttur.⁵ "Denildiğine göre te'vil ile tefsir arasındaki fark şudur" (*el-farku beyne't-te'vil ve't-tefsir hüve mâ kile*)⁶ şeklindeki ifadesi de bu ayrımın kendisinden önce var olduğuna işaret etmek-

* Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

¹ Ebü Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, müracaa: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/3.

² Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/3.

³ Muhyiddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *Kitabü't-teysir fi kavâ'idü 'ilmi't-tefsir*, nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 48.

⁴ Bk. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 24; İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010): 79; Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 31; Muhammed İsa Yüksek, "Tefsir Metodolojisinde Anlam Yorum Ayrımının Temelleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 133.

⁵ Mesela bk. Veysel Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 111-116; Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", 75.

⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/3.

tedir.⁷ Diğer taraftan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'a dair yapılan bazı çalışmalarda Mâtürîdî'nin sahabeden nakledilen her rivayeti tefsir kapsamında değerlendirmede ifade edilmiştir. Buna göre Mâtürîdî her sahabenin değil, ayetin inişine şahitlik eden sahabenin rivayeti- ni "tefsir" olarak nitelendirmiş ve sahabeden nakledilen rivayetlerin tevatür konumunda bulunması gerektiğini bildirmiştir.⁸ *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Mâtürîdî'nin kimi zaman sahabeye atıfla te'vil kelimesini kullanması da bu çerçevede ele alınmalıdır. Zira sahabe tefsir gibi te'vilde de bulunabilmektedir. Dolayısıyla mukaddimede belirttiği "tefsir sahabeye özgüdür" şeklindeki ifadesini, sahabenin sadece tefsir yaptığı yönünde anlamamak gerekir. Benzer durum te'vil için de geçerlidir. Buna göre te'vil sadece fukahâya değil, aynı zamanda sahabeye de özgü bir faaliyettir.⁹ Bir değerlendirmeye göre söz konusu ayrıma ilişkin olarak, "Geçmişten farklı söz söylemenin ya da onlara muhalif olmanın bidat görüldüğü bir ortamda Mâtürîdî'nin, düşüncelerini özgürce ifade edebilme adına böylesi bir girişimde bulunduğu ve -rivayetler bağlamında- tefsiri mümkün olan en dar çerçeveye hapsedmeye çalıştığı ifade edilmektedir" denmektedir.¹⁰ Tam bu noktada İslâm ilim geleneğinin erken dönemlerinde te'vil kelimesine tefsir anlamı verildiğini ve böylece iki kelimenin birbirinin yerine kullanıldığını da hatırlatmak gerekir.¹¹ Bu çerçevede İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve Taberî (öl. 310/923) gibi âlimleri zikretmek yeterlidir.¹²

2. İmamete Dair Bazı Mülahazalar

Mâtürîdî'nin Hz. Ebû Bekir'in imametini ve faziletini dayandırdığı ayetlere geçmeden önce imamet meselesine değinmek gerekir. İmamet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun dinî ve siyâsî liderliğini üstlenecek kişinin görevini ifade eden bir kavramdır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in vefatı üzerine Benî Sâide gölgeliğinde toplanan Ensar ve Muhacirundan bir grup sahâbî, halifenin tayini konusunda ihtilaf etmiştir. Bu durum Müslümanların siyaseten farklılaşmasına ve köklü tartışmalara sebep olmuştur. Ehl-i Sünnet'e mensup kimseler imamın/devlet başkanının Müslümanların istişaresi ile belirlenmesi gerektiğini savunurken Şia, Hz. Peygamber'in ardından Hz. Ali'nin (öl. 40/661) halife olması gerektiğini ve bunun naslarla sabit olduğunu ileri sürmüştür.¹³ İmamet çoğu kez hilafet kavramıyla eş anlamlı olarak görülmüştür. Ne var ki Şii âlimler imamet ve hilafet kavramları arasında farklar bulunduğuna dikkat çekmiştir.

⁷ Enes Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun *Te'vilât*'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1, (2019), 220.

⁸ Bk. Veysel Gengil, "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayrımı Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 806-807; a. mlf., *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*, 337. Ayrıca bk. Hadiye Ünsal, "Tefsir Disiplininin İlk Evreleri", *İslami İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar*, ed. Metin Özdemir-Mahmut Samar, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 152-156.

⁹ Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun *Te'vilât*'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 225.

¹⁰ Gengil, "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayrımı Meselesi", 808.

¹¹ Bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 2/1189.

¹² Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/27; Hacı Önen, *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu*, (Ankara: Araştırma, 2014), 51-54.

¹³ Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dinî Araştırmalar* 3/7 (2000), 17.

TEFSİR-TE'VİL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HZ. EBÛ BEKİR'İN İMAMETİNİ DAYANDIRDIĞI AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Buna göre “imam” nas ve tayinle belirlenen kimseyken, “halife” Şîi olmayan, nas ve tayin dışındaki yöntemlerle Müslümanların liderliğini üstlenen kişidir.¹⁴

İmamet hakkındaki teorik tartışmalar Şia tarafından başlatılmış, ardından diğer gruplar da bu tartışmaya iştirak etmiştir. Bu çerçevede ilkin görevdeki halifenin meşrû olup olmadığı tartışılmış, bunu “Meşrû halife kimdir, nasıl belirlenir, ne gibi niteliklere sahip olması gerekir?” şeklindeki sorular izlemiştir. Emevî idaresinin ardından Abbâsîler'in iktidara gelmeleri Şia merkezli imâmet tartışmalarını daha da alevlendirmiş ve ilk defa Şîi muhalefetin teorik temellerini ele alan eserler telif edilmeye başlanmıştır.¹⁵

Bilindiği gibi İmâmîyye Şiası'na göre imamet, dinin temel bir ilkesi olup imanla ilgili bir meseledir. Bununla birlikte imamet aklen de zorunlu/vacip görülen bir müessesedir. Zira ümmetin dinî ve dünyevî işlerinin yönetilmesi için bir imamın bulunması mutlak zorunluluktur. Nitekim temel dinî metinlerin doğru şekilde anlaşılıp yorumlanması ve dinî ahkâmın muntazam biçimde uygulanması imam sayesinde mümkün olur. Şîi âlimler bu çerçevede Hz. Ali'nin imametine naslardan delil getirmişlerdir. Sözelimi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) Kur'an'dan birçok ayet ile mütevatir addettiği bazı rivayetler nakletmiştir. Buna göre başta el-Mâide 5/55 (velâyet ayeti), el-Mâide 5/67 (tebliğ ayeti), el-Ahzâb 33/33 (tathîr ayeti), Şûrâ 42/23 (mevedde ayeti) ve Âl-i İmrân 3/61 (mübâhele ayeti) ve daha pek çok ayet Hz. Ali'nin imametine delil teşkil etmektedir. Bunun yanında Kur'an'da geçen “halife, imâm, vâris, velî” vb. birçok kelimeler ve kavramlar Hz. Ali'yle ilişkili olarak izah edilmiştir.¹⁶

Şîi âlimlerin ayet ve hadislerden hareketle Hz. Ali'nin imametini temellendirme argümanlarına Ehl-i Sünnet de karşılık vermiştir. Bu çerçevede Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/936), Mâtürîdî, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) gibi Sünnî âlimler Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin meşruiyetini temellendirmek maksadıyla konuyu naslarla ilişkilendirmişlerdir.¹⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî kelama dair eseri *el-İbâne*'nin son bölümünde imamet meselesini ele almış; önce bazı ayetlerin dolaylı muhtevaları ve ayrıca sahabenin fiilî ittifakıyla Hz. Ebû Bekir'in, ardından Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetlerinin meşrû olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Müellif söz konusu eserinde ashâbın tamamı hakkında iyi niyetli ve saygılı olmanın gereği üzerinde durmuştur.¹⁸ Sonuç itibarıyla gerek

¹⁴ Hasan Onat, “Şîi İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, (1992), 89.

¹⁵ M. Akif Aydın, “İmâmet [Fıkah]”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/204.

¹⁶ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 18, 20-23. Buna benzer bir durum Mehdi'nin ahir zamanda geleceği konusunda da mevcuttur. Bk. Hanefî Şola, “Şîi-İmâmî Tefsirlerde Mehdi'ye Atfedilen Ayetlerin Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: CU Matbaası, 2018), 383-394.

¹⁷ Mesela bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 1/263; 16/51-54. İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) el-Leyl 92/1-4, 17-21; et-Tevbe 9/40, ez-Zümer 39/33, er-Rahmân 55/46, Âl-i İmrân 3/159, et-Tahrîm 66/4, el-Ahzâb 33/43, Ahkâf 46/15-16, el-Hicr 15/47, en-Nûr 24/22. ayetleri Hz. Ebû Bekir'in fazilet ve imametini delil göstermiştir. Nakleden: Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, 33.

¹⁸ Emrullah Yüksel, “el-İbâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/254. Benzer yorumlar Mâtürîdî kelâmcısı ve Hanefî fakihî Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) tarafından da dile getirilmiştir. Pezdevî, Şîi imâmet düşüncesini eleştirirken Hz. Ebû Bekir'in imametinin

Sünnî gerekse Şîî âlimler imamete dair görüş ve yorumlarına naslardan delil aramaya çalışmışlardır.

3. Mâtürîdî'nin Hz. Ebû Bekir'in İmametini ve Faziletini Dayandırdığı Ayetler

Daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Ali'nin ilk halife olması gerektiği konusunda Şîî âlimler ayet ve hadislerden istidlalde bulunmuştur. Benzer şekilde Sünnî âlimler de hilâfet/imamet hakkının Hz. Ebû Bekir'in uhdesinde bulunduğu konusunda naslardan deliller sunmuştur. Mâtürîdî de Kur'an'daki bazı ayetlerden hareketle Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini ve üstünlüğünü delillendirmeye çalışan âlimlerden biridir. Mâtürîdî'nin Hz. Ebû Bekir'in imametini dayandırdığı ayet, "Ey Müminler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah böylelerinin yerine öyle kimseleri getirir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar, müminlere karşı şefkatli ve merhametli, kâfirlere karşı ise son derece sert ve tavizsiz davranırlar. Yine onlar Allah yolunda cihad ederler, ayrıca kendilerine dil uzatanların incitici sözlerine aldırılmazlar. İşte bütün bu sıfatlar Allah'ın bahşettiği bir lütf ve üstünlüktür. Allah bu lütfü dilediğine/layık gördüğüne bahşeder. Allah'ın lütfü bol, ilmi sınırsızdır." mealindeki el-Mâide 5/54'tür.¹⁹

Mâtürîdî'ye göre bu ayet Hz. Ebû Bekir'in imametine işaret etmektedir. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben Araplar irtidat etmiş ve bu kimselerle Hz. Ebû Bekir savaşmıştır.²⁰ Mâtürîdî bu iddiasını Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) naklettiği bir rivayetle tekid eder. Buna göre ayetteki, "Allah böylelerinin yerine başka kimseleri getirir." ifadesinden maksat Hz. Ebû Bekir ve arkadaşlarıdır.²¹ Tam bu noktada ridde hadiselerinin Hz. Peygamber dönemi sonrasında gerçekleştiği; bu sebeple söz konusu ayeti nüzulünden sonraki bir hadise ile irtibatlandırmanın mümkün olmayacağı söylenebilir. Ne

sahihliği üzerinde durur. Ona göre Hz. Ebû Bekir'in imameti konusunda sahabenin bir icmâsı bulunmaktadır. Nitekim Ebû Ubeyde b. Cerrah (ö. 18/639) ve Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e biat etmiştir. Daha sonra sahabenin tamamı da ona biat etmiştir. Pezdevî, sahabilerin bu konudaki icmasını bir hüccet olarak görmektedir. Hz. Ali'nin biat etmediği ve icmanın batıl olduğu konusunda ise Pezdevî'nin görüşü şu şekildedir: "Hz. Ali açık olarak değil, gizli olarak biat etmiştir. Bu durum Hz. Fatıma vefat edinceye kadar böyle devam etmiştir. Hz. Fatıma vefat edince de Hz. Ali alenî olarak Ebû Bekir'e biat etmiştir." Ne var ki Hz. Ali'nin biatı gizli olmamıştır. Sadece Hz. Ali, Fedek arazisi meselesinden dolayı Hz. Ebû Bekir'e kırgın olan eşi Hz. Fâtıma'yı üzmemek için onun vefatına kadar biat etmeyi ertelemiş ve hilâfet probleminin çözümünün kendisi dışında cereyan ettiği için kırgınlık duyduğu ileri sürülmüştür. Gerçekten de Hz. Ali, Ebû Bekir'e halife olduktan altı ay sonra Hz. Fâtıma vefat edince biat etmiştir. Bu iktibas için bk. Süleyman Çam-Muhammed Sefa Öngüç, "Mâtürîdilikte İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Neseî Örneği)", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (2020), 657.

¹⁹ الله سَيَّبِل فِي بُجَاهِدُونَ الْكَافِرِينَ عَلَى أَعْرَِّ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى أَدَلَّةٍ وَبُجُوْنُهُ يُجْبُهُمْ بِعَوْمِ اللهِ بِأَبِي فَسَوَفَ بَيْنَهُ عَن مِّنْكُمْ يَزْتَدُّ مَنَ أَمَنُوا الَّذِينَ أَيُّهَا يَا عَلِيْمٌ وَاسْعُ وَاللهُ يَشَاءُ مَنَ يُؤْتِيهِ اللهُ فَضْلًا ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْمَةٌ يَخَافُونَ وَلَا

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/254.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. Abdumuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hecc, 2001), 8/519, 524. Hasan-ı Basrî'ye isnat edilen rivayetlere bakıldığında, rivayetlerden sadece birinde ayetin bu kısmıyla ilgili olarak Hz. Ebû Bekir ve onu destekleyenler hakkında indiği, diğer rivayetlerde ise ayette kastedilen kişilerin Hz. Ebû Bekir ve onu destekleyenler olduğu ifadelerine yer verildiği görülmektedir. Bu nedenle Hasan-ı Basrî'nin sözü, bu ayetin ilk muhatabının kim olduğu, yani "Ey İman edenler!" kısmıyla değil, mürtedlerin yerine Allah'ın getireceği topluluğun kim olduğu ile ilgilidir. Bk. Yusuf Ağkuş, "Hz. Ebû Bekir'in Hilâfetinin Kur'an'a Dayandırılması: 'Râzî'nin Mâide 54. Âyete Yaptığı Tefsir Özelinde'", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 368.

TEFSİR-TE'VİL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HZ. EBÛ BEKİR'İN İMAMETİNİ DAYANDIRDIĞI AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

var ki bu mesele gelenekte, "i'caz" ile çözülmeye çalışılmıştır. Kurtubî'nin (öl. 671/1273) ifadesiyle bu ayet gaybî bir bildirimde bulunmak suretiyle, bir taraftan Kur'an'ın icazını diğer taraftan ise Hz. Peygamber'in mucizesini göstermektedir. Zira Kur'an henüz gerçekleşmemiş ve fakat gelecekte vuku bulacak olan bir hadiseden söz etmektedir.²² Benzer bir izah Hanefî mezhebinin önemli âlimlerinden biri olan Neseî' de (öl. 710/1310) de mevcuttur. Ona göre mezkûr ayet Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delilidir. Zira bu ayetle Hz. Peygamber gelecekte ortaya çıkacak bir hadiseyi önceden bildirmektedir. Bunun yanında ilgili ayet Hz. Ebû Bekir'in halife olacağının ispatı için de delil teşkil etmektedir.²³

Mâtürîdî el-Mâide 5/54. ayeti nüzul sonrası dönemdeki hadiselerle ilişkilendirmeye devam eder ve "Ey Peygamber, arkada kalan bu Arap kabilelerine de ki: 'Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız ya kendileriyle savaşıacaksınız yahut Müslüman olacaklar. Bu çağrıya uyarsanız Allah size güzel bir karşılık verecek, daha önce olduğu gibi geri durursanız sizi acı bir şekilde cezalandıracak.'" mealindeki el-Feth 48/16. ayetin de Hz. Ebû Bekir'in imametini işaret ettiğini söyler. Çünkü sahabeyi irtidat edenlere karşı savaşmaya Hz. Ebû Bekir davet etmiştir.²⁴ Mâtürîdî'nin ilgili ayeti nüzul döneminden sonraki siyasî hadiselerle ilişkilendirerek te'vil yaptığı söylenebilir. Zira el-Feth 48/16. ayetin bağlamı müminler umre yolculuğu için Mekke'ye doğru hareket ederken Hudeybiye mevkiinde engel ile karşılaşmaları neticesinde öldürülmek korkusuyla arkada kalan bedvilerle ilgilidir.²⁵ Ne var ki bu bilgiyi nakleden Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) bile söz konusu ayetin Hz. Ebû Bekir'in hilafetini tekid ettiğini bildirmekten geri duramamıştır.²⁶

Bu kısa istitrattan sonra yeniden konuya dönecek olursak, Mâtürîdî söz konusu izahlarına gelebilecek muhtemel itirazları sıralar ve bu çerçevede sahabeyi mürtedlerle savaşmaya davet eden kişinin Hz. Peygamber olmasının mümkün ve muhtemel olacağı yönünde bir itiraz ifadesi serdedir. Böyle bir itiraza, "Artık siz benimle birlikte asla sefere çıkamayacaksınız. Yine siz benimle birlikte hiçbir düşmana karşı savaşamayacaksınız." mealindeki et-Tevbe 9/83. ayetle cevap verileceğini bildirir. Buna göre mürtedlerle savaşmaya Hz. Peygamber'in davet etmiş olması ve onların da bu daveti kabul etmeleri imkânsızdır, çünkü et-Tevbe 9/83. ayette Allah, onların Hz. Peygamber'le birlikte asla sefere çıkamayacaklarını bildirmektedir.²⁷

Mâtürîdî söz konusu kişinin Hz. Ali olabileceği yönündeki itiraza da yanıt verir: "Ya kendileriyle savaşıacaksınız yahut müslüman olacaklar" mealindeki el-Feth 48/16. ayet kendilerinden cizye alınmayan Arap müşrikleriyle savaşan kimselerin özelliklerine atıfta bulunmaktadır. Hz. Ali ise müşrik Araplarla değil, müslüman âsilerle savaşmıştır. Hz.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 8/51. Benzer bir yorum Fahreddin er-Râzî tarafından da dile getirilmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, 12/22.

²³ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, nşr. Yusuf Ali Bedevî, (Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), 1/454.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/254.

²⁵ Bk. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 4/72.

²⁶ Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/73.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/254.

Peygamber'in vefatını müteakiben irtidat eden kimselerle ise Hz. Ebû Bekir savaştı. Dolayısıyla bu ayet Hz. Ebû Bekir'in imametinin sahih olduğunu göstermektedir.²⁸

Mâtürîdî'ye göre el-Mâide 5/54'teki, "Onlar Allah yolunda cihad ederler, ayrıca kendilerine dil uzatanların incitici sözlerine aldurmazlar." şeklindeki beyanlarda da Hz. Ebû Bekir'in imametine dair delil bulunmaktadır. Allah ayette mürtedlerle savaşanları övmektedir. Eğer Hz. Ebû Bekir Hz. Ali'nin imamet hakkını gasp etmiş veya hakkı olmadığı halde o makamı ele geçirmiş olsaydı bu ayette kendisinden övgüyle bahsedilmesi mümkün olmazdı. İşte bütün bu beyanlar Râfizilerin iddialarını çürütmektedir. "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır"²⁹ şeklindeki rivayetlere gelince, bu ve benzeri rivayetler Hz. Ali'nin hilafeti talep ettiği ve bunun için savaştığı dönemle ilgilidir. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir döneminde hilâfetin kendi hakkı olduğunu bilmesi ve sonra bu talebinden vazgeçmesi ihtimali yoktur; çünkü bu durumda üzerindeki ilâhî hakkı yok etmiş olurdu. Hz. Ali'nin o dönemde sükût edip talepte bulunmaması, hilafetin kendisinin değil, Hz. Ebû Bekir'in hakkı olduğunu gösterir.³⁰ Mâtürîdî, el-Mâide 5/55. ayetin tefsirinde de Şîa'nın Hz. Ali'nin hilafetine dair ileri sürdüğü bazı iddialara cevap verir. Ona göre "Kim Allah'ı, elçisini ve müminleri gerçek dost edinirse bilsin ki böyleleri Allah'ın taraftarlarıdır ve mutlaka galip gelecek olanlar da onlardır." mealindeki el-Mâide 5/55. ayet de Şîa'nın iddia ettiği gibi Hz. Ali'yle değil, Hz. Ebû Bekir ile ilgilidir.³¹

Mâtürîdî'nin el-Mâide 5/54. ayetin tefsirine benzer izahlar Fahreddin er-Râzî tarafından da ifade edilmiştir. Ona göre bu ayet Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olmuştur. Ayetin Hz. Ebû Bekir ile ilgili olduğuna dair iki delil mevcuttur. Delillerden ilkinde göre bu ayet, mürtedlerle ilgilidir. İrtidat edenlerle savaşma görevini Hz. Ebû Bekir üstlenmiştir. Bu ayetle Hz. Peygamber'in kastedilmiş olması mümkün değildir. Çünkü onun irtidat edenlerle savaşması söz konusu değildir. Ayetteki "Allah böylelerinin yerine öyle kimseleri getirir ki (*fe-sevfe ye'tillâhu bi-kavmin*)" ifadesi hâle değil, istikbale yöneliktir. Dolayısıyla ayette kastedilen topluluğun söz konusu hitap nazil olurken mevcut olmaması gerekmektedir. Kısacası mezkûr ayet Hz. Ebû Bekir'le ilgilidir ve Hz. Ebû Bekir'in imametinin sahih olduğuna delalet etmektedir.³²

İlginçtir, Sünnî âlimlerin Hz. Ebû Bekir'in imametini temellendirdiği ayet olan el-Mâide 5/54, Şîi âlimler tarafından da Hz. Ali'nin imametine delil gösterilmiştir. İmâmîyeye Şîa'nın önde gelen müfessir, fakih ve âlimlerinden Tûsî (öl. 460/1067) ve Tabersî'nin (öl. 548/1154) el-Mâide 5/54. ayete dair izahları bu kabildendir.³³ Benzer şekilde "[Ey Müminler!] Sizin gerçek dostlarınız sadece Allah, O'nun elçisi ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazlarını kılan, zekâtlarını veren müminlerdir."³⁴ mealindeki el-Mâide 5/55. ayette geçen *velî* kelimesi ve *vellezîne âmenû* ibaresi de Hz. Ali'ye işaret etmektedir.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/254-255.

²⁹ İbn Mâce, "Mukaddime", 11.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/255; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. S. Kemal Sandıkçı, (İstanbul: Ensar, 2020), 4/262-263.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/260.

³² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, 12/23-24.

³³ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/555-556; Ebû Ali Eminüddîn (Eminü'l-İslâm) el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), 3/294.

³⁴ رَاكِعُونَ وَهُمْ الرَّكُوعَةُ وَيُؤْتُونَ الصَّلَاةَ يُؤْتُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ وَرَسُولُهُ اللَّهُ وَلِيكُمْ إِنَّمَا

TEFSİR-TE'VİL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HZ. EBÛ BEKİR'İN İMAMETİNİ DAYANDIRDIĞI AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

İlgili ayetin başındaki *innemâ* edatı velayetin Hz. Ali'ye mahsus olduğunu göstermektedir.³⁵

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere mezkûr âlimlerin el-Mâide 5/54. ayeti imamet/hilafet ile ilişkilendirerek izah etmeleri tam bir anakronizm örneğidir. Kanaatimizce tarihsel süreçte ortaya çıkan meseleleri Kur'an'ın meselesi zannetmek, dolayısıyla vahyin nüzulünden sonra görülen sorunları doğrudan doğruya Kur'an'a hamletmek isabetli bir yaklaşım olmasa gerektir. Çünkü böyle bir yaklaşım, Kur'an'ı konuşmadığı bir mesele hakkında konuşurmak gibi bir sonuçla neticelenir.³⁶ Nitekim ilgili ayete yüklenen anlam ayetin metin içi ve metin dışı bağlamından oldukça uzaktır. Ayetin metin-dışı bağlamına dair bilgi veren Mukâtil b. Süleyman'a göre "Ey müminler! Sizden kim dininden dönerse..." ifadesi Uhud savaşında Müslümanların hezimetle uğraması ve bu yenilginin bazı Müslümanları kuşkuya düşürüp birtakım sözler sarf etmesiyle ilgilidir.³⁷ Süddî'nin, ayetin Ensar hakkında nazil olduğuna dair ifadesi bu rivayeti destekler mahiyettedir.³⁸ İbn Atiyye'ye (öl. 541/1147) göre ayetin başındaki *yâ eyyühellezîne âmenû* ifadesi nüzul sırasındaki Müslümanlar ve münafıklara yönelik bir hitaptır. Bu izaha göre ayete verilen anlam, bağlamla örtüşmektedir. Nitekim bazı müfessirlerce de ifade edildiği gibi "Ey insanlar!" şeklindeki Kur'an hitapları Mekke halkına yöneliktir. Seksen küsur yerde zikredilen "Ey iman edenler!" (*yâ eyyühellezîne âmenû*) hitabı da Medine'deki Müslümanlara yöneliktir.³⁹

Tam bu noktada Gazâlî'nin (öl. 505/1111) *el-Mustasfâ* adlı fıkıh usûlü eserindeki şu ifadelerine de değinmek gerekir. "Ayetteki *yâ eyyühellezîne âmenû*", "*yâ eyyühel-mü'minûn*", "*yâ eyyühel-nâs*" gibi muhatap siygasıyla belirtilen her hüküm, Hz. Peygamber'in zamanında mevcut olanlara yönelik bir hitaptır. Bu hitabın sonraki nesiller için de ispat edilmesi, Hz. Peygamber zamanında sabit olan her hükmün kıyamete kadar her mükellef hakkında geçerli olduğunu gösteren ilave bir delille mümkündür. Şayet böyle bir delil olmasaydı, salt lafız bunu [mezkûr hitapların tüm herkesi kapsadığı] gibi bir manayı gerektirmezdi.⁴⁰

Buna mukabil Dahhâk (öl. 105/723), Muhammed b. Kâb el-Kurazî (öl. 108/726 [?]) ve Katâde'ye (öl. 117/735) göre ilgili ayetteki hitap kıyamete kadar gelecek olan bütün Müslümanları kapsamaktadır.⁴¹ Hatta ayetin kıyamet gününe kadar kâfirlerle cihad edecek bütün kişileri kapsadığı da söylenmektedir.⁴² Fıkıh usûlünde "*el-ibretü bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb*" (nüzul sebebinin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir) prensibi fehvasınca klasik tefsirlerde söz konusu ayetin Hz. Ebû Bekir ve mürtedlerle ilişkilendirilmesi "kaçınılmaz" olmaktadır. İlgili ayetin lafzında irtidat eden kimse-

³⁵ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/ 558-561; Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 3/295-297.

³⁶ Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 443-444.

³⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/485.

³⁸ Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/52.

³⁹ Bk. Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale'l-Celâleyn*, (Beyrut 2006), 1/21.

⁴⁰ İmam Gazâlî, *el-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 2/123.

⁴¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, nşr. er-Rehhâle el-Fârûk, (Beyrut, Dâru'l-Hayr, 2007), 3/196.

⁴² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/53.

lerden bahsedilmesi de söz konusu yorumu benimseyenlerin lafzı umuılaştırmasını kolaylaştırmaktadır.

Ne var ki ayetin metin içi bağlamı böyle bir anlamaya asla müsaade etmemektedir. Zira el-Mâide suresinin 12-86. ayetleri büyük ölçüde Yahudiler ve Hristiyanlarla ilgili ayetlerden müteşekkildir. 51. ayette müminlerin Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeleri bildirilir. Ayetin, Müslümanlara karşı düşmanlık besleyen Medine Yahudilerini dost edinen bazı müminler hakkında nazil olduğu anlaşılmaktadır.⁴³ 52-53. ayetlerde kalplerinde nifak hastalığı olan kimselerin müşriklerle yapılacak bir savaşta başlarına bir felâket gelmemesi için Yahudi ve Hristiyanlarla iş birliği yaptıklarından bahsedilmekte ve onların bütün yaptıklarının boşa gittiği bildirilmektedir. 54. ayette Uhud savaşı sonrası veya Medine dönemindeki sıkıntılı günlerde karşılaşılan zorluklar nedeniyle tereddütler yaşayan bazı müminler, münafıklar gibi din değiştirip düşmanın safına geçmeleri konusunda ikaz edilmektedir.⁴⁴ Bunun yanında aynı ayette dininden dönen kimselerin yerine gelen müminlerin özellikleri sıralanmaktadır. Surenin 55. ayetinde müminlerin gerçek dostlarının Yahudiler, Hristiyanlar veya müşrikler değil, sadece Allah, O'nun elçisi ve Allah'ın emirlerine tam anlamıyla kulluk edip namaz kılan, zekât veren kimseler olduğu bildirilmektedir.⁴⁵ Bazı çalışmalarda da isabetle belirtildiği gibi ayetlerin birbiriyile olan münasebeti oldukça belirgin olmasına rağmen 54. ayeti siyak ve sibakıyla ilişkilendirmemek, vahyin nüzul bağlamını göz ardı etmek, dahası ilgili ayeti Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan siyasî meselelerle irtibatlandırıp ve dinî bir mesele gibi ele alıp izah etmek "tefsir" değil, aşırı "te'vil" olsa gerektir.⁴⁶

İmam el-Mâtürîdî'nin Hz. Ebû Bekir'in faziletine delil gösterdiği ayetlere gelince, bu çerçevede ilkin "Biz vaktiyle Medyen halkına da kardeşleri Şuayb'ı peygamber olarak gönderdik. Şuayb onlara şöyle dedi: "Ey kavmim! Allah'ı layıkınca tanıyıp yalnız O'na kulluk/ibadet edin. Çünkü sizin O'ndan başka gerçek ilahınız/tanrınız yoktur. Alışverişlerinizde ölçüp tartarken hile yapmayın. Şimdi sizi bolluk ve refah içinde görüyorum; ama sizi çepeçevre kuşatacak bir günün azabına uğramanızdan endişe ediyorum." mealindeki Hüd 11/84. ayete değinmek gerekir. Ayetteki kardeş ifadesinden hareketle "Râfiziler'in Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin soy itibariyle kardeş oldukları ve bu sebeple Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den daha üstün olduğu iddiasını tenkid eden Mâtürîdî'ye göre fazileti gerektiren husus soydaşlık/kardeşlik değil, dostluktur. Nitekim Hz. Peygamber, "Eğer Allah'tan başka birini dost edinecek olsaydım, Ebû Bekir'i dost edinirdim"⁴⁷ buyurmuştur.⁴⁸ Mâtürîdî et-Tevbe 9/40.⁴⁹ ve el-Hadîd 57/19.⁵⁰ ayetleri de Hz. Ebû Bekir'in faziletine/üstünlüğüne delil

⁴³ Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, (Riyad: Dâru'l-Meymân, 2005), 347.

⁴⁴ Ağkuş, "Hz. Ebû Bekir'in Hilâfetinin Kur'an'a Dayandırılması", 369.

⁴⁵ el-Mâide suresinin içeriğine dair bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mâide Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003); 27/404.

⁴⁶ Ağkuş, "Hz. Ebû Bekir'in Hilâfetinin Kur'an'a Dayandırılması", 369.

⁴⁷ Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 6.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/216-217.

⁴⁹ "Allah yolunda savaşa çıkarak Peygamber'e yardım etmezseniz bilin ki Allah ona mutlaka yardım edecektir. Tıpkı kâfirler/müşrikler onu yurdundan sürüp çıkardıkları zaman yardım ettiği gibi. Hani Peygamber [Mekke'den Medine'ye hicret sırasında Sevr dağındaki bir] mağaraya sığınan iki kişiden biri iken yanındaki dostunu, "Tasâlanma; çünkü Allah bizimle beraber!" diyerek teselli etmişti."

⁵⁰ "Allah'a ve peygamberlerine yürekten inananlar var ya, işte onlar rablerinin katında, sâddık ve şehit kimseler mertebesindedirler."

TEFSİR-TE'VİL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN HZ. EBÛ BEKİR'İN İMAMETİNİ DAYANDIRDIĞI AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

gösterir.⁵¹ Bütün bu yorumlar dört halife döneminde yaşanan hadiselerle birlikte düşünüldüğünde siyasî meselelerin nasları anlayıp yorumlamadaki etkisi ortaya çıkacaktır.⁵²

Değerlendirme ve Sonuç

Hız. Peygamber'in vefatının ardından devlet başkanının kim olacağı meselesi (imamet) Müslümanlar arasında çeşitli ihtilafların başlamasına sebep olmuştur. Şia Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamet Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen Ehl-i Beyt'e ait olduğunu ileri sürmüş ve bu hakkın gasp edildiğini iddia etmiştir. Dahası bazı Şii âlimler bu iddiayı naslarla ilişkilendirmeye çalışmıştır. Ehl-i Sünnet'e mensup âlimler de aynı yolu izlemiş ve benzer mukabele bulunmuştur. Bu âlimlerden biri de Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî tefsirinin mukaddimesinde tefsir-te'vil ayrımı yapan ve bağlamsal anlam ile yorumlama arasındaki farka dikkat çeken bir âlim olmasına rağmen eserinde bazı ayetleri Hz. Ebû Bekir'in imametine/hilafetine istidlal olarak göstermekte ve böylece bağlamsal anlamı aşır aşırı te'vil/yorum yapmaktadır. Burada şu hususu özellikle belirtmek gerekmektedir ki Mâtürîdî'nin Hz. Ebû Bekir'in imametiyle ilgili izahlarını "tefsir" olarak nitelendirdiğine dair bir durum söz konusu değildir. Ancak gerek fıkıh usulündeki "el-ibretü bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb" (sebebinin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir) ilkesi, gerekse mezhebî algının yorumda belirleyici olması Mâtürîdî'yi aşırı "te'vil"e iletmiştir, denilebilir. Gerçi Mâtürîdî'nin el-Mâide 5/54. ayete yönelik izahlarındaki kesin üslubundan ve ihtimal bildirecek ifadelere yer vermemesinden hareketle "tefsir" tanımına muvafakat ettiği de söylenebilir.

Diğer taraftan Reşid Rızâ'nın (öl. 1935), "Eğer Kur'an'da imamet hakkında bir nas bulunsaydı sahabe o hususta ihtilaf etmezdi ve birbirlerine karşı delil olarak o nassı kullanırlardı. Böyle bir şey de nakledilmemektedir."⁵³ şeklinde isabetle belirttiği gibi Kur'an'da imamete dair bir ayet mevcut değildir. Zira imamet meselesi naslardan istidlalde bulunabilecek bir konu değildir. Hâl böyle iken gerek Şii gerekse Sünnî âlimler kendi siyasi iddialarını delillendirmek maksadıyla imamet meselesini ayetlerle temellendirmeye çalışmış ve hatta bu konu kelim kitaplarında itikâdî bir mesele gibi ele alınmıştır. Ancak burada Mâtürîdî'nin kelâmla ilgili eseri *Kitâbü't-Tevhîd* de imâmet konusuna yer vermeyişinin altını çizmek gerekir. Mâtürîdî'nin tefsirinde bazı ayetleri Hz. Ebû Bekir'in imametine delil göstermesine rağmen kelâmla ilgili müstakil eserinde bu konuyu -ki bu konu Sünnî birçok kelim kitabında sem'iyât kapsamında işlenmiştir- ele almaması önemi haizdir. Ne var ki *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da bazı ayetleri mezhebi kabullerden kaynaklanan siyasi ihtilaflardan bağımsız okuyamamış ve Kur'an metnini lafız merkezli referans olarak kullanmaktan istinkâf edememiştir.

KAYNAKÇA

Abduh, Şeyh Muhammed-Reşid Rızâ, Muhammed. *Menâr Tefsiri: Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsiru'l-Menâr*. Çev. Rahmi Yaran-Mehmet Erdoğan. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/363; 14/355.

⁵² Bu konuda bk., Nihat Uzun, *Hicri II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 155-259.

⁵³ Şeyh Muhammed Abduh-Muhammed Reşid Rızâ, *Menâr Tefsiri: Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsiru'l-Menâr*, çev., Rahmi Yaran-Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 6/581.

Ağkuş, Yusuf. "Hz. Ebû Bekir'in Hilâfetinin Kur'ân'a Dayandırılması: 'Râzî'nin Mâide 54. Äyete Yaptığı Tefsir Özelinde". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021).

Aydın, M. Akif. "İmâmet [Fıkıh]". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Aydınlı, Osman. "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik". *Dinî Araştırmalar* 3/7 (2000).

Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1, (2019).

Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri." *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010).

Çam, Süleyman- Öngüç, Muhammed Sefa. "Mâtürîdîlikte İmâmet/Devlet Başkanlığı Anlayışı (Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî Örneği)". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/2 (2020).

Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.

Fahreddîn er-Râzî. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

İmam Gazâlî. *el-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Gengil, Veysel. *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkâmı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Gengil, Veysel. "Mâtürîdî'de Tefsir Te'vîl Ayrımı Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019).

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz*. Nşr. er-Rehâle el-Fârûk. Beyrut, Dâru'l-Hayr, 2007.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Nşr. M. Fuad Abdülbâkî. Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân. *Kitabü't-teysîr fi kavâ'idü 'ilmi't-tefsîr*. Nşr. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî." *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ed. Sönmez Kutlu. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. Çev. S. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Vanlıoğlu. Müracaa: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.

**TEFSİR-TE'VİL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HZ. EBÛ BEKİR'İN İMAMETİNİ
DAYANDIRDIĞI AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Nşr. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Nşr. M. Fuad Abdül-bâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*. Nşr. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.

Onat, Hasan. "Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32, (1992).

Önen, Hacı. *Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu*. Ankara: Araştırma, 2014.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü's-Sâvî ale'l-Celâleyn*. Beyrut 2006.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006.

Şola, Hanefî. "Şîî-İmâmî Tefsirlerde Mehdi'ye Atfedilen Ayetlerin Değerlendirilmesi". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Mehmet Tıraşçı vd. Sivas: CU Matbaası, 2018.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîru'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Uzun, Nihat. *Hicri II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahliili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Ünsal, Hadiye. "Tefsir Disiplininin İlk Evreleri". *İslami İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar*. Ed. Metin Özdemir-Mahmut Samar. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-Nüzûl*. Riyad: Dâru'l-Meymân, 2005.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mâide Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yüksel, Emrullah. "el-İbâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsir Metodolojisinde Anlam Yorum Ayrımının Temelleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018).

Özet

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî (öl. 333/944), Hanefî mezhebinin önemli âlimlerinden biridir. İmam Mâtürîdî İslam ilim tarihinde mütekellim, müfessir ve fakih kimliğiyle meşhur olmuş ve kelâma dair *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseriyle tanınmış bir âlimdir. Bunun yanında Mâtürîdî dirayet ağırlıklı tefsir literatürünün ilk örneklerinden biri sayılan *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eseriyle özellikle Türkiye ilahiyat akademiasında son zamanlarda hakkında çok çalışma yapılan bir şahsiyettir.

Bu çalışma İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) imameti/hilafetiyle irtibatlandırıldığı ayetleri tefsir-te'vil ayrımı çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir. Bilindiği gibi tefsir-te'vil ayrımı Mâtürîdî tarafından nakledilen ifadelerle dayandırılır. Buna göre tefsir sahabeye ait, te'vil ise fukahâya ait bir faaliyet olarak tanımlanır. Bu tanıma göre tefsirin "bağlamsal anlam"a, te'vilin ise "yorumlama"ya tekabül ettiği söylenebilir. Nitekim Mâtürîdî de tefsir kelimesine yüklediği anlamla Kur'an'ın nüzul ortamında ifade ettiği ilk manasına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da birçok ayeti Kur'an'ın nüzul sürecinden sonra ortaya çıkan bazı meseleler ile ilişkilendirerek izah etmekte ve böylece "te'vil" yapmaktadır. Kaldı ki eserinin adını da bu hassasiyete uygun biçimde *Te'vilât* diye isimlendirmiştir. Çalışmada Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımında ortaya koyduğu meşhur tefsir tanımı ile Hz. Ebû Bekir'in imameti/hilafetine ve/veya onun üstünlüğüne işaret ettiğini ileri sürdüğü ayetleri açıklama tarzı arasında örtüşme veya ayrışma olup olmadığı hususu ele alınacaktır. Ayrıca *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Hz. Ebû Bekir'in hilafetine ve/veya onun üstünlüğüne delil gösterilen ayetler taranacak ve konunun merkezinde Mâtürîdî'nin el-Mâide 5/54. ayete yönelik izahları yer alacaktır. Bunun yanında et-Tevbe 9/40, Hüd 11/84 ve el-Hadîd 57/19 gibi ayetlere de atıfta bulunulacaktır.

The Distinction Between Exegesis (*Tafsir*) and Commentation (*Ta'wil*): A Study on the Verses on Which Imam al-Mâtürîdî Bases Abû Bakr's Imamate

Abstract

Abû Mansûr Muhammed b. Mahmûd al-Samarkindî (d. 333/944), the founder of the Mâtürîdiyya sect, is one of the significant scholars of the Hanafi sect. Imam Mâtürîdî is a scholar in the history of Islamic science who became famous for a theologian (mutaqallim), interpreter (mufassir) and jurist (faqih), and is known for his *Kitâb al-Tawhîd*. Besides that, Mâtürîdî and his commentary entitled *Ta'wilât al-Qur'ân* - one of the earliest tafsir bi al-ra'y (bi-al dirayah) examples of the exegetical literature- have broadly been studied in Turkish theology academia especially in recent years.

This study aims to discuss the verses related to Abû Bakr's (d. 13/634) caliphate in Imam al-Mâtürîdî's *Ta'wilât al-Qur'ân* in terms of the distinction between tafsir and ta'wil. As it is known, the distinction between tafsir and ta'wil is based on Mâtürîdî's writings. According to this distinction, tafsir is the process of interpretation particularly by the companions whereas ta'wil is done by the fuqaha. Therefore it is appropriate to say that tafsir means "contextual meaning" while ta'wil stands for "commentation." As a matter of fact, Mâtürîdî also explains the word tafsir as the first and original meaning of the Qur'an in the context of its revelation. However, he explains in his *Ta'wilât al-Qur'ân* many verses by associating them with some issues that emerged after the revelation of the Qur'an, thus making "ta'wil." Moreover, he gave the title *Ta'wilât* to his work in accordance with this understanding. In this study, it will be discussed whether Mâtürîdî's

**TEFSİR-TE'VİL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HZ. EBÛ BEKİR'İN İMAMETİNİ
DAYANDIRDIĞI AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME**

well-known definition of tafsir contradicts or not with his commentation on the verses that he claims pointing to Abû Bakr's caliphate and/or his superiority. The verses considered evidence for Abû Bakr's caliphate and/or his superiority in *Ta'wîlât al-Qur'ân* will be scanned and in this context, the way Mâturîdî understands and interprets verses such as al-Maidah 5/54, at-Tawbah 9/40, Hüd 11/84 and al-Hadid 57/19 will be analyzed.

MUHAMMED UBEYDULLAH EFENDİ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ

Hasan Sabri ÇELİKTAŞ*

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nde eğitim alanında yapılan düzenlemeler ve yenilikler XIX. yüzyıl boyunca sürekli bir gelişim göstermiştir. Bu dönemde devletin ihtiyaçlarına uygun yeni bir eğitim sistemi vücuda getirilmiştir. Eğitim, kademelere bölünmüş; askerî, tıp, mühendislik, hukuk, ticaret gibi hemen her alanda yüksek eğitim veren yeni kurumlar açılmış; müfredat programları güncelleştirilmiş; yeni öğretim yöntem ve teknikleri kullanılmış; eğitimi ilk kademedan yüksek kademeye kadar bir takım esaslara bağlayan ve etkisini uzun yıllar gösteren kanuni düzenlemeler yapılmıştır. Bütün bu gelişmelerin yanında devletin en önemli eğitim kurumları olan medreseler üzerinde arzu edilen seviyede bahsi geçen yüzyılda bir tasarrufta bulunulmamıştır. XX. yüzyılla birlikte medreselerin yeniden düzenlenme ihtiyacı daha net bir şekilde dile getirilmeye başlanmıştır. Medrese ıslahı da denilen yeniden düzenlemelerle ilgili tartışmalar özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra yoğunluk kazanmıştır. Tartışmalarda, medreselere hak ettiği değerin verilmesi; diğer eğitim kurumlarında yapılan idarî düzenlemelerin medreselerde de yapılması; medreselerin programlarının ve öğretim süresinin yeniden belirlenmesi; medresede okuyan öğrencilerin mezuniyet sonrası görev alacağı alanların genişletilmesi gibi hususlar üzerinde durulmaktadır.¹ Bu dönemde tartışmalara katılarak görüşlerini dile getirenlerden birisi olan Muhammed Ubeydullah Efendi'nin medreselerin ıslahı hakkındaki düşünceleri ve bu çerçevede medrese hakkında öne sürdüğü yeni bir yüksek eğitim sistemi çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Ubeydullah Efendi, gazeteci, siyasetçi, seyyah, yazar gibi sıfatlara sahip çok yönlü bir kişilik olarak ön plana çıkmakta ve daha çok bir eylem adamı olarak tanınmaktadır.²

Ubeydullah Efendi'nin medrese tasavvuru önem arz etmektedir. Zira o, medreseyi dini ilimlerin okutulduğu bir kurumdan ziyade, bünyesinde faklı ilimlerin tahsil edildiği yüksek eğitim veren Dârülfünûn gibi büyük bir yapı olarak görmektedir. Müslümanların

* Dr. Öğretim Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, (sabriceliktas@gmail.com)

¹ Bu dönemde medreselerin ıslahı ile ilgili görüşlerini bildirenlerden şunlara bakılabilir: Şeyh Alizâde Hoca Muhyiddin, *Medreselerin İslâhı*, 1314; Ömer Fevzi, "İslâh-ı Medâris", *Beyânü'l-Hak* 1/15 (Zilhicce 1326), 324-325; Diyarbakırlı Mehmet Fâik, "İslâh-ı Medâris", *Külliyât-ı Fâik*, Medâr, 1327; Gürünlü Hilmi, "İslahât-ı Medâris Hakkında Bir Mütalaa", *Sırât-ı Müstakim* 65 (Zilkade 1327), 200-204; Kazanlı Halim Sabit, "İslâh-ı Medâris Münasebetiyle", *Sırât-ı Müstakim* 124 (Muharrem 1329), 324-336; Ahmed Zâid, "İslâh-ı Medâris Bugün Ne Suretle Kabil Olabilir?", *Sırât-ı Müstakim* 128 (Safer 1329), 390-392; Hafız Eşref Efendizâde Şevketî, *Medâris-i İslâmiyye Islahat Programı* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329).

² Ali Akpınar, "Doğu ile Batı Arasında Bir Osmanlı-Cumhuriyet Aydını: Mehmet Ubeydullah Efendi (1858-1937)", *Eski Yeni* 9 (2008), 119-124.

MUHAMMED UBEYDULLAH EFENDİ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ

ve İslâm dininin temel kaynaklarının ortak dili olan ulûm-ı Arabiye öğretiminin müstakil bir kurumda yapılmasını düşünmektedir. Tasavvur ettiği medrese sistemini de bu temel eğitimin üzerine altı şubeli yeni bir yüksek eğitim sistemi olarak inşa etmektedir. Bu noktada çalışmanın amacı, Ubeydullah Efendi'nin önerdiği yeni medrese sisteminin esaslarını ortaya çıkarmaktır. Ubeydullah Efendi'nin medrese ıslahı hakkındaki görüşleri konuyla ilgili bazı eserlerde kendisine atıf yapılmakla birlikte önerdiği yeni medrese sisteminin bunlarda ele alınmadığı görülmektedir.³ Bu açıdan çalışmamızın alan yazındaki bu boşluğu dolduracağı umulmaktadır.

Çalışmada izlenen yöntemde, nitel araştırma desenine uygun bir şekilde nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi yolu esas alınmıştır. Ubeydullah Efendi, medreselerin ıslahına ilişkin görüşlerini birkaç yazı dizisinde ayrıntılı olarak ortaya koymuş ve bu yazılarını 1328/1910 yılında yayımladığı *İslâh-ı Medâris-i Kadime*⁴ ismiyle kitap olarak yayımlamıştır. Çalışmamızda bu eseri merkeze alarak öncelikle Ubeydullah Efendi'nin medrese yaklaşımının temelleri ve onun nasıl bir medrese tasavvuruna sahip olduğu tespit edilmiştir. İkinci olarak önermiş olduğu yeni medrese sistemi ve buna uygun olarak hazırladığı müfredat verilmiştir. Ubeydullah Efendi'nin medreselerin ıslahı ile ilgili görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmasıyla, günümüzde yüksek eğitim sistemi içinde yüksek din eğitimi yaklaşımının ve yüksek din eğitimi modelinin nasıl olması gerektiği yönünde fikrî bir katkı sunması beklenmektedir.

1. Ubeydullah Efendi'nin Medrese Tasavvuru

Ubeydullah Efendi medreseyi, mekâtib-i idâdiye ve âliye gibi “erbâb-ı dâniş ve irfan”ı yetiştiren bir kurum olarak görmektedir. Medreselere, sadece itikat ve ibadetle ilgili dini ilimlerin öğretildiği bir kurum olarak değil, bunların yanında diğer ilimlerin de öğretiminin yapıldığı birer “dârülfünûn”⁵ olarak bakmaktadır.⁶ Dolayısıyla medreselerde o günkü mekâtib-i idadiye ve âliyede okunan derslerden başka bir şeyin okunmadığını söylemektedir. Mektep ve medrese arasında bir fark varsa bunu medreselerdeki tedrisatın Arapça olmasından ibaret görmektedir. Başlangıçta durum bundan ibaretken bunun farkına varılmadığı için, medreselerin “fünûn-ı tecrübenin” yeniliklerinden habersiz bırakıldığı; ulûm ve funûn-ı tabiiye ve riyaziyeye kayıtsız kalındığı için zamanla aradaki mesafe açılmıştır. Bu tür sebeplerden dolayı Dâruttib ve Dârulhendese gibi medreseler vaz'ları cihetinden ortadan kaldırılmıştır.⁷

³ Örneğin bakınız: Mustafa Ergün, “II. Meşrutiyet Devrinde Medreselerin Durumu ve İslâh Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 30/1-2 (1982 1979), 64-65; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 231; Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 83 ve 112-114; Yaşar Sarıkaya, “II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi”, *Divan* 13/25 (Şubat 2008), 8; Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 40.

⁴ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadime* (İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1328).

⁵ Ubeydullah Efendi'yle yakın dönemde medrese konusunda görüşlerini bildiren Şevketi de medreselerin ulûm-ı şer'iyye, Arabiye ve akliye gibi funûnunun öğrenimi ve yaygınlaştırılması için kurulmuş olan birer “dârülfünûn” olduğunu söylemektedir. Bkz. Şevketi, *Medâris-i İslâmiyye Islahat Programı*, 2.

⁶ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadime*, 13.

⁷ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadime*, 4-5.

Osmanlı tarihine bakıldığında devletin müessisleri ve müceddidlerinin çok önemli bir kısmının medrese eğitim sisteminde yetiştiğini, geriye kalan diğer kısmının yetişmesinde de medrese tahsili gören kişilerin irşat ve himayelerinin olduğu ifade edilmektedir. Bu gibi hususlar bilinmedikçe medreselerin kadr-i kıymetini bilmek mümkün olmayacaktır. Ubeydullah Efendi bunu delillendirmek için yirmi beş sene önce İstanbul'da açılan mekâtib-i âliyyeye kaydolan öğrencilerin büyük çoğunluğunun medreseli talebe-i ulûmdan oluştuğunu belirterek, medreselilerin olmadığı durumda bu okulların öğrenci bulamayacağına dikkat çekmektedir.⁸ Hatta memleketin mektep bulunmayan bölgelerinde, işlere vâkıf olan kişilerin çoğunlukla medrese eğitimi almış kimseler olduğu da delil olarak getirilmektedir. Ubeydullah Efendi'nin bu tespitini haklı çıkaran farklı örnekler de verilebilir. Mühendishânelerin, Mekteb-i Tıbbiye'nin, Dârulmuallimîn'in, Mekteb-i Mülkiye'nin ve Dârulfünûn'un ilk dönemlerinde öğrenci kaynakları talebe-i ulûmdan karşılanmaktadır.⁹ Ona göre bu örnekler ortadayken medreseleri zâid (fazlalık) saymak insafsızlık; bu kurumları sadece dinî müesseseler zannetmek ise dikkatsizliktir.¹⁰ Ubeydullah Efendi'nin burada üzerinde durduğu husus iki açıdan önem arz etmektedir. İlki medreselere, devletin maarif işlerini yürüten en önemli kurum olarak bakmasıdır. İkincisi de tarih boyunca yetişen ilim adamlarının medrese eğitim sistemi içinden çıktığının vurgulanmasıdır. Bu iki husus "... gördüğüm gibi değil düşündüğüm gibi yazdım." diyen Osman Ergin benzeri medreseyi kendi tabiri ile bir "hiç" gören kişilerin, medreselerden çok fazla kimsenin yetişmediği, yetişmiş olanların da "hüdâ-yi nâbit" gibi kendi gayretleriyle kendilerini yetiştirdiği şeklindeki eleştirilerinin aslında zemininin olmadığına bir cevap mahiyetindedir.¹¹

Ubeydullah Efendi'ye göre medreseler birçoklarının zannettiği gibi sadece itikat ve ibadete münhasır "ulûm ve fûnûn"a mahsus müesseseler değildir. Medreseler, Osmanlı Devleti'nin dört bir yanı sayısız düşmanlarla sarılı olduğu hâlde altı asırlık bir sürede hüküm sürmesine ve her türlü badireleri atlatarak kendini yenilemesine katkısı olacak şekilde devleti tesis ve idâme ettirecek kişileri yetiştiren müesseselerdir. Hâl böyleyken medreseleri, sadece ulûm-ı uhreviye veya ahlâkiye manasına "ulûm-ı diniye"nin tedrisinin yapıldığı kurumlar saymak doğru değildir. İnsanların dünyevî saâdetlerini de uhdesine ve sorumluluğu altına alan din-i mübîn-i İslâm'ın ortaya çıkardığı ilimler, sosyal hayatın bütün ayrıntılarını kapsamış ve hiçbir "şube-i fen" onun kuşattığı daireden dışarıda kalmamıştır. Ubeydullah Efendi bu noktada şu soruları sormaktadır: Eğer durum bu şekilde olmasaydı devletin müessisleri ve müceddidleri içinde medreselerden yetişen müderrislerden, kadınlardan, kazaskerlerden ve şeyhülislâmlardan vezirler, kumandanlar ve yabancı devletlerle yazışmalar yapan siyasilere bulunur muydu? Medreseler içinde

⁸ Unat, Meşrutiyet ilan edildiğinde Dârulmuallimîn'de öğrenim görmek için 900 medreselinin kayıt edildiği bilgisini vermektedir. Bkz. Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 33.

⁹ Örneğin Mekteb-i Mülkiye'nin açılışında öğrencilerin ketebenin ehliyetlilerinden ve talebe-i ulûmun mukaddemât-ı ulûmu görmüş olan yeteneklilerinden seçileceği bildirilmektedir. Bkz. *Takvim-i Vekâyi*, 18 Cemaziyelahir 1275, sayı 567, sayfa 3. Ayrıca Mekteb-i Tıbbiye'nin ilk açıldığında öğrenim görecektik öğrencilerin Asâkir-i Mansûre acemilerinden ve Süleymaniye Tıp Medresesi öğrencilerinden seçileceği bildirilmektedir. Bkz. Süheyl Ünver, *Tıp Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943), 177.

¹⁰ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 9-10.

¹¹ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi: İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla* (İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977), 1-2/108.

MUHAMMED UBEYDULLAH EFENDİ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ

dâruhendese, dâruttıb isminde müesseselerin “tertib derslerinde”¹² çeşitli riyaziyat ile heyet, hikmet gibi fenler mevcut olur muydu?¹³

Burada Ubeydullah Efendi'nin dine bakışını da ön plana çıkarabiliriz. Ona göre din sadece ibadetten ya da sadece vicdanlara hapsedilmiş bir maneviyattan ibaret değildir. Bilakis din hayatın bütün yönlerini kuşatmaktadır. Dolayısı ile hiçbir ilim ya da fen din-den bigâne kalamaz. Bu anlayış ile medresede okutulan ilimlerin de sadece din ile ilgili olmadığı bilakis hayatın bütünü ile ilgili olduğu ilişkilendirilmektedir.

Ubeydullah Efendi, bir devletteki müesseseler arasında organik bir bağın bulunduğu bahsederek medreselerin o dönemki arzu edilmeyen hâlinin aslında diğer müesseselerdeki bozuklukla irtibatlı olduğuna işaret etmektedir. Ona göre hataların asıl kaynağı cehalet olduğundan hata isnat etmek için sağa sola dil uzatmak faydasızdır. Belki kurtuluş çaresi olmak üzere kim bir şey düşünebilirse o tedbiri kamunun dikkatine sunması vaciptir. Bu noktada Ubeydullah Efendi, görüşlerini bildirmek ve az çok feyz aldığı o “dârululûm” dediği medreselere karşı borçlu olduğu şükür ve senayı yerine getirmek istemektedir.¹⁴

Medreselerin son dönemdeki halinin buralardan yetişenleri ve feyizlenenleri üz-müşken II. Meşrutiyet'in ilanı bu kimseleri ümitlendirmiştir. Bu ümitlerin faaliyet ve icraata geçmesi Şeyhülislâm gibi sağlam görüşlü ve yenilik yanlısı gayretli kişinin güçlü duruşuna bağlıdır.¹⁵ Bir anlamda II. Meşrutiyet'in, yeniliklerin yapılması için uygun bir siyasi zemin oluşturduğu düşüncesi hâkimdir.

Ubeydullah Efendi medreselerin teceddüdünde acele etme taraftarıdır. Çünkü burada okumak isteyenler günden güne azalmakta ve bununla birlikte burada okuyanlar da düşünce bakımından sınırlı kalmaktadır. Yani bu dönemde medresede tahsil görenler diğer okullarda öğrenim görenlerden hayata ve dünyaya bakışta farklılaşmaktadır. Buna karşılık mekteplerde tahsil görenler de medresede okuyanların düşünce bakımından sınırlı kalışlarını dinin bir gereği saymaktadırlar. Bu kötü anlayış ise din ile teceddüd ve terakki arasında bir engel bulunduğunu dolaylı olarak ihsas ettirmektedir. Böylesi bir yanlısı anlayışın hem şimdiki zamanda hem de gelecekte devlet-i hilâfetin haysiyetine hâlel getireceği kanaatindedir. Bu zararlı fikre karşı gayretle çalışanların makale ve yazıları, medreseler bu halde kaldıkça ve ilmî kisve içinde mahdud fikirle dine sahip olma iddiası hükümran oldukça söz konusu gayretler ve müdafaalar, itirazcılar nazarında taassuptan ya da ihlâs ve takvadan neşet etmiş güzel bir yorum ve tevilden başka hiçbir tesir bırakmamaktadır. Bu durumlar devletçe gözetilmesi gereken haysiyet-i hilâfetten başka “millî istikbali” gerçek bir tehlike ile tehdit etmektedir. Menşe-i tenevvür-i efkârda olan bu tehlikeye karşı telkin-i taassup ve kısıtlı fikir ile çare bulmaya çalışmak hastalığı, tedavi yerine kullanmak demek olup bu yolda sarf olunan mesai ise din hakkındaki sû-i zanları kuvvetlendirmektedir. Ayrıca milleti birbirine ve toplumsal birliğimize düşman ederek iki fırkaya ayırmaktadır. Ubeydullah Efendi böylesi bir tablo karşısında kitabında

¹² “Tertib” veya “tertîb-i ilim/ulûm” gibi ifadeler ders müfredatı anlamına gelmektedir. Bkz. Şükran Fazlıoğlu, “Talim ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı”, *DİVÂN İlmi Araştırmalar* 18 (2005), 137.

¹³ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 10-11.

¹⁴ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 12.

¹⁵ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 5.

teklif etti programın geliştirilerek Medâris-i ilmiyede uygulanmasında acele edilmesinin lüzumunun anlaşılacağını bildirmektedir.¹⁶ Ubeydullah Efendi'nin işaret ettiği "milli istikbal"i tehdit meselesi son derece dikkat çekicidir. Zira bir anlamda sonraki dönemlerde toplumda ortaya çıkan "ilerici-gerici", "laik-muhafazakâr", "mekteþ-medrese", "muallim-hoca" türü çatışmaların önceden haberi verilmektedir.

Medreseliler tarafından ulûm ve fûnündaki tecrübelerin ve fikirlerin ilerlediği bilindiğine göre zaman geçtikçe gerek usul-i tahsil gerekse ulûm ve fûn-ı müdevvenenin değişime ve yenilenmeye uğraması gerekirken, medreseliler buldukları yerde durmuştur. Ubeydullah Efendi, medreselerin uhdesinde bulunan vakıfların bir düzene konulması, hakkı olmayanların elinden alınması ve vakıf şartlarına uygun bir şekilde kullanılması halinde İstanbul'da leylî on bin talebeye yetecek ve bütün maarif-i beşeriye tedrisini karşılayacak bir "ma'hed-i ilmi"nin oluşturulabileceğini söylemektedir. Ona göre yaşadığı devirde âlem-i İslâm'ın cidden muhtaç olduğu böyle bir "dârululûm"un her türlü masrafı ve müşkilatı göze alarak hiç yoktan icadı bile Devlet-i Hilâfet'in boynuna bir borçtur. Burada Devlet-i Osmaniye'nin sadece devlet-i İslâmiye olmadığı bilakis Devlet-i Hilâfet-i İslâmiye olduğuna özel bir vurgu yapılmaktadır.¹⁷ Bu durum da Ubeydullah Efendi'nin medreselerin ıslahı meselesine aynı zamanda önemli bir siyasi mesele olarak baktığını göstermektedir.

Ubeydullah Efendi, yaptığı programın mevcut medreselerde uygulanmasına başlanılmasının, zikrettiği Dârululûm-ı İslâmiye'nin gelecekte binasının yapılmasına kadar o günkü şartlar altında tesis ve küşâd demek olduğunu söylemektedir. İslâm'a taze bir hayat verecek böyle bir mühim işin Şeyhülislâm Efendi'nin dönemine denk gelmesi arzusunda bulunduğu için görüşlerini kendisine iletmek üzere yazmaya cesaret etmiştir.¹⁸

2. Medrese Müfredatında Bulunan İlimler ve Öğretim Dili

Ubeydullah Efendi'nin medrese tasavvuruna göre medrese müfredatında her türlü ilmin bulunması gerekmektedir. Medresede her türlü ilmin okutulmasının bir anlamda İslâm dininin yapısının imkânı dâhilinde olduğu ifade edilmektedir. İnsanın saadet-i ebediyeye ulaşması için dünyada şahsi ve ictimai kanunları ve işleri bilmesi gerekmektedir. İslâm dini de insana saadet-i ebediyeyi kazanmasını temin için hayatta ne tür şahsî ve ictimai kanunlara uyması gerektiğini belirleyen bir dindir. Bu sebeple Müslümanlar arasında ulûm-ı dîniye denilince sadece itikat ve ibadete ilişkin ilimleri anlamının doğru olmadığı belirtilmektedir. "Galat-ı fehm ve hata-yı irâde" olarak ifade ettiği bu durumun medrese tahsili görenler arasında yaygın olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu galat ve hatanın kaynağını, medreselerde tahsil olunan ilimlerden ziyade ulûm-ı İslâmiyenin mebdinin (kaynağının, temelinin) nakil olmasında aramak gerekir. Bu durumda bir ilmin menşeinin nakil olması ile makulattan hâriç olamayacağı gibi makulatin araştırma ve incelenmesinin gerekliliği de söz götürmez. Bu yoldaki araştırma ve inceleme ise ulûm-ı tecrübiye ve maddiyeyi doğurur. Böylece bütün ulûm ve fûnün temelinde (mebdeinde) nakle istinat etmiş olur. Buradan medreselerin umumiyetle ulûm ve fûnün tedris ve tahsilinden başka asla bir vaz'ı olamayacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu çerçe-

¹⁶ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 5-7.

¹⁷ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 7.

¹⁸ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 8.

MUHAMMED UBAYDULLAH EFENDİ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ

vede ortaya çıkan bilgi alanları medrese müfredatında yer almış ve burada tahsile konu olmuştur.¹⁹

Ulûm-ı diniyenin yalnız ibadete ve itikada dayalı bilgi alanlarını kapsadığı şeklindeki yaklaşım 'galat-ı fehm' olarak tanımlanmaktadır. Bu yanlış anlaşılma bir kısım medrese mensupları arasında da yaygındır. Bu hatanın kaynağı ulûm-ı İslâmiyye'nin nakil temelli olmasında aranmalıdır. Akıl ve naklin birbirine zıt olduğu şeklindeki görüş, karanlık zamanların ürünüdür. Usulen nakil muhbir, akıl da hâkimdir. Bir ilmin menşeinin nakil olması ma'kulâtın hâli kalacağı manasına gelmemektedir. Bilakis ma'kulâtın derinlemesine incelenmesi ve araştırılması ulûm-ı tecrübeyi ve maddiyi beraberinde getirmektedir. Bu şekilde bütün ulûm ve fûnûn ilk hareket noktasında nakle istinat etmiş olmaktadır. Dolayısıyla medreselerde ulûm ve fûnûnu tahsil etme esas alınmıştır.²⁰ Buradaki yaklaşım Saçaklızâde'nin 'ulûm-ı şer'iyye' tanımını ile örtüşmektedir.²¹ Bu tanımda da ulûm-ı şer'iyye kapsamına bütün alet ilimleri dâhil edilmiştir.

Lisan-ı ilmî Arapça olduğu için medreselerde öncelikle lisan-ı Arabî tahsil edilmesi gereklidir. İlim ve din bir takım meânî olup meânîyi ise teşekkül eden lisanlardan hangisi olsa ifade edeceğine ve Türkçenin halihazırını bizi ilim ve din için başka lisana ihtiyaçtan vareste (serbest) bırakacağına göre medreselerde lisan-ı tahsil ve tedrisin bundan sonra Türkçe kabul edilmesinin doğru olmayacağı ileri sürülmektedir. Çünkü Arap lisanı Müslümanlar arasında lisan-ı umumi olduğu için hilâfet-i İslâmiyyeyi elinde tutan Osmanlı Devleti'nin aynı zamanda lisan-ı siyasisidir. Bu sebeple aslı çıkış noktası Kitap ve Sünnet olan ulûm ve fûnûnun devlet-i hilâfette lisan-ı Arabî ile talim ve tedrisi ve bu suretle o lisanın da feyz-i Teâlâ ve intişarına hizmet olunması kesin bir şekilde gereklidir. Böylece medreselerde talim ve tedrisin Arapça kalması lazımdır. Ubeydullah Efendi bu şekilde medreselerin vaz-ı aslisinin de tamamıyla muhafaza edilmiş olacağını söylemektedir. Bu vaz-ı aslî muhafaza edildikten sonra her ilmi medrese müfredatına dâhil etmek mümkündür. Aşağıda verilen "tertîb-i ders" programlarından anlaşılacağı üzere zaten ulûm ve fûnûnun tamamı medrese tahsilinde ya bi'l-istiklâl veya bi'l-ihtilâl mevcut olduğuna nazaran medreseleri terakkiyat-ı medeniyenin muhtaç ve muktezi olduğu esnâf-ı ulûm ile envâ-ı fûnûna tecelligâh yapmak yalnız programlarının müceddeden düzenlenmesine bağlıdır. Ancak bu düzenlemeler yapıldığı zaman medreselerin vaz'ı aslisini alacağı ifade edilmektedir.²²

Ubeydullah Efendi, medreselerde lisanın Arapça olmasının gerekli olduğunu iki noktada temellendirmektedir. İlk olarak ilim dilinin Arapça olması ve geçmişe dönük ilmî birikimimizin bu lisan üzere olmasıdır. İkinci olarak Osmanlı Devleti'nin hilâfetin merkezi konumunda bulunması ve Müslümanların hâmisi konumunda olması hasebiyle Müslümanların ortak dini dilinin de Arapça olması bu dili siyasi bir dil kılmaktadır. Bu sebeple Müslümanlar arasında ortak bir siyasi dil olan Arapçanın medreselerde tahsilini zorunlu görmektedir.

¹⁹ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadîme*, 13-14.

²⁰ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadîme*, 13-14.

²¹ eş-Şeyh Muhammed b. Ebi Bekr el-Mer'aşî Saçaklızâde, *Tertibü'l-Ulûm*, çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan (Kahramanmaraş: Ukde, 2009), 126.

²² Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadîme*, 15.

3. Ubeydullah Efendi'nin Yeni Medrese Sistemi Önerisi

Arapçanın tüm Müslümanlar arasında ortak dili, Kur'ân ve Sünnetin dili olması ve Osmanlı Devleti'nin de hilafet merkezini elinde tuttuğu için siyasi yönünün de olması gibi nedenler dolayısıyla medrese tahsilinin bu dilde olması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu sebeplerden dolayı Arapçanın şerefini yüceltmek ve ilerlemesini sağlamak için Osmanlılardan Arap olmayan unsurlar arasında yayılmasına devlet tarafından ciddi bir şekilde çaba harcanması gerekmektedir. Lakin hâlihazırdaki Arapça öğretim usulünün yetersiz olduğu vurgulanmaktadır. Ubeydullah Efendi sadece Arapça öğretimin değil medresenin öğretim usulünün istenilen seviyede olmadığını ve bu durumun ıslâh düşüncesinde olan herkesin kabul ettiğini ifade etmektedir.

Tarik-i talimin ıslah olunmasıyla Arap dili için gerekli olan sarf, nahiv, meânî, beyan ve bedî' gibi ilimlerin öğreniminin senede on ay olmak üzere toplamda dört senede bu dilin kıraat, kitabet ve tekellüm edecek şekilde mümkün olacağı, bunun için de mevcut kitaplardan başka bu ilimleri daha anlaşılır bir şekilde öğreten yeni kitapların yazılması gerekeceği üzerinde durulmaktadır. Bir dilin öğreniminde burada zikredilen üç yöne dikkat çekilmesi o gün için önemsenmesi gereken bir durum olsa gerekir. Eğer bu şekilde yapılmaz da eski usul üzere ve mevcut kitaplarla Arapçanın on senede bile öğrenilemeyeceğini söylemektedir. Dört senede Arapçayı bitirenlere Arapça Şehadetnâmesi verilmelidir.²³

Arapça Şehadetnâmesi alanlar isterlerse okulu bırakabilirler. Devam etmek isteyenler için medrese tahsili altı kısma ayrılmaktadır. Bu kısımlar şunlardır: Üdebâ, Fukahâ, Muhaddisîn, Müfessirîn, Mütakellimîn ve Müverrihîn. Arapça Şehadetnâmesi alanlar bu kısımlardan istediklerinde tertib edilecek üç sınıfta üçer sene daha eğitim gördükten sonra icâzetnâme elde edebileceklerdir.²⁴

Fukahâ kısmının İbâdât ve Muamelât şeklinde ikiye ayrılması teklif edilmektedir. Her iki bölümün usûl-i fıkıh ilmini tahsil etmeleri şarttır. İbâdât bölümünde okuyacaklar için Kur'ân-ı Kerim'i hıfz etmeleri ve kelâmî meselelere ayrıntılı bir şekilde vâkıf olmaları gerekli görülmektedir. Muamelât bölümünde okuyan öğrencilerin de Hadis ilmine vâkıf olmalarının yanında Avrupa kanunlarını icmâlen, Osmanlı kanunlarını da tafsilatlı bir şekilde öğrenmeleri lüzumlu görülmektedir. Bunların her birine, ihtisas ettikleri kısma dair icâzetnâmeler (ibadât icâzetnâmesi, muamelât icâzetnâmesi) verilmelidir.²⁵

Muhaddisîn bölümünde, Kütüb-ü Sitte, râvileriyle tabakât-ı ricâl-i hadis ve hadis usûlü kapsamındaki dersler okutulacaktır. Bunların da ayrıca fıkha ve Kur'ân-ı Kerim'e vukufu şart koşulmaktadır. Bu bölümü bitirenlere muhaddis icâzetnâmesi verilecektir.²⁶

Müfessirîn bölümündeki öğrenciler ilm-i tefsiri okuyacaklar, Kur'ân ayetlerinin esbâb ve mevârid-i nüzulünü, nâsîh ve mensûhunu, mücmel ve mufassalını, muhkem ve müteşâbihini, sarîh ve müevvelini öğrenecekler. Bunların da usul-i fıkıh ve ilm-i fıkha

²³ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadîme*, 22.

²⁴ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadîme*, 23.

²⁵ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadîme*, 23.

²⁶ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadîme*, 23-24.

MUHAMMED UBAYDULLAH EFENDİ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ

vukufu, Kur'ân hâfızı olması, ilm-i tecvit ile kıraâtı tahsil etmesi ve ashâb-ı tertilden olması şart koşulmaktadır. Bunlara da müfessir icâzetnâmesi verilecektir.²⁷

Üdebâ bölümünde de aruz ve kavâfi ilmi, emsâl ve eyyâm-ı Arab-ı ârif ve Şuarâ-i cahiliyye ve İslâmiyye ile her ikisini de idrâk eden ve muhadramîn²⁸ denilen şairlerin en güzel şiirlerini ezberlemek ve bu sınıfta İbn-i Raşîk'in (Ruşayk?) Umde'si veya el-Meselü'l-Mesâil gibi bazı edebiyat kitaplarının okutulması gerekli görülmektedir. Bu bölüm öğrencilerinin tarihe vukufu şarttır. Ayrıca Edebiyat-ı Türkiye'yi, Garp lisanından birisini, Fransız tarih ve edebiyatını bilmeleri de gerekmektedir. Bu bölümü bitirene Edîb İcâzetnâmesi verilecektir.²⁹

Müverrihin bölümünde, Arap tarihi, İslâm devletleri tarihi, dünya devletleri tarihi okutulacaktır. Bu bölümü bitirenlere Müverrih icâzetnâmesi verilecektir.³⁰

Mütakellimin bölümü medreselerin yetiştireceği en mühim sınıf olarak görülmektedir. Bunlar hakim ve felâsife-i İslâmiye sınıfı olacaklar. Bu bölümde akâid-i İslâmiyye usul ve fûrûu, kadim ve yeni felsefe, Roma ve kadim şark hukukunu, Avrupa ve Asya kavimlerinin siyasi tarihleri ile kadim ve yeni dinler, Hind, Bâbil, Kadim Mısır ve Yunan mitolojileri ve israiliyyatın hurafeleri tahsil edilecektir. Bunların yanında ulûm-ı tabiiyye ve riyaziyeyi de bileceklerdir.

Bu altı bölümün derslerine göre okuyacakları sene artıp eksilebilir. Bu zaman meselesi uygulamada netleşecektir.³¹

Tablo 1: Lisan-ı Arabî Şubesi³²

Süre	4 Sene
Dersler	Sarf
	Nahiv
	Lügat
	İştikak
	Meânî
	Beyân

²⁷ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 24.

²⁸ Rasulullah (s.a.s), zamanında yaşayıp müslüman olduğu halde, onu görme fırsatına kavuşamayan kimseler. Edebiyatta, ömrünün yarısını câhiliye döneminde, diğer kısmını da müslüman olarak geçirmiş olan şâirler.

²⁹ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 24.

³⁰ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 24.

³¹ Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 23-25.

³² Bu ilimler tedris olunurken ayet ve hadislerden örnekler verilerek ameli uygulamalar yapılacaktır. Bkz. Muhammed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, 26.

Hasan Sabri ÇELİKTAŞ

Bedî'

Bu ilimler tedris olunurken ayet ve hadislerden misaller getirilerek amelî uygulama yapılacaktır. Burada sadece lisan-ı Arabiyeye mahsus ilimler tahsil edilecektir. Talebe her sınıfta bir sene bulunacak ve imtihandan sonra diğer sınıfa geçecektir. Lisan-ı Arabî Şubesi bir anlamda bütün öğrencilerin zorunlu olarak okuyacağı kısımdır. Buradan şehâdetnâme alamayan diğer bölümlere geçememektedir. Bu şubeyi bitiren talebe Lisan-ı Arabî'de talim, tekellüm, kitabet ve tefehhüme muktedir olacaktır. Buradan şehâdetnâme alanlar isterlerse medreseyi terk edebileceklerdir.³³

Bölümler	Fukahâ Şubesi		Muhad-disin Şubesi	Müfessirin Şubesi	Üdebâ Şubesi	Müverrihin Şubesi	Mütakel-limîn Şubesi ³⁵
	İbâdât Kısmı	Muamelât Kısmı					
Süre	3 Sene	3 Sene	3 Sene	3 Sene	2 Sene	2 Sene	6 Sene
Dersler	Dört Mezhebin İbadet Meseleleri	Dört Mezhebin Muamelâtı (Tafsilen)	Kütüb-ü Sitte	İlm-i Tecvid, Kıraat, Tertil	Fenn-i Aruz	Coğrafya	İlm-i Fıkah (İbâdât ve Muamelâtıyla)
	Dört Mezhebin Muamelâtı (İcmâlen)	Hanefi Fıkhamın İbadet Kısmı	Esânid-i Ruvât	Esbâb-ı Nüzul	Fenn-i Kavâfi	Felsefe-i Tarih	Hadis
	İlm-i Usûl-i Hadis	İlm-i Usûl-i Hadis	Usûl-i Hadis	İlm-i Hadis	Fenn-i İnşâ	Garp lisanlarından birisi	Tefsir
	İlm-i Usûl-i Fıkah	İlm-i Usûl-i Fıkah	İlm-i Fıkah	İlm-i Usûl-i Fıkah	Fenn-i Hitâbe	Garbın İslâm'dan önce ve sonra tarihi	Mantık
	İlm-i Kelâm (Mücmelen)	İlm-i Kelâm	Hıfz-ı Kur'ân	Hıfz-ı Kur'ân	Emsâl-i Arab	Kâffe-i Ümem-i Âlem Tarihi	Akâid-i İslâmiyye

³³ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadîme*, 26.

³⁴ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadîme*, 26-31.

³⁵ Bu şubenin tahsil süresi altı yıl olarak belirlenmektedir. Buradan mezun olanlara Ulemâ Şehadetnâmesi verileceği bildirilmektedir. Bkz. Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadîme*, 30.

MUHAMMED UBEYDULLAH EFENDİ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ

Hıfz-ı Kur'ân	İlm-i Hukuk		İlm-i Kelâm	Eş'âr-ı Kadîme ve Hadîse hıfzı		Felsefe-i Kadîme ve Cedide
Hadis (Mücmelen)	Kavânin-i Devlet-i Osmaniye (Mufasssallen)		İlm-i Fıkâh	Edebiyat-ı Türkiye		Roma Hukuku
Tefsir (Mücmelen)	Kavânin-i Ümem-i Garbiyye (Mücmelen)		Mevârid-i Nüzul	Tarih-i Edebiyat-ı Fransevi		Ümem-i Kadîme-i Şarkıyye Hukuku
Dört Mezhebin İhtilaf Meseleleri			Nâsîh ve Mensûh	Fransızca, Almanca ve İngilizceden birisi		Kadîm ve Hadîs-Hak ve Bâtıl Edyân ve Mezâhibin Kâffesi
Siyer			Mücmel ve Mufasssal			Ümem-i Kadîme ve Hadîsenin Tarih-i Siyasiyesi
Meviza			Sarih ve Müevvel			İsrailiyyat
			Muhkem ve Müteşâbih			Yunan, Hind, Babil, Mısır, Akvam-ı Mütevahhişe Mitolojisi
						Ulûm-ı Tabiiyye ve Riyaziye
						Ulûm-ı Siyasiye ve İctimaiye
						Garp lisanlarından biri

Fukahâ şubesi İbâdât ve Muamelât şubesi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İbâdât kısmı da üç sınıf olup üç senede tahsil tamamlanacaktır. İbâdât kısmında öğrenciler, dört mezhepte fıkıhın ibadet meselelerini tafsilatlı şekilde ve Hanefi mezhebinde muamelat kısmını icmal bir şekilde öğrendikten başka mezhepler arasındaki ihtilaf sebeplerini de öğreneceklerdir. Bu şubede tahsil edilecek ilimler yukarıdaki tabloda gösterilmiştir. Fukahâ şubesi İbâdât Kısmı mezunları, İmam-Hatip ve Vaizler sınıfını teşkil

edecektir.³⁶ Muamelât kısmı da üç sınıftan oluşacaktır. Muhaddisîn Şubesi de üç sınıfta üç sene tahsil ederek şehâdetnâme alınacaktır.

Müfessirîn Şubesi'ne öğrenci istediği şubeden şehâdetnâme aldıktan sonra geçebileceği gibi Arabiye şubesini tamamladıktan sonra da doğrudan doğruya geçebilir. Müfessirîn şubesi de üç sınıftır.³⁷

Üdebâ Şubesi'ne bir öğrenci istediği şubeden fakat o şubeyi ikmâl ettikten sonra geçebilir. Bu şubenin müddeti iki sene, sınıfı da iki sınıftır. Bu sınıftan çıkacaklara edîb icazetnâmesi verilir.

Müerrihîn Şubesi'nin müddeti de iki sene, sınıfı da iki sınıftır. Bu sınıftan çıkanlar müerrih icazetnâmesi alırlar.

Mütেকellimin Şubesi, medreselerin yetiştireceği adamların en mühimlerini çıkaracaktır. Bu şube hükemâ-yı İslâmiyeyi yetiştirecektir. Bir öğrenci bu şubeye Lisan-ı Arabî şubesini bitirerek geçebilir. Altı sene bu şubede tahsil ettikten sonra allâme şehâdetnâmesi verilir.

Bu şubelerin hepsinde Arap şehirlerinde bütün dersler Arapça ile tedris olunup Türkçe ise bir lisan olarak tahsil ettirilir. Arap şehirlerinin dışındaki yerlerde Kitap ve Sünnet'in kaynağı olan ulûm Arapça ile talim olunup diğer ilimler Türkçe ile talim olunur.

Ubeydullah Efendi, İslâm'da ilmî müesseselerin kapılarının kimseye kapalı olmayacağından dolayı Medâris-i İslâmiye'nin kapılarının müslim gayrimüslim herkese açık olacağını bildirmektedir. Bu medreselere öğrencilerin hangi yaş ve bilgi seviyesinde kabul olunacağı bir komisyon tarafından belirlenmelidir.³⁸ Islâh-ı medâris için teşkil edilecek komisyon yukarıda açıklanan şekle getirilecek medreselere kabul olunacak talebenin ehliyetine ve malumatına dair bir ölçü (had) belirlemeli ve onun ne şekilde kaç sene, nerede yetiştirileceğine karar vermelidir.³⁹

Sonuç

II. Meşrutiyet Dönemi'nde medreselerin ıslahı hususunda görüş bildiren önemli şahsiyetlerden Muhammed Ubeydullah Efendi'nin tasavvur ettiği medrese, dinî ilimlerin tahsilinin yapıldığı bir kurumdan ibaret değildir. Ona göre medrese, devletin ve toplumun ihtiyaç duyduğu ilim ve fikir adamlarını yetiştiren, toplumu ileri seviyeye taşıyacak olan yenilikçileri ve müessisleri çıkaran bir "dârulfünûn" gibi yüksek seviyeli bir eğitim kurumudur.

Ubeydullah Efendi'nin tasavvur ettiği medrese müfredatında zamanın gereği olan, devletin ve toplumun ihtiyacı olan her türlü ilim bulunmalıdır. İslâm dini nakle dayanmakla birlikte naklin akla ihtiyaç duymasıyla aklî ilimlerin de müfredatta bulunması gereklidir. Ubeydullah Efendi, medrese eğitiminde ilim dilinin Arapça olması gerektiği üzerinde durmuştur. Bunu temellendirirken meseleye hem ilmî birikimden hem de siya-

³⁶ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadime*, 26-27.

³⁷ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadime*, 28-29.

³⁸ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadime*, 31-32.

³⁹ Muhammed Ubeydullah, *Islâh-ı Medâris-i Kadime*, 32.

MUHAMMED UBEYDULLAH EFENDİ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ

si zaviyeden bakmayı tercih etmiştir. Zira ona göre Osmanlı Devleti, hilâfetin merkezi olması hasebiyle Müslümanlar arasındaki birliği ve beraberliği tesis etmek adına medrese eğitiminde Arapçayı zorunlu ilim dili olarak kabul etmelidir.

Ubeydullah Efendi'nin önerdiği yeni medrese sisteminde Arapçanın öğretimi diğer ilimlerin öncesinde yapılması gerekmektedir. Bu minval üzere dört senelik sadece ulûm-ı Arabiye'nin verildiği Lisan-ı Arabî Şubesi ihdas edilmelidir. Bu şubeyi tamamlayanlar ancak diğer şubelere geçebilmektedir. Burada alınan eğitimin üzerine isteyenlerin gidebileceği altı şubeli bir yüksek eğitim tasavvur etmektedir. Bu şubelerin isimleri şunlardır: Fukaha, Muhaddisîn, Müfessirîn, Üdebâ, Müverrihîn ve Mütakallimîn. Şubelerin öğretim süresi iki ile altı sene arasında değişmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Zâid. "İslâh-ı Medâris Bugün Ne Suretle Kabil Olabilir?" *Sırât-ı Müstakim* 128 (Safer 1329), 390-392.

Akpınar, Ali. "Doğu ile Batı Arasında Bir Osmanlı-Cumhuriyet Aydını: Mehmet Ubeydullah Efendi (1858-1937)". *Eski Yeni* 9 (2008), 119-124.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Ergin, Osman. *Türkiye Maârif Tarihi: İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla*. İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977.

Ergün, Mustafa. "II. Meşrutiyet Devrinde Medreselerin Durumu ve Islâh Çalışmaları". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 30/1-2 (1982 1979), 59-89.

Fazlıoğlu, Şükran. "Talim ile İrşâd Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı". *DİVÂN İlmi Araştırmalar* 18 (2005), 115-173.

Gürünlü Hilmi. "İslahât-ı Medâris Hakkında Bir Mütalaa". *Sırât-ı Müstakim* 65 (Zilkade 1327), 200-204.

Halim Sabit, Kazanlı. "İslâh-ı Medâris Münasebetiyle". *Sırât-ı Müstakim* 124 (Muharrem 1329), 324-336.

Mehmet Fâik, Diyarbakirli. "İslâh-ı Medâris". *Külliyât-ı Fâik*. Medâr, 1327.

Muhammed Ubeydullah. *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*. İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1328.

Ömer Fevzi. "İslâh-ı Medâris". *Beyânü'l-Hak* 1/15 (Zilhicce 1326), 324-325.

Saçaklızâde, eş-Şeyh Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'aşî. *Tertîbü'l-Ulûm*. çev. Zeke-riya Pak - M. Akif Özdoğan. Kahramanmaraş: Ukde, 2009.

Sarıkaya, Yaşar. "II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi". *Divan* 13/25 (Şubat 2008), 37-73.

Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Şevketî, Hafız Eşref Efendizâde. *Medâris-i İslâmiyye Islahat Programı*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329.

Şeyh Alizâde Hoca Muhyiddin. *Medreselerin Islâhı*, 1314.

Takvim-i Vekâyi, 18 Cemaziyelahir 1275, sayı 567.

Unat, Faik Reşit. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

Ünver, Süheyl. *Tıp Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943.

Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

Özet

Osmanlı Devleti'nin en önemli eğitim kurumları olan medreseler üzerinde yeniden düzenlenme ihtiyacı özellikle XX. Yüzyılın başlarında daha net bir şekilde dile getirilmeye başlanmıştır. Medrese ıslahı da denilen yeniden düzenlemelerle ilgili tartışmalar II. Meşrutiyet'ten sonra yoğunluk kazanmıştır. Bu dönemde görüşlerini dile getirenlerden birisi olan Muhammed Ubeydullah Efendi'nin medreselerin ıslahı hakkındaki görüşleri ve bu çerçevede öne sürdüğü yeni medrese sistemi çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Ubeydullah Efendi'nin medrese yaklaşımı önem arz etmektedir. Zira o medreseyi dini ilimlerin okutulduğu bir kurumdan ziyade, bünyesinde faklı ilimlerin tahsil edildiği yüksek eğitim veren büyük bir yapı olarak görmektedir. İslâm dininin temel kaynaklarının ve Müslümanların ortak dili olan ulûm-ı Arabiye öğretiminin müstakil bir kurumda yapılmasını düşünmektedir. Tasavvur ettiği medrese sistemini de bu temel eğitimin üzerine altı şubeli yeni bir yüksek eğitim sistemi olarak inşa etmektedir. Bu noktada çalışmanın amacı, Ubeydullah Efendi'nin önerdiği yeni medrese sisteminin esaslarını ortaya çıkarmaktır. Çalışmada izlenen yöntemde, nitel araştırma desenine uygun bir şekilde nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi yolu esas alınmıştır. Ubeydullah Efendi'nin medreselerin ıslahı ile ilgili görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmasıyla, günümüzde yüksek eğitim sistemi içinde yüksek din eğitimi yaklaşımının ve yüksek din eğitimi modelinin nasıl olması gerektiği yönünde fikrî bir katkı sunması düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Ubeydullah Efendi, medreselerin ıslahı, yüksek din eğitimi, ulûm-ı Arabiye

Abstract

The need to reorganize the madrasahs, which are the most important educational institutions of the Ottoman State, especially in the early 20th century, began to be expressed more clearly. The discussions on the reorganizing, also called madrasah improvement, gained intensity after The Second Constitutional Period. The views of Muhammed Ubeydullah Efendi, who was one of those who expressed his views in this period, on the improvement of madrasahs and the new madrasah system he put forward in this context constitute the subject of the study. Ubeydullah Efendi's approach to the madrasa is important. Because he sees the madrasa as a large structure providing higher education in which different sciences are collected, rather than an institution where religious sciences are taught. He considers that the basic sources of the religion of Islam and the teaching of ulûm-ı Arabiye, the common language of Muslims, should be carried out in an independent institution. It also builds the madrasa system that it envisages as a new higher education system with six branches on top of this basic education. At this

MUHAMMED UBEYDULLAH EFENDİ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ

point, the aim of the study is to reveal the principles of the new madrasa system proposed by Ubaydullah Efendi. In the method followed in the study, document analysis method, one of the qualitative data collection methods, was taken as basis in accordance with the qualitative research design. It is thought that Ubeydullah Efendi's views on the improvement of madrasahs are put forward in detail, and it is thought to make an intellectual contribution to how the higher religious education approach and higher religious education model should be in today's higher education system.

Keywords: Ubeydullah Efendi, madrasah improvement, higher religious education, ulûm-ı Arabiye

MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'INDA KUR'ÂN'DAKİ TEKRARLARA BAKIŞI

Hüseyin TOPAL*

GİRİŞ

Kur'an ayetleri nazil olduğu toplumun diliyle, Arapça olarak nazil olmuştur.¹ Tekrar olgusu eski Arap dili üslubunda yer alan bir ifade tarzıdır. Zira Araplar önem verdikleri şeyleri tekrar ederlerdi. Hatibin sanatlardaki ustalığı, bir konudan bir başka konuya geçişi tek bir şekilde özetlemesinden daha güzeldir. Kişi tekit yapmak istediğinde *والله والله لافعله* şeklinde; i'câz istediğinde ise lâm/ل harfini hazfederek söyler.² Tekrarın Arap üslubundaki kullanımını cahiliye şairinde de görülmektedir.

³ هلا سألت جموع كن / دة يوم ولوا اين اين

Sen Kinde'li topluluklara neden sual etmedin/seslenmedin / Dönüp gittikleri gün: Nereye! Nereye!

⁴ كم نعمة كانت لكم / كم كم وكم

Size nice nimetler verildi / Nice, nice, nice...

Kur'an bu üslûbu daha güzel ve daha cazip bir şekilde devam ettirmiştir.⁵ Kur'an'da yer alan tekrarlar; edatların tekrarı, kelimelerin tekrarı, cümle ve ayetlerin tekrarı ve kıssaların tekrarı olmak üzere dört sınıfa tabi tutulabilir.⁶ İşte bu çerçevede Kur'an-ı Kerim'de bir kelimenin, bir sözün veya bir âyetin tekrarlanmasını ifade etmek üzere *Tekrârü'l-Kur'ân* terkibi kullanılmaktadır.⁷

* Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Birgivi İslami İlimler Fakültesi, Kur'anı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı, (huseyin.topal@ege.edu.tr)

¹ *يٰۤاَنۡرٰٓزۡنٰهُ فَاَوۡنَا عَرۡبِيَّا* / Yûsuf 12/1

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et- Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (thk. ve tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî, Kum: Süleymanzade Matbaası, 1388), 1/14.

³ Ubeyd b. el- Abras, *Divan* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1993), 129.

⁴ Beyit ilk dönem ve sonraki kaynaklarda kaynak belirtilmeksizin zikredilmektedir. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* (thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 150.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1978), 173.

⁶ Hatice Görmez, "Beşer Dilinin İmkânları ve Kur'an'ı Kerim'in Anlatım Üslubuna Dair", *İslâmî Araştırmalar* 27/1 (2016), 29.

⁷ M. Suat Mertoğlu, "Üslübü'l-Kur'ân", TDV İslâm Ansiklopedisi.

Tekrar bir şeyi peşi sıra döndürmek, yinelemek, iade etmek manalarına gelen كَرَّرَ fiilinden mastardır.⁸ Kur'an'da değişik türlerde tekrarlara rastlanmakta hatta bir âyetin birden çok yerde aynen tekrarlandığı da görülmektedir. Örneğin el-Murselât sûresinde aynı âyet on, er-Rahmân sûresinde ise otuz bir kez tekrar edilmektedir. Bu durum ağırlıklı olarak Arap dilinin yapısal özellikleriyle açıklanmaktadır.⁹

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944), Müslümanlar arasında büyük bir mevkiye sahip, İslam akidesinde önemli etkiler bırakmış, İslam'ın orijinal tefekkür örneklerinden biridir.¹⁰ Onun en önemli eseri ise insan aklının ürünü olan kelimelerin, ilahi yönünü ispat etmek için görüşlerini Kur'an ışığında bir tefsir olarak aktarma düşüncesiyle yazılmış¹¹ *Te'vilatü'l-Kur'an* isimli tefsiridir. O, akılcı tefsir geleneğinin ilk temsilcilerinden birisi olarak kabul edilir.¹² Mâtürîdî ve tefsiri hakkında oldukça fazla ve farklı alanlarda çalışmalar yapılmıştır.¹³ Ancak onun, Kur'an'daki tekrarlarla ilgili yaklaşımına dair bir çalışma yapıldığını tespit edemedik. İşte bu çalışma Mâtürîdî'nin, tefsirinde tekrarlar konusuna yaklaşımı üzerinde duracaktır. Bu inceleme esnasında tefsirin Arapça baskısını temel almakla birlikte editörlüğünü Yusuf Şevki Yavuz'un yaptığı ve Ensar Yayınları tarafından basılan Türkçe çevirisinden de yararlanılmıştır.

Mâtürîdî'nin Tekrar Olgusuna Bakışı

Kur'an'ın indirildiği dilin özelliklerini taşıması ve bunları kullanması pek çok müfessir tarafından ifade edilmektedir. Girişte de belirtildiği üzere, bu özelliklerden biri olan Arapçadaki tekrar üslubunun Kur'an'daki varlığını Mâtürîdî, Arapların çeşitli kullarıyla gerekçelendirerek kabul etmektedir. Ona göre tekrarın kullanımındaki temel gerekçe Arapların, bazen sözü kuvvetlendirmek amacıyla bazı şeyleri tekrar etmeleridir.¹⁴ Mâtürîdî, Kur'an'ın 'mesânî' (مَثَانِي) olarak isimlendirilmesini¹⁵, barındırdığı misaller, ibret levhaları ve haberlerin tekrarlanmasıyla izah etmekte¹⁶; Kur'an örneklerinin, haberlerinin ve ibretlerinin iade edildiğini ve tekrarlandığını söylemektedir:

⁸ Ebü Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn* (thk. Mehdi el-Mahzumi & İbrahim es-Samerrai, Daru Mektebeti'l-Hilal, ts.), 5/277; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 5/135-137.

⁹ Cemaleddin Kâsimî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 229; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 173.

¹⁰ Muhammed b. Tavî't at-Tancı, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1-2 (1955), 1.

¹¹ Sıddık Korkmaz, "İmam Ebu Mansur el-Maturidî'nin Hayatı ve Eserleri", *Dini Araştırmalar* 4/10 (2001), 111.

¹² Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", haz. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Ankara: Otto, 2017), 32.

¹³ Sönmez Kutlu, "Ebü Mansûr Maturidî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", haz. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Ankara: Otto, 2017), 441-505; Ömer Faruk Teber & Ahmet Tunahan Akgün, "İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/ (2019), 688-847.

¹⁴ Ebü Mansûr Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne* (thk. Mecdi Bâsellüm, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 6/537, 589.

¹⁵ el-İhicr 15/87: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي: ez-Zumer 39/23: وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَنَعًا مِنَ الْمَثَانِي

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 6/455.

Allah Kur'an'da, öğütleri ve nasihatleri çeşitli yerlerde tekrar ettiği için ona mesânî demiştir. Şayet onları tekrar etmeseydi insanlar gaflete düşer ve unutulardı. Hikmet sahibi insan, bir kimseye bir defa öğüt verir veya bir şeyden ikaz eder de sonra ikinci defa öğüt vermez ve ikaz etmezse, insan o öğüt ve ikazda gaflete düşer ve unuttur. Aziz ve Celil olan Allah da öğüt ve uyarılarından insanların yararlanmaları, gaflete düşmemeleri ve unutmamaları için tekrara başvurmaktadır.¹⁷

Mâtürîdî, kullandığı genel üslubuna uygun olarak en doğrusunu Allah'ın bileceğini hemen her bir yorumunun ardından dile getirmektedir.¹⁸

Mâtürîdî, Kur'ân'da tekrarın varlığını kabul etmekle birlikte izahını yaparken insanın fıtratına ve bireysel yapısına da atıfta bulunmaktadır. Ona göre Allah, kıyamet ahvaline dair Kur'ân'da birçok kez tekrarlanan anlatımlara yer vermiştir. Bunların iki anlamı vardır:

Birincisi kalpler andan ana ve halden hale değişiklik gösterirler. Nice kalp vardır ki bir olay karşısında ilk seferde yumuşamaz. Bu gibiler için uyarının tekrar tekrar belirtilmesi ve her hal değişiminde yinelenmesi gerekir. Bu açıdan kıyamet ahvalinin böyle tekrar tekrar anlatılması uyarının doruk noktasıdır. Bu şekilde kıyamet gününde hiç kimsenin mazeret ileri sürebilmesine imkân da verilmemiş olmaktadır. Bir diğer husus ise insanlar henüz yeni Müslüman olmuşlar, İslâm kalplerinde bir yer etmişti. Öğütlerin tekrarında, insanların akıllarını aşılama, Allâh'ın kendilerine nasip ettiği iman şerefi ve âlemlerin Rabb'inin elçisini galip getirmesi sebebiyle kalplerinin yatışması ve pekişmesi sağlanmaktaydı. Nitekim şu ilâhî beyanda da böyledir: *"Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca Rab'lerine güvenirlere"*^{19,20}

Mâtürîdî'nin, tekrarı Arapçanın bir parçası olarak görmekte olduğunu ve Kur'ân'da yer almasını bu çerçevede değerlendirdiğini belirtmiştik. Bununla beraber o, tekrarın kusur olarak görülebilecek tarafının olabileceğini ve bunun Kur'ân'da yer almasının uygun olmayacağına da işaret etmektedir. O, el-Cinn süresi 11. ayetin²¹ tefsirinde bu duruma değinmektedir:

"Doğrusu içimizde iyiler var, ama aramızda başka türlü olanlar da var". Bazılarına göre âyette geçen "es-sâlihûn" kelimesi ile kastedilenler müminler, "düne zâlike" ile işaret edilenler de kâfirlerdir. Ancak bize göre 'sâlihûn" ile kastedilenler müminler ve "düne zâlike" ile işaret edilenler de kâfirler değildir. Çünkü bu durum, Allâh Teâlâ'nın *"Aramızda İlâhî emirlere boyun eğenler var, ama hak yoldan sapanlarımız da var."*²² beyanında belirtilmişti. Âyetin tevili onların bahsettiği gibi olsa ifade tekrara düşmüş olurdu. Fakat bize göre âyetin tevili şöyledir: "Ve ennâ minne's- sâlihûn" içimizde salih, akıllı ve hayâ sahibi olmakla tanınan kimseler olduğu gibi "ve minnâ düne zâlike" başka türlü olanlar da var ki bunlar fâsıklardır. Bu durumda âyet, bir dine mensup olanların içinde salih ve

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 8/675.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 6/462.

¹⁹ el-Enfâl 8/2: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَيَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ*

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 10/443.

²¹ el-Cinn 72/10: *وَأَنَا مِنَّا الضَّالِّحُونَ وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ*

²² el-Cinn 72/14: *وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِمَّا الْقَاسِطُونَ*

hoşnutluk kazanmış kimseler olduğu gibi, fâsık ve dininde fesatçı kimseler de olduğunu beyan eder. Yüce Allah bir âyet-i kerîmede meâlen şöyle buyurur: “İçinizden evli olmayanları, köle ve câriyeleriniz arasından da elverişli olanları (es-sâlihîn) evlendirin.”²³ İçimizde salih olmayanlar bulunmasaydı âyette salihlerin şart koşulmasının herhangi bir anlamı olmazdı. Allah Teâlâ’nın “İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun”²⁴ meâlindeki beyanı da buna başka bir örnektir. Aramızda fâsiklar olmasaydı yüce Allah “adaletli iki kişi” ifadesini kullanmazdı.²⁵

Her ne kadar tekrar unsurunu kabul edip mutlak anlamda tekrara karşı duruşunu dile getirirse de müellifin, ayetlerde tekrar iddiasına itiraz ettiği değerlendirmeleri de vardır. Örneğin “Allah’tan sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri sonra yine Allah’tan sakınıp iman ettikleri ve Allah’tan sakınıp ihsanda buldukları...”²⁶ ayetinde bazılarının إذا ما اتَّقُوا ifadesinde tekrar olduğu iddiasına itiraz etmektedir. Ona göre, en doğrusunu Allah bilir, durum böyle değildir ve burada bir tekrar yoktur. Burada ifade edilmek istenen şudur: “... ancak içkinin haram kılınmasından sonra ondan sakınmaları, haram kılınışını tasdik etmeleri, içmeye devam etmekten sakınmaları, bundan böyle haramlığına inanmaları, daima sakınmakla birlikte en iyiyi yapmaları şartıyla ...”²⁷ Mâtürîdî, lafız olarak aynı şekilde yinelenen her bir ifadenin bağlam içerisinde farklı anlara yönelik hitaplar olduğunu ve bunların tekrar olarak nitelendirilmesinin kabul edilemeyeceğini belirtir. Bu tutumuyla o, Kur’ân’da mutlak tekrarın varlığı düşüncesine karşı olduğunu göstermektedir.

Burada Mâtürîdî’nin konuyla ilgili özgün olduğunu düşündüğümüz bir başka değerlendirilmesine yer vermek istiyoruz. O bir hususun öneminin ve konumunun büyüklüğü, Allah katındaki derecesinin üstünlüğü ve fazileti sebebiyle Kur’ân’da sıkça tekrar edilebildiğini, namazın kılınması ve zekâtın verilmesine yönelik tekrarların da buna örnek olduğunu ifade etmektedir.²⁸

Tekrarın Kur’ân’daki Tezahürleri

Mâtürîdî’nin tekrarlarla ilgili değerlendirmelerini gruplandırarak inceleyeceğiz. Onun birbirine benzer manaları içeren ifadeler ve aynı lafızların tekrarıyla oluşan cümlelerle ilgili görüşlerini kelime/cümle tekrarı; aynı ifadelerle tekrarlanan ayetlere dair değerlendirmelerini ayet tekrarı; farklı sûrelerde bahsedilen yaşanmış hadiselerle ilişkin düşüncelerini de kısaca tekrarı alt başlıklarıyla ele alacağız.

Birbirine Yakın veya Aynı Anlamı İçeren Farklı Kelimelerin ve Cümlelerin Tekrarı

Arapların bazı şeyleri tekit amacıyla tekrar ettiğini²⁹ sık sık hatırlatan Mâtürîdî, aynı amaçla benzer örneklerin Allah’ın keliminde da yer aldığını düşünmektedir. Ona

²³ en-Nür 24/32: وَأَنْكَحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ:

²⁴ el-Ṭalâk 65/2: وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ:

²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilat*, 10/251.

²⁶ el-Mâ’ide 5/93: إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا:

²⁷ Mâtürîdî, *Te’vilat*, 3/610,611.

²⁸ Mâtürîdî, *Te’vilat*, 1/536.

²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilat*, 6/589.

MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'INDA KUR'ÂN'DAKİ TEKRARLARA BAKIŞI

göre el-Kehf sûresinin ilk ayetinde yer alan *وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا* cümlesinde, sonuç itibarıyla aynı niteliği işaret eden iki ifade vardır:

Bir şey 'ivec/عِوَجًا değilse kayyımdır/قَيِّمًا; kayyım/ ise 'ivec/عِوَجًا değildir. Bu ifadelerin her biri diğeriyle aynı anlamdadır. Ancak bu durum Arapların, tekit amaçlı sözün tekrarı adetlerindedir. Benzer bir durum *مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ*³⁰ ve *لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا*³¹ cümlelerinde de vardır ve buralarda da iki kelime aynı manalara gelmekte, biri diğeriyle teyit etmektedir.³²

Mâtürîdî, *رِضْوَانًا* ve *فَضْلًا* (el-Feth 48/29) ayetindeki *يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا* ni³³; *بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ* (Hüd 11/96) ayetinde yer alan *آيَاتِنَا* ve *سُلْطَانٍ مُّبِينٍ* lafızlarının aynı anlama gelen ve tekit içeren tekrarlar olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Bunların yanında müellifin, benzer şekilde, ayetlerde tekrar içerikli ifadeler bulunduğu yönünde görüşleri nakletmekle yetindiği örnekler de bulunmaktadır.³⁵

بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ (el-Haşr 59/18) âyetinde Allah'a itaatsizlikten sakınmanın iki defa tekrar edilmesini Mâtürîdî, iki ihtimalle açıklamaktadır. Buna göre ilk sakınma "Allah'ın emir ve yasaklarına muhalefetten", ikincisi ise "Allah'ın cezasından ve gazabından" sakınmayı içermektedir. Ona göre ikinci ihtimal, konuşma sırasında uyarma anlamı taşıyan cümlelerin desteklenmesi amacıyla tekrar edilmesi genel bir teâmül olduğundan aynı cümle tekrar edilmiş olmaktadır. Buna benzer bir durumun "*Bu size söylenenler, gerçek olmaktan çok çok uzak!*"³⁶ ve "*Acı sonun yaklaştıkça yaklaşıyor; evet o sana yaklaştıkça yaklaşıyor.*"³⁷ ayetlerinde de bulunmaktadır.³⁸ Bu açıklamalarıyla Mâtürîdî, mesajın önemini ve emrin gereğini vurgulamak veya pekiştirmek amacıyla kelime ve cümle tekrarlarının Kur'ân'da yer aldığına işaret etmektedir.³⁹

Ayetlerin Aynı Lafızlarla Tekrarı

Kur'ân'da tekrarlardan söz edilince en bariz bir şekilde öne çıkan husus ayetlerin tekrarıdır. Bununla ilgili belli başlı örnekler vardır ve er-Rahmân sûresinde otuz bir kez tekrarlanan "*Rabbimizin nimetlerinden hangisini inkâr ediyorsunuz?*"⁴⁰ âyeti bunlardan biridir. Genellikle bağlamla ilişkilendirilerek yorumlanan ve orada dile getirilenlere atfen tekrarlandığı ifade edilen ayet hakkında Mâtürîdî, şunları söylemektedir:

Ayetin sıkça tekrar edilmesinin faydası hakkında söylenenler şunlardır: Allah'ın birliğine işaret konusunda göklerde ve yerde bulunan nimetlerden hangisini inkâr edebi-

³⁰ en-Nisâ' 4/25.

³¹ el-Kehf 18/2.

³² Mâtürîdî, *Te'vilat*, 7/133.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 9/318.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 6/178.

³⁵ Örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilat*, 1/594, 600; 3/357; 6/277; 7/321.

³⁶ el-Mu'minûn 23/36: *هَيِّاتِ هَيِّاتِ لِمَا تُوعَدُونَ*

³⁷ el-Kıyâme 75/34-35: *أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ*

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 9/598.

³⁹ Bir başka örnek için bk. Mâtürîdî, *Te'vilat*, 7/321.

⁴⁰ *فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ*

lirsiniz? Kendilerini Allah'ın yarattığına, peygamberleri O'nun gönderdiğine ve onların Allah'tan getirdiklerine gökler de yer de şahitlik etmektedir... Bu, bir insanın başka birini kınamasına ve azarlamasına benzemektedir: Sen aç değil miydin, seni ben doyurdum, bunu inkâr mı ediyorsun? Sen susamış değil miydin, sana ben su verdim, bunu inkâr mı ediyorsun? Sen çıplak değil miydin, seni ben giydirdim, bunu inkâr mı ediyorsun? Bu ve buna benzer sözleri söylemesi gibidir. Bu âyetin tekrar edilmesinde bundan başka faydaların olması da mümkündür. Meselâ âyet öğüt ve nasihat anlamına gelir, öğüt ve nasihatte esas olan da kalplere daha iyi yerleşsin ve daha çabuk kabul edilsin diye tekrar edilmesidir. En doğrusunu Allah bilir.⁴¹

Mâtürîdî, bu ifadeleriyle sûrenin farklı konuları içeren pasajlardan oluştuğuna ve bunların her birinin delil ve nimet olduğuna işaret etmektedir. Tekrar eden ayetin de bunların yalanlanmasındaki nankörlüğe dikkat çektiğine vurgu yapmaktadır.

Bu bağlamda Mâtürîdî'nin görüşlerini değerlendireceğimiz bir başka örnek ise en-Nebe' sûresinin 4 ve 5. ayetleridir.⁴² Kimilerine göre ayetlerin tehdit ifade ettiğini, Arap dilinde va'îd ifade etmenin bir yolunun da pekiştirmek amacıyla tekrara başvurmak olduğunu söyleyen Mâtürîdî⁴³, ümit kesme, umut verme gibi durumlarda aynı kullanımın varlığına işaret eder. Arapçadaki bu kullanımlara da "Yazıklar olsun! Yazıklar olsun!" anlamında الويل الويل / el-Veyl el-veyl ve "Bravo! Âferin!" anlamında بخ / bah bah" ifadelerini örnek olarak verir.⁴⁴ Söz konusu ayetlerin tekrar bağlamının dışında da yorumlanabileceğini dile getiren müellif, bu durumda birinci ayetin "Hayır! İleride bilecekler" manasıyla istidlâl dayalı bir şekilde öğrenecekler; ikinci ayetin ise "Hayır, hayır! Yakında bilecekler!" anlamıyla da bizzat müşahede etme ve baş gözüyle görerek bilecekler" şeklinde anlaşılabilmesine işaret eder.⁴⁵ Yine et-Tekâşür sûresi 3 ve 4. ayetlerinin⁴⁶ de va'îd içerdiğine ve bu bağlamda tekrara konu olduklarına işaret eden Mâtürîdî, ayetlerin her birinin tekrar olmaksızın müstakil olarak da değerlendirilebileceğine değinir. Bu durumda ise birinci ayetin, ölüm anında bilmeyi ifade edeceğine, yani azap görününce durumun sanıldığı gibi olmadığını anlaşılacağına işaret ettiğini söyler. Ardından gelen ayetin ise ölümden sonra diriltirme gününde onun kesin bir gerçek olduğunun anlaşılacağına vurgu yaptığını dile getirir.⁴⁷

Mâtürîdî, "O gün Allah onlara hitap ederek 'Size gönderilen elçilere ne cevap verdiniz der'⁴⁸, "O gün Allah onlara hitap ederek 'Bana ortak olduklarını iddia ettikleriniz hani nerede?' diye sorar"⁴⁹ ve "Allah'a ortak koştuklarınızı çağırın, denilir"⁵⁰ ayetlerinin tekrar ettiğini belirtmektedir. Bu durumun, defalarca tekrar edilse ve yinelense dahi tasdik etmeye-

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 9/485.

⁴² كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 10/391.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 10/609.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 10/391.

⁴⁶ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 10/609.

⁴⁸ el-Ğaşaş 28/65: وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ

⁴⁹ el-Ğaşaş 28/62, 74: وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ

⁵⁰ el-Ğaşaş 28/64: وَقِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ

cekleri ve hakikati kabul etmeyeceklerine dair Cenab-ı Hakk'ın ilmi olmasına rağmen, inkârcılar için delil getirme açısından gerekli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kimi inkârcılar için, bir seferde olmasa da farklı bir zamanda kabulün mümkün olması sebebiyle tekrarın gerekli olduğunu ifade eder.⁵¹

Tekrarın müminler açısından da çeşitli yönlerden nasihatler barındırdığını belirten Mâtürîdî; bunları şu ifadelerle dile getirir:

Birincisi şudur: Bu, müminlerin Allah'tan başkasına tapmaktan korunmuş olmalarına ve Allah'ın kendilerine bahsetmiş olduğu büyük nimetleri bilmeleri için ibadete layık olan Allah'a tapmakta başarılı kılınmalarına karşı şükretmeleri içindir.

İkincisi şudur: İsmet sahibi peygamberlerin sakındırdıkları fiiller karşısında kâfirlerin içinde buldukları inanç ve davranışlara dönmeleri halinde varacakları akibetlerinden sakınmalarını sağlar...

Üçüncüsü davranışa dair korkudur. Ötekilere itikada dair davranıldığı gibi bunlara da amel konusunda aynı muamelede bulunulmasın diye böyle hitap edilmiştir. Çünkü müminler her ne kadar itikat ve ibadet etmede başkasını ortak koşmakta ötekilerden farklılık gösterebilirler de amel konusunda onlara muvafakat etme ihtimalleri vardır. Dolayısıyla belirttiğimiz nedenlerle kâfirler bunları dinlemedikleri halde bu haberler ve ayetler müminlere defalarca tekrar edilmiştir.⁵²

İster ümit verme isterse tehdit amacı gütsün anlatılmak isteneni etkili bir şekilde sunma ve pekiştirme amacıyla cümlelerin aynı formda tekrarının Arapçada yer alan bir kullanım olduğuna ve bu durumun Kur'ân'da da yer aldığına işaret eden Mâtürîdî⁵³, bu şekildeki ayetlerin bağlama göre farklı manalarda da anlaşılabilceğini dikkatlere sunmaktadır.

Kur'ân'da Kıssaların Tekrarı

Kur'ân'da bazı kıssaların farklı zaman dilimlerinde nazil olmuş sûrelerde tekrarlandığı görülmektedir. Ancak bu tekrarların gerek lafız ve gerekse içerik yönüyle farklı ayrıntılar içermesi, mutlak anlamda tekrar olarak değil bir üslup ve i'câz özelliği olarak görülmektedir.⁵⁴ Mâtürîdî bazı kıssaların, bir takım eksiklik veya fazlalıklarla ve de lafız ve üslup farklılıklarıyla tekerrür ettiğini ifade etmektedir. Ancak bu farklı anlatımların manada değişikliği gerektirmediğine delâlet ettiği ve bunda da bir beis bulunmadığı kanaatinde.⁵⁵ Bu da onun tekrarda makbul olmayan yönlerin bulunmasıyla birlikte Kur'ân kıssalarındaki tekrarların bundan uzak olduğu kanaatini göstermektedir.

Allâh'ın, Adem ve İblis kıssasını, ziyade ve noksanlıklarla farklı yerlerde zikrettiğini söyleyen Mâtürîdî, sözü edilen kıssaların önceki kutsal kitaplarda da tekrarlanarak anlatıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu durum Hz. Muhammed'in risaletine delil olması içindir. Zira önceki semavi kitaplarda yer alan kıssaların Kur'ân'da tekrar edilme-

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 8/193,194.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilat*, 8/193,194.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 10/632,633, 452.

⁵⁴ dris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine* (İzmir, 1994), 253; M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 111.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 6/452.

si ve bu kitaplardan habersiz olduğunu bildikleri Hz. Muhammed tarafından anlatılması onun vahiy yoluyla bilgi almasına işaret eder. Ayrıca kıssaların tekrarının, muhatapların ihtiyaç duymaları ve kendileri için çeşitli faydalar barındırması; onlar için her hal ve zaman diliminde bir öğüt, bir uyarı olmuş olması vb. sebeplere dayalı olabileceğine vurgu yapar. Ayrıca, mutlak anlamda en doğrusunun Allah tarafından bilinebileceğini teslim etmekle birlikte herhangi bir şeyin tekrarının hatırlatma ve uyarma amacıyla yapılabileceğine de değinir.⁵⁶

Mâtürîdî, kıssalarda söz konusu olan tekrarı Hz. Peygamberi daima uyanık tutma ve dikkatli olması gerekçesiyle izah etmektedir. O, Allah'ın, Hz. Peygamberi daima uyanık ve dikkatli olması için, ülü'l-azm peygamberleri ve onlara ait haberleri tekrar ettiğini söylemektedir. Böylece Hz. Peygamber, ülü'l-azm peygamberlerin topluluklarına nasıl muamele ettiğini; kavimlerinin onlara yaptıkları eziyetleri ve kendilerini yalanlamalarına nasıl tahammül ettiklerini öğrenmiş olmaktadır. Bu tekrarlar sayesinde, kendi kavminin de yalanlayarak arzuladıkları sonuca ulaşamayacaklarını, akıbetin, ülü'l-azm peygamberlerde olduğu gibi kavimlerinin değil Hz. Peygamberin lehine olacağını da öğrenmiş olacaktırlar.⁵⁷

Kıssa ve haberlerin tekrarının bir başka hikmetinin de inkârcılara karşı delil olarak getirilmesi olduğunu söyleyen müellif, inkâr edenlerin bir kısmının uzak bir kısmının da yakın yerlerde yaşamaları sebebiyle Kur'an'ın tamamının hepsine ulaşamayabileceğini, kıssaların farklı bölümlerde tekrar edilmesinin bu açıdan aleyhlerine delil teşkil ettiğini iddia eder. Zira kendilerine ulaşan Kur'an bölümünde onlara karşı delil teşkil eden yeterli bilgiler bulunacaktır. Mâtürîdî, Kur'an'da yer alan hükümlerin ise özel olarak Müslümanlara hitap ettiğini; bunların tekrarına ve yeniden anlatılmasına ihtiyaç kalmayacağını ifade eder. O, inkârcıları üç sınıfa ayırmaktadır. Bunların bir kısmı inatçılar ve büyülenenlerdir, bir kısmı şüphe içerisinde olanlar ve diğer bir kısmı ise doğruyu bulma arayışı içerisinde olanlardır. Ona göre doğru yolu bulma arayışı içerisinde olanlar delile ihtiyaç duymaksızın doğrudan ve işittikleri ilk anda iman ederler. Bunlar için tekrar etmeye ve yeniden anlatmaya ihtiyaç yoktur.⁵⁸ Ayrıca sözü edilen kişilere ve benzerlerine karşı delillerin sürekli tekrar edilmesi bir başka açıdan da gereklidir. Zira bir dönem reddetmiş olsalar da belki başka bir anda kabul eder; ilk anda kalpleri yumuşamasa da belki başka bir seferinde yumuşayacaktır. İnsanın durumunun değişmesiyle öğütlerin etkisinin de değişebileceği göz önünde bulundurulduğunda, doğru yolu bulmak isteyenlere verilen öğütlerden ders almaları için tekrar edilmeleri gerektiği ortaya çıkar.⁵⁹ İnatçı ve büyülenen kimselere gelince, bunlar için söz konusu deliller tekrarlanır ki belki onlara tesir eder de iman ederler. Bu kıssalar tevhit, yeniden dirilme ve nübüvvetin ispatına dair kesin delillerdir. Bu çerçevede peygamberler tevhide, yeniden dirilmeyi ikrar edip inanmaya ve peygamberlere iman etmeye davet etmişlerdir.⁶⁰

Kur'an'daki kıssaların, kıssa aynı olmasına karşın, anlatılandan kastın lafızlar değil mana olduğuna delalet etmek üzere farklı lafızlar ve harflerle tekrar tekrar zikredildi-

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 7/181.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 7/463.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 8/226.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 9/445.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 8/226.

ğini⁶¹ söyleyen Mâtürîdî, bunu farklı gerekçelerle izah etmektedir. O, hükümlerin, kabul hazır müminlere yönelik olması sebebiyle tekrarı gerektirmeyeceğine; haber ve kıssaların tekrarının ise başta tevhit, risalet, kıyamet olmak üzere dinin temel inanç unsurlarına yönelik delilleri içermesi sebebiyle pek çok açıdan gerekliliğine işaret etmektedir.

SONUÇ

Gayesi hidayet olan Kur'ân, nazil olduğu toplumun aşına olduğu dil ve üslubu kullanmış, bu doğrultuda Arapçanın bir özelliği olan tekrara müracaat etmiştir. Tekrar bir dil/belâgat özelliği olmasının yanında pekiştirme, hatırd tutma, vurgulama vb. aracı olarak da değerlendirilmektedir. Kur'ân'da varlığı ve türleri hakkında farklı yaklaşımlar bulunsa da tekrarın makbul sayılabilecek şekilde ilâhî hitabın bir parçası olduğu Mâtürîdî'nin de dahil olduğu pek çok müfessirin benimsediği görüştür. Tekrar insan fitratının gereği ihtiyaç duyulan bir husustur.

Mâtürîdî, mutlak anlamda tekrar kabul edilebilecek bir hususun Kur'ân'da varlığına karşı durmakta, söz konusu olan bazı tekrar iddialarının da algılama hatası içerdiğini benimsemektedir. Genel anlamda tekrarın inanç, nübüvvet ve ahiret gibi iman esaslarına yönelik haber ve kıssalarda söz konusu olduğunu belirtirken hükümlerin zaten inananlara hitap etmesi sebebiyle tekrara ihtiyaç duymayacağını dile getirir.

Kur'ân'da, konunun önemine ve faziletine işaret etmek üzere tekrara başvurulduğunu söyleyen müellif, bu tekraralarda farklı üslup ve lafızların kullanılmasının bu tekrarlardaki temel maksadın söz değil mana olduğuna delalet ettiğini vurgular.

Tekrarın temel amacının tekit olduğunu sıkça vurgulayan Mâtürîdî, bu amaçla yakın anlamı veren kelime ve cümlelerin ayetler arasında yer aldığını kabul eder. Aynı ifadelerle yinelenen ayetlerin bağlam içerisinde değerlendirilerek anlamlandırılması ve buna göre yorumlanması gerektiğini belirtirken buralarda mutlak anlamda tekrardan söz edilemeyeceğine işaret eder. Ona göre kıssaların tekrarının başta muhatabın ihtiyacı olmak üzere Hz. Peygambere yönelik bazı gereklilik ve faydalar barındırdığı da açıktır.

KAYNAKÇA

Abras, Ubeyd b. el-. *Divan*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-'Arabi, 1993.

Akgün, Ömer Faruk Teber & Ahmet Tunahan. "İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Hakkında Bibliyografya". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/ (2019), 688–847.

at-Tancî, Muhammed b. Tavî. "Abû Mansûr al-Mâtürîdî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1–2 (1955), 1–12.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1978.

Görmez, Hatice. "Beşer Dilinin İmkânları ve Kur'an'ı Kerim'in Anlatım Üslubuna Dair". *İslâmî Araştırmalar* 27/1 (2016), 22–30.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Mehdi El-Mahzumi & İbrahim Es-Samerrai. Daru Mektebeti'l-Hilal, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. Thk.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 8/572.

İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.

Kâsimî, Cemaleddîn. *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. çev. çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayınları, 1990.

Korkmaz, Sıddık. "İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Hayatı ve Eserleri". *Dini Araştırmalar* 4/10 (2001), 89–119.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". Haz. Sönmez Kutlu. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. 25–66. Ankara: Otto, 7. Basım, 2017.

Kutlu, Sönmez. "Ebû Mansûr Maturidî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya". Haz. Sönmez Kutlu. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. 441–505. Ankara: Otto, 7. Basım, 2017.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te'vilatu ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Şengül, İdris. *Kur'an Kıssaları Üzerine*. İzmir, 1994.

Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2. Basım, 1993.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-. *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Ve Tsh. Ahmed Habîb Kasîr El-Amîlî. Kum: Süleymanzade Matbaası, 1388.

Öz:

Kur'ân tefsirine yönelenlerin kullandığı, anlamaya yardımcı disiplinler olan Kur'ân ilimleri'nden biri de Tekrâru'l-Kur'ân'dır. Kur'ân'da tekrarın varlığı üzerinde birbirinin zıddı görüşler bulunmaktadır. Bunun yanında lafız ve mana yönüyle Kur'ân'da yer aldıkları değerlendirilen bu tekrarlar müfessirlerin ilgisine muhatap olmuş ve haklarında çeşitli yorumlar yapılmış, görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944), itikadî mezhep imamı olmasının yanında onun tefsirciliği de büyük önem arz etmektedir. O, tefsirinde naklin yanında akla ve aklî delillere de büyük önem vermektedir. Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan iki eserinden biri olan ve nisbeten oldukça geç dönemlerde baskısı yapılan tefsiri hakkındaki çalışmalar son zamanlarda artmıştır. Ancak, tespit edebildiğimiz kadarıyla, onun Kur'ân'daki tekrarlara bakışı ile ilgili müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu niteliklere haiz ilmî bir şahsiyetin konuyla ilgili bakışının önem arz ettiği kanaatindeyiz. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin, tefsirinde tekrar olgusuna bakışı incelenecektir. Bu amaçla Tekrâru'l-Kur'ân kavramına kısaca değinildikten sonra müfessirin konuya ilişkin tefsirinde dile getirdiği görüşleri tespit edilecek ve elde edilen bulgular sistematik bir şekilde ortaya konulacaktır. Mâtürîdî, tekrar olgusunu kabul etmekle birlikte bu tekrarların Kur'ân'da yer almasının bir hikmete binaen olduğunu vurgular. O, tekrarlardaki nihaî gayenin ancak kelamın sahibi tarafından bilinebileceğini teslim etmekle birlikte önemi vurgulama, tekit etme, hikmeti öne çıkarma, hatırdı tutma, mesajın zihinlerde iyice yerleşmesini temin etme vb. hedeflerin amaçlandığı sonucuna varır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tekrar, Mâtürîdî, Hikmet, İ'câz.

Mâtürîdî's View of Recurrences in the Qur'ân in Ta'vilâtü'l- Qurân

Abstract:

One of the Qur'anic Sciences that are used by those who turn to the interpretation of the Qur'ân and which are disciplines that help to understand is the Takrâr al-Qur'ân. There are opposite views on the existence of recurrence in the Qur'ân. In addition, these repetitions, which are considered to be included in the Qur'ân in terms of words and meanings, have been addressed to the attention of the commentators and various comments have been made and opinions have been put forward. Abû Mansûr al-Mâturîdî (d. 333/944), besides being the leader of the religious sect, is also of great importance in his interpretation. In his commentary, he attaches great importance to reason and rational proofs in addition to the narration. Studies on the interpretation of Mâturîdî's commentary, which is one of the two works that have survived to the present day and which was published relatively late, has increased recently. However, as far as we can determine, there has not been an independent study regarding his view of the recurrence in the Qur'ân. In this study, Mâturîdî's view of the phenomenon of recurrence in his interpretation will be examined. For this purpose, after briefly mentioning the concept of Takrâr al-Qur'ân, the opinions expressed by the commentator in his interpretation on the subject will be determined and the findings will be put forward systematically. Although Mâturîdî accepts the fact of recurrence, he emphasizes that it is based on hikmah that these repetitions are included in the Quran. Although he admits that the ultimate purpose of recurrences can only be known by the owner of the word, he concludes that goals such as emphasizing the importance, reprimand, emphasizing hikmah, remembering, ensuring that the message is well established in the minds, etc. are aimed.

Keywords: Tafşîr, Recurrence, Mâturîdî, Hikmah, I'jâz.

KIRAATLERİN KAYNAĞINA DAİR GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

İrfan ÇAKICI

GİRİŞ

İnsan varlıkların en üstünü ve en değerlisidir. Onu bu denli üstün kılan; akıl, duygu, düşünce gibi özelliklerdir. Her insana verilen bu özelliklerin kullanımı ise kişiden kişiye farklılık arz eder. Öyle ki kimileri sahip olduğu bu donanımla yeryüzünde adaleti ve merhameti ikame ederken, kimileri zulüm ve haksızlığa öncülük etmektedir. Bu yönüyle insanın, üstün kabiliyetlere sahip olması onun iyi insan olması için yeterli değildir. Sözü edilen kabiliyetler yanında bir de kendisini yönlendirecek bir rehber ihtiyacı vardır ki onun da kaynağı vahiydir. Zira insan vahiy sayesinde karanlıklardan aydınlığa, daldan hidayete ulaşır.¹ Bu anlamda insan vahiy olmadan geçmişi ve geleceği bilemez, aşkın hayaller kuramaz, her zaman kısa süreli ve anlık hesaplar içinde olur. Fetret dönemleri² ve vahiyden uzak yaşayan insanların hayatları bu iddianın en somut aklî delilidir. Cenâb-ı Hakk'ın hiçbir toplumu vahiyden mahrum bırakmaması³ ise insanın vahiy olmadan yapamayacağını naklî delildir. Dolayısıyla hem aklî hem de naklî olarak insanoğlu vahyin rehberliğine muhtaç bir varlıktır ve onu da ayrıcalıklı kılan vahye muhatap olmasıdır.

Allah Teâlâ'nın peygamberine bir emri, bir hükmü veya bilgiyi gizli bir şekilde bildirmesi anlamına gelen vahyin⁴ ilk örneği Hz. Âdem'e gönderilen sahifeler⁵ son örneği ise Hz. Peygamber'e gönderilen Kur'ân'dır. İslam âlimleri vahyin son halkasını oluşturan Kur'ân'ın mutlak anlamda vahye dayandığı konusunda ittifak etse de Kur'ân'a ait mânâ, lafız, kıraat gibi özelliklerin kaynağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Zira Cehmiyye, Bâtı-

* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'ân'ı Kerim ve Kıraat İlmi, Öğretim Üyesi. (irfancakici@gmail.com). Bu çalışma 3-4-5 Haziran 2021 tarihlerinde Karabük Üniversitesi'nin organize ettiği "Orta Asya'dan Anadolu'ya İslami İlimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Kıraatlerin Kaynağına Dair Görüşler Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı tebliğin genişletilmiş şeklidir.

¹ el-Bakara 2/257; el-Mâide 5/16; İbrahim 14/1.

² Fetret sözlük anlamı itibariyle bir şeyin hiddetini/ şiddetini kaybedip zayıflaması anlamına gelir. Bu kavramla daha çok iki peygamber arasında geçen zaman kast edilir ki Hz. Peygamber ile İsa (as) arasındaki yaklaşık altı yüz yıllık döneme fetret dönemi denir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (B.y.: Müessesetü'r-risale, 1420/2000), 10/156; Ebü Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyai't-Türâs, 1420/1999), 11/330.

³ el-İsra 17/15; el-Fâtır 35/24.

⁴ Ebü'l-Fa'zl Cemâluddin İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Darü Sâdır, 1415/1994), "vhy", 15/379.

⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Ahmed ez-Zemahşerî Carullah, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'it-tenzil ve uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1986), 4/741.

niyye⁶ gibi bazı fırkalar, Goldziher gibi bazı müsteşrikler⁷ ve bazı araştırmacılar Kur'an'ın mânâ olarak vahye dayandığını kabul etseler de lafız olarak Hz. Peygamber'e dayandığını iddia etmişlerdir.⁸ Bununla birlikte bu görüş sahipleri, bize göre iddialarını aklî ve naklî delillere dayandırmakta yetersiz kalmışlar, ortaya konan zorlama deliller ise ulemanın geneli nezdinde değer görmemiştir. Kur'an'ın hem mânâ hem de lafız olarak vahye dayandığı görüşü ise anlamı sarıh pek çok nasla desteklenmiştir. Mesela, “Ben sadece Rabbinden bana vahyedilene uyarım.”⁹, “Benim Kur'an'ı kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur.”¹⁰, “Rabbinin kitabından sana vahyedilene oku! Onun kelimelerini değiştirecek hiç kimse yoktur”¹¹ âyetleri bunlardan bazıları olarak zikredilebilir. Bunun yanında, “Allah Teâlâ bir şeyi emretmek istediği zaman vahiyle konuşur.”¹², “Allah Teâlâ bir şeyi emrettiği zaman, yerde ve gökte olan melekler kanatlarını çırparak, Cenâb-ı Hakk'ın sözüne boyun eğerler.”¹³ gibi bazı hadislerden de söz edilebilir. Bu gibi delillerden hareketle İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu; Kur'an'ı Cebrail'in (as) Allah Teâlâ'dan, Hz. Peygamber'in Cebrail'den (as) ve sahâbenin de Hz. Peygamber'den sem'an (işiterek) aldığı konusunda ittifak etmişlerdir¹⁴ ki silsile halinde nesilden nesile devam eden bu süreç hiçbir kesintiye uğramadan günümüze kadar gelmiş ve kıyamete kadar da devam edecektir.

Mânâ ve lafza ilaveten Kur'an'ı bütünleyen üçüncü temel unsur ise kıraatlerdir. Zira mânâ ve lafız nasıl Kur'an'dan ayrı düşünülemezse kıraatler de ondan ayrı düşünülemez. Kur'an ne kadar hakikatse kıraatler de o kadar hakikattir.¹⁵ Tüm farklılıklarıyla birlikte kıraatler Allah kelâmıdır ve bunlara herhangi bir beşerin müdahalesi söz konusu

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vil'âtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâselüm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/517-518.

⁷ Batı dünyasında özellikle kilise eğitimi alan birçok kişi Kur'an-ı Kerim'in Allah'tan bir vahiy olmadığına, Hz. Muhammed'in (sav) Allah elçisi olarak gönderilmediğine inanmaktadır. Müsteşriklerin çoğu ise Kur'an'ın orijinal bir vahiy ürünü olmadığı, Yahudilik, Hristiyanlık putperestlik gibi diğer din ve inanışların etkisiyle şekillendiğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Salih Akdemir, “Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e (sav) Yaklaşımları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/Özel Sayı (ts.), 189-193; İrfan Çakıcı, “Kur'an'ın Korunmasında Hıfz Ve Kitâbet”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 574.

⁸ Mustafa Öztürk, “Kur'an Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim”, <https://www.karar.com./yazarlar/mustafa-ozturk/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gorus-tercihim-8675> (Erişim tarihi: 15/05/2021).

⁹ el-A'râf 7/203; el-Ahkâf 46/9.

¹⁰ Yûnus 10/15.

¹¹ el-Kehf 18/27.

¹² İbn Hâcer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1379/1959), 8/538. 13/457.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Dîmeşk: Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Tevhit”, 32; İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (B.y.: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1371/1952), “İman”, 13; Ebû İsâ Muhamed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvâd (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmiyyîn, 1419/1996), “Tefsir”, 35.

¹⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/14; Ebû Şuhbe, *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerim* (Riyad: Dâru's-Sevâ, 1408/1987), 59; Mennâ Halil el-Kattân, *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 35.

¹⁵ Muhammed İsmail Şa'ban, *el-Kirâât: Ahkâmüha ve Mastaruha*, (Beyrut: Dâru's-Selam, 1407/1986), 81; Nebîl b. Muhammed İbrahim, *İlmu'l-Kirâât*, (Riyad: el-Mektebetü't-Tevbe, 1420/2000), 49.

KIRAATLERİN KAYNAĞINA DAİR GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

değildir.¹⁶ Bununla birlikte tarihi süreç içinde işin mahiyetine dönük bazı farklı yaklaşımlar olmuştur. Yapılan araştırmada bu yaklaşımların kimler tarafından ortaya konduğuna, ileri sürülen görüşlerin İslam âlimleri tarafından nasıl karşılandığına, bu görüş sahiplerinin dayanaklarına, ortaya konan görüşlerin naslarla uyuşan ya da çelişen yönlerine yer verilecek sonra da ilgili görüşlerle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. Kıraatlerin Kaynağına Dair Görüşler ve Bunların Değerlendirilmesi

Kur'ân kelimesiyle aynı kökten gelen kıraat kelimesi okumak, tilâvet etmek, telâfuz etmek mânâlarına gelir.¹⁷ Terim mânâsı ise Kur'ân kelimelerinin eda keyfiyetini ve bunların okunuş biçimlerini râvilerine nispet etmek suretiyle araştıran bir ilimdir.¹⁸ Bir beşer olarak Kur'ân'ın ilk kârii Hz. Peygamber'dir. Zira Resûlullah (sav), Cebrail'in (as) oku emrine ما انا بقارئ (Ben okuma bilmem) diye karşılık vermiş ardından yaşanan tekrarlarla birlikte Kur'ân'ın nazil olan ilk beş âyetini okumuştur.¹⁹ Hz. Peygamber'in sözü edilen âyetleri okuması tek harf üzere gerçekleşen bir kıraattir ve bu tarz üzere okunan kıraat, ahrufu's-seb'a ruhsatının verildiği döneme kadar devam etmiştir. Bu noktada yedi harf ruhsatının verildiği döneme kadar ki süreçte kullanılan kıraat kavramıyla Kur'ân aynı şey olarak algılanmış, hiçbir şekilde kıraat ile Kur'ân arasında bir ayrıma gidilmemiştir. Dolayısıyla bu dönemde kıraat kelimesi sözlük anlamına uygun olarak kullanılmış ve bu kavramın mahiyetiyle ilgili herhangi bir ihtilaf yaşanmamıştır.

Ahrufu's-seb'a ruhsatının verilmesiyle birlikte ise Kur'ân'ın farklı şekillerde okunmasının yolu açılmış, kıraat kavramı terim anlamına uygun olarak kullanılmaya başlanmıştır. Başlangıçta sahâbenin dahi zaman zaman anlamakta zorlandığı bu yeni durum zamanla ümmet içinde ileri boyutta bir takım ihtilafların yaşanmasına sebep olmuştur. Pek çok boyutu olan bu konunun tartışılan yönlerinden biri de bu birikimin kaynağının nereye dayandığı meselesi olmuştur ki yapılan çalışmada konuyla ilgili ileri sürülen görüşlere ve bazı değerlendirmelere yer verilecektir. Buna göre yapılan araştırmada kıraatlerin kaynağı ile ilgili temelde iki görüşten söz edilebilir. Bunlardan biri kıraatlerin tevkîfi olduğu ikincisi ise tevkîfi olmadığı yani vahye dayanmadığı şeklindeki görüştür. Kıraatlerin vahye dayandığı şeklindeki görüş de kendi içinde üç kısıma ayrılır.

1.1. Kıraatlerin Tevkîfi Olduğu Görüşü

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre kıraatler de tıpkı mânâ ve lafız gibi vahye dayanır. Bu görüşü destekleyecek pek çok âyet ve hadisten söz edilebilir. Bunlardan birinde şöyle buyrulur: "Âyetlerimiz onlara açık açık okununca, bizimle karşılaşmayı ummayanlar, "Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir" dediler. De ki: "Onu

¹⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/150.

¹⁷ İbn Manzûr, "قرأ", 5/3563.

¹⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Tâlibin*, thk. Abdulhayy Feremâvi (Kahire: Mektebetü Cumhuriyet-i Mısır, 1397/1977), 3.

¹⁹ Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil* thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beirut: Darü İhyai't-Türas, 1420/2000), 5/279; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulüm*, thk. Ali Muhammed Mavviz, Âdil Ahmed Abdül-Mevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 3/597.

kendiliğimden değiştiremem, ben ancak, bana vahyolunana uyarım. Ben Rabbime karşı gelirim, büyük günün azabına uğramaktan korkarım.”²⁰ Bilindiği üzere Mekke döneminde nâzil olan âyetlerde genel itibariyle inanç konularına yer verilmiş, Allah’ın birliğine vurgu yapılmış ve müşriklerin ilahları yerilmiştir. Bunun üzerine müşrikler de Hz. Peygamber’den ilahlarını yeren ve kendilerine yönelik tehdit içerikli ifadeleri değiştirmesi talebinde bulunmuşlardır.²¹ Resûlullah ise Müslümanların en zayıf olduğu Mekke dönemi de dahil olmak üzere hiçbir zaman böyle bir girişime kalkışmamıştır. Öte yandan İmam Şâfiî; Hz. Peygamber’in, herhangi bir değişiklik yapmaksızın kendisine gelen vahye tabi olmasını bizzat Allah’ın (cc) farz kıldığını belirtmiştir.²² Buna göre müşrikler ya da başkaları istedi diye ismet sahibi bir peygamberin, Allah’ın emrine aykırı davranarak kimi âyetleri değiştirmeye kalkışması mümkün değildir. Kaldı ki şayet böyle bir şey kalkışacak olsaydı; “Şayet o peygamber, bize karşı, Kur’ân’a bazı sözler katmış olsaydı, biz onu kuvvetle yakalardık, sonra onun şah damarını koparırdık.”²³ âyetinde belirtildiği üzere Cenâb-ı Hakk hiçbir şekilde buna müsaade etmeyecekti.

Âyetlerin yanında hadislerde de kıraatlerin kaynağının vahye dayandığına işaret eden bazı delillerden söz edilebilir. İbn Abbâs’tan gelen bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Cibril-i Emîn bana Kur’ân’ı bir harf üzere okuttu. Bunun üzerine ben de bunu artırmasını istedim. O da bana yedi harfe ulaşınca kadar artırdı.”²⁴ Hadiste قر kökünden gelen kıraat kelimesi müteaddî olarak kullanılmıştır. Buna göre kıraatin edası Hz. Peygamber’in kendi tercihinin bırakılmamış bizzat Cebrâil (as) tarafından okutulmuştur. Aslında benzer durumlar Hz. Peygamber’le sahâbe arasında da yaşanmıştır.²⁵

Kıraatlerin vahye dayandığının delillerinden biri de Kur’ân’ın Arapça olarak indirilmesidir. İlgili ayetlerde şöyle buyrulur: “Böylelikle biz sana Arapça bir Kur’ân indirdik.”²⁶, “Bu Kur’ân apaçık bir Arapçadır.”²⁷ Bunun gibi daha pek çok âyette Kur’ân’ın Arapça olduğunun belirtilmesi²⁸ elbette önemlidir. Zira şayet Kur’ân hem lafız hem kıraat olarak değil de sadece mânâ olarak vahyedilmiş olsaydı bu durumda ana dili Arapça olan bir peygambere indirilen kitabın ayrıca Arapça olduğunun belirtilmesine gerek olmazdı. Dolayısıyla Kur’ân hem mânâ, hem bu mânâların karşılığı olan lafızlar, hem de bu lafızların farklı şekillerde okunması anlamına gelen kıraatlerle birlikte vahye dayanır.

Bu ve buna benzer âyet ve hadislerden hareketle İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu kıraatlerin vahye dayandığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu görüşe göre, kesinlik

²⁰ Yunus 10/15.

²¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 12/136.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Tefsiru’l-İmami’s-Şâfiî*, thk. Ahmet b. Mustafa (Suud: Daru’t-Tedmiriyye, 1427/2006), 2-967.

²³ el-Hâkka 69/44-46.

²⁴ Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 5; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu’l-Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi’l-Arabî, 1363/1943), “Salatü’l-Müsâfirin”, 48; Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü’l-Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Darü’l-Hadis, 1416/1995), 4/206.

²⁵ Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 27; Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirin”, 270; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as b. İshak es-Sicistanî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Vitr”, 22.

²⁶ eş-Şu’ara 26/7.

²⁷ en-Nahl /103.

²⁸ Yusuf /12/2; ez-Zümer 39/28; el-Fussilet 41/3; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkaf 46/12.

KIRAATLERİN KAYNAĞINA DAİR GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

itibariyle Kur'ân'ın mânâsı hangi özelliğe sahipse lafız ve kıraatler de o özelliğe sahiptir.²⁹ Ne Cebrail'in (as) ne de Hz. Peygamber'in herhangi bir şekilde kıraatlere müdahalesi söz konusu değildir. Zira Kur'ân'da hem Cebrail (as) hem de Hz. Peygamber'in özellikle emin birer elçi olduklarına vurgu yapılmış³⁰ ve görevlerinin de Kur'ân'ı Allah'tan alıp insanlara ulaştırmak olduğu belirtilmiştir. Normal şartlarda elçilerin görevi emaneti aynıyle yerine ulaştırmaktır. Emanete yapılacak en küçük bir müdahale ona ihanet olarak algılanır. Sözü edilen elçilerin böyle bir ithama muhatap olmaları düşünülemez.

1.2. Kıraatlerin Tevkîfi Olmadığı Görüşü

Bazı araştırmacılar Kur'ân'ın mânâ olarak vahyedildiğini ancak ona ait lafız ve kıraatlerinse tevkîfi olmadığını belirtmişlerdir. Bununla birlikte bu görüş sahipleri kıraatlerin kaynağının nereye dayandığı konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. İleri sürülen görüşler üç başlık halinde ele alınacaktır.

1.2.1. Kıraatlerin Arap Lehçesi ve Diline Dayandığı Görüşü

Kıraatlerin Arap Lehçelerine dayandığı iddiası çağdaş araştırmacılarından Taha Hüseyin tarafından ileri sürülmüştür. Taha Hüseyin öncelikle kıraatlerin vahye dayandığı şeklindeki ehl-i sünnetin görüşünü eleştirir ve kullanılan delillerin yetersiz olduğunu belirtir. Ona göre ehl-i sünnetin ileri sürdüğü delil; "Kur'ân yedi harf üzere indirildiği" rivayetinden ibarettir. Bunun dışında ehl-i sünnetin elinde kıraatlerin vahye dayandığını ispat edecek herhangi bir delil yoktur. Dolayısıyla sadece bir hadisten yola çıkarak mütevâtir yedi kıraatin vahiy ürünü olduğunu ve bunları inkâr edenin kafir olduğunu iddia etmek doğru değildir. Durum böyle olunca ne sözü edilen yedi kıraat vahye dayanır ne de bunları inkâr eden kâfir ya da fâsık olur. Aksine yedi kıraat Arap kabilelerine ait lehçelere dayanır ve bunları inkâr eden de kınanmaz.³¹

Özetle yer verilen bu iddianın değerlendirmesine geçmeden önce Arap Lehçeleri terkinin Kur'ân'la ilişkisine değinmek gerekirse bilindiği üzere bu ifade ilk olarak Kur'ân'ın inzaliyle birlikte gündeme gelmiştir. Zira Kur'ân metni incelendiğinde onda başta Küreyş lehçesi olmak üzere kırkın üzerinde lehçeye yer verilmiştir.³² Ahrufu's-seb'a ruhsatının ardından ikinci defa gündeme gelen Arap Lehçeleri meselesi ise bu sefer ahrufu's-seb'a terkihiyle ilişkilendirilmiş ve bundan kast edilen şeyin yedi Arap Kabilesine ait yedi lehçe olduğu belirtilmiştir.³³ Buna göre her bir farklı kıraatin sözü edilen yedi lehçede bir karşılığı vardır. Bu sayede insanlar verilen ruhsat çerçevesinde Kur'ân'ı kendi lehçelerine uygun olan vecih üzere okuma imkânına sahip olmuşlardır. Burada dikkat edilmesi gereken husus; yedi harf ruhsatıyla birlikte kıraat alanının, Arap lehçelerini içine alacak şekilde genişlemesidir. Bu noktada ahrufu's-seb'a kıraatlerin oluşumunda sebep; lehçeler ise sonuçtur. Dolayısıyla iddia edildiği gibi lehçeler kıraatlerin oluşumuna kaynaklık etmiş değildir. Böyle olsaydı onlarca lehçeye ait her bir farklı telaffuz şeklinin kıraatlere girmesinin önü açılmış olur her kabile doğal olarak Kur'ân'ı kendi lehçesine

²⁹ Abdülcélil Abdurrahim, *Luğâtü'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Amman: Mektebetü'r-Risâle, 1401/1981), 119.

³⁰ eş-Şu'ara 26/193; el-Hâkka 69/40; et-Tekvîr 81/14.

³¹ Taha Hüseyin, *fi'l-Edebi'l-cahiliye*, (Kahire: Hindawi, 1436/2014), 95-96.

³² Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübnânî, *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-İlim, 1397/1977), 110.

³³ Ebü'l-Fağl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fağl (B.y.: Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974), 1/132.

göre okumayı tercih ederdi. Bu durumda Kur'ân'ın okunması ile ilgili kural koymak ve kıraatlere sınır getirmek mümkün olmazdı. Bütün bunlar ortaya konan görüşün kıraat gerçekliğiyle çeliştiğini göstermektedir. Zira bilindiği üzere Kur'ân'ın herhangi bir harf üzere okunması tamamen Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve onun ortaya koyduğu ilkelere göre olur.³⁴ Ne sahâbenin ne de herhangi bir kabileye mensup kişilerin, rivayetlerden bağımsız olarak kendi lehçelerine göre Kur'ân'ı okuma inisiyatifi yoktur.

Taha Hüseyin'in kıraatlerin vahye dayandığı ile ilgili "Kur'ân yedi harf üzere indirildi." delilinden başka bir delil olmadığı iddiasına gelince doğrusu bu iddianın konuyla ilgili naslarla desteklenebilir hiçbir yanı yoktur. Zira yukarıda belirtildiği üzere kıraatlerin vahye dayandığı ile ilgili çok sayıda sarih âyet ve hadis mevcuttur. Sözü edilen âyet ve hadisler İslam âlimlerinin büyük bir çoğunluğu tarafından da kıraatlerin vahye dayandığına delil olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla Taha Hüseyin'in görüşü özellikle kıraat otoriteleri nezdinde dikkate değer bulunmamıştır ki bizim de kanaatimiz bu yöndedir.

1.2.2. Kıraatlerin İctihada Dayandığı Görüşü

Bazı araştırmacılar kıraatlerin icthada dayandığını iddia etmişlerdir. Buna göre sahâbe ve bazı kıraat âlimleri, farklı kıraatleri kendi icthadlarına dayanarak ortaya koymuş ve bu tür okumalar zamanla da ümmet tarafından benimsenmiştir. Bu görüş bazı kelimeler, nahiv âlimlerinden Muhammed b. İbn Miksem, Şia âlimlerinden Ebu'l-Kasım el-Hûî tarafından ortaya atılmıştır.³⁵ Günümüzde de bu görüşte olan bazı araştırmacılardan söz edilebilir.³⁶ Bunun yanında bazı âlimler de kıraatlerin hepsinin değil de imale, teshil gibi mânâyla ilişkisi olmayan tamamen telaffuzla ilgili bazı okumaların kurrâya ait olduğunu belirtmiştir.³⁷ Bu görüş sahipleri delil olarak da yedi harf ruhsatının, ilk dönemin sınırlı şartları içinde verilen geçici bir ruhsat olduğunu, eğitim öğretim faaliyetlerinin gelişmesi, okuma yazma imkânlarının artmasıyla birlikte bu uygulamanın son bulduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁸ Ayrıca Taberî, Tahâvî gibi bazı âlimlere göre bu tür okumalar arza-i ahira³⁹ ile de neshedilmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla bu gün okunan farklı kıraatlerin Hz. Peygamber'le bir ilişkisi yoktur. Bunlar sahâbe ve daha sonraki kıraat âlimleri tarafından ortaya konmuştur.

³⁴ Buhârî, "Enbiya", 54; Ahmet b. Hanbel, el-Müsned, 4/124; Ebu Davud, "Vitr", 22.

³⁵ Nebîl b. Muhammed, *İlmü'l-Kırâât*, 51.

³⁶ Yusuf Alemdar, "Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesine Yeni(den) Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Sivas 2004), 167.

³⁷ Muhammed et-Tahir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tünüsüyye, 1405/1984), 1/51.

³⁸ Cemil Küçük, "Kur'ân Ve Kıraatlerin Kaynağı", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (Van 2019), 221.

³⁹ Adet olduğu üzere Hz. Peygamber her Ramazan ayı, o vakte kadar nâzil olan ayetleri Cebrail (as) ile karşılıklı okurlardı. Bu uygulama Hz. Peygamber'in vefatından önceki son Ramazan ayında iki kere tekrar edilmiştir ki buna arza-i ahira denir. Geniş bilgi için bkz. Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 7; Müslim, "Mesâcid", 289; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Ahrufü's-Seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdülmüheymin Tahhan (Mekke: Mektebetü'l-Menar, 1408/1987), 119; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turas, ts.), 1/232; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâd (B.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/32.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/53, 58-60; Ebu'l-Kasım Şihâbuddin el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, thk Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Daru's-Sadr, 1395/1975), 323; Harun Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (İstanbul 2010), 10-11.

KIRAATLERİN KAYNAĞINA DAİR GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Bu iddianın aklî ve naklî pek çok delille çelişen yönü vardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki kıraatlerin içtihadı dayandığını ileri sürmek, bir bölümüne yukarıda yer verilen çok sayıda âyet ve hadislerle çelişmektedir. Zira söz konusu âyet ve hadislerden hareketle İslam âlimlerinin geneli kıraatlerin vahye dayandığını belirtmişlerdir.⁴¹ İkincisi gerek sahâbe döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde kıraatlerin içtihadı dayandığına delil olacak hiçbir uygulama yoktur. Aksine kıraatlerin Hz. Peygamber'e dayandığına dair pek çok delil vardır. Mesela yedi harf ruhsatının ardından bazı sahâbîler arasında Kur'ân'ın farklı şekillerde okunmasından dolayı ihtilaflar yaşanmış, Hz. Ömer, Ubeyy b. Ka'b, İbn Me'sud gibi sahâbenin önde gelen âlimleri yaşadıkları olayı doğrudan Hz. Peygamber'e intikal ettirmişlerdir.⁴² Hâlbuki adı geçen sahâbe ümmet içinde içtihadta bulunmaya en ehil olanlardır. Ancak Kur'ân'ın okunması söz konusu olunca hiçbir sahâbî kendi görüşü doğrultusunda hareket etmemiştir. Kıraatlerle ilgili bir başka olay da Hz. Osman döneminde yaşanmış, ümmet birbiriyle karşı karşıya gelmiş, tartışmalar daha da büyümesin diye halife ve sahâbenin harekete geçmesiyle Kur'ân'ın çoğaltılmasına ve İslam beldelerine gönderilmesine karar verilmiştir.⁴³ Şayet kıraatlerin kaynağı sahâbe içtihadına dayansaydı, bu durumda farklı okumalara bizzat kendileri karşı çıkmazlardı. Diğer taraftan kıraatlerin içtihadı dayandığı iddiası kabul edilmiş olsa o takdirde sahâbe ve kıraat âlimlerine açık olan içtihat kapısının doğal olarak herkese açık olması gerekirdi. Bu durumda günümüze gelinceye kadar kıraatlere yeni ilavelerin yapılması mümkün hale gelirdi. Ancak kıraatler incelendiğinde muteber kaynaklarda bu düşünceyi haklı çıkaracak hiçbir delile rastlanmamış, tam aksine her bir sahih kıraatin muttasıl bir senetle Hz. Peygamber'e ulaştığı görülmüştür. Dolayısıyla kıraatlerin içtihadı dayandığı iddiasının hem teoride hem de pratikte bir karşılığı yoktur.

1.2.3. Kıraatlerin Resmü'l-Mushaf'a Dayandığı Görüşü

Kıraatlerin tevkîfi olmadığını ileri sürenlerden bazıları bunların kaynağının resmü'l-mushaf olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre gerekçe olarak da insintah edilen Mushaf'ların nokta ve harekeden yoksun olduğunu, bunun da Kur'ân'ı farklı şekillerde okumaya imkân verdiğini iddia etmişlerdir. Bu iddia, Müsteşrik Goldziher, Salahu'd-Dîn el-Müncid, Ali Abdurrahman el-Vâhidî gibi bazı araştırmacılar tarafından ortaya atılmıştır.⁴⁴

Bu görüşün de naslara ve kıraat gerçekliğine ters düşen pek çok yönü vardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki yukarıda kıraatlerin kaynağının vahye dayandığı şeklindeki görüş için verilen âyet ve hadisler aynı zamanda bu iddiaya karşı birer delil niteliğindedir. İstinsah edilen Mushaf'ların noktasız ve harekesiz olduğu görüşüne gelince doğrusu bu konuyu iki açıdan değerlendirmek mümkündür. Birincisi istinsah edilen Mushaf'ların nokta ve harekeden yoksun olup olmadığı meselesi ihtilaftır. Genel kanaat bunun, hicrî birinci asırda Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) öncülüğünde başladığı⁴⁵ yönünde

⁴¹ Dâni, *el-Ahrufü's-Seb'a*, 46.

⁴² Buhârî, "Fedzâilü'l-Kur'ân", 5, 27; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 270, 273; Ebû Dâvud, "Vitir", 22; Tirmizî, "Kıraat", 11.

⁴³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 71-76; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/240; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1995), 1/403-404; Subhî es-Sâlih, *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 86

⁴⁴ Nebîl b. Muhammed, *İlmü'l-Kirâat*, 51-52.

⁴⁵ Subhî es-Sâlih, *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 90.

olsa da bazı âlimler istinsah döneminde de mevcut yazı dilinde hareke ve nokta bilinmekteydi.⁴⁶ Ancak çoğaltılan Mushaflar farklı okumalara elverişli olsun diye bunlara hareke ve nokta konulmamıştır.⁴⁷

Öte yandan çoğaltılan mushaflarda hareke ve noktanın olup olmaması, kıraatlerin oluşumu için bir sebep değildir. Bu girişim zaten var olan kıraatlerin çoğaltılan Mushaflarda kayıt altına alınması için yapılan bir düzenlemedir. Zira bu döneme kadar kıraatlerin nakli senetlere bağlı olarak tamamen şifahi yollarla gelmiştir. Öte yandan Hz. Osman döneminde yaşanan ihtilafların tartışmaya dönüşmesinde ise tıpkı ilk yedi harf ruhsatının verildiği ilk dönemlerde bazı sahâbîler arasında yaşandığı gibi⁴⁸ farklı bölge insanların, birbirlerinin kıraatlerinden haberdar olmamaları rol oynamıştır. Aslında bireysel bazda da olsa bunun benzeri olaylar yedi harf ruhsatının verildiği ilk yıllarda sahâbenin önde gelenleri arasında da yaşanmış ancak ihtilafların Hz. Peygamber'e taşınmasıyla problemler çözüme kavuşmuştur.⁴⁹ Bu bakımdan istinsah olayı ile hem farklı bölgelerde yaşayan insanlar birbirlerinin kıraatlerinden haberdar olmuşlar hem de şöhrete ulaşamayan bazı nadir okumalar sahih kıraat bütünü içine alınmamıştır. İstinsah olayıyla birlikte şöhrete ulaşan kıraatler sahâbenin icma-ı ile birlikte kayıt altına alınmıştır.⁵⁰ Ardından bir kârî eşliğinde farklı bölgelere gönderilen Mushaflar o bölgelerde yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerinde temel müracaat kaynağı olmuş ve yürütülen faaliyetler sayesinde kıraatte birlik sağlanmıştır. Bu arada bir yandan sözü edilen faaliyetler yürütülürken diğer taraftan Hz. Peygamber'le birlikte başlayan ve sahâbeyle birlikte devam şifâhî gelenek de devam ettirilmiştir. Hatta bu yol o gün için de sonraki dönemler için de her zaman en yaygın ve en güvenilir yol olmuştur. Bu bağlamda Mushafların kıraatlere kaynaklık teşkil ettiğinin ileri sürülmesi, sağlam senetlerle şifâhî olarak nesilden nesile aktarılan kıraat gerçekliğinin yeterince anlaşılardan ileri sürülmüş bir iddiadan ibaret olduğu kanaatindeyiz.

SONUÇ

Yapılan çalışmada kıraatlerin kaynağı meselesi ele alınmış, konuyla ilgili ileri sürülen görüşler incelenmiş ve söz konusu görüşlerle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu bağlamda kıraatlerin kaynağının nereye dayandığı hususu iki ana başlık halinde ele alınmıştır. Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre kıraatler tevkîfî olup, bunlara herhangi bir beşerin müdahale etmesi söz konusu değildir. Ehl-i sünnet âlimlerinin benimsediği bu görüşü destekleyen pek çok ayet ve hadisten söz edilebilir ki ilgili bölümde konuyla ilgili ayet ve hadislerden bazılarına yer verilmiş ve bunlar üzerinde bazı yorum ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Kıraatlerin kaynağı ile ilgili ikinci görüşe göre ise kıraatlerin kaynağı tevkîfî değil içtihadîdir. İslam dünyasında Cehmiyye, Bâtiniyye gibi bazı marjinal fırkalar, günümüzde kimi araştırmacılar ve genel itibarıyla müsteşriklerin ileri sürdüğü bu görüş ise delilleriyle birlikte kendi içinde üç alt başlık halinde ele alınmıştır. Bu anlayışa sahip olanlardan bazıları kıraatlerin Arap Lehçelerine, bazıları sahâbe ve kurrâ içtihadına bazıları da

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33.

⁴⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/300.

⁴⁸ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 5, 27; Müslim, *Salâtü'l-Müsâfirin*, 270; Ebü Dâvud, *Vitir*, 22; Tirmizî, *Kıraat*, 11.

⁴⁹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5, 27; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 270.

⁵⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/253.

KIRAATLERİN KAYNAĞINA DAİR GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Resmü'l-Mushaf'a dayandığını iddia etmişlerdir. Sözü edilen görüşler delilleriyle birlikte ele alınmış, aklî ve naklî yönden tahlil edilmiş ve nihai olarak, kıraatlerin tevkîfî olmadığı şeklindeki iddia ile ilgili bir kanaat ve sonuca varılmıştır.

Buna göre Kur'ân; mânâ, lafız ve kıraatlerden oluşan bir bütündür. Kur'ân'ın mânâ olarak vahye dayandığını, lafız ve kıraat olarak ise içtihadı dayandığını iddia etmek, mânâ-lafız-kıraat üçlüsü arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde görememekten kaynaklandığı kanaatindeyiz. Zira mânâ ile lafız, lafız ile kıraat arasında son derece sıkı bir ilişki vardır. Bu durum özellikle mânâyâ etki eden kıraat farklılıklarında görülür ki bunun kıraat kaynaklarında yüzlerce örneğinden söz edilebilir. İlgili örnekler incelendiğinde kıraat ve lafızların içtihadı, mânânın ise vahye dayandığını ispat edecek hiçbir delil yoktur. Nasıl mânânın lafız, lafızın da kıraat olarak bir karşılığı varsa, tersinden düşünlüğünde, kıraatin lafız, lafızın da mânâ olarak bir karşılığı vardır. Burada kaynağı itibari ile mânâyı ayrı kıraati ayrı kategorilerde değerlendirenler, içtihadı dayalı olarak ortaya konan kıraatlerin de anlam boyutunun olduğunu göz ardı etmektedirler. İddia edildiği gibi şayet Kur'ân Hz. Peygamber'e mânâ olarak vahyedilmişse, doğal olarak buna hiç kimsenin müdahil olmaması gerekir. Hâlbuki pek çok kıraat, âyetlere yeni anlamlar kazandırmaktadır. Bu durumda mânâ olarak Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân'ın sahâbe ya da kurrâyâ ait kıraatlerle yeni anlamlar kazandığı görülmektedir. Bu da Kur'ân'ın bir bölümünün vahye bir bölümünün de insana dayandığı gibi hiçbir şekilde vahiy gerçeğiyle bağdaşmayan yeni bir tartışmaya kapı aralamaktadır. Bütün bunlar göstermektedir ki kıraatlerin içtihadı dayandığı şeklindeki iddiaların hem aklî hem de naklî olarak itibar edilecek hiçbir temeli yoktur. Sonuç itibariyle kıraatler de tıpkı mânâ ve bu mânâlara karşılık gelen lafızlar gibi vahye dayanır.

KAYNAKÇA

Abdurrahim, Abdülcélil. *Luğâtü'l-Kur'âni'l-Kerim*. Amman: Mektebetü'r-Risale, 1401/1981.

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Darü'l-Hadis, 1416/1995.

Akdemir, Salih. "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e (sav) Yaklaşımları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/Özel Sayı (ts.), 179-210.

Alemdar, Yusuf. "Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesine Yeni(den) Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Sivas 2004), 143-170.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1420/2000.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Dımeşk: Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Çakıcı, İrfan. "Kur'ân'ın Korunmasında Hıfz Ve Kitâbet". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 573-597.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Ahrufü's-Seb'a li'l-Kur'ân*. Thk. Abdülmuheymin Tahhan. Mekke: Mektebetü'l-Menar, 1408/1987.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. Thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.

İrfan ÇAKICI

Ebû Şâme, Ebu'l-Kasım Şihabuddin el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz*. Thk Tayyar Altı-kulaç. Beyrut:Daru's-Sadr, 1395/1975.

Ebû Şuhbe. *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru's-Sevâ, 1408/1987.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye, 1405/1984.

İbn Hâcer el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1379/1959.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *en-Neşr fi kırâati'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâd. B.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*. Thk. Abdulhayy Feremâvî. Kahire: Mektebetü Cumhuriyet-i Mısır, 1397/1977.

İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. B.y.: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1371/1952.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddin el-Ensâri. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Darü Sâdir, 1415/1994.

Kattân, Mennâ Halil. *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Küçük Cemil. "Kur'ân Ve Kiraatlerin Kaynağı". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (Van 2019), 207-228.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîl'âtu Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdî Bâselûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1363/1943.

Nebîl b. Muhammed İbrahim, *İlmu'l-Kirâât*. Riyad: el-Mektebetü't-Tevbe, 1420/2000.

Öğmüş, Harun. "Yedi Harf Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (İstanbul 2010), 1-23.

Öztürk, Mustafa. "Kur'ân Vahyinin İnzâl Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim". <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gorus-tercihim-8675>, Erişim Tarihi: 15.05.2021.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâs, 1420/1999.

Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*. Thk. Ali Muhammed Mavviz, Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993.

Subhî b. İbrâhîm es-Sâlih el-Lübânî. *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1397/1977.

Süyûtî, Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl. B.y.: Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974.

KIRAATLERİN KAYNAĞINA DAİR GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Şa'ban, Muhammed İsmail. *el-Kırâât Ahkâmuha ve Mastaruha*. Beyrut: Dâru's-Selam, 1407/1986.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Tefsiru'l-İmami'sh-Şafîi*. Thk. Ahmet b. Mustafa. Suud: Daru't-Tedmiyye, 1427/2006.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. B.y.: Müessesetü'r-risale, 1420/2000.

Taha Hüseyin. *fi'l-Edebi'l-cahiliye*. Kahire: Hindawi, 1436/2014.

Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşar Avvâd. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmiyyîn, 1419/1996.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Ahmed Carullah. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1407/1986.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Çur'an*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Mektebetü dâri't-turas, ts.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevâz Ahmed Zümerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1995.

Özet

Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili en temel kabullerden biri; onun mutlak anlamda vahiy ürünü olarak Allah kelâmı olmasıdır. İslam âlimleri geçmişten günümüze pek çok konuda ihtilaf etse de bu husus hiçbir şekilde tartışma konusu olmamıştır. Ancak Kur'ân'ın lafız, mânâ gibi tüm özellikleriyle mi yoksa bazı yönleriyle mi vahye dayandığı konusu ise zaman zaman tartışılmıştır. Bu noktada âlimlerin büyük bir çoğunluğu Kur'ân'ın sözü edilen tüm yönleriyle birlikte vahye dayandığı yönünde görüş belirtmişlerdir. Buna göre Kur'ân hem mânâ hem de lafız olarak vahye dayanır. Bu konuda ne Cebrail (as) ne de Hz. Peygamber herhangi bir tasarrufa sahip değildir. Bu düşüncede olanlar görüşlerini pek çok aklî ve naklî delile dayandırmışlardır. Bazı araştırmacılar bunun aksi yönde görüş beyan etmişler ve bir takım tevillerle görüşlerini delillendirme yoluna gitmişlerdir. Mânâ ve lafız yanında kıraatlerin kaynağının nereye dayandığı meselesine gelince bu husus kıraatlerin ortaya çıktığı andan itibaren merak konusu olmuş ve zaman zaman da üzerinde bir takım tartışmalar yaşanmıştır. Âlimlerin geneli sahih senede dayanan kıraatlerin de vahiy ürünü olduğu yönünde görüş beyan ederken tarihi süreç içinde kıraatlerin Arap lehçelerine, içtihadı ya da resm-i mushafa dayandığı yönünde bazı farklı yaklaşımlarda bulunanlar da olmuştur. Biz de bu çalışmada hem kıraatlerin vahye dayandığını ileri sürenlerin hem de farklı görüşlere sahip olanların yaklaşımlarını inceleyecek ve bu konuda bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kıraatlerin Kaynağı, Vahiy, İctihat, Değerlendirme

An Assessment of Views on The Origin of Recitations

Abstract

One of the most fundamental agreement about the Quran is that it is the word of Allah emerging through revelation in absolute sense. Although Islamic scholars have disagreed on many issues from past to present, this issue has never been a subject of

discussion. However, it has been discussed from time to time whether the Quran is based on revelation with all its features such as word, meaning or with its some aspects. In this regard, majority of the scholars suggested that the Quran is based on revelation with all its features. Accordingly, the Quran is based on revelation both in meaning and in words. Neither Gabriel nor the prophet have any savings on the features of the **Qur'an**. **The scholars who support** this view address many rational and real evidence. On the other hand, few researchers have stated the opposite of this view and have tried to prove their views with some interpretations. In addition to meaning and words, when it comes to the issue of where the source of the recitation is based, this issue has been a matter of curiosity since the emergence of the recitations and there have been some discussions on it from time to time. While scholars generally stated that the recitations based on authentic agreements are also the product of revelation, there have been some different approaches in the historical process that indicated the recitations are based on **Arabic dialects, judicial opinions, or official booklet form of Qur'an**. **In this study, we** will examine the approaches of those who claim that recitations are based on revelation and those who have different views, and we will make some evaluations on this issue.

Keywords: Recitations, Origin of Recitations, revelation, Judicial opinions, Assessment

FETİH DAİRESİNDE ÖNCÜ İKİ SAHABE, ÖNEMLİ İKİ ŞEHİR

KUSEM B. ABBAS (R. A) VE EBÛ EYYÛB EL-ENSÂRÎ (R.A.), SEMERKANT
VE İSTANBUL

Kemal Yavuz ATAMAN*

Giriş

İslam dini Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.s.)'in yakınında bulunmuş Sahâbe-i Kirâm'ın fetih seferleri, tebliğ çalışmaları ile kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Hz. Ebû Bekir (r.a.) hilafet görevini icra ederken Hz. Peygamber (s.a.s.)'e ittibâen kaldığı yerden seferleri başlatmış, halifeler döneminde de fetihler devam etmiştir¹. Sahâbe döneminin fetih ve tebliğ stratejileri, Kur'ân ve Sünnet ölçülerine niyet ve riâyete ilk halifeler döneminde belirgin hale gelmiştir. Sâsânî ve Bizans topraklarında kazanılan zaferler, Emevîler döneminde Türklerin yaşadığı topraklara uzanmış, tarihin akışı değişmiştir². Türklerin Müslüman olmasıyla Müslüman-Türk Devletleri tarihte önemli yerler almışlardır. Bu devletlerin hâkim olduğu topraklarda İslam Medeniyeti çok gelişmiş, dünyayı etkilemiştir. Doğu ve batı ekseninde, iki nokta, iki şehir, iki bölge dikkat çekmektedir. Mâverâunnehir'de bulunan Semerkant ve çevresi ile Osmanlı Devleti'nin asırlarca başkenti olan İstanbul dünya tarihinin en önemli sıklet merkezlerinden olmuşlardır. Her iki şehrin fetih seferlerine iştirak ederek, kuşatmalarda şehit düşen sembol Sahâbeleri İslam tarihinde mühim bir yerdedirler. Semerkant'ta Kusem b. Abbas (r.a), İstanbul'da Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.s.)'e yakın olmuş, Kur'ân ve Sünnet'e son derece riâyetsiz şahsiyetlerdir. Asr-ı Saadet döneminde üst görevler üstlenmişlerdir. Böyle olmakla birlikte "er" sıfatıyla fetihlere, seferlere iştirak ederek, bayraklaşmışlardır. Buldukları coğrafya Türklerin Müslümanlığına, hakimiyetine, İslam'a büyük hizmetlerine vesile ile maruf, meşhurdur³. Bu topraklar asırlarca İslam'ın en mühim devletlerine ve İslam Medeniyeti'nin gelişmesine kaynak teşkil etmiştir. Semerkant ve İstanbul bu açıdan tarihin en önemli şehirlerindedir. Bu şehirlerden çevre ülke ve toplumlara İslam dalga dalga yayılmış, Müslüman devlet ve toplumlar ilerleme kaydetmişlerdir. İstanbul'un yeri ise ayrıdır. Hz. Muhammed (s.a.s.)'in müjdesine mazhar olan bir şehirdir. Tarihin sahifelerine bakıldığında açıkça görülmektedir ki saf, sade, samimi iman ve niyetler İlahî ikramlarla karşılık bulmuşlardır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'den alınan işaretlerle yeryüzünün birçok noktasına ulaşan Sahâbe-i Kirâm'ın öncü isimleri İslam'ın küreselleşmesi, yayılması, tanınması, kabul edilmesi, benimsenmesinde önemli roller

* Dr., Araştırmacı

¹ Cafer Açar, "Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülâhazaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 2043.

² Ali Hatalmış, "Sahâbilerin Türkleri Tanımları ve İlişkileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 425.

³ Hatalmış, "Sahâbilerin Türkleri Tanımları ve İlişkileri", 418.

üstlenmişler, geniş bir coğrafyada İslam kök salmıştır⁴. Vefatlarından sonra o beldeler mamur, mihver, merkez ve yıldız yerler haline gelmiştir. Onlar ise İslam'ın küresel temsili ve tebliği açısından Müslümanların örnek alacağı en mühim şahsiyetlerdir.

1- **Fetih Dairesinde Tebliğ ve Sahâbe**-i Kirâm:

İslam insanlığa gelen en son hak din ve Hz. Peygamber (s.a.s.) hak ve son peygamberdir. Din dünyaya ve insanlığa gelmiştir. İman eden ve teslim olanların dine inanmak, yaşamakla birlikte yaşatmak, tanıtmak, yaymak, ulaştırmak⁵ gibi görevleri vardır. Dünya bir dairedir. Tebliğin kapsamı ise bu daire ile çizilmiştir.

“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun verdiği elçilik görevini yapmamış olursun. Allah seni insanlar(ın kötülüklerin)den koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu isteklerine ulaştırmayacaktır⁶. “Bu Ayet-i Kerîme tebliğin kaynakları arasında, önde olanıdır. Ayrıca Veda Hutbesinde” Ey insanlar! Bilmiyorum, belki de bugünden sonra burada sizinle bir daha buluşamayacağım. Allah'ın rahmeti bugün sözümü işitip onu iyice kavrayanların üzerine olsun! Benim bu sözlerimi burada bulunanlar bulunmayanlara bildirsin. Olabilir ki bildirilen kimse burada bulunandan daha iyi anlar ve itaat eder. Ey insanlar! Biliniz ki Rabb'iniz birdir, atanız da birdir. Bütün insanlar Âdem'den gelmiş, Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Allah katında üstünlük ancak takvâ iledir.”⁷

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in “Ey İnsanlar” diye hitap etmesi, “Benim bu sözlerimi burada bulunanlar bulunmayanlara bildirsin. Olabilir ki bildirilen kimse burada bulunandan daha iyi anlar ve itaat eder.” ifadesi tebliğin temeli, emaneti ve işaretidir. Bütün insanlar O'nun ümmetidir. Zaman, kıyamete kadar O'nun zamanıdır⁸.

Hutbenin sonunda Daha sonra Resûlullah, “Ey insanlar! Yarın beni sizden soracaklar. O zaman ne diyeceksiniz?” deyince ashap, “Allah'ın risâletini tebliğ ettin, görevini yaptın, bize nasihatte bulundun diye şahitlik ederiz” dediler. Resûlullah (s.a.s.) şehâdet parmağını semaya doğru kaldırıp, sonra da insanlara doğru çevirdi, indirdi, “Şahit ol Yâ Rab, şahit ol Yâ Rab, şahit ol Yâ Rab!” dedi. Bu şekilde tebliğin çizgileri kalın harflerle belirlenmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında çeşitli toplulukların liderlerine, kral ve sultanlarına elçiler göndermişti. Elçiler henüz diplomatik güvence olmamasına rağmen korkmadan verilen adreslere erişmişlerdir. Bazı yerlerde İslam'a davete olumlu cevap almışlar, bazı yerlerde ise şehit olmuşlardır⁹. İslam'ın tebliğ amaçları ve ilkeleri içerisinde Allah (c. c.) ve Resûlüne (s.a.s.) imana çağırmanın yanında, zulmün kaldırılması ve adaletin

⁴ Kasım Şulul, “Horasan Ve Mâverâünnehir’le Münasebeti Bulunan Sahabîler”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 140.

⁵ Bünyamin Erul, “Vedâ Hutbesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/veda-hutbesi> (17.06.2021).

⁶ Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mâide 5/67.

⁷ Erul, “Vedâ Hutbesi”.

⁸ Mahmud Es’ad Coşan, “Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Özellikleri”, İskenderpaşa. (10.06.2021)

⁹ Şulul, “Horasan ve Mâverâünnehir’le Münasebeti Bulunan Sahabîler” 141.

tesisi de vardır. Kur'ân-ı Kerîm yeryüzünün imarını ve ıslahını müminlere görev olarak yüklemektedir. Fesadın ve zulmün ortadan kaldırılması da Müslümanların görevleri arasındadır¹⁰. Sâsânî komutanı Rüstem'e giden elçilerden "Seni buraya getiren nedir?" sorusuna Rib'i Âmir (r.a.) şöyle cevap vermiştir: "Allah bizi, dileyeni kula kulluktan kurtarıp, Allah'a kulluğa yükseltmek için gönderdi..."¹¹.

Dört halife döneminde fetih ve tebliğ stratejisi Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından ifade edilen tebliğ, O'nun cihad emirlerine ve işaretlerine göre bina edilmiştir. Bu çerçevede Hz. Ebû Bekir (r.a.) hilafet görevini aldıktan sonra fetih hareketlerini başlatmıştır. Fetih seferlerinin çeşitli sebepleri vardır¹². Hz. Ebû Bekir (r.a.) iç kargaşalar varken, niçin dış seferlere çıkılıyor diyenlere sert çıkmış, "Yalnız başıma dahi kalsam Hz. Peygamber'in emrini yerine getireceğim." diyerek kararlılığını göstermiştir¹³. Hz. Ebû Bekir (r. a) Suriye seferi için Medine halkına seslenirken "Küfrü yeryüzünden kaldırmak için Allah şanınızı cihad ile yüceltmıştır. Yeryüzünde zulüm ile hükmeden Bizanslı Rumları itaat altına almak üzere hazırlanmanızı istiyorum." demiştir¹⁴. Yine bir başka konuşmasında "Allah'ın izniyle hiçbir kimse cihadı terk etmeyecektir. Çünkü cihadı terk eden topluluklar zelil olmuştur." sözleriyle Müslümanların "tebliğ" faaliyetini terk edemeyeceğini ortaya koymuştur¹⁵. Sahâbenin önde gelenlerinden Abdullah b. Mesud "Eğer Ebû Bekir olmasaydı biz helak olurduk. O bizi savaşa ve her bir Arap bölgesine gitmek üzere birleştirdi." demiştir¹⁶.

Sahâbe-i Kirâm cihada katılmayı İ'lâ-i Kelimetullah, ibadet, görev olarak ittihaz etmiştir. Sahâbenin büyük çoğunluğu rütbe, makam ve mansıp beklemeden bu seferlere iştirak etmiştir. Onlar fetih hareketlerini Hz. Peygamber (s.a.s.)'e itaat ve ittiba olarak değerlendirmişlerdir. Öyle ki iyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek, hak din ile bütün düşünce, ideoloji, doktrin, akım ve dinlerin üzerine gönderilen Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yoludur, emridir, sünnetidir. Allah (c. c.)'a ibadet ve taate uygun yeryüzünde bir düzeni kurmak yine müminlerin vazifesidir. Fetih hareketleri bunların yanında Saldıran, anlaşmaları ihlal eden topluluk, kavim ve devletlere karşı da yürütülmüştür. Hz. Peygamber (s.a.s.) Bizans ve Sâsânîleri hedef göstermiştir¹⁷. Mazlum zâlimden, yeryüzünü zulüm ve fesattan kurtarmak yeryüzünün halifesi olan insanın görevi ve sorumluluğundadır. Eşitliği, adaleti ahlaki düzeni sağlamak üzere fetih seferlerine katılan sahâbe geniş bir coğrafyaya ulaşmıştır¹⁸.

Sahâbenin en önemli tebliğ vasıflarından birisi temsil vasfı, gücü, birikimi, ahlakı, donanımıdır. Onlar uğruna mücadele, cihat ettikleri değerleri içselleştirmişler, inandık-

¹⁰ Mehmet Ali Kulat, "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi", *Diyanet Dergisi* 37/2 (2001), 14.

¹¹ Hüseyin Akgün, "Sahâbe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-Sahâbe Kimliği ve Algısı-Tartışmalı İlmî Toplantı* 27/28 (Nisan 2013), 28.

¹² Mehmet Azimli, "Hulefâ-İ Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İstem* 3/6 (2005), 180.

¹³ Açar, "Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülâhazaları", 2043.

¹⁴ Açar, "Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülâhazaları", 2043.

¹⁵ Açar, "Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülâhazaları", 2046.

¹⁶ Açar, "Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülâhazaları", 2048.

¹⁷ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Fetih Hadisi ve Müslümanların İstanbul Kuşatmaları". İstanbul tarihi. ist. Erişim 10. 06. 2021.

¹⁸ Şulul, "Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahâbiler" 141.

larını tamamen yaşamışlar, örnek şahsiyetler olarak insanların sevgisini, beğenisini kazanmışlardır. Hz. Ömer (r.a.) fetih ve tebliğ çalışmalarında zaman zaman amaca ve hedefe yönelik düzenlemeler, yenilemeler yapmıştır¹⁹. Sâsânîlerin yıkılması, Bizans'ın Müslümanlar'a çeşitli savaşlarda yenilmesi İslam'ın geniş bir çevreye yayılmasının önünü açmıştır²⁰. Hz. Osman (r.a.) döneminde fetihler devam etmiş, ancak iç karışıklıklar nedeniyle akamete uğramıştır. Hz. Ali (r.a.) döneminde ise fetihler duraklama dönemine girmiştir²¹. Emevîler döneminde ise fetih hareketleri geniş bir coğrafyaya ulaşmış, süreklilik kazanmıştır²². Bu dönemde Kuteybe b. Müslüm, Ömer b. Abdülaziz gibi tarihi şahsiyetler Horasan, Türkistan fetihleriyle, Türklerin İslam'ı kabul etmesinde çok etkili işler yapmışlardır²³. Tebliğin konusu olan Kusem b. Abbas (r.a.) Emevîler döneminde Semerkant seferine katılmış ve şehit olmuştur²⁴. İstanbul'a yapılan fetih seferleri de Emevîler döneminde başlamış ve devam etmiştir. Nitekim Ebû Eyyüb el-Ensârî (r.a.) de bu seferlerde şehit olmuştur.²⁵

İslam'ın yayılışı ve kalıcılığı açısından ilk dönem, ilk nesil Müslümanlar'ın, sahâbe ve tâbiînin eriştiği coğrafyada yaşayanların büyük çapta İslam'ı kabul ettikleri görülmektedir²⁶. Bugünkü İslam coğrafyasının sınırları neredeyse sahâbenin fetih hareketleri ile çizilmiştir. O toprakların ötesinde birçok fetihler İslam Devletleri tarafından yapıldıysa da hakimiyet altına alınan yerlerin halkının Müslüman olması aynı oranda sağlanamamıştır. Osmanlı Devleti uzun dönem Avrupa'da hakimiyet kurmasına rağmen halkın büyük ölçüde İslam'ı kabulü mümkün olmamıştır²⁷. Sahâbenin en önemli tebliğ vasıfları ise, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in taşıdığı özellikleri benimsemeleri ve içselleştirmelidir. "Rabbinin yoluna hikmetle ve **güzel öğüt**le davet et; onlarla en güzel yöntemle mücadele et."²⁸ Dinde zorlama yoktur, lakin teşvik vardır. Teşvik yöntemiyle, tatlı dil, merhamet, iffet, emanet gibi güzel, üstün ahlak ilkelerini kuşanan sahâbe temsili hakıyla, tebliği layıkıyla yerine getirmiştir. Bu ölçüler tebliğin temelidir²⁹.

2-Kusem b. el-Abbâs b. Abdülmüttalip el-**Hâşimî (r.a.)** (ö. 57/676)

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in amcası Hz. Abbas (r.a.)'ın oğludur. Annesi ise Hz. Hatice (r.a.)'nin yakın arkadaşı, ondan sonra Müslümanlığı kabul etmiştir. Hz. Meymûne

¹⁹ Azimli, "Hulefâ-İ Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 182.

²⁰ Mehmet Azimli, "Hulefâ-İ Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İstem* 3/6 (2005), 183.

²¹ Hatalmış, "Sahâbîlerin Türkleri Tanımaları ve İlişkileri", 428.

²² Yunus Akyürek, "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (Haziran 2013), 87.

²³ Akyürek, "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi", 106.

²⁴ Hasan Kurt, Orta Asya'da Peygamber Ailesinden Bir Sahabe Kusem B. Abbas, (Ankara: 1999), 572.

²⁵ Hatice Fahrunnisa Ensari Kara. "Tarihi İslam'ın Yardımcıları Ensâri ve Kutsal Belde Eyüb'un Sultanı Hz. Halid b. Zeyd Ebu Eyyub el-Ensâr", *Kültürü Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu*, XI, Şehir ve Kutsallık, ed. İrfan Çalışkan (İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi Yayınları, 2010), 50.

²⁶ Mustafa Sönmez, "Peygamberlerin "Tebliğ Sıfatı" ve Bu Sıfatın Arka Planını Oluşturmada Diğer Sıfatların Rolü", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/35 (2011), 295.

²⁷ Sönmez, "Peygamberlerin "Tebliğ Sıfatı" ve Bu Sıfatın Arka Planını Oluşturmada Diğer Sıfatların Rolü", 295.

²⁸ en-Nahl, 16/125

²⁹ Abdulkadir Karakuş, "Hz. Peygamber'in Tebliğ Dili ve Bunun Kur'ânî Temelleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 275.

(r.a.)'nin kardeşi Hz. Ümmü'l-Fazl Lübâbe bint Hâris el-Hilâliyye (r.a.)'dir. Kusem b. Abbas (r.a.), Hz. Hüseyin (r.a.)'in süt kardeşidir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in atının terkisine bindiği için "Ridfü'n nebî", "Redîfü'n nebî", "Redîfü Rasûlillah", "Ridfü Rasûlillah" veya "Mürdifü" gibi unvanlarla meşhur olmuştur. Anlatılanlara göre Hz. Peygamber (s.a.s.)'e en çok benzeyen kimsedir. O'nu kabre indirip, O'na en son dokunan ve kabirden en son çıkan kişi olarak bilinmektedir. Hadis râvilerindedir. Hz. Ali (r.a.) zamanında Mekke, kısa bir süre Medine valiliği, hac emirliği yapmış, fetva vermiştir³⁰.

Güzel ahlak, edep, tevazu, fazilet sahibi, cömertliği ile maruf bir kişidir. Muâviye zamanında Horasan seferlerine katılmıştır³¹. İlerlemiş yaşına rağmen Mâverâünnehir seferine nefer olarak katılması, nezaketi, edebi ve mütevazi kişiliğiyle ordu komutanının saygısını kazanmış, kendisine özel bir muamele istememiş, komutanın önerisine rağmen ganimet paylaşımında herkes gibi eşit dağıtım olmasını istemiştir. Semerkant seferinde henüz şehir düşmeden 677 yılı Kurban Bayramı gününde şehit olmuştur³². Semerkant'ta Şah-ı Zinde (Yaşayan Veli) olarak bilinmekte olup, mezar çevresinde tarihi, görkemli binalar, medreseler inşa edilmiştir. Türkistan topraklarında, Ortaasya'da manevi nüfuza sahiptir. Çok sevilen bir şahsiyettir. Kabri en çok ziyaret edilen bir kişidir³³.

Hz. Peygamber (s.a.s.)'e yakınlığı, Kur'ân ve Sünnet'e bağlılığıyla bilinmesi İslam'ın yerleşmesi ve yayılmasında etkili olmuştur. Bölge halkının daha çok Seyyidler olarak isimlendirdiği Ehl-i Beyte bağlılığı şahsında perçinleşenlerdendir. Aidiyet duygusunun kazanılması ve kökleşmesinde öncü olmuştur. Muhtelif dönemlerde Sultan ve Beylerin ilgi odağı haline gelmiştir. Uluğ bey görkemli bir kabir yaptırmış, Babür Sultanlarından Babürşah kabrine Mezarşah ismini vermiş, Büyük Selçuklu Sultanlarından Sultan Sencer kabrinin etrafına Kusemiyye Medresesini inşa ettirmiştir³⁴. Kabrinin etrafında Timur sülalesinin önde gelenleri yatmaktadır. Kabri mimaride dünyanın en iyi nekropolü olarak vasıflandırılmıştır. Şehirde hiçbir zaman yaşamadığı halde, er/insan/ müslüman, sıradan bir kişi olarak katıldığı seferde şehadetiyle yerleştiği topraklarda kalpleri kazanmıştır. Kusem b. Abbas (r.a.) ve diğer muhâcir sahâbelerin Kur'ân ve Sünnet'e, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve dört halifeye bağlılıkları bölgede Müslüman Devletlerin, İslam Medeniyetinin kökleşmesinde, başarısında ve yayılmasında çok etkili olmuştur.³⁵ Bu tesir asırlarca devam etmiş ve halen etmektedir. Horasan, Mâverâünnehir'in etkisi Hindistan, Kafkasya, Balkanlar, Anadolu, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'ya uzanmıştır. Burada kurulan, doğan, buradan beslenen Karahanlılar, Gazneliler, Samaniler, Büyük Selçuklular, Harzemşahlar, Timurlular, Babürlüler, Memlûklüler, Anadolu Selçuklular, Osmanlılar gibi Müslüman-Türk Devletleri tarih yazmışlardır. Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf gibi İslami ilimlerde çok büyük alimler yetişmiş, eserler bırakmışlar, ekoller kurmuşlardır. Yine astronomi, matematiik, dil, edebiyat, felsefe, tarih yazıcılığı gibi sosyal bilimlerde tarihe altın harflerle yazılan âlimler ve eserler İslam Medeniyeti'nin bu çoğ-

³⁰ Şulul, "Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahabiler" 169.

³¹ Şulul, "Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahabiler" 149.

³² Nadirhan Hasan. "Sahabe Kusem Bin Abbas'ın Kabri ve Semerkant Maneviyatının Oluşumu Katkıları", Adıyaman Safvan Bin. Muattal ve Ahlak Sempozyumu, ed. Candemir Dogan (Adıyaman: Bildiriler Kitabı 15 -16 -17 Şubat 2013), 243.

³³ Kurt, Orta Asya'da Peygamber Ailesinden Bir Sahabe Kusem B. Abbas, 565.

³⁴ Hasan. "Sahabe Kusem Bin Abbas'ın Kabri ve Semerkant Maneviyatının Oluşumu Katkıları", 244.

³⁵ Şulul, "Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahabiler" 167.

rafyadan insanlığa armağanı olmuştur.³⁶ Kusem b. Abbas (r.a) ve İslam ordularının samimiyetleri gayretleri tohum olmuş, yeşermiştir.

3- Ebû Eyyüb Hâlid b. Zeyd b. Küleyb el-Ensârî (r.a.) (ö. 49/669)

Ebû Eyyüb el-Ensârî (r.a.) Ensardan ilk Müslüman olanlar arasındadır³⁷. Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Abdülmuttalib'in annesi tarafından akrabalıkları vardır. Hz. Peygamber (s.a.s.) Medine'ye geldiğinde, devesi O'nun evinde durmuştu. Resûlullah (s.a.s.) Hazretlerini 7 (yedi) ay evinde misafir etti. "Mihmandar-ı Resûlullah" olarak anılmıştır. Bu ev İslam'ın öğretildiği bir yer, okul olmuştur. Bedir başta olmak üzere, Mekke'nin fethi dahil bütün gazvelere Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yanında katıldı. Savaşlarda Hz. Peygamber (s.a.s.)'in zarar görmemesi için yanında olur, hatta geceleri çadırının etrafında nöbet tutardı. Vahiy katipliği, hadis râviliği yapmış, fetvalar vermiştir. Vahiy katipliği yaptığı için Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin toplanmasında hizmet etmiştir. Medine valiliği, Mescid-i Nebevî'de imamlık yapan, hâfız, âlim ve ârif bir zat idi. Hz. Peygamberimiz (s.a.s.) O'nu Musab b. Umeyr (r.a.) ile ahiret kardeşi yapmıştı. Ebû Eyyüb el-Ensârî (r.a.), haksızlıklara tahammül etmeyen, doğru bildiklerini söyleyen bir karaktere sahipti, çok cömertti. Tatlı dili, güler yüzüyle, okuduğu Kur'ân-ı Kerîm'in tesiriyle Medine'de birçok kişinin Müslümanlığı kabulüne vesile olmuştur. Hz. Ömer (r.a.) döneminde bütün seferlere katılmıştır. Ömrü savaşlarda geçmiştir. Sağlığı yerinde olan herkesin Allah yolunda savaşa katılması gerektiğine inanıyordu. İhtiyarlık döneminde bile her yıl bir savaşta bulunmaya çaba gösterdi. Mısır, Suriye, Filistin, Kıbrıs seferlerine iştirak etmiştir³⁸. Katıldığı seferlerin sonuncusu İstanbul kuşatması olmuştur. Âlim, emir, gibi seçkin geçmişine rağmen er /nefer olarak seferlere iştirak etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'den İstanbul'un fethinde bir sahâbenin şehit olacağını duymuş, bu yüzden İstanbul kuşatmasına katılmıyış, hastalanmış, orada defnolunmasını istemiş, şehit olmuş, vasiyeti yerine getirilmiştir. Surlara yakın bir yere defnolunmuştur. Cenaze namazını Yezid b. Muaviye kaldırmıştır³⁹. Bazı tarihçilere göre önceki İstanbul seferlerine de katılmıştır. Kuşatma sonrası kabri tahrip edeceğini söyleyen Bizans İmparatoruna, bu tür bir şey olursa Müslüman topraklarında bulunan kilise, manastır ve Hıristiyanların zarar göreceği İslam Ordusu komutanının cevabı olarak iletilmiştir. Bunun üzerine kabrin korunacağı teminat altına alınmış, daha sonra etrafı duvarla çevrilmiş, zaman içerisinde mezarına hiç dokunulmamıştır. Hıristiyanların dahi kıtlık zamanlarında ziyaretgahı olmuştur. İstanbul'un fethi ile birlikte Akşemseddin tarafından kabri keşfedilmiştir. Bazı yazarlara göre kabrin keşfi şehrin fethi kadar mucizevi ve önemliydi. Kabrin etrafı daha sonra çevrilmiştir. Fatih Sultan Mehmet Han Ebû Eyyüb el-Ensârî (r.a.)'yi şehrin koruyucu velisi olarak telakki etmiştir⁴⁰. Osmanlı padişahlarının kılıç kuşanma merasimleri, Şeyhulislam ve diğer ileri gelen kişilerin katılımıyla, Ebû Eyyüb el-Ensârî (r.a.) türbesi önünde yapılmıştır.

³⁶ Kemal Yavuz Ataman, "Maveraünnehir'de İslam Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9/3 (2020), 2975.

³⁷ Ensari Kara. "Tarihi İslam'ın Yardımcıları Ensariler ve Kutsal Belde Eyüb'un Sultanı Hz. Halid b. Zeyd Ebu Eyyub el-Ensar" 49.

³⁸ Mahmud Es'ad Coşan, *Tarihi ve Tasavvufi Şahsiyetler* (İstanbul: Server Yayınları, 2017), 65.

³⁹ Hüseyin Algül, "Ebû Eyyüb El-Ensârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebueyyub-el-ensari> (17.06.2021).

⁴⁰ Halil İnalçak, İstanbul: Bir İslam Şehri, çev. İbrahim KALIN, (Marife, 2004), 310.

İstanbul'un fethi Hadis-i şerifi'nin emrine ittiba, müjdesine ve şerefine erişmek isteyen sahâbenin ve onların öncülerinden Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a.)'nin doksan yaşına rağmen seferlere katılması, İstanbul surları civarına gömülmesini istemesi dikkate şayandır. Üç kıtaya açılan, yeni bir çağın başlangıcı olan fetih O'nunla ve kıymetli vasıflarıyla bezenmiş, başlamıştır. Bu mühür Osmanlı ile birlikte asırlarca üç kıtada İslam sancağının dalgalanmasını sağlamıştır. Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a.) bu yüzden Batı'da bayraklaşmış bir sahâbe, bir simadır. Osmanlı Devleti İslami kuralları kurumlaştıran bir devlet olmuştur. Osmanlı, sahâbenin bariz özelliği olan tebliğ, İ'lâ-i kelimetullah sancağını asırlarca taşımıştır.

4-Semerkant Şehri ve Önemi

Özbekistan sınırları içerisinde yer alan Semerkant şehri tarihte birçok devletin başkenti olmuştur. Jeostratejik ve jeopolitik öneme sahip olan şehir, ilim, kültür, sanatın merkezi olmuş, ticaretin de kavşak noktasında yer almıştır⁴¹. Kusem b. Abbas (r.a.)'in şehit olduğu Semerkant kuşatmasından altı yıl sonra Emevîlerin Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim (r.a.) tarafından şehir fethedilmiştir⁴². Semerkant, Mâverâünnehir'in diğer bölgelerine yapılan fetih hareketlerinde bir üs konumundadır. Ömer b. Abdülazîz'in Emevî Sultanı olması, tebliğ heyetlerinin etkisi ile bölgede İslam'ı kabul edenlerin sayısı artmıştır. Semerkant sadece Çin, İran, Türk toprakları için değil, Orta Çağ Avrupa'sının Doğu Batı ticaretinde kavşak bir noktada olup, dünyanın her yerinden tüccarların geldiği bir yerd. Orta Asya ticaret yollarında merkez olan Semerkant, ticaretin limanı olarak tanımlanmıştır⁴³. Sâmânîler döneminde başkent iken birçok alim yetişmiştir. İpek yolu ticareti Semerkantlı tüccarların eline geçmiştir. Kağıt meşhur bir ürün olup, İslam coğrafyasının en kaliteli kağıdı Semerkant'ta üretilmiştir. Şehir tekstilde ileriye, 150 çeşit zanaat vardı⁴⁴. Necmeddin Nesefî Ulemâ-i Semerkandî isimli eserinde şehirde yetişen 1000 civarında İslam âlimini saymıştır. İmam Mâturîdî başta olmak üzere Dârimî, Uluğ Bey, Ali Kuşcu, İbni Arabşah gibi birçok alim Semerkant'ta bulunmuşlardır. Timurlular döneminde yaşayan Hâce Ubeydullah Ahrar (r.a.) yönetimle birlikte gerçekleştirdiği çalışmalarıyla Semerkant'ın ve çevresinin kaderini değiştirmiştir. Ayrıca Ali Şir Nevâi'ye göre, sadece Mâverâünnehir değil, Horasan, Hindistan, Mısır, Irak, Azerbaycan, Çin, Anadolu'da bulunan sultanlar, emirler üzerinde Hâce Ubeydullah'ın mektupları çok etkiliydi, emirlerini yerine getirirler, hükmüne itiraz etmezlerdi⁴⁵. Çeşitli dönemlerde Karahanlılar, Büyük Selçuklular, Harezmsahlr'ın idaresine geçen Semerkant, Moğol istilasına, işgaline, yıkımına maruz kaldı. İnsanlar öldürüldü, sürüldü. Semerkant büyük bir tahribat yaşadı. Yaklaşık yüzyıl süren bu acı durum Timur'un, Mâverâünnehir'de egemenliği sağlaması, Semerkant'ı başkent yapmasıyla değişti⁴⁶. Timur birçok alimleri, sa-

⁴¹ Cengiz Alyılmaz, "Eski Türk Şehirleri ve Semerkant", A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* c/20 (2002), 308.

⁴² Akyürek, "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi", 97.

⁴³ Osman Aydın, Fethinden Samanilerin yıkılışına kadar Semerkant tarihi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, 2001), 321.

⁴⁴ Seda Yılmaz Vurgun, "Buhara Emirliğinin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkant", *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi / Journal of Turkish History Researches* 1/1 (Fall 2016), 151.

⁴⁵ Cengiz Demir, "Baburnâme'de Hoca Ubeydullah Ahrar", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 5/2 (2016), 654.

⁴⁶ Muhammed Emin Koçak, "Timurlu Medeniyetine Örnek Bir Şehir: Semerkant (1370-1405)", *Ausbud* 2/4 (2019), 69.

natkarları, ustaları Semerkant'a topladı. Timur, Semerkant'ı dünyanın en önemli şehri yapmak istediği için çok sayıda eğitilmiş, bilgin, usta, sanatkar, âlim, mimar insanı başka ülkelerden, yerlerden getirmiş, sosyal yapı değişmişti. Semerkant yıldız bir şehir haline geldi. Semerkant Buhâra ile birlikte Mâverâünnehir de "ikiz mücevher şehir", "İslâm'ın kubbesi", "Dünya cennetlerinin en önde geleni" ve "İslam Dünyasının parlayan yıldızı" olarak dillendirilmiştir⁴⁷.

Semerkant, çok dinli, çok dilli ve farklı etnik kökenleri barındıran bir şehirdi. Soğdlular çoğunluklardı. İkinci olarak Türkler, sonra da Araplar yaşamaktaydı. Bunların yanında Fârisîler, diğer dinlere ve soylara mensup insanlar vardı. Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Şamanizm, Mecûsilik ve Mezdekiyye gibi inançları da bulunduran çok kültürlü bir şehirdi. Tacikler, Özbekler, Kırgızlar, Araplar, Afganlılar, Türkmenler, İranlılar birlikte yaşıyordu⁴⁸. Şehir halkı ehl-i sünnet, nezaket, merhamet, müsamaha ve himmet sahibiydi. Toplum tarafından ilme çok önem verilir, kültürlü insanlara karşı saygı gösterilirdi. Şehirde Hanefî ve Şafiîlerin yoğun ders gördükleri medreseler yapılmıştı.

Semerkant çok güzel bir şehirdi. Ticaret ve tarım Timurlar döneminde çok gelişmiştir. Doğu ve batıdan gelen seyyahlar şehirden ve halkından etkilendiklerini yazmışlardır. Dışa açık, ilim, sanat, mimari, kültür, ticaret ve siyasetin etkin merkezi vasfıyla birçok topluluğu ve devleti etkilemiştir.

Şehir ve çevrede İslam'ın ilk elden, sahâbe ve tâbiinden öğrenilmesi, Kur'ân ve Sünnet merkezli bir dini yaşamın gelişmesine, sağlam temeller üzerinde kökleşmesine sebep olmuştur. Çin, Hindistan, Horasan, İran, Irak, Anadolu, Kafkasya, Ortadoğu dahil birçok yere ulaşan dervişler, alp erenler İslam'ı ilim ve ticaret yoluyla taşıdılar. İpek yolu, İslam'ın yolu haline geldi. Çin saraylarına, Hindistan'ın birçok bölgesine Semerkant'tan çıkan Müslüman âlimler ve tüccarlar İslam'ın mesajını yaydılar. Çin imparatoru İslam'ı tanımak isteyince Kuteybe b. Müslim zamanında Çin'e heyet gönderilmiş, İslam Çin'e ulaşmıştır⁴⁹.

İslam'ın yayıldığı ve ulaştığı süreçte ve Moğol istilasından sonra ikinci parlak döneminde Semerkant yıldız bir şehir, merkez olmuştur. Devletler ve medeniyetler şehirlerde kurulur. Şehrin tarihi, coğrafyası, sosyal yapısı, konumu yerleşik devlet ve medeniyetin gelişmesinde, ilerlemesinde büyük rol oynamıştır.

5-İstanbul Şehri ve Önemi

İstanbul, coğrafi konumu itibarıyla karaları, denizleri birleştiren, Asya, Avrupa, Balkanlar ve Anadolu bağlantısını sağlayan bir yerdir. Karadeniz ve Akdeniz kültür coğrafyasını bağlamaktadır. Bizans'ın başkenti olan İstanbul, Ortaçağın en büyük, görkemli şehriydi. Doğu Roma imparatorluğunun başkenti olmakla birlikte, 325 yılında İznik Konsilinde etkinliğini artıran İstanbul'la Bizans emperyal bir devlet olup, Ortadoğu coğrafyasında etkindi. İslam'ın yerleşmesiyle Müslümanlar Bizans ordularıyla karşı karşıya

⁴⁷ Hasan Kurt, "Orta Çağ Başarısı Buhara", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (Nisan 2000), 426.

⁴⁸ Vurgun, "Buhara Emirliğinin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkant", 148.

⁴⁹ Akyürek, "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi", 102.

gelmişlerdir. İstanbul küfrün merkeziydi⁵⁰. Bu yüzdendir ki, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in işareti ile Müslümanlar için hedef olarak belirlenmiştir. Mekke'nin fethi Kur'an-ı Kerim'de Ayet-i Kerime ile, İstanbul'un fethi ise Hadis-i Şerif ile müjdelenmiştir. "İstanbul (Konstantiniyye) muhakkak fethedilecektir. Onu fetheden emir ne güzel emirdir. Onu fetheden ordu ne güzel ordudur."⁵¹ Abdullah b. Bişr: "Mesleme b. Abdilmelik (120-121/738) beni çağırdı ve bana bu hadisi sordu. Ben de ona naklettim. O, aynı sene Konstantiniyye'yi fethetmek üzere sefere çıktı. Emeviler zamanında şehir birçok kere kuşatılmış, beş yıl muhasara edilmiştir⁵². İstanbul İslam orduları tarafından tam 28 kere muhasara edilmiştir. Bu kuşatmalar esnasında İstanbul Bizans entrikaları, saray oyunları ve kargaşa içerisindeydi.

Osmanlı Devleti'nin hedefinde ve padişahların gündeminde olan İstanbul 1453 yılında, genç, çok iyi yetişmiş Fatih Sultan Mehmed ve ordusu tarafından yüzyılların emeği, hasreti birikimi ile fethedilmiştir. Hadis-i Şerif tecelli etmiş, Fatih ve askerleri Hz. Peygamber (a. a.s.)'in müjdesine mazhar olmuşlardır. İstanbul'un fethi tarihin en önemli olaylarından biridir. Yeni bir çağ açılmıştır. Karadeniz, Akdeniz, Doğu, Batı, Asya, Avrupa, Kuzey, Güney dengeleri değişmiştir. Fetih, İslam dünyasında büyük bir sevince, Hristiyan âleminde ise kaygı ve korkuya sebep olmuştur. Fatih'in hukûkî fermanları, etnik, dini unsurlara uygulanan güçlü hukuk sistemi ile yeni bir dönemin kapısı açılmıştır. İstanbul tarihin akışını değiştirmiştir.

İstanbul sahâbelerin gayretli adımları ile kuşatılmış, Müslüman Arap ordularının birçok seferi ile kuşatılmış, fetih ise Müslüman Türk ordularına nasip olmuştur⁵³. Fetih ve zafer hikmetlerle yüklüdür. İstanbul'un fethi sadece askeri değil, bir medeniyetin ve sistemin zaferidir⁵⁴. İstanbul'un fethi ile birlikte Osmanlı Devleti çok gelişmiş, sınırları üç kıtaya yayılmış, Karadeniz ve Akdeniz Türk gölüne haline gelmiştir. Avrupa, İstanbul'un verdiği kararlar ve attığı adımları takip etmiş, İstanbul dünya siyasetinin en önemli başkenti haline gelmiş, stratejik konumu itibarıyla asırlarca etkinliği sürmüştür. İstanbul, bugün dünyada bağımsız toplam 85 ülkeyi doğrudan, dolaylı kontrol eden bir başkenttir. Müslüman, Hristiyan ve Mûsevîlerin birlikte yaşadığı büyük bir şehirdir. Fatih Sultan Mehmet tarafından "İslam'ın bol olduğu yer" anlamına gelen İslambol olarak şehrin adı kullanılmıştır.⁵⁵

İstanbul çok kültürlü yaşamın yakın tarihte ve dünyada en önemli başarılı örneğidir. Coğrafi güzelliği, tarihi varlıkları ile halen dünyanın en güzel ve önemli şehri olarak kabul edilmektedir. Çok kültürlülüğü, bir arada yaşamayı da halen sürdürmektedir. İstanbul önemli ve stratejik bir konumda iken Hz. Peygamber (s.a.s.)'in işareti, sahâbe ve diğer İslam ordularının seferleri, Ebü Eyyüb el-Ensârî (r.a.) gibi öncü sahâbenin vefatı, sur kenarlarına defni, adeta bayrak dikmesiyle büyük bir şehir olarak tarihte yer almıştır. Osmanlı Devleti'nin kalbi haline gelen şehir, insanlığa ve İslam'a iyilik, fayda sağla-

⁵⁰ Mahmud Es'ad Coşan, İstanbul'un Fethi ve Fatih, (İstanbul: Server Yayınları, 2020), 36.

⁵¹ Kulat, "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi", 13.

⁵² Ensari Kara, "Tarihi İslam'ın Yardımcıları Ensariler ve Kutsal Belde Eyüb'un Sultanı Hz. Halid b. Zeyd Ebu Eyyub el-Ensari" 29.

⁵³ Coşan, İstanbul'un Fethi ve Fatih, 28.

⁵⁴ Mehmet Genç, "Neden Fetih?", I. Uluslararası İstanbul'un Fethi Sempozyumu, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996), 98.

⁵⁵ Halil İnalçık, "İstanbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10.06.2021)

yan bir hüviyet kazanmıştır. Zulüm altında olan Bizans tebasını kurtarmış, küfrün merkezini dağıtmış, birlikte yaşamayı Balkanlara, Ortadoğu'ya, Afrika'ya ve Avrupa'ya öğretmiş, güçlü bir şehir medeniyetini kurmuştur. Medeniyetlerin şehirlerde kurulduğu göz önüne alındığında, Müslüman Türk Medeniyetinde gelişmesinde İstanbul'un başlı başına etkisi vardır. Her dönemde yaşayan bin bir hile, desise, oyun, savaş, işgal ve diğer müdahalelere rağmen şehir Müslümanların elinde kalmıştır. Bu şehir Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a.) ve diğer sahâbelerin adımları ve şahadetleriyle tarihe damgasını vurmuştur.

6-SONUÇ:

Her iki öncü sahâbe ile sınırlarında şehit oldukları önemli şehirler, tarihteki yerleri, etkileriyle itibariyle dikkatleri çekmektedirler.

Kusem b. Abbas (r.a.) muhacir, Eyyûb el-Ensârî (r.a.) ise ensardandır. İslam muhacir ve ensar kardeşliği ile gelişmiş, yayılmış, yerleşmiş, kökleşmiştir. İslam'ın ulaştığı bütün coğrafya için bu kardeşlik örnek teşkil etmiş, birlikte yaşama ilkesi olmuştur. İslam'ın mesajını taşıyanlar ile kabul edenler arasında muhacir/ensar dengesi, kardeşliği her yerde kurulmuştur. Her iki sahâbe Hz. Peygamber (s.a.s.)'e ve Ehl-i Beyt'e yakın olup, ittiba etmiş, dualarına mazhar olmuş, valilik, emirlik yapmış, idari görevlerde bulunmuşlardır. Kur'an, Hadis ve fıkıh ilmine vakıftırlar, fetva vermişler, ilmi yetkinlikleri olan kişilerdir,

Onlar sultan, komutan olarak değil, çok ileri yaşlarda bu seferlere "er" olarak katılmışlardır. Şehirlerin fethini de görememişler, kuşatma esnasında şehit olmuşlardır. Sanki adres teslimi iki şehrin surları önüne gelerek yer tutmuşlardır. İlahi tecelli odur ki, şehirler tarihin akışını değiştirmişlerdir. Allah (c.c.) o beldelerin fethini ve İslam'a hizmetini nasip etmiştir. Haritaya bakınca iki sahâbenin biri Semerkant'ta Doğuda, diğeri İstanbul'da Batı'da bayraklaşmışlardır.

Her iki sahâbeyi seferlere sevk eden Hz. Peygamber (s.a.s.)'e ve sünnetine olan bağlılıklarıdır. Dini yaymak, itaat, cihat, tebliğ, iyiliği emretmek, kötülüğü nehy etmek, İ'lâ-i Kelimetullah onların yegane amaçları olmuştur. Zira, tebliğ ve çağrı dini yaymanın tek yoludur⁵⁶. Saltanat, ganimet, makam, rütbe peşinde koşmamışlardır. Onlar, toprak olup gideceklerdi, şehirlerin fethedileceklerini de bilmiyorlardı. Hikmet belki de buradadır. Karşılıksız, Allah (c. c.) rızası için çabalar, niyetler tohuma dönüşmüş, yattıkları topraklar yeşermiş, İslam'ın en önemli merkez şehirleri ve bölgeleri haline gelmiştir.

Her iki sahâbe tebliğe adanmış, tebliğ sıfatları, birikimi, temsil gücü, donanımı olan kişiler olup, birlikte oldukları kişileri etkilemişler, sevgilerini kazanmışlardır. Temiz bir geçmişe sahip olmaları toplumda tesirlerini artırmıştır. Zira tebliğ ve davette bulunacak kişilerin temiz bir geçmişe sahip olmaları Kur'ân-ı Kerîm'de vurgulanmıştır⁵⁷.

Her iki sahâbe muttaki, cömert, fedâkar, cesur, edepli, güzel ahlak ve kemal sahibidirler. Hakkı söyleyen, haksızlığa karşı direnen kişiler olarak bilinmişlerdir. Peygam-

⁵⁶ Güler, "Tebliğin Mahiyeti ve Sınırları", 14.

⁵⁷ Zekeriyâ Güler, "Tebliğin Mahiyeti ve Sınırları", Kutlu Doğum İslam'ın Güncel Sunumu 2003, (Ankara: Türkiye Dıyanet Vakfı Yayınları 2006), 14.

berlerin temsil sıfatı ve tebliğ gücü vardır. Müslümanların da öyle olması gerekir.⁵⁸ Onlar da öyleydi.

İstanbul'un fethi esnasında Semerkant'ta bulunan Nakşibendî tarikatının Ahrariye kolundan Hâce Ubeydullah Ahrar (r.a.) Hazretlerinin manevi desteği, bu nedenle Fatih Sultan Mehmet Han'ın O'na hediyeler gönderdiği tarihi kayıtlara geçmiştir. Fetih-ten önce Ubeydullah Ahrar (r. a)'ın halifeleri İstanbul'da, Osmanlı sarayında etkili olmuşlardır⁵⁹. Bu da işin bir başka hikmeti ve cilvesi olsa gerektir. Semerkant ve İstanbul arasında dikkati çeken, önemli, ilginç, hikmetli bir bağlantının varlığı görülmektedir.

Bir diğer mühim nokta şudur: Her iki sahâbe İslam'ı benimseyen Türklerin ve Türk Devletlerinin İslam'a hizmetlerine vesile olmuşlardır. Onlar, Türkler tarafından saygı duyulan, örnek alınan ideal şahsiyetler olarak yer almışlardır. Kusem b. Abbas (r.a.) Türklerin yaşadıkları topraklarda İslam'ı kabul etmelerine öncülük eden sahâbe ordularının öncülerindendi. Eyyüb el-Ensârî (r.a.) ise Türklerin Müslüman olarak kurduğu, en gelişmiş, en güçlü, en uzun süre yaşayan Osmanlı Devleti'nin zirveye çıkaran başkente yerleşen öncü sahâbiydi.

İki şehrin biri doğuda, biri batıda ilim, irfan, siyaset ve medeniyet merkezi olmuşlardır. Moğolların Semerkant'ı işgali hariç, bu şehirler İslam beldesi olarak kalmıştır. Moğollar daha sonra Müslümanlığı kabul etmişlerdir. Semerkant ve İstanbul Müslüman toplumların, devletlerin ve İslam Medeniyeti'nin gelişmesi ve ilerlemesinin merkezinde yer almışlardır.

İki öncü sahâbenin bulunduğu iki önemli şehir İslam alemine ve insanlığa büyük bir mirastır. Küreselleşme çağının Müslümanlar'ına, insanlarına öncü sahâbelerden kalan daha büyük bir miras, mühim bir görev, örnek bir yaşam çizgisi vardır : Allah (c.c.)'in ismini yükseltmek, yeryüzünü sevgi ile imar, ıslah etmek, zulmü, fesadı kaldırmak, İlahi mesajı yeryüzünün her noktasına ulaştırmak, tebliğ etmek ve bu yolda azimle çalışmaktır.

KAYNAKÇA

Açar, Cafer. "Dört Halife Dönemi Fetihlerinin Arka Planına Dair Bazı Mülâhazaları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 2038-2057.

Akgün, Hüseyin. "Sahâbe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-Sahâbe Kimliği ve Algısı-Tartışmalı İlmi Toplantı* 27/28 (Nisan 2013), 1-28.

Akyürek, Yunus. "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (Haziran 2013), 85-106.

Algül, Hüseyin. "Ebû Eyyüb el-Ensârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-eyyub-el-ensari> (17.06.2021).

⁵⁸ Sönmez, "Peygamberlerin "Tebliğ Sıfatı" ve Bu Sıfatın Arka Planını Oluşturmada Diğer Sıfatların Rolü", 289.

⁵⁹ Mustafa Koç, "16. Yy Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşi-Ahrarî, Yesevi ve Kübrevî Şeyhleri", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* C/7 (Man 2005), 216.

Alyılmaz, Cengiz. "Eski Türk Şehirleri ve Semerkant". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* c/20 (2002), 308.

Ataman, Kemal Yavuz. "Maveraünnehir'de İslam Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz". *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9/3 (2020), 2962/2977.

Aydınlı, Osman. *Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış doktora tezi, 2001.

Azimli, Mehmet. "Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *İstem* 3/6 (2005), 177 – 193.

Coşan, Mahmud Esad. "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Özellikleri". İskenderpaşa.

Erişim 10.06.2021. <http://www.iskenderpasa.com/D0806A49-B171-477E-A588-B7AC75BA3BA6.aspx>

Coşan, Mahmud Esad. İstanbul'un Fethi ve Fatih. İstanbul: *Server Yayınları*, 7.Basım, 2020.

Coşan, Mahmud Esad. Tarihî ve Tasavvufî Şahsiyetler. İstanbul: *Server Yayınları*, 5.Basım, 2017.

Demir, Cengiz. "Baburnâme'de Hoca Ubeydullah Ahrar". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 5/2 (2016), 651-660.

Ensari Kara, Hatice Fahrunnisa. "Tarihi İslam'ın Yardımcıları Ensariler ve Kutsal Belde Eyüb'un Sultanı Hz. Halid b. Zeyd Ebu Eyyub el-Ensar". *Kültürü Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu*, XI, Şehir ve Kutsallık. ed. İrfan Çalışkan. 28-63. İstanbul: Eyüp Sultan Belediyesi Yayınları, 2010.

Erul, Bünyamin. "Vedâ Hutbesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/veda-hutbesi> (17.06.2021).

Genç, Mehmet. "Neden Fetih?", I. Uluslararası İstanbul'un Fethi Sempozyumu. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996, 96-98.

Güler, Zekeriya. "Tebliğ'in Mahiyeti ve Sınırları", *Kutlu Doğum İslam'ın Güncel Sunumu 2003*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2006, 10-16.

Hasan, Nadirhan. "Sahabe Kusem Bin Abbas'ın Kabri ve Semerkant Maneviyatının Oluşumu Katkıları". *Adıyaman Safvan Bin. Muattal ve Ahlak Sempozyumu*, ed. Candemir Dogan Adıyaman: *Bildiriler Kitabı* 15 -16 -17 Şubat 2013.

Hatalmış, Ali. "Sahabilerin Türkleri Tanımları ve İlişkileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 418-440.

İnalçık, Halil. "İstanbul: Bir İslam Şehri". çev. İbrahim KALIN, Marife, 2004.

İnalçık, Halil. "İstanbul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10.06.2021.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/istanbul#3-turk-devri>

Karakuş, Abdulkadir. "Hz. Peygamber'in Tebliğ Dili ve Bunun Kur'ânî Temelleri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 267-283.

FETİH DAİRESİNDE ÖNCÜ İKİ SAHABE, ÖNEMLİ İKİ ŞEHİR

KUSEM B. ABBAS (R. A) VE EBÛ EYYÛB EL-ENSÂRÎ (R.A.), SEMERKANT VE İSTANBUL

Koç, Mustafa. "16. Yy Osmanlı Coğrafyasında Karanlıkta Kalmış Nakşi-Ahrarî, Yesevi ve Kübrevî Şeyhleri". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi C/7* (Man 2005), 213-254.

Koçak, Muhammed Emin. "Timurlu Medeniyetine Örnek Bir Şehir: Semerkant (1370-1405)". *Ausbd 2/4* (2019), 67-76.

Kulat, Mehmet Ali. "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirilmesi". *Diyanet Dergisi 37/2* (2001), 5-24.

Kurt, Hasan. "Orta Asya'da Peygamber Ailesinden Bir Sahabe Kusem B. Abbas", Ankara: 1999, 565-579.

Kurt, Hasan. "Orta Çağ Başarısı Buhara". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 41/1* (Nisan 2000), 425-471.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Fetih Hadisi ve Müslümanların İstanbul Kuşatmaları". İstanbul tarihi. ist. Erişim 10. 06. 2021. <https://istanbultarihi.ist/54-fetih-hadisi-ve-muslumanlarin-istanbul-kuşatmaları>

Sönmez, Mustafa. "Peygamberlerin" Tebliğ Sıfatı" Ve Bu Sıfatın Arka Planını Oluşturmada Diğer Sıfatların Rolü". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 10/35* (2011), 277-298.

Şulul, Kasım. "Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahâbîler". *Siyer Araştırmaları Dergisi 8* (2020), 139-168.

Vurgun, Seda Yılmaz. "Buhara Emirliğinin İki Önemli Şehri: Buhara ve Semerkant". *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi / Journal of Turkish History Researches 1/1* (Fall 2016), 148-151.

Öz:

İslam, sahâbenin seyahatleri, fetih hareketleriyle yayılmıştır. Sahâbenin çoğunluğunun Arabistan dışında vefat etmesi dikkat çekicidir. Geçmişe doğru bakıldığında önemli sahâbelerin stratejik ve küresel fetih hareketlerinde yer aldıkları görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'e yakınlıklarıyla bilinen iki örnek, öncü sahâbenin kuşatmasına, fethine katıldıkları iki şehir tarihin akışını değiştiren gelişmelerin odağı olmuşlardır.

Kusem b. Abbas (r. a) Hz. Peygamber (s.a.s.)'in amcası Hz. Abbas (r.a.)'ın oğludur, Peygamberimizin çok yakınında bulunmuştur. Hz. Ali (k.v.) döneminde Mekke, kısa süre Medine valiliği, hac emirliği yapmıştır, muhacirlerdendir. Emevîler döneminde Horasan seferlerine katılmış, Semerkant'ın fethinde şehit olmuştur. Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Medine'ye hicretinde evinde misafir kalmış, aynı zamanda akrabasıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında bütün gazvelere katılmış, korumalığını yapmıştır. Dört halife zamanında seferlerde bulunmuş, Hz. Ali (k. v) bir kez Medine'de vekil bırakmıştır. Ebû Eyyûb el-Ensârî (r. a) İstanbul kuşatmasında vefat etmiştir, en-sardandır. Her iki sahâbe, Hz. Peygamber (s.a.s.)'e, dört halifeye yakınlıkları, Hz. Ali (k. v.) dönemindeki görevleri, Emevîler zamanı fetih seferlerine iştirakleriyle ortak özelliklere sahiptirler. Fetih seferlerine katıldıkları Semerkant ve İstanbul jeostratejik, jeopolitik özelliklere sahip, İslam Medeniyeti, Müslüman-Türk Devletleri bakımından küresel gelişmelere, değişmelere öncülük yapan şehirlerdir.

Sahâbelerin Türklerin İslam'a girmelerinde, hizmet etmelerinde etkileri, özel yerleri vardır Semerkant, Türklerin İslam'ı benimsemelerinde, İslam medeniyetinin geliş-

mesinde, Müslüman Türk Devletlerinin kuruluşunda merkez şehirlerdendir. İstanbul ise Hz. Muhammed (s.a.s.)'in işaretini, müjdesiyle fethedilen, Türklerin İslam'a hizmetlerinin zirvesini teşkil eden devirde, fethiyle çağı değiştiren bir şehirdir. İki sahâbe, iki şehir tarihin akışını etkilemişlerdir.

Yeryüzünde birçok sahâbe metfundur. Ancak, bu iki öncü sahâbenin fethine katıldıkları, metfun oldukları şehirler stratejik, küresel gelişmelerin merkezi olmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Fetih, İstanbul, Semerkant, Stratejik

Two Pioneer Companions, Two Important Cities in the Conquest

Outham ibn Abbas & Abu Ayyub al-Ansari, Samarkand & Istanbul

Abstract:

Islam spread via the travels of the Companions and conquest movements. It is noteworthy that the majority of Companions died outside of Arabia. When we look at the past, we can see that important companions took place in the strategic and global conquest movements. Two pioneer exemplary companions, known for their closeness to Prophet (PBUH), participated in the conquest and siege of two cities; this became the focus of the developments which changed the flow of the history.

Outham ibn Abbas (RA) was the son of Abbas (RA) who was the uncle of Prophet (PBUH); he was very close to our Prophet. He was the hajj emir and the governor of Mecca and for a short time the governor of Medina during the time of Ali (RA) and he was from the immigrants. In the Umayyad period, he participated to Khorasan expedition and he was martyred in the conquest of Samarkand.

Abu Ayyub al-Ansari (RA) hosted Hz. Prophet (PBUH) in his house when He immigrated to Medina and he was also His relative. He participated to all of the expeditions during Hz. Prophet (PBUH) period and he was his bodyguard. He also participated to some expeditions during four caliphs; Hz. Ali (RA) once left him in Medina as deputy. He died in the siege of Istanbul and he was from ansar.

Both companions had the common features like being very close to Hz. Prophet (PBUH) and four caliphs, their duties during Hz. Ali (RA) period, their participations to **conquest expeditions during Umayyad period. There are companions' influences and special places in Turks' accepting Islam and their serving.** Samarkand and Istanbul, where they participated in the conquest expeditions, are cities with geostrategic and geopolitical features, leading global developments and changes in terms of Islamic Civilization and Muslim-Turkish States. Samarkand is among the central cities in the adoption of Islam by the Turks, the spread of Islam, the development of civilization, and the establishment of many Muslim Turkish States. Besides, Istanbul which was conquered by the sign of the Prophet Muhammad (PBUH) is a city constituting the pinnacle of the Turks' service to Islam, and changing the era. There are connections between two pioneer exemplary companions and two cities changing the flow of the history.

Many Companions are buried on earth. However, the cities where these two companions were buried with their last expeditions have become the center of the strategic and global developments changing the world history.

Keywords: Companion, Conquest, Pioneer, Istanbul, Samarkand, Global, Strategic

HOKAND HANLIĞI'NDA İDARİ TAKSİMAT VE HOKAND ŞEHİRİ

Mairambek TAGAEV*

GİRİŞ

Deşti Kıpçak Muhammed Şibânî Han (1451-1510) Özbeklerden oluşan bir orduyla Timur'lulara karşı yürüttüğü mücadelede Fergana'da Şeybânîler sülalesinin hâkimiyetini sağladı. Şeybânîler sülalesi II. Abdullah'ın 1598'de vefatına kadar sürdü. II. Abdullah'ın vefatından sonra hâkimiyet Şeybânîlerin anne tarafından akrabaları olan Canoğulları (Astarhânîler) sülalesine geçti. Ubeydullah Han (1702-1711) dönemine gelindiğinde merkezi hâkimiyet iktidar gücünü kaybedince, vilâyetler arasında hâkimiyet mücadelesini kaçınılmaz hale getirdi. Mücadele süreci Fergana vadisindeki bazı beyliklerin bu hanedanlığın hâkimiyetinden tamamıyla ayrılmasına neden oldu. Fergana'da bulunan Targava, Çamaşbiy, Hackent, Pallahân, Tukay-Tepe, Partak, Tepe-Kurgân ve Kaynar gibi bölgeler Nemengân bölgesinde bulunan Çadak hocalarının hâkimiyeti altındaydı. Özbeklerin Ming kabilesinden Şahrûh Biy, Çadak'ta hocalara karşı galibiyet kazanmasının ardından 1709'da Hokand Hanlığı'nın temellerini attı. 1876 yılına kadar yani Rus işgaline kadar varlığı sürdüren Hokand Hanlığı idarî taksimat açısından en büyük sekiz vilâyeti ve bu vilâyetlere bağlı aminlik, aksakallıklar bulunmaktaydı. Hanlık'ın merkezi olan Hokand şehrinin etimolojisi ile ilgili birçok bilgiler mevcut olsa da net bilgileri dile getirmek henüz erkendir.

1. Hokand Hanlığı'nda İdari Taksimat

Hokand Hanlığı idarî taksimat açısından vilâyetlere, vilâyetler ise beklıklere, beklıklar ise birkaç köy veya kışıklardan oluşan aminlik ve aksakallıklardan oluşmaktaydı.¹ En büyük vilâyetler Ura-Tepe, Hocend, Oş, Merginân, Nemengân, Endican, Taşkent ve Türkistan olmak üzere sekiz vilâyeti vardı.² Hanlık'ın son dönemlerine doğru Rus araştırmacılar vilâyet yerine bazen Beklik (Bektsvo) tabiri kullanmışlardır. A. Kun yukarıda zikredilen vilâyetlere ilave olarak Şehrihan, Mahram, Bulak Başı, Aravan, Balıkçı, Çartak, Nevkend, Kasân, Çüst ve Baba Darhan gibi 15 beklık olduğunu zikreder.³ Hatta 1849'da yayınlanan bir makalede vilâyetleri yöneten hâkimlere bek denildiği kaydedilmektedir.⁴ Aslında beklıklar vilâyetlere bağlı birer kasabalardı. Nitekim İbret Nemengân hâkimine

* Dr. Öğretim Üyesi, Oş Devlet Üniversitesi Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Dini İlimler Bölüm Başkanı, Araşan, mayrambek@gmail.com

¹ V. İ. Nalivkin, *Kratkaya İstoria Kokondskogo Hanstva*, İmparatorluk Üniversitesi Yay. Kazan 1886, s. 208.

² W.H.Wathen, "Memoir On The U'sbek State of Kokan, Properly Called Khokend (The Ancient Fergana) in Central Asia", *Journal of The Asiatic Society*, Sayı 34 Ağustos 1834, s. 371.

³ A.Kun, "Oçerk Kokandskogo Hantsva", *İzvestia Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, sy. XII, St. Petersburg 1876, s. 65.

⁴ Omonim, "Obozrenie Kokandskogo Hantsva", *Zapiski Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, sy. III, St. Petersburg 1849, s. 200.

bağlı dört kasaba, Töre-Kurgân, Çûst, Çaratağ, Kasân olduğunu ve bunların her biri birer beklilik yeri olduğunu belirtir.⁵ Buna göre Rus araştırmacılar vilâyet ve kasaba yerine beklilik tabirini kullandıklarını ileri sürebiliriz. Vilâyetler çoğunlukla Han'ın akrabalarından üst makam vekilleri olan hâkim ya da bekler tarafından idare edilirdi. Hâkim ile beklerin farkı ise hâkimler halk arasından yetişen yüksek dereceli bürokratlar idi. Bekler ise han sülalesinden gelen soylu yöneticilerdi.⁶ Bekliklere bağlı aminlik ve aksakallıkları bekler tarafından tayin edilen serker, amin, aksakallar yönetirdi. Vilâyet merkezlerinde beklerden sonra en önemli vazifeyi serkerler üstlenirdi. Schuyler, Oş şehrini Merginân bekliliğine bağlı bir şehir olduğunu ve serker tarafından yönetildiğini kaydeder.⁷ 1871'de Hokand'a seyahat eden A. P. Fedçenko'nun Merginân, Endicân, Şalarhan, Aravân, Bulak-Başı, Oş, Üç-Kurgân, Çimyân, Soh, İsfârâ, Çarku ve Varuh bölgelerini güvenli bir şekilde gezebilmesi için bu bölgelerin amin ve serkarlarına Hüdâyâr han tarafından bir yarlık çıkartılmıştı.⁸ Serkerler vilâyetlerin tarım, mali ve ticari işlerini nezaret ederlerdi. Emirlerine 24 mirâb ve 24 arık aksakalları verilirdi. Bunların yardımıyla haraç, emlak gibi vergilerden toplanan mülkleri beklerin ambarlarına yerleştirirdi. Halk arasında toprak ya da sulama işlerinde anlaşmazlıklar çıktığında meselenin çözülmesi için ilk önce serkerlere başvurulardı. Serkerler bu gibi meselelerle müracaat edenlerin sorunlarını çözmek mecburiyetindeydi. Şayet serkerlerin çıkarttığı karara memnun kalmazsalar o zaman meseleyi kadılar mahkemesine taşırdılar.⁹

Serkerlerin köy ve kışlaklardaki en süt temsilcileri aksakallardı. Köy halkları sorun ve problemlerinin çözülmesi için ilk önce aksakallara başvurulardı. Zira köy şartlarında en kolay ulaşılabilecek devlet temsilcileri aksakallardı.¹⁰ Aksakallar ise daha çok Kırgızlar arasında saygın bir yönetici zümresiydiler. Kırgızların yöneticileri olan biy ve manaplar¹¹ idare işlerinde aksakallara danışıldırı, bazı durumlarda mahkeme işleri de tamamen aksakallara havale edilirdi. Muhtemelen Hokand bekleri Kırgızları denetim altında tutmaları için manapların yanı sıra aksakallara da müracaat etmişlerdir. Bilindiği gibi Hokand Hanlığı'nda aksakallar itibarlı makamlar arasındaydı. Nitekim Muhammed Ali Han (1822-1842) döneminde Çin ile yapılan anlaşma gereği Doğu Türkistan'da Hokand Hanlığı'nın en üst dereceli vekili sıfatında Âlim Paşa aksakallık makamına getirilir. Çinliler, aksakallara "Şan Ya" yani "Ticaret Başkanı" diye isimlendirmişlerdi. Aksakallar şehre gelen

⁵ İbret, İshakhan Cüneydullah Hoca oğlu, *Tarihi Fergana*, Tacikistan FA. Doğu Bilimler Enstitüsü El Yazmaları Bölümü No. 1512.вр. 103^a.

⁶ Sattarhan Abdulgafarov, *Kratkiy Oçerk Vnutrennogo Sostayania Kokandskogo Hantsva Pered Zavo-evaniem Ego Russkimi*, *Turkestanskije Vedomosti*, No: 26 1892.

⁷ Schuyler, Eugene, *Turkestan Notes of Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, c. II, London 1876.c. II. s. 45.

⁸ A.P.Fedçenko, "İz Kokana", *Materialı Dlia Statistiki Turkestanskogo Kraya*, Ed. N.A.Maeva, fasikül: II, St. Petersburg 1873, s. 390.

⁹ A.Kun, "Oçerk Kokandskogo Hantsva", *İzvestia Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, sy. XII, St. Petersburg 1876, s. 64; R. N. Nabiev, *İz İstorii Kokandskogo Hantsva (Feodalnoe Hazaytsva Hüdayarhana)*, Özb. SSSR FAN Yay. Taşkent 1973, s. 228-230. Mukayese etme anlamında Buhara Emirliği yargı sistemi ile ilgili detaylı bilgiler için bk. Aitmatamat Kariev, "Buhâra Emirliği'ndeki (1747-1920) Şer'î Mahkemeler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 48, ss. 403-427, Haziran-2020.

¹⁰ Omonim, "Obozrenie Kokandskogo Hantsva", *Zapiski Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, sy. III, St. Petersburg 1849, s. 201.

¹¹ Kırgız halkının yargı sistemi ile ilgili detaylı bilgiler için bk. Aitmatamat Kariev, "Kırgız Biy Mahkemeleri Hakkında Kısa Bir Analiz (XVIII-XX yy.)", *MANAS Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Cild-6, 2017, Sayı: 4, ss. 89-101.

HOKAND HANLIĞI'NDA İDARİ TAKSİMAT VE HOKAND ŞEHİRİ

tüccarlardan vergi alırlar ve mallarını satabilmeleri için yardımcı olurlardı. Aksakalların bünyesinde zekâtcı, hazineci ve mirzabaşı gibi yardımcıları bulunmaktaydı.¹² Mühtemelen Doğu Türkistan'daki aksakallar ticaret işlerini nezaret ettikleri için Çinliler ticaret başkanı anlamında "Şan Yan" demişlerdir. Aksakallık makamı Hokand Hanlığı'nın çöküşüne kadar devam etmiştir. Rus işgalinden sonra bile Kırgızlar arasında aksakallık müessesesi varlığını korumuştur.

Payitahttan uzak olan vilâyetlerin yönetiminde zorluklar çıktığından 1831'de Muhammed Ali Han tarafından Beglerbegi unvanı yürürlüğe girer.¹³ Özellikle Hanlık'ın güney sınırlarında bulunan vilâyetlerdeki hâkim ve bekleri denetlemek için hanın varislerine ya da bazı vilâyet hâkimlerine verilen makamı. Gulam Şah Çatrârî Leşker Beklerbegi 1810-1841 yıllar arasında Handan sonraki en üst vekil olarak Taşkent ve Deşti Kıpçak sınırlarında görev yapmıştı.¹⁴

2. Hokand Şehri

Fergana'nın güneybatısında yer alan Hokand şehrinin etimolojisiyle ilgili birçok görüşler ileri sürülmüşse de daha kesin bir neticeye varılamamıştır. İbret'e göre Hokand daha inşa edilmeden önce ormanlık araziden ibaret olup domuzlarla doluydu. Bu bölgelerde daha çok Tacikler yaşıyorlardı. Çadık hocaları bölgeyi ziyaret ettiklerinde kazılmış çukurları görmüşler ve Taciklere bu çukurlar nedir diye sorduklarında Tacikler, domuz kazdı anlamında *Huk Kand* diye cevap vermişler. Daha sonra bu bölge *Hukand* ismiyle anılır olmuştur.¹⁵ Hocaların bölgedeki iktidarını en erken XV. yüzyıllarda başladığını göz önünde bulundurduğumuz zaman İbret'in yanıldığını görmekteyiz, zira şehirle ilgili X. yüzyıl İslam coğrafyacılarının eserlerinde *خواقند Huvakand* ve *خواقند Huvakend*¹⁶ şeklinde geçmesi Hokand şehrinin daha da eski tarihlerde var olduğunu göstermektedir. İslam kaynaklarında geçen *خواقند Huvakand* veya *خواقند Huvakend* havası güzel, rüzgârlı şehir anlamını taşıyan *حوا کند (hava kand)* terkiplerinden türediğini dile öne sürmek daha doğru bir yaklaşımdır. Nitekim bölgeye seyahat eden seyyahların çoğu Hokand çok rüzgârlı bir şehir olduğunu vurgulamışlardır. Potanin, hatıratlarında Hokand'ta kışın neredeyse hiç kar yağmadığını ancak kış hem yaz aylarında çok kuvvetli rüzgâr estiğini zikreder.¹⁷ Fakat Bababekov, *خواقند/Huvakand* ve *خواقند/Huvakend* aslında hakan kelimesinin çoğulu *hevâkin* olduğundan Hokand etimolojisi ile ilişkilendirmek yanlış olduğunu¹⁸ ve

¹² Ç. Valihanov, *Sobranie Soçinenie v Piyati Tomah*, c. III, yayına haz. A. H. Margulan v.d. Glavnaya Redaksiya, Almatı 1985, c. III, s. 186-188.

¹³ Barthold, *İstoria Kulturnoy Jizni Turkestana*, Akademi Nauk SSSR Yay. Leningrad 1927, s. 114-115; Omonim, "Obozrenie Kokandskogo Hantsva", *Zapiski Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, sy. III, St. Petersburg 1849, s. 201; Nabiev, *Taşkentskoe Vastanie 1847g. İ Ego Sosialno-Ekonomiçeskie Predposilki*, Fan, Yay. Taşkent 1966. s. 24; Şerzodhon Mahmudov, "Kukon Honliginin Mamuriy Başkaruv Tizimi (1706-1876 yy.)", *Özbekistan Respublikası Fanlar Akademiyası Tarih İnstitutı, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Taşkent 2007, s. 101.

¹⁴ Ş. Vohidov, "Kukon Honligidagi Unvon va Mansablar", *Şarq Yuldizi*, sy. 3-5, 1995, s. 219.

¹⁵ İbret, *Tarihi Fergana*, vr. 17^b.

¹⁶ Catherine Poujol, "Hokand" *DİA*, c. XVIII, s. 214.

¹⁷ Saveleva, "Zapiski o Kokandskom Zapiski Harunjago Potanina 1830", *Vestnik İmperatorskago Russkogo Geografiçeskago Obşestva*, Knijka V, bölüm, XVIII, St. Petersburg 1856, s. 276.

¹⁸ Bababekov, *İstoria Kokanda*, s. 12.

kendi tezini Çin kayıtlarında geçen Davan (Fergana) devletinin merkezi Guyşan'dır¹⁹ rivayetine dayandırmaktadır. Aslında Çin kayıtlarında geçen Davan devletinin merkezi nerede olduğu araştırmacılarca fikir birliği sağlanmış değildir. Zira Çin ve Rus araştırmacılarının tahlillerine göre Davan devletinin merkezi Cizzah, Ura-Tepe ya da Endicân vilâyetindeki Ming-Tepe'dir.²⁰ Borovkov ise Davan devletinin merkezi Hokand şehrinin civarlarında olabileceğini tahmin eder.²¹ Özbek araştırmacılarından Abdulhalik Abdurasul oğlu ise Çince kayıtlardaki Davan devletinin merkezi Guyşan'ın, Nemengân vilâyetindeki Kasân,²² Hujaev ise Kuvasây veya Kasân şehirleri olabileceğini tahmin ederler.²³

Öte yandan Bababekov'un belirttiği gibi *خواقند/Hüvakand* ve *خواقند/Hüvakend* hakan kelimesinin çoğulu anlamında Hokand şehrinin etimolojisiyle ilişkilendirmek tarihi verilere göre mümkün olmamaktadır. Çünkü İslam kaynaklarında geçtiği gibi X yüzyıllarda Hokand küçük bir kasabadan ibaretti. Bâbü'r bile Hokand'ı küçük bir güzergâh anlamında urçin şeklinde tanımlar.²⁴ Küçük bir kasaba ve güzergâh hakanların merkezi olma olasılığı çok düşük olduğuna göre *خواقند/Hüvakand* ve *خواقند/Hüvakend* rüzgârlı şehir anlamına daha yakın olduğu görülmektedir. Ayrıca kaynaklarda çok rastladığımız çok güzel şehir, havası hoş anlamını taşıyan bir sıfat niteliğinde *Hokandi Lâtif*²⁵ ibaresinin kullanılması bu görüşümüzü desteklemektedir.

Görüldüğü gibi günümüze kadar araştırmacılar tarafından Hokand etimolojisiyle ilgili kesin bir sonuca varılamamıştır. Bunun en önemli sebepleri de Hokand çok eski şehirlerden biri olması ve bölge ile ilgili Çin kayıtlarındaki eski hiyerogliflerin günümüze kadar net bir şekilde çözülmemesindedir. Belki de ileride yapılacak olan arkeolojik kazılar Hokand şehrinin eski tarih ve etimolojisiyle ilgili önemli bilgiler ortaya çıkartacaktır.

Hokand şehriyle ilgili günümüze kadar ulaşan en erken bilgilere X. yüzyıl Arap coğrafyacılarının eserlerinde rastlamaktayız. Yâküt el-Hamevî (v. 626/1229) Hokand'ta yetişen âlim ve ediblerden bahseder ancak şehirle ilgili bir bilgi aktarmaz. İstâhrî ve İbn Havkal ise Hokand'ı bir güzergâh olarak zikretmektedir.²⁶ Babürname'de ise Fergana'nın yedi kasabasından ve civarındaki şehirlerden bahsedilirken Hokand sadece bir uğrak güzergâh anlamında urçin olarak zikredilir.²⁷ Bazı kaynaklarda Hokand, Çin ve Hindis-

¹⁹ Biçurin (Yakinef), N.Y. *Sobranie Svedeniy o Narodah Obitavşih v Sredney Azii v Drevnie Vremena*, c. II, SSSR İlimler Akademisi Yay. Moskova-Leningrad 1950, c. II, s. 187.

²⁰ Abdulhalik Abdurasul oğlu, *Kadimgi Fargona Tarixidan (Xitoy Manbalarida Fargona Hakida İlk Malumotlar)*, Özbekiston Akademisi Yay. Taşkent 2002, s. 36-37; Daha fazla bilgi için bkz: A.G. Maliavskiy, *Tanskiy Hronika O Gosudarstvah Sentralnoy Azii*, Novosibirsk 1989, s. 263; Hüjaye, *Fargona Tarihiga Oid Ma'lumotlar (Kadimiy va İlk Urta Asr Manbalaridan Tarjima va Ularga Şarhlar)*, s. 141-143.

²¹ L.A. Borovkova, *Zapad Sentralnoy Azii Vo II v. Do n.e.-VII v. N.e.* Moskova 1989, s. 56.

²² Abdulhalik Abdurasul oğlu, *Kadimgi Fargona Tarixidan (Xitoy Manbalarida Fargona Hakida İlk Malumotlar)*, s. 38.

²³ Hüjaye, *Fargona Tarihiga Oid Ma'lumotlar (Kadimiy va İlk Urta Asr Manbalaridan Tarjima va Ularga Şarhlar)*, s. 137-138.

²⁴ Zahiriddin Muhammed Babür, *Baburname*, neş. P. Şamsiev, S. Mirzaev, Özbekistan SSSR Fenler Akademisi Yay. Taşkent 1960, s. 81, 161.

²⁵ Avaz Muhammed Attâr Hokandî, *Tühfet Tevârihi Hani*, vr. 50^a; Arminues Vambery, *Travels in Central Asia*, Harper Brothers Yay. New York 1865, s. 384.

²⁶ Catherine Poujol, "Hokand" *DİA*, c. XVIII, s. 214.

²⁷ Babür, *Baburname*, s. 81, 161.

HOKAND HANLIĞI'NDA İDARİ TAKSİMAT VE HOKAND ŞEHİRİ

tan ticari yolların keşiştiği güzergâhta bulunuyordu.²⁸ Cengiz Han Batı Türkistan'ı istila ettikten sonra birçok şehir harap olmuştu. Muhtemelen Hokand'ta saldırıda harap olan şehirlerin arasındaydı ve daha sonra tekrar inşa edilmiş olabilir. Nitekim Molla Âlim Mahdum Hoca, Hokand'ın Eski Orda isimli mekânına yeni geniş şehir inşa edilip, yüksek kaleler ile etrafı çevrildiğini zikreder.²⁹

W. H. Wathen'in 1834'de yayınladığı makalesine göre, Hokand nüfus çoğunluğu olan ve duvarlarla çevrelenmemiş büyük bir şehirdir. 100.000 nüfus, 100 medrese, 500 camisi bulunan güzel şehirde Seyhun nehrine dökülen Aksay ve Karasay denilen iki ırmağın akmaktadır.³⁰ Horoşhin'e göre, Hokand etrafı ark, tarla ve ormanlarla kaplı düz ovada yerleşiktir. Şehrin etrafı tahminen 16 verst uzunluğu ise 5 versttir. Şehir 12 kısma taksim edildiğinden 12 kapısı ve her şehre 50 camii düştüğünden toplam 600 camisi vardı. 15 medrese 10 kervansaray 540 mahalle ve her mahallede birer aksakal bulunurdu. Şehirde 22.000 hanedan 80.000 halkı vardı.³¹ Schuyler göre Hokand kare şeklinde olup caddeleri geniş olan modern bir şehirdir. Halkın çoğunluğu şehirlerin iç kısmında istikamet ederdi. Hokand'ta yaklaşık 500 cami olduğundan her camiye 30 hane düştüğü için yaklaşık 75.000 nüfus olduğunu tahmin eder.³² Zernova göre, Hokand Sır Derya'nın sol tarafından 30 verst uzaklıkta yerleşmektedir. Hokand'ın etrafı 17 ile 18 verst arasındadır, şehrin merkezinde Han ve bürokratların istikamet ettiği etrafı 400 sajen olan ürdâ bulunur. Şehirde 280 mahalle, 8.000 kulübe, 6 hamam, 9 kervansaray, 360 camii 12 medrese 1 hapishane 30.000 hanedan mevcuttu.³³ Yazarı bilinmeyen 1849'da yayımlanan makalede Hokand şehriyle ilgili oldukça kıymetli bilgilerden bahsedilir. Hokand tahıl çiftliklerini sulayan Sır Derya'dan çıkarılan kanal ve küçük nehirlerle ve yüksek surlarla çevrilidir. Etrafı yaklaşık 25 versttir. Şehrin ortasında tuğladan yapılmış iki katlı han sarayı bulunmaktadır. Sarayın giriş kapısında birkaç eski toprak yerleştirilmiştir. Kutlama veya özel günlerde bu toplardan ateş edilmektedir. Halkın evleri çatısızdır çoğunlukla kilderden yapılmıştır ancak dışları kaymaktaşlarıyla sıvanmıştır. Caddeleri dar ve çarpıktır, şehirde 100 civarında tuğladan yapılmış camii mevcuttur. Han camisinin yanında 1000 talebesi mevcut mektep veya medrese bulunmaktadır. Dört köşeli kervansaraylar dükkânlarıyla beraber 6 adettir. Bunlardan ikisinde yerli halk alışveriş yapar diğer dördü ise Hindistan, Tibet, Kaşgar ve Buhara'dan gelen kervanlarla dolu oluyordu. Hokand'ta kâğıt fabrikasından başka fabrika bulunmadığından ürünlerin çoğunu halk kendi evlerinde üretirlerdi. Halkın nüfusu 50.000 ile 60.000 civarındaydı.³⁴ Vambery'nin belirttiğine göre Hokand, yerli halk tarafından *Hokând-î Lâtif* denilmektedir. Güzel bir vadide yerleşiktir ve çevresi Hive'ye göre altı, Buhara'ya göre üç, Tehran'a göre dört kat

²⁸ *Özbek Sovet Ensiklopediyasi*, c. XIV, s. 297.

²⁹ Mirzo Olim Mahdum Hoci, *Tarihi Turkiston*, nşr. Ş. Vohidov ve R. Halikova, Yangi Asr Ovlodi Yay. Taşkent 2009, s. 52.

³⁰ W.H.Wathen, "Memoir On The U'sbek State of Kokan, Properly Called Khokend (The Ancient Ferghana) in Central Asia", *Journal of The Asiatic Society*, sy. 34 Ağustos 1834, s. 372.

³¹ A.P.Horoşhina, *Sbornik Statey Kasayüşihsiya Turkestanskogo Kraya*, A. Tranşeliya, Stremiyannaya Tipografyası, St. Petersburg, 1876, s. 40-41.

³² Schuyler, *Turkistan Notes of Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, c. II, s. 11.

³³ Velyaminov-Zernov, "Svideniya o Kokanskoy Hanstve", *Vestnik İmperatorskogo Russkogo Geograficeskogo Obşestva*, Knijka V, bölüm, XVIII, St. Petersburg 1856, s. 110-111.

³⁴ Omonim, "Obozrenie Kokanskogo Hantsva", *Zapiski Russkogo Geograficeskogo Obşestva*, Sayı III, St. Petersburg 1849, s. 212-213.

büyükölüğündedir. Şehrin güney kısmında Han sarayı bulunur ve surlarla çevrelenmişti. Kuzey kısmı ise açıktır ve etrafı meyveli ağaçlarla kaplı olduğundan 10-15 evi geçmek çeyrek saat alıyordu. Buhara mimariyle örtüşen yapıların yanı sıra taştan yapılmış dört adet camii bulunmaktadır.³⁵ Şemseddin Sâmî'ye göre Hokand şehri Taşkent'in güney doğusunda 165 uzaklıkta olup güzel ve temiz cadde, sokak, çarşısı ve köprüsü olan büyük bir şehirdir. Fakat Şemseddin Sâmî ahali sayısı 35.000 olduğunu belirterek oldukça düşük rakam vermektedir.³⁶

KAYNAKLAR

A.G. Maliavskiy, *Tanskie Hronika O Gosudarstvah Sentralnoy Azii*, Novosibirsk 1989.

A.Kun, "Oçerk Kokandskogo Hantsva", *İzvestia Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, sy. XII, St. Petersburg 1876.

A.P.Fedçenko, "İz Kokana", *Materiali Dlia Statistiki Turkestanskogo Kraya*, Ed. N.A.Maeva, fasikül: II, St. Petersburg 1873.

A.P.Horoşhina, *Sbornik Statey Kasayuşihsiya Turkestanskogo Kraya*, A. Tranşeliya, Stremiyannaya Tipografyası, St. Petersburg, 1876.

Abduhalik Abdurasul oğlu, *Kadimgi Fargona Tarixidan (Xitoy Manbalarida Fargona Hakida İlk Malumotlar)*, Özbekiston Akademisi Yay. Taşkent 2002.

Arminues Vambery, *Travels in Central Asia*, Harper Brothers Yay. New York 1865.

Avaz Muhammed Attâr Hokandî, *Tühfet Tevârihi Hani*.

Barthold, *İstoria Kulturnoy Jizni Turkestana*, Akademi Nauk SSSR Yay. Leningrad 1927.

Biçurin (Yakinef), N.Y. *Sobranie Svedeniy o Narodah Obitavşih v Sredney Azii v Drevnie Vremena*, c. II, SSSR İlimler Akademisi Yay. Moskova-Leningrad 1950

Catherine Poujol, "Hokand" *DİA*, c. XVIII.

Valihanov ,Ç. *Sobranie Soçinenie v Piyati Tomah*, c. III, yayına haz. A. H. Margulan v.d. Glavnaya Redaksiya, Almatı 1985, c. III.

İbret, İshakhan Cüneydullah Hoca oğlu, *Tarihi Fergana*, Tacikistan FA. Doğu Bilimler Enstitüsü El Yazmaları Bölümü No. 1512.

L.A. Borovkova, *Zapad Sentralnoy Azii Vo II v. Do n.e.-VII v. N.e*. Moskova 1989.

Mirzo Olim Mahdüm Hoci, *Tarihi Turkiston*, nşr. Ş. Vohidov ve R. Halikova, Yangi Asr Ovlodi Yay. Taşkent 2009.

Nabiev, *Taşkentskoe Vastanie 1847g. İ Ego Sosialno-Ekonomiçeskie Predposilki*, Fan, Yay. Taşkent 1966.

³⁵ Vambery, *Travels İn Central Asia*, s. 384.

³⁶ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l A'lâm*, c. III, Miran Matbası, İstanbul 1307, s. 2066.

HOKAND HANLIĞI'NDA İDARİ TAKSİMAT VE HOKAND ŞEHİRİ

Omonim, “Obozrenie Kokandskogo Hantsva”, *Zapiski Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, sy. III, St. Petersburg 1849.

Omonim, “Obozrenie Kokandskogo Hantsva”, *Zapiski Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, sy. III, St. Petersburg 1849.

Omonim, “Obozrenie Kokandskogo Hantsva”, *Zapiski Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, Sayı III, St. Petersburg 1849.

Özbek Sovet Ensiklopediyasi, c. XIV.

R. N. Nabiev, *İz İstorii Kokandskogo Hantsva (Feodalnoe Hazaytsva Hüdayarhana)*, Özb. SSSR FAN Yay. Taşkent 1973.

Sattarhan Abdulgafarov, *Kratkiy Oçerk Vnutrennogo Sostayania Kokandskogo Hantsva Pered Zavoevaniem Ego Russkimi*, *Turkestanskije Vedomosti*, No: 26 1892.

Saveleva, “Zapiski o Kokandskom Zapiski Harunjago Potanina 1830”, *Vestnik İmperatorskogo Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, Knijka V, bölüm, XVIII, St. Petersburg 1856.

Schuyler, Eugene, *Turkestan Notes of Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, c. II, London 1876.c. II.

Ş. Vohidov, “Kukon Honligidagi Unvon va Mansablar”, *Şarq Yuldizi*, sy. 3-5, 1995, s. 219.

Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l A'lâm*, c. III, Miran Matbası, İstanbul 1307.

Şerzodhon Mahmudov, “Kukon Honluginin Mamuriy Başkaruv Tizimi (1706-1876 yy.)”, *Özbekistan Respublikasi Fanlar Akademiyasii Tarih İnstituti, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Taşkent 2007.

V. İ. Nalivkin, *Kratkaya İstoria Kokonskogo Hanstva*, İmparatorluk Üniversitesi Yay. Kazan 1886.

Velyaminov-Zernov, “Svideniya o Kokanskome Hanstve”, *Vestnik İmperatorskogo Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, Knijka V, bölüm, XVIII, St. Petersburg 1856.

W.H.Wathen, “Memoir On The U'sbek State of Kokan, Properly Called Khokend (The Ancient Ferghana) in Central Asia”, *Journal of The Asiatic Society*, Sayı 34 Ağustos 1834.

W.H.Wathen, “Memoir On The U'sbek State of Kokan, Properly Called Khokend (The Ancient Ferghana) in Central Asia”, *Journal of The Asiatic Society*, sy. 34 Ağustos 1834.

Zahiriddin Muhammed Babür, *Baburname*, neş. P. Şamsiev, S. Mirzaev, Özbekistan SSSR Fenler Akademisi Yay. Taşkent 1960.

Özet

Hokand Hanlığı idarî taksimat açısından vilâyetlere, vilâyetler ise beklıklere, beklıklar ise birkaç köy veya kışıklardan oluşan aminlik ve aksakallıklardan oluşmaktaydı. En büyük vilâyetler Ura-Tepe, Hocend, Oş, Merginân, Nemengân, Endican, Taşkent ve

Türkistan olmak üzere sekiz vilâyeti vardı. Hanlığın son dönemlerine doğru Rus araştırmacılar vilâyet yerine bazen Beklik (Bektsvo) tabiri kullanmışlardır. A. Kun yukarıda zikredilen vilâyetlere ilave olarak Şehrihan, Mahram, Bulak Başı, Aravan, Balıkçı, Çartak, Nevkend, Kasân, Çûst ve Baba Darhan gibi 15 beklik olduğunu zikreder.

Fergana'nın güneybatısında yer alan Hokand şehrinin etimolojisiyle ilgili birçok görüşler ileri sürülmüşse de daha kesin bir neticeye varılamamıştır. Biz bu çalışmada Hokand Hanlığı'nın idari taksimatı ve Hokand şehri hakkında bahsedeceğiz.

Anahtar kelime: Hokand Hanlığı, Hokand, Fergana, Taşkent

Administrative Division and City of Kokand in the Kokand Khanate

Abstract

In terms of administrative division, the Kokand Khanate consisted of provinces, the provinces consisted of *bekliks*, and the *bekliks* consisted of *aminlik* and *aksakalliks* which were consisted of a few villages or winter quarters. It had eight provinces, the largest of which were Ura-Tepe, Hojend, Osh, Merginan, Nemengan, Andijan, Tashkent and Turkistan. Towards the end of the Khanate, Russian researchers sometimes used the term *Beklik* (Bektsvo) instead of province. A. Kun mentions that, in addition to the above-mentioned provinces, there are 15 *bekliks* such as Shehirhan, Mahram, Bulak Bashi, Aravan, Balikchi, Chartak, Newkend, Qasan, Chust and Baba Darhan. Although many opinions have been put forward about the etymology of the city of Kokand, which is located in the southwest of Ferghana, a more definite conclusion has not been reached. In this paper, we will talk about the administrative division of the Kokand Khanate and the city of Kokand.

Keyword: Kokand Khanate, Kokand, Ferghana, Tashkent

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ

Mehmet KUTLU*

GİRİŞ

Kazakistan'ın tarihî öneme sahip bölgelerinden biri olan Yedisu'da yer alan Kayalık şehri Orta Çağ'da önemli bir Türk-İslam şehri rolünü üstlenmiştir. Son yıllarda gerçekleştirilen arkeolojik kazı çalışmaları sonucunda Almatı Vilayetine bağlı Sarkan ilçesinin Koylyk (Antonovka) kasabası yakınlarında konumlandırılmıştır (Harita 1). Karluklar tarafından 5.-6. yüzyıllarda kurulan ve zamanla Karlukların başkenti konumuna yükselen Kayalık, Yedisu'nun kuzeydoğu kısmında yer almaktadır. Orta Çağ'da İpek Yolu üzerinde en önemli duraklardan ve en büyük bir pazar yerlerinden biri olma mahiyetine sahip olmuştur.¹ 751 yılında gerçekleşen Talas Savaşı sonrasında İslam'ı kabul eden ilk Türk topluluklarından biri de Karluklar olmuştur.² Bu nedenle bir Karluk şehri olan Kayalık'ta İslam çok hızlı yayılmış ve kitlesel bir boyuta ulaşmıştır.³ Orta Asya'nın oldukça derinliklerinde konumlanmasına rağmen İslam'ın hızla yayıldığı merkezlerden biri olan Kayalık ve Almalık, Moğol İstilasası öncesinde en kuzeydoğu uçta yer alan Türk-İslam şehirleri olarak ayrı bir öneme sahiptirler.⁴ Moğol hanedan üyeleri arasındaki mücadeleler sırasında 14. Yüzyılın ilk yarısında tahrip edilen Kayalık şehri haritadan silinmiştir. Almalık ise Moğol istilasası sonrasında özellikle Çağatay döneminde Orta Asya'da İslam'ın en kuzeydoğudaki merkezi olmayı sürdürmeyi başarmıştır. Böylece Kayalık'ın Karluklar ve Karahanlılar döneminde üstlendiği bölgesel idari, siyasi ve ticari merkez olma özelliği Almalık şehrine geçmiştir.

Kayalık şehrinde Türk-İslam medeniyetinin tüm kurumlarıyla abidevi boyuta ulaştığı 1998 yılı sonrasında yürütülen kazılar sonucu birçok mimari yapının ortaya çıkarılmasıyla kesinlik kazanmıştır. Kayalık'taki anıtsal büyüklükteki ulu cami⁵, mahalle mescidleri, hamam, kervansaray, hankah ve iki tane kümbet tarzı türbeler, şehrin İslamî kimlik kazandığına işaret etmektedir.⁶

* Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, (e-posta: mehmetkutlu@pau.edu.tr). Orcid ID: 0000-0002-3075-3965

¹ Mehmet Kutlu, "Kayalık: Bir Karluk Yabgu Devleti Başkenti" *Anasay* 4/11 (2020), 120.

² Clifford Edmund Bosworth "Karluk", *Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1997), 4/658-659.

³ John Andrew Boyle. "Kayalık", *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1997). 4/808.

⁴ Hüseyin Salman, "Karluklar" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/509-510.

⁵ Mehmet Kutlu, "Orta Çağa Ait Bir Ahşap Direkli Camiyi Okumak: Kayalık Ulu Camisi", *Orta Çağdan Postmodernizme Sanat Tarihi Okumaları*, ed. İlgül Kaya Zenbilci (İstanbul: Hiperyayın, 2021), 78-106.

⁶ Kutlu, "Kayalık: Bir Karluk Yabgu Devleti Başkenti", 123.



Harita 1: 11. Yüzyılda Orta Asya (Yuri Bregel, 2003)

Kayalık'ın en önemli İslami yapılardan biri de hankahtır. Türk İslam kültüründe hankah kavramına ana hatlarıyla bakıldığında ilk hankahın nerede kurulduğu konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte tarikat ve benzeri dini hareketlerin bu yapı türünün ortaya çıkma ve yaygınlaşmasında belirleyici roller üstlendiğini söylemek mümkündür. Farklı dönem ve bölgelerde tekke, zaviye, dergâh, asitane, savmaa, mihrap, mescid, müseycid, düveyre gibi farklı adlandırmalarla karşılaşılmalarına rağmen hankah ve ribat kavramlarının en yaygın kullanılan adlandırmalar olduğu anlaşılmaktadır⁷.

Hankahların mimari bağlamda şekillenışı ve gelişiminde medrese mimarisinin etkilerinin önemli derecede olduğuna dair genel bir kanaat bulunmaktadır. İlk örneklerin basit mimari plan özelliklerine sahip oldukları ve mütevazi yapı malzemeleri kullanılarak inşa edildikleri görülmektedir. Ancak çeşitli devlet adamları ve toplumda önemli konumlara sahip kişilerin hankahların baniliğini üstlenmesiyle mimari anlamda daha kapsamlı ve anıtsal örneklerin inşasının önünün açılmıştır. Zamanla, çok büyük mescidi, mutfağı, hamamı, misafirhanesi, kütüphanelerin derslikleri, ambarı, bağı, bahçesi, ahır, hastaların tedavisine yönelik mekânları bulunan hatta 400'e yakın kişiyi barındırabilen hankahların dahi ortaya çıktığı ifade edilmektedir.⁸ Genellikle erkekler için olan hankahların yanı sıra az sayıda da olsa kadınlar tarafından kurulan ve yönetilen hankahların da bulunduğu tarihi kayıtlarda belirtilmektedir. Hankahların yönetimin bir şeyh veya görevlendirdiği bir kişi tarafından yürütüldüğü ve hizmetlerin dervişlerce gerçekleştirildiği kaydedilmektedir. Hankahlarda tasavvufî yaşam ilkelerine uygun eğitimin yanı sıra dinî ilimlerin de öğretildiği, belirli gün ve gecelerde dini musikiyle gerçekleştirilen zikir ve semah vb. özel ritüellerin bulunduğu kabul edilmektedir.⁹

Orta Asya'da Hankahlar

⁷ Süleyman Uludağ, "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/42-43.

⁸ Uludağ, "Hankah", 43.

⁹ Uludağ, "Hankah", 43.

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ

Khmelnitski'ye göre Orta Asya'da Moğol istilasından önceki döneme ait dört adet hankah günümüze ulaşmıştır. Biri Kırgızistan'daki Taş Rabat, bir diğeri Türkmenistan'daki Misriana (Dehistan) ve diğeri ikisi ise Özbekistan'ın Tirmiz şehrinde yer almaktadır. Tirmiz'deki hankahların biri Sultan Saadet mezarlığında iken diğeri ise Hâkim-i Tirmizî türbesi yakınında olduğu kaydedilmektedir¹⁰. Kazakistan coğrafyası için konuyu değerlendirdiğimizde arkeolojik kazı çalışmaları sonucu günümüze kadar Kayalık, Keder ve Savran şehirlerinde birer hankah yapısı olduğu ortaya çıkarılmıştır. Bu noktada yeni bir gelişme ise geçtiğimiz yıl Türkistan (Yesi) şehrindeki Ahmet Yesevi Türbesi yakınlarında antik Kültöbe sit alanında 15. yüzyıla tarihlenen bir hankah yapısının ortaya çıkarılmasıdır. Bununla birlikte Türkistan şehrinin yaklaşık 32 km kuzeybatısındaki Savran adlı Orta çağ şehrinde kerpiç malzemeyle inşa edilmiş ve 7 mekândan oluşan mimari plana sahip bir hankah bulunmaktadır. İnşa malzemelerinin dayanıksız olması nedeniyle iyi korunamayan Savran'daki hankah yapısının iki mekânı dışındaki diğeri mekanlarının dış duvarları tamamen tahrip olmuştur. Hankah'ın güney cephe duvarını ortlayan ve ana giriş görevi üstlenen bir taçkapısı olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ 13x 25 m ölçülerine sahip ve dikdörtgen planlı olduğu tespit edilen Savran Hankahı'nın¹² Kayalık'taki kare planlı hankahtan boyut olarak daha küçük olduğu ve mimari plan özelliklerinin farklılık gösterdiği ortaya çıkmıştır.

¹⁰ Sergey Khmelnitski, *Mejdu Samanidami i Mongolami: Arxitektura Sredney Azii XI—nachala XIII vv.* (Berlin/Riga: Gamajun, 1996), 277-278.

¹¹ Karl M. Baypakov, *İslamskaya Arheologičeskaya Arhitektura i Arheologiya Kazahstana* (Almatı: Archaeological Expertise LTD, 2012), 134-135.

¹² Khmelnitski, *Mejdu Samanidami i Mongolami*, 277.



Fotoğraf 1: Kayalık Hankahı ve Türbeleri Kazıları (Jeleznyakov, 2016)

Kayalık Hankahı

Kayalık'taki Hankahın kazıları 2004 yılında Almatı'daki A. H. Margulan Arkeoloji Enstitüsü'nden Prof. Dr. Karl M. Baypakov başkanlığındaki bir ekip tarafından gerçekleştirilmiştir (Foto. 1). Şehrin ana girişi olan doğu kapısına yakın konumlandırılan hankahın çevresinde Müslüman mezarlarının bir araya gelmesiyle zamanla bir hazire oluşmuştur (Plan 1). Ayrıca hankaha oldukça yakın konumda birbirine bitişik inşa edilmiş kümbet tarzı iki türbe bulunmaktadır¹³. Hankah'ın şehrin doğu kapısına ve kervansaray yapısına yakın bulunmasından hareketle bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Kayalık şehrinde İslam'ın yayılma süreci göz önüne alınırsa bir İpek Yolu şehrinde seyahat eden Müslüman tüccarların varlığı da dikkate alındığında ilk mescit yapısının kervansarayın yakınında ve kervansaray ile şehrin ana kapısı arasında bir konumda bulunması tahmin edilebilir. Ulu caminin şehrin merkezi noktasındaki bir konumda inşa edilmesi ve anıtsal boyutlara sahip olması ancak İslam'ın şehirde hâkim din olması ve 10. yüzyıl ortalarında İslam'ın Karahanlılar zamanında resmi din olarak ilan edilmesi sonrasında olduğu açıktır.¹⁴ Bu nedenle hankah ve civarının Kayalık'taki ilk mescidin bulunduğu alanda veya çok yakınında bir mevkide olması beklenebilir. Ayrıca Hankah civarında zamanla oluşmuş bir Müslüman mezarlığı veya haziresinin varlığı gibi hususlarının yanı

¹³ Karl M. Baypakov- Dmitriy A. Voyakin, *Ortagasırılık Kayalık Şaharı*. (Almatı: A. Margulan atındağı Arkeolojiya İnstitutu, 2007), 42.

¹⁴ Kutlu, "Orta Çağa Ait Bir Ahşap Direkli Camiyi Okumak: Kayalık Ulu Camisi", 102.

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ

sıra hankah mekanlarının bazılarının zemin seviyesi altında İslam esaslarına göre defnedilmiş bazı mezarların bulunduğu tespit dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

Kayalık Hankahı mimari olarak 19,70 x 19,70 m ölçülerinde ve kare planlıdır.¹⁵ Üzeri kubbe örtülü ve kare planlı merkezi avlu ile avluya açılan dört adet dikdörtgen planlı eyvanlardan oluşan plan şeması görülmektedir. Bu planda eyvanlar arasında kalan köşelerde ise derviş hücrelerine yer verilmiştir. Köken olarak Orta Asya konut mimarisine dayanan bu plan tipi aynı zamanda medreselerin ortaya çıkışı ve gelişmesinde temel teşkil eden mimari tasarımın ana ögesi olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle söz konusu mimari plan tipi Karahanlı ve Büyük Selçuklu mimarisinin ana eksenlerinden birini teşkil etmektedir.

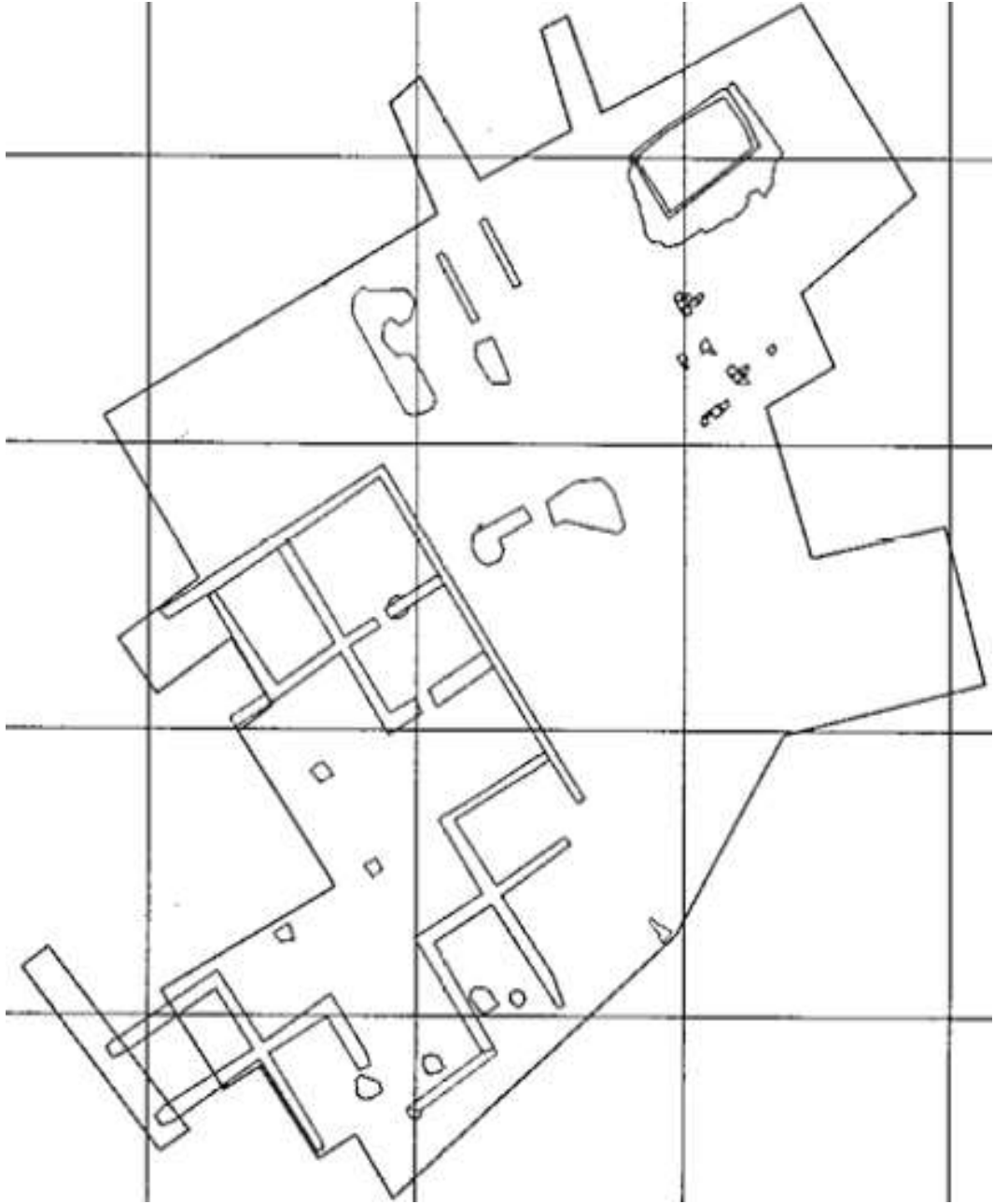
Diğer yandan Kayalık Hankah'ının inşa malzemelerinin dayanıksız oluşunun bir sonucu olarak sadece pişmiş tuğladan örülen duvarların temelleri günümüze ulaşabilmiştir. Yapının inşasında kullanılan tuğlaların 27 x 27 x 4 cm boyutlarında olduğu belirtilirken¹⁶ B.A. Jeleznyakov ise hankahta kullanılan tuğlaların 26 x 26 cm ölçülerinde olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Bu noktada hangi ölçümün daha doğru olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte kazı çalışmalarını bizzat yöneten B. A. Jeleznyakov'un ölçülerinin daha doğru olması olasıdır. Ayrıca Karl M. Baypakov, hankahta kullanılan söz konusu tuğlaların aynı ölçü ve özelliklere sahip benzerlerinin Kayalık'taki "Budist tapınağı" olarak tanımladığı yapıda da kullanıldığını kaydetmektedir.¹⁸

¹⁵ Boris A. Jeleznyakov, "Mavzolei i Hanaka Srednevekovogo Kayalyka o Protsessakh İslamizatsii v Severo-Vostochnom Zhetysu v XIII.v." Evraziyanın Madeni Mirası (Almatı: A. Margulan atındağı Arkeologiya İnstitutı, 2016), 172.

¹⁶ Baypakov- Voyakin, *Ortagasırlık Kıyalık Şaharı*, 42.

¹⁷ Jeleznyakov, "Mavzolei i Hanaka Srednevekovogo Kayalyka", 172.

¹⁸ Baypakov - Voyakin, *Ortagasırlık Kıyalık Şaharı*, 126.



Plan 1: Hankah ve türbelerin kazılarında tespit edilen duvar ve temeller (Jeleznyakov, 2016)

Sovyet döneminde Kayalık'ın bir Orta çağ şehri harabesi olduğu ve hatta Müslüman mezarlığının varlığı bilinmesine rağmen şehrin yaklaşık yarısının üzerine Antonovka adıyla bir kasaba kurulmuş şehrin diğer yarısı ise tarımsal faaliyetler yanı sıra karayolu ve su kanallarının inşasıyla kasten tahrip edilmiştir. Şehrin sur duvarları üzerinde

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ

boyu boyunca asfalt dökülerek karayolu geçirilmiştir.¹⁹ Özellikle araştırma konumuz olan hankah'ın batı kanadı ve bu kanattaki mekanlar gerek yol gerekse su kanalları için yapılan çalışmalar nedeniyle açıkça tahrip edilmiştir.²⁰ Bu nedenle yapının batı bölümünde yürütülen kazı çalışmaları sonucunda duvar temelleri dahi yok edildiği için mimari özelliklerin anlaşılması ve restitüsyon yapılmasına imkân verebilecek bilgi ve verilere ulaşamamıştır.²¹

Söz konusu yoğun tahribata rağmen kazı çalışmaları sonucunda Hankah yapısında 12 adet mekânın varlığı tespit edilmiştir. Hankahın merkezinde dervişlerin ibadet, tören ve zikirlerini yaptıkları kare planlı merkezi bir avlunun etrafında 4 eyvan bulunmaktadır.²² Bu plan şemasının merkezinde yer alan avlu içe dönük bir plan düzenlemesinin temel noktası olarak değerlendirilebilir.

Yapının merkezinde bulunan kapalı avlunun üzerinin kubbe örtülü olduğu sanılmaktadır.²³ Avlu zemininde örtüyü taşıyan direklere veya sütunlara ait kaide işlevi gördüğü düşünülen dört adet masif kübik biçimli taş blok saptanmıştır.²⁴ Merkezi avlu kare planlıdır ve ortasında konumlandırılan dört adet kübik formlu taş sütun kaidelerinin varlığı avlunun üzerinde kubbe örtüsü olduğuna işaret etmektedir. Diğer mekânların ise beşik tonoz örtülü olabileceği düşünülmektedir.²⁵

Ayrıca kazılar sırasında merkezi avlu zemininde oldukça büyük bir taş gülle ile ok uçları ele geçmiştir. Bu taş güllenin hankahın tahrip edilmesi maksadıyla kullanılan bir mancınıktan atıldığına; ok uçlarının ise merkezi avluda yaşanan bir çatışmanın delili olduğuna dair değerlendirmeler bulunmaktadır.²⁶

Merkezi avlunun etrafında yer alan eyvanların avlu yönünde açık olması nedeniyle merkezi alan oldukça geniş ve ferah bir alan vasfı kazanmaktadır. Merkezi avlu ile eyvanların arasında zemin seviyesi farkı bulunup bulunmadığı ise bilinmemekle birlikte eyvanların yaklaşık 5,00 x 6,00 m ölçülerinde dikdörtgen planlı olduğu anlaşılmaktadır (Plan 2). Eyvanlar bilindiği gibi üç yönden duvarlarla kapalı ve bir yönden açık olan mekanlardır. Eyvanların arasında kalan ve kare planlı hankahın köşelerindeki alanlarda her biri köşede üç adet mekândan olmak üzere toplamda dört köşede 12 adet mekâna bölünmüştür. Bu mekanların dervişlerin barınmak için kullandığı hücreler olduğu anlaşılmaktadır. Üç mekândan biri 5,00 x 5,50 m ölçülerinde kareye yakın dikdörtgen planlı iken diğer iki mekân ise 3,50 x 5,50 m ölçülerinde dikdörtgen planlıdır. Kareye yakın dikdörtgen plan mekân en köşede yer alırken diğer iki mekân ise büyük mekânın iki yanında konumlandırılmıştır.²⁷ Bu köşedeki hücrelerin girişlerinin eyvanların duvarındaki açıklıklarla sağlandığı tespit edilmiştir.

¹⁹ Baypakov - Voyakin, Ortasasırlık Kiyalık Şaharı, 96-100.

²⁰ Jeleznyakov, "Mavzolei i Hanaka Srednevekovogo Kayalyka", 173

²¹ Baypakov - Voyakin, Ortasasırlık Kiyalık Şaharı, 126.

²² Baypakov - Voyakin, Ortasasırlık Kiyalık Şaharı, 41-42

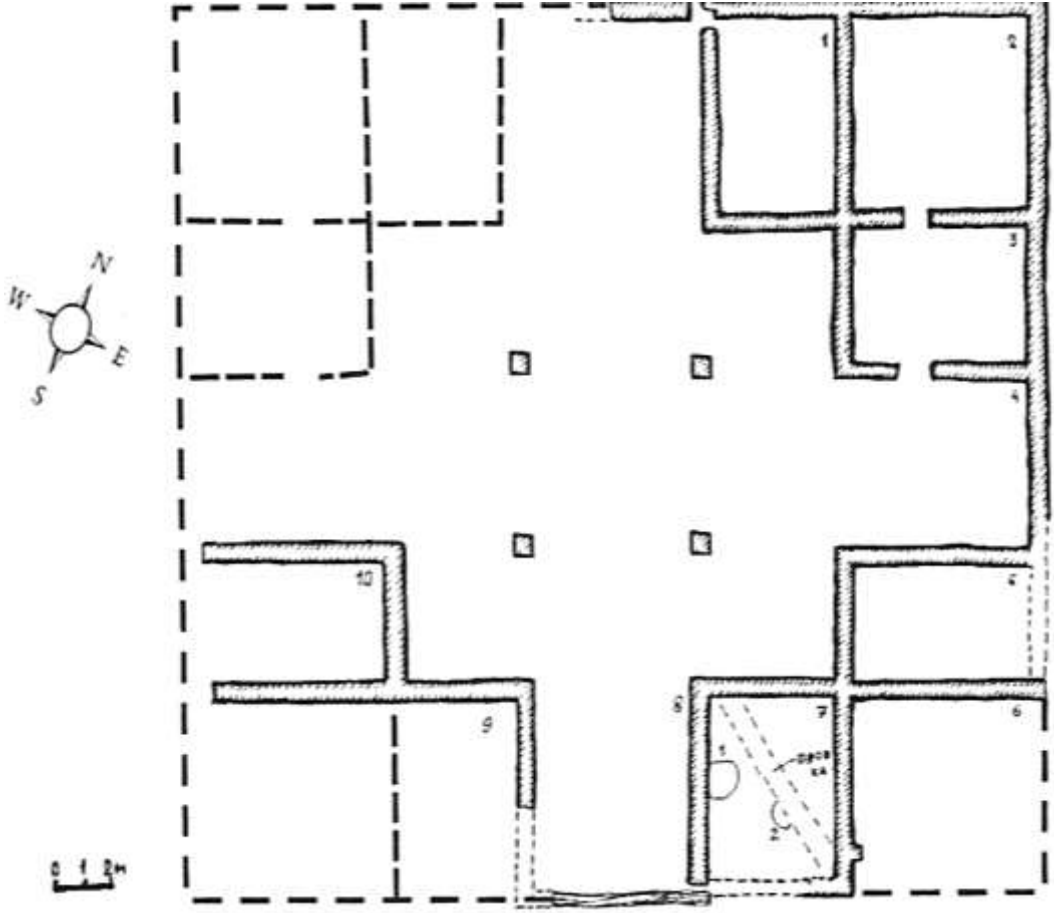
²³ Jeleznyakov, "Mavzolei i Hanaka Srednevekovogo Kayalyka", 172.

²⁴ Baypakov - Voyakin, Ortasasırlık Kiyalık Şaharı, 126.

²⁵ Baypakov - Voyakin, Ortasasırlık Kiyalık Şaharı, 42.

²⁶ Jeleznyakov, "Mavzolei i Hanaka Srednevekovogo Kayalyka", 172.

²⁷ Baypakov - Voyakin, Ortasasırlık Kiyalık Şaharı, 42.



Plan 2: Kazı sonuçlarına göre Kayalık Hanchahının mimari planı

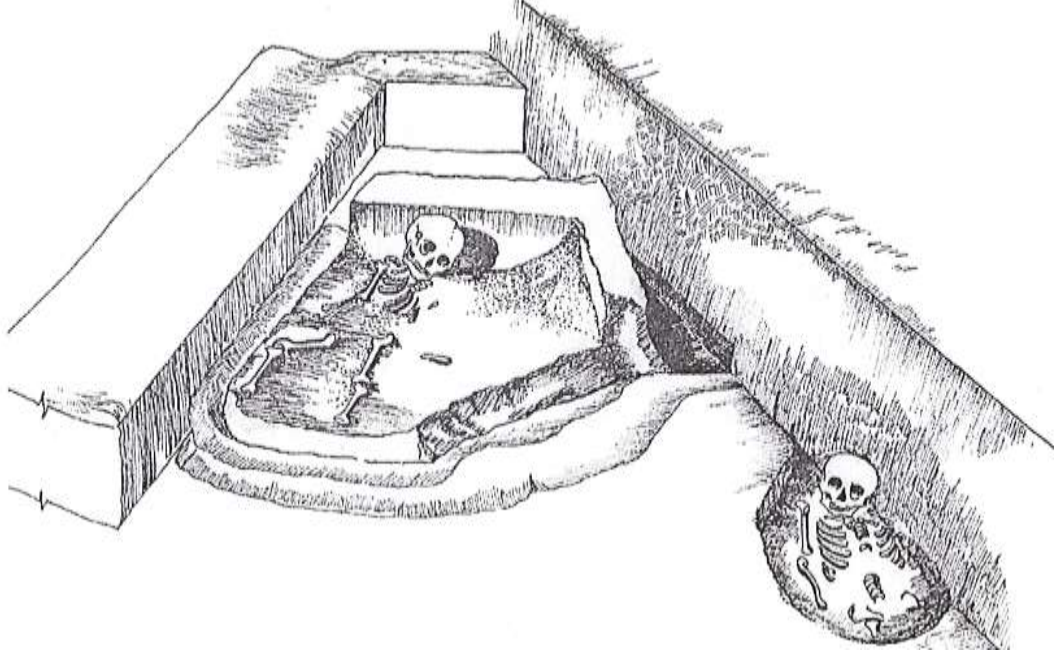
Kazı çalışmaları sırasında hanchah mekanlarının bazılarında barınma ve günlük yaşam faaliyetleriyle ilişkilendirilebilecek bulgulara rastlanmıştır. Örneğin içinde tandır bulunan bazı mekanların yanı sıra hayvan ahır olarak kullanılan mekanlar da bulunmuştur. Hayvan ahır olarak kullanılan mekânın duvarları 0,50 m kalınlığına sahip ve tuğla malzemeyle örülmüştür. Bu mekânda kullanılan tuğlaların Kayalık şehrinin kuzeybatı bölümündeki kazılarda ortaya çıkarılan tuğla üretim atölyesinden çıkan ürünler olduğu anlaşılmıştır.²⁸

Kayalık Hanchahının bazı bölümleri zaman içinde oldukça harap hale gelmiştir. Özellikle yapının batı kanadı neredeyse tamamen tahrip olmuştur. Diğer taraftan hanchah yapısının doğu kanadındaki mekanların temel duvarlarının nispeten daha iyi korunmuş olması nedeniyle mekanları ayıran duvarların temellerinin korunabilmesi sayesinde binanın mimari plan özelliklerini anlaşılmasına ve kısmi restitüsyona olanak sağlayan verilere ulaşılmıştır. Hanchah duvarlarında kullanılan malzeme ve teknik özelliklerin yapının hemen yakınındaki kümbet tarzı iki adet türbeyle büyük ölçüde benzer olduğu

²⁸ Baypakov - Voyakin, Ortasırlık Kiyalık Şaharı, 126.

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ

ortaya çıkmıştır. Bu durum hankah ve türbelerin inşa tarihleri veya dönemlerinin yakın olduğuna bir işarettir.



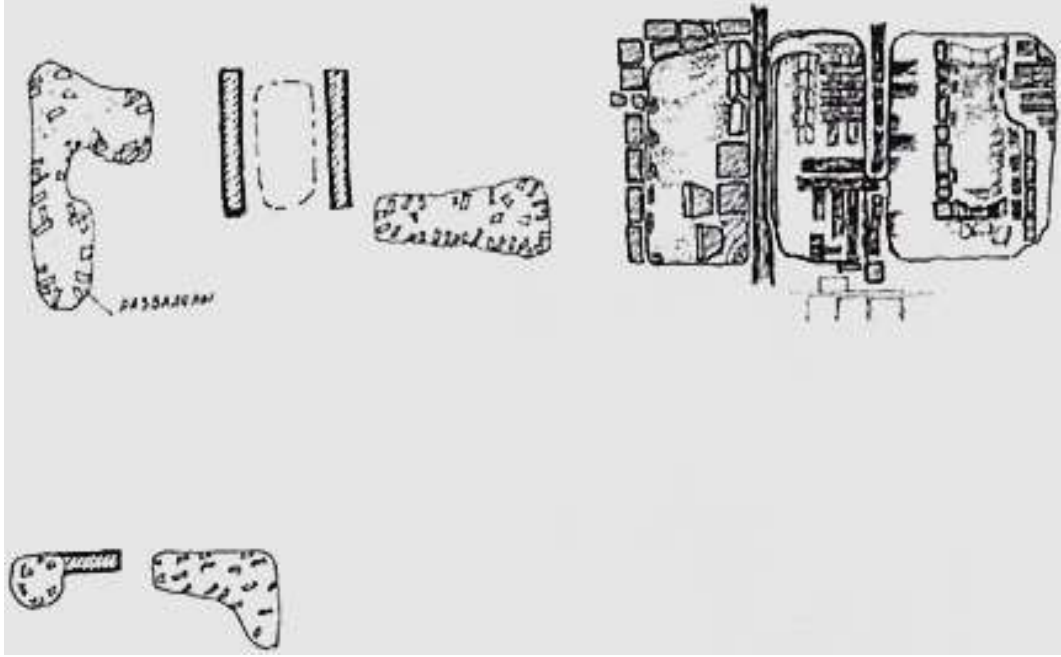
Çizim 1: Hankah zemini altında tespit edilen mezarlar ve defnedilenlere ait iskeletlerin çizimi (Baypakov -Voyakin, 2007)

Avlunun güney kanadındaki mekan İslami kurallara göre defnedilmiş 4 adet çocuk iskeleti bulunmuştur. Bu nedenle hankahın bulunduğu alanın daha önce bir mezarlık olduğu ve hankah yapılırken bazı mezarlara ait alanların da üzerine inşa edildiği düşünülmektedir (Çiz. 1). Öncelikle Kayalık'taki iki türbenin en büyüğü olan batıdaki türbenin, daha sonra bu türbeye doğu yönünden yakın konumdaki ikinci türbenin inşa edildiği ve üçüncü aşamada bu iki türbenin batısında kalan alanın mezarlık olarak şekillendiği kaydedilmiştir. En son aşama olarak mezarlık alanı üzerine hankahın inşa edildiği ileri sürülmüştür²⁹. Ancak bu değerlendirme, hankah yapısı öncesinde bu alan üzerinde neden türbeler ve mezarlıkların kurulduğunu açıklayamamaktadır. Bizim düşüncemize göre camiye yakın konumda bulunan alanda ilk olarak hankahın inşa edildiği sonra etrafında türbelerin ve mezarlığın oluştuğu şeklindedir. Hankah'ın zaman içinde büyütülmesi sürecinde mezarlık alanlarına doğru genişletilmesi söz konusu olabilir. Diğer taraftan çok emin olunmamakla birlikte hankahta yaşayan dervişlerden bazılarının yaşadıkları mekâna defnedilmiş olabilecekleri gibi sıra dışı bir uygulama yaşanmış olabilir. Kesin bir sonuca ulaşmak şu an için mümkün görünmemektedir.

Kayalık Hankah'ının Yesevilik ile ilişkili olduğu el yazma eserler üzerine yapılan çalışmalar sonucu ortaya çıkarılmıştır. Yesevi şeyhlerinin şeceresini içeren beş ciltlik "Tarihname" adlı bir el yazma eserin "Kayalık" başlığına sahip olan özel bir cildinde Kayalık'taki Yesevi şeyhlerinin şeceresini içeren bilgiler verilmektedir. 1281 yılında Kaya-

²⁹ Baypakov - Voyakin, Ortasasırlık Kiyalık Şaharı, s. 42

lık'ta yazıldığı belirtilen bu "Kayalık" başlıklı ciltte Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi'nin torunu Sofu Arslan Hoca namıyla da bilinen Ahmed Hoca Ata'yı Kayalık'taki hankaha görevli olarak gönderdiği belirtilmektedir.³⁰ Buradaki bilgilerden Kayalık şehrinin Yesevilğin en önemli merkezlerinden biri olduğu ve Kayalık Hankahı'nın Yesevi dervişlerine yönelik bir mimari külliye olduğu anlaşılmaktadır.



Çizim 2: Türbelerin temel kalıntıları (Baypakov -Voyakin, 2007)

Bununla birlikte hankah yakınlarında birbirine bitişik inşa edilmiş iki adet türbe ve oldukça geniş alana yayılmış bir Müslüman Mezarlığı bulunmaktadır. Hankah ile türbeler arasındaki alanda yapılan kazı çalışmalarında 3,70 m uzunluğa ve 0,82 m genişliğe sahip bir duvar kalıntısı tespit edilmiştir (Çiz. 2). Bu duvar kalıntısının hankah ve türbeleri ayıran bir duvara ait olduğu düşünülmektedir.³¹

Türbeler:

Kayalık'taki türbelerin anıtsallığı ile en dikkat çeken batıdaki türbedir. Batı türbesinin iç mekânı 9,30 x 8,90 m ölçülerinde kareye yakın dikdörtgen planlıdır.³² Türbenin güney cephesi diğer cephelere göre biraz daha geniştir ve kalkan duvarlı taçkapı özellikleri göstermektedir. Ayrıca taçkapının iki yanında köşe sütunlarına yer verilmiştir. Beşik tonoz örtülü ve dikdörtgen kesitli eyvanvari bir niş içine türbenin girişi konum-

³⁰ Boris A. Jeleznyakov, "Sobornaya Meçet Kayalık", *Kazakistan Arheologiyası men Etnologiyası: Ötkeni, Bugünü jane Bolaşağı attı "VII. Orazbayev okuları" halıkaralık gılımı-tajiribelik konferenciya materialdarı.* (Almatı: Kazak Üniversitesi, 2015), 340.

³¹ Baypakov - Voyakin, *Ortagasırlık Kiyalık Şaharı*, 126.

³² Baypakov - Voyakin, *Ortagasırlık Kiyalık Şaharı*, 40.

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ

landırılmıştır. Batıdaki türbenin doğu cephesine bitişik şekilde diğer türbe inşa edilmiştir.³³

Kazı çalışmaları sırasında batıdaki türbenin kuzey tarafında iki paralel duvarla çevrelenmiş mezar içinde 0,60 – 0,70 m derinliğe iki insan defnedildiği anlaşılmıştır. 2,10 x 0,92 m ölçülerindeki mezar 27 x 27 x 5 cm boyuttaki tuğlalarla örülmüştür. Ayrıca definlerin İslami geleneklere uygun şekilde ahşap tabutlar içinde kefenlenmiş ve başları kibleye dönük şekilde gerçekleştirildiği tespit edilmiştir.³⁴ İkinci mezar ise ilk mezarın doğusunda yer almakta ve türbe zemini seviyesinde ilk mezardan tuğla örgü duvarla ayrılmaktadır. Çakıl taşlı dolgunun altında, bölme duvarının tabanından 40 cm derinlikte, 14 tomruktan oluşan mezar çukuru örtüsü bulunmuştur. Mezar çukurunu örten tomruklar kesitte oval biçimli olup 10- 20 cm kadar değişen çaplara sahiptir. Tomruklar mezar çukurunun üzerine yatay olarak döşenmiştir. Dış tomruklar mezar çukuru duvarları üzerinde bozulmadan korunmuştur. Mezar çukurunun kuzey kısmındaki tuğla yıkıntıları temizlendiğinde geometrik süslemeli alçı levha, madeni bir kazana ait bir parça ve dışı yeşil içi ise sarı sırlı bir keramik kap bulunmuştur.

Doğudaki türbe ise 5,80 x 5,80 m ölçülerinde kare planlı ve daha küçük boyutlara sahiptir. Doğudaki türbenin kalkan duvarlı taçkapısı batıdaki türbeyle uyumlu olarak güney cephe üzerinde konumlandırılmıştır. Tamamen tahrip olan güney cephe üzerinde taçkapının yer alması nedeniyle birçok pişmiş toprak (terrakota) süsleme plaka veya panolarına yer verilmiştir. Geometrik, bitkisel ve kufi yazı kuşaklarıyla bezenmiş söz konusu pişmiş toprak plaka veya panoların çok az kısmı korunabilmiş olmasına rağmen yapının İslamî kimliğini veya karakterini açıkça ortaya koymayı sağlamaktadır. Pişmiş toprak süsleme plaka veya panolarının 54 x 34 cm ve 45 x 5,50 cm ölçülerinde iki gruptan oluştuğu tespit edilmiştir (Foto. 2 ve 3). 54 x 34 cm ölçülerindeki plakaların taçkapının geniş bordürlerini, 45 x 5,50 m ölçülerindeki plakaların ise dar bordürleri süslediği anlaşılmaktadır.³⁵ Ayrıca üzerlerinde geometrik kompozisyonların ağırlıklı olarak yer aldığı görülen ve 56 x 39 cm – 40 x 5 cm ölçülerinde olan ikinci tip terrakota plakalar (Foto. 4) da ele geçmiştir.³⁶

³³ Baypakov - Voyakin, Ortagasırlık Kiyalık Şaharı, 125.

³⁴ Baypakov - Voyakin, Ortagasırlık Kiyalık Şaharı, 41.

³⁵ Baypakov - Voyakin, Ortagasırlık Kiyalık Şaharı, 125.

³⁶ Baypakov - Voyakin, Ortagasırlık Kiyalık Şaharı, 40.

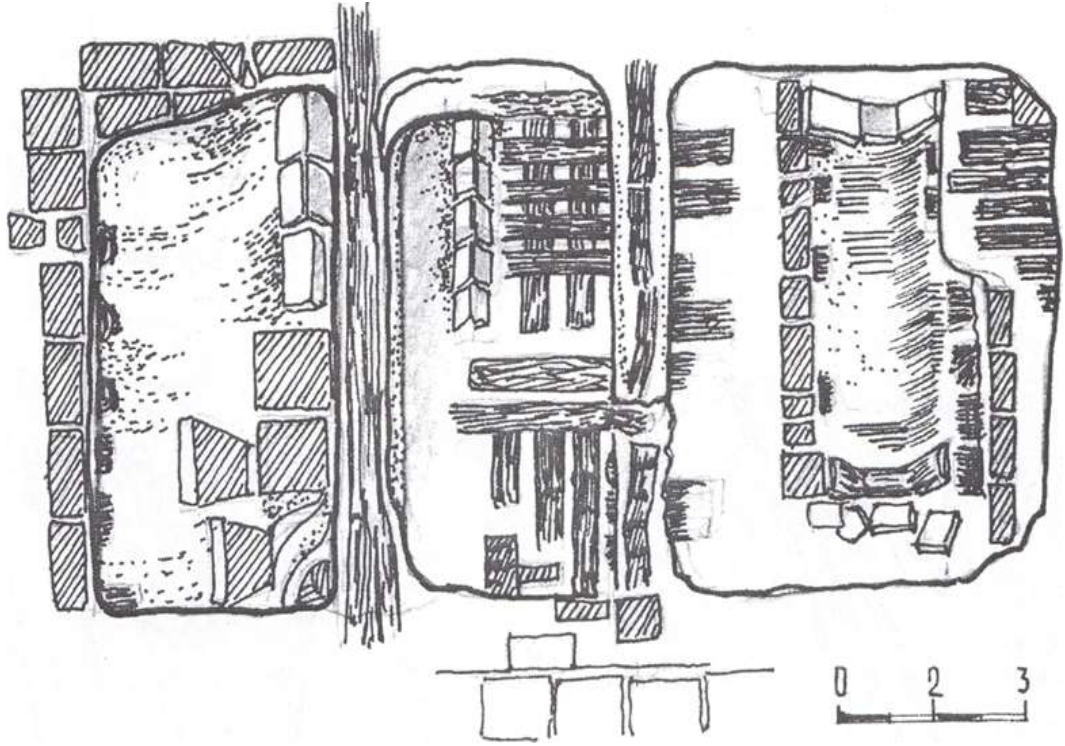


Foto 2 ve 3:Türbenin terrakota geometrik süsleme plakaları (Jeleznyakov, 2016).

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ



Fotoğraf 4: Türbenin terrakota geometrik süsleme plakası - **Fotoğraf 5:** Türbe iç mekanını süsleyen palmet figürlü alçı pano (Jeleznyakov, 2016).



Çizim 3: Doğudaki Türbedeki definlerin planı (Baypakov - Voyakin, 2007)

Doğu türbesi zemininde yapılan araştırmalarda dört adet insan defni ortaya çıkarılmıştır (Çizi. 3). Bu definlerin yetişkin bir erkek ve kadın ile iki çocuğa ait olduğu saptanmıştır. Ayrıca 2,05×0,67 x 0,92 m ölçülerine sahip tonozlu veya kemerli mezar sandukası ele geçmiştir. Sanduka 28×16×7 cm'den 35×19×7 cm'ye kadar değişken ölçülere sahip kerpiçlerle inşa edilmiştir. Tomruklardan örülen üst örtü temizlendikten sonra kerpiçten örülen bir mezar çukuru saptanmıştır. Mezar çukuru yukarı kısımda genişlemektedir. Çukurun derinliği 0,70 m. derinliğindedir ve 8 sıra tuğladan oluşmuştur. Cenazelikte ahşap tabutlara konulan iki kişinin iskeleti saptanmıştır. Cenazeliğin doğu kısmında, sağda bir yetişkinin iskeleti solda ise çocuk defini tespit edilmiştir. Ahşaptan yapılan tabutlar çürümüştür, tabut kapağının üst kısımları, demir bağlantı elemanları ve halkalar ise korunmuştur. Diğer İslam coğrafyalarında olduğu gibi defin doğrudan toprağa yapılmayıp ahşap tabutlarda yapılmıştır veya ölümden sonraki hayatta eşlik etmek üzere bazı süs ve ziynet eşyalarıyla birlikte gömülmektedirler (Foto. 6). Buluntular arasında yer alan başlıca ziynet eşyaları, kaşı bitkisel motiflerle süslenmiş iki altın yüzük (Foto. 7), altın küreciklerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan meşe palamudu veya kozalak benzeri formu unsurları olan gerdanlık (Foto. 8), firuze renkli taşlar ve incilerden oluşan bir diğer gerdanlık (Foto. 9) ve ucu zar başlıkla son bulan bir altın küpeden (Foto. 10) oluşmaktadır. Burada İslam'a uygun defin uygulamalarının yanında İslam Öncesi Türk geleneklerinde görülen ziynet eşyaları ile defin uygulamasının varlığı ilginç

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ

bir sosyolojik durumu yansıtmaktadır. Özellikle İslam Öncesi dönemlere ait kurganlarda ele geçen zengin buluntuları hatırlamakta yarar vardır³⁷.



Fotoğraf 6: Ziyinet eşyaları ve değerli taş buluntuları (Baypakov -Voyakin, 2007)

³⁷ Mehmet Kutlu, *Keşfinin 50. Yılında Esik Kurganı ve Altın Elbiseli Adam*, İstanbul: Ege Yayınları, 2020.



Fotoğraf 7: Bitkisel motifli altın yüzükler (Baypakov - Voyakin, 2007)



Fotoğraf 8: Altın küreciklerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan gerdanlık (Baypakov - Voyakin, 2007)

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ



Fotoğraf 9: Turkuaz renkli boncuklar ile inci taneleri (Baypakov - Voyakin, 2007)



Fotoğraf 10: Altın küpe (Baypakov -Voyakin, 2007)

Değerlendirme ve Sonuç:

Kayalık kazılarına başkanlığını yapan Prof. Dr. Karl M. Baypakov, Kayalık'taki iki türbe ve hankahı 12.-14. yüzyıllar arasında tarihlendirmektedir.³⁸ Hankah kazılarını bizzat gerçekleştiren ekipte yer alan Boris A. Jeleznyakov ise Kayalık hankahını 14. Yüzyıla tarihlendirmektedir.³⁹ Ancak Yesevî tarikatı şeyhlerinin şeceresini içeren "Tarihname" adlı el yazması eserin "Kayalık" başlıklı cildinin Kayalık şehrinde 1281 yılında yazıldığı konusundaki net bilgidен hareketle Kayalık hankahının 13. Yüzyılın ikinci yarısı

³⁸ Baypakov - Voyakin, Ortasasırlık Kiyalık Şaharı, 42.

³⁹ Jeleznyakov, "Mavzolei i Hanaka Srednevekovogo Kayalyka", 172.

öncesinde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi'nin 1166 yılında vefatı göz önüne alındığında⁴⁰ ve "Tarihname" adlı esere göre torunu Ahmet Hoca Ata'yı Kayalık Hankahında görevlendirdiği bilgisi dikkate alındığında Kayalık Hankahının 12. yüzyılın ikinci yarısı başlarında inşa edilmiş olabileceği sonucuna ulaşılmaktadır. Tarihi süreç açısından bakıldığında 12. yüzyılın ikinci yarısı başları, 1141 Katvan Savaşı sonrasında Orta Asya'da Karahitay hakimiyeti altında Karluk Yabgu Devleti'nin güçlendiği ve bu devletin başkenti olan Kayalık'ın belirgin bir güç ve siyasi merkez konumuna yükseldiği döneme karşılık gelmektedir. Söz konusu dönemde Karahitay baskısı ve idaresi altında dahi İslam'ın yayılmasına hizmet eden ve Müslüman ahalinin hamiliğinin üstlenen Karluk kökenli idareci ve üst düzey yöneticilerin önemini unutmamak gerekir. Ayrıca bu dönem Kayalık Ulu Camisinin anıtsal boyutta inşa edildiği yıllara karşılık gelmektedir.⁴¹

Kayalık Türbeleri ise çokgen kesitli gövdeye ve kubbe örtüsüne sahip kümbet tarzında inşa edilmiştir. Bu iki türbeye ve mimari özelliklerine bakıldığında birbirine bitişik inşa edilmelerinin yanı sıra kullanılan malzeme ve teknik özellikler ile süsleme programları açısından bakıldığında Karahanlı dönemi türbeleriyle çok benzer oldukları görülmektedir. Özellikle günümüzde Kırgızistan'ın güneyinde yer alan ve Karahanlı hanedan üyelerine ait Özkent türbeleriyle⁴² aralarındaki benzerlikler Kayalık türbelerinin tarihlendirilmesi noktasında önemli bir dayanak noktası kabul edilecek düzeydedir. Özkent'teki türbelerin 1012-1013, 1152 ve 1187 tarihlerinde inşa edildiği görülmektedir.⁴³ Kayalık türbelerinden ele geçen terrakota süsleme plakalarının Özkent Türbelerindeki süslemelerle benzerliği tarihlendirmeye dair bazı ipuçları vermektedir. Özellikle zeminde bitkisel süsleme kompozisyonları bulunan kufi yazı kuşaklarının benzerlerine Özkent'teki 1187 yılına tarihlenen Güney Türbe'de rastlanmaktadır. Bu benzerlikten hareketle Kayalık'taki türbelerin en erken 12. Yüzyıl son çeyreğine tarihlenebilir. Bu dönemde Karluk Yabgu Devletinin yönetiminde I. Arslan Han bulunmaktadır ve 1206 veya 1208 yılında Yelu Jiligu tarafından intihara zorlanmıştır⁴⁴. Tarihi bilgiler ile uyumlu olarak batıdaki türbenin mimari ve süsleme özelliklerinin de 12. yüzyılın sonları ve 13. yüzyılın başlarına işaret etmesinden hareketle batıdaki türbenin I. Arslan Han'a ait olması olası görünmektedir. Doğu'daki türbenin de Kayalık Karluk Yabgu devletin diğer önemli hükümdarı II. Arslan Han'a (1210-1222) ait olması güçlü bir ihtimal olarak durmaktadır. II. Arslan Han'ın yerine geçen oğlunun Kayalık'ı Moğol hükümdarı Mengü Han'ın isteği üzerine Kaydu'ya bırakması karşılığında Özkent'in yönetiminin verilmesi⁴⁵ de ilginç bir paralellik olarak dikkat çekmektedir. Özkent türbelerin Karahanlı hanedanı üyelerine ait olması Kayalık türbelerinin de benzer şekilde Karluk Yabgularına ait olmasına işaret etmektedir. Türbelerde ele geçen değerli maden ve taşlardan yapılmış ziyaret

⁴⁰ Fahir İz, "Ahmad Yasawi" *Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Brill, 1986), 1/299.

⁴¹ Kutlu, "Orta Çağa Ait Bir Ahşap Direkli Camiyi Okumak: Kayalık Ulu Camisi", 103.

⁴² Abdülkadir Dündar, "Özkent Türbeleri ve Minaresinin Türk İslâm Sanatları ve Mimarisindeki Yeri ve Önemi" *Uluslararası Ali b. Osman el-Üşî Sempozyumu Bildirileri* (Bişkek: Türkiye Diyanet Vakfı- Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018). 581-613.

⁴³ Dündar, "Özkent Türbeleri ve Minaresinin Türk İslâm Sanatları ve Mimarisindeki Yeri ve Önemi" 585.

⁴⁴ Vasilij Vilademiroviç Bartold, *Four Studies on the History of Central Asia*, (çev. T. Minorsky), Leiden: E.J. Brill, 1956,103; Boyle, "Kayalık", 808.

⁴⁵ Bartold, *Four Studies on the History of Central Asia*,103.

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ

eşyalarının bulunması da söz konusu türbelerin bir hanedan ailesiyle ilişkili olduğuna işarettir.

Sonuç olarak Kayalık'taki hankah, Kayalık'ın İslam'ın yayılmasında önemli roller üstlendiğini ve Yeseviliğin önemli merkezlerinden biri olduğunu yazılı kaynaklar ve arkeolojik veriler ışığında ortaya koyan bir mimari eserdir. Moğol İstilasası öncesinde Türkistan'ın İslamlaşması süreçlerinin aydınlatılmasına mimari bir yapı olarak somut bir delil ve katkı sunmaktadır. Kayalık Türbeleri ise Karluk hanedanının özel mezar anıtları olmalarının yanı sıra Yesevilikle ilişkilendirilebilen hankah yapısına yakın konumda inşa edilmesiyle Kayalık Karluk hanedanının Yeseviliğe bağlılığının bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Ayrıca Kayalık Türbelerinde İslami geleneklere göre defin yapıldığı görülürken İslam Öncesi Türk ölü gömme adetlerinden bildiğimiz ziynet eşyaları, günlük yaşam araçlarıyla birlikte definin uygulanması ilginç bir sosyolojik vaka olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Barthold, Vasilij Vilademiroviç, *Four Studies on the History of Central Asia*, (çev. T. Minorsky), Leiden: E.J. Brill, 1956.

Baypakov, Karl M. *İslamskaya Arheoloğičeskaya Arhitektura i Arheologiya Kazahstana*. Almatı: Archaeological Expertise LTD, 2012.

Baypakov, Karl M. – Voyakin Dmitriy A. *Ortagasırlık Kiyalık Şaharı/ Srednevekovy Gorod Kayalık*, Almatı: Alkey Margulan Atındağı Arkeologiya İnstitutı, 2007.

Bosworth, Clifford Edmund. “Karluk”, *Encyclopedia of Islam*, 4/658-659. Leiden: Brill, 1997.

Boyle, John Andrew. “Kayalık”, *Encyclopedia of Islam*, 4/808. Leiden: Brill, 1997.

Bregel, Yuri. *A Historical Atlas of Central Asia*, Leiden: Brill, 2003.

Dündar, Abdülkadir. “Özkent Türbeleri ve Minaresinin Türk İslâm Sanatları ve Mimarısındaki Yeri ve Önemi” *Uluslararası Ali b. Osman el-Üşî Sempozyumu Bildirileri*, 581-613. Bişkek: Türkiye Diyanet Vakfı- Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.

İz, Fahir. “Ahmad Yasawî” *Encyclopedia of Islam*, 1/298-299. Leiden: Brill, 1986.

Jeleznyakov, Boris A. “Sobornaya Meçet Kayalıka”, *Kazakstan Arheologiyası men Etnologiyası: Ötkeni, Bugüni jane Bolaşağı attı “VII. Orazbayev Okuları” Halıkaralık Gılimi-Tajiribelik Konferenciya Materialdarı*. Almatı, Kazak Universiteti, 2015.

Jeleznyakov, Boris A. “Mavzolei i Hanaka Srednevekovogo Kayalyka o Protsesakh İslamizatsii v Severo-Vostoçnom Zhetysu v XIII.v.” *Evraziyanın Madeni Murası*. Almatı: A. Margulan Atındağı Arkeologiya İnstitutı, 2016.

Khmelnitski, Sergey. *Mejdu Samanidami i Mongolami: Arxitektura Sredney Azii XI - nachala XIII vv*. Berlin/Riga: Gamajun, 1996.

Kutlu, Mehmet. “Kayalık: Bir Karluk Yabgu Devleti Başkenti” *Anasay* 4/11 (2020), 105-128. <https://doi.org/10.33404/anasay.680323>

Kutlu, Mehmet. *Keşfinin 50. Yılında Esik Kurganı ve Altın Elbiseli Adam*, İstanbul: Ege Yayınları, 2020.

Kutlu, Mehmet. "Orta Çağ'a ait bir Ahşap Direkli Camiyi Okumak: Kayalık Ulu Camisi" *Orta Çağ'dan Postmodernizme Sanat Tarihi Okumaları*. ed. İlgül Kaya Zenbilci. İstanbul: Hiperyayın, 2021.

Salman, Hüseyin. "Karluklar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 24/ 509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Uludağ, Süleyman. "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 16/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özet

Bir İpek yolu şehri olan Kayalık, Orta Asya'da Türk-İslam şehirciliğinin güzel örneklerinden biridir. Tarihî Yedisu bölgesinde kurulan Karluk Yabgu Devletine başkentlik yapmış olan Kayalık, ne yazık ki 14. yüzyılda Moğol hanedan üyeleri arasındaki mücadeleler sırasında tahrip olmuş ve tarih sahnesinden silinmiştir. Günümüzde Kazakistan Cumhuriyeti Almatı Vilayetinin Sarkand ilçesine bağlı Koylık köyü yakınlarında olduğu ortaya çıkarılan Kayalık şehri harabelerinde son dönemde yapılan arkeolojik kazılar sonucu şehrinin mimari dokusu ve Türk-İslam şehri karakteri gösteren özellikleri gözler önüne serilmeye başlamıştır. Bu bağlamda Kayalık'taki Ulu cami, hamam ve kervansarayın yanı sıra bir hankah ve iki adet kümbet tarzı türbe dikkat çekici yapılar arasında yer almaktadır. Kayalık Hankahı, dört eyvanlı ve kapalı avlulu plan özelliğiyle çağdaşı olan 12.-13. yüzyıllara ait diğer tarikat yapılarına benzerdir. Kayalık Türbeleri ise kubbe örtüye sahip ve kalkan duvarlı anıtsal cephelerindeki süslemeleriyle 11.-12. yüzyıllara ait Karahanlı türbeleriyle benzerlikler taşımaktadır. Diğer taraftan tarihi el yazma eserler üzerine yapılan araştırmalar sonucunda Kayalık'ın Yeseviliğin yayılmasında önemli merkezlerden biri olduğu tespit edilmiştir. Özellikle 13. yüzyılda Kayalık'ta yazılan ve Yesevî şeyhlerinin şeceresini içeren "Tarihname" adlı el yazma eser, Kayalık'taki hankahın Yesevîlikle ilişkilendirilmesini sağlamaktadır. Kayalık'taki iki türbenin ise Karluk hanedan üyelerine ait olduğu Karahanlı hanedan türbelerine olan benzerlikler nedeniyle söylenebilir. Bu çalışma kazı çalışmaları sonucu ortaya çıkan bilgi ve veriler ışığında Kayalık Hankahı ve yakınındaki iki adet türbenin mimari özellikleri ve kazı buluntularının değerlendirilmesini ve bu yapıların Orta Asya Türk-İslam mimarisi açısından yeri ve önemini belirlemesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yedisu, Kayalık, Yesevilik, Hankah, Türbeler,

The Yasawi Hankah and Turbans of Kayalık on Silk Road

Abstract

Kayalık, as a medieval city on Silk Road, represents one of the good examples of Turkic-Islamic urbanism in Central Asia. Kayalık, which was the capital of the Karluk Yabgu State established in the historical Yedisu region, was unfortunately destroyed during the struggles between the members of the Mongolian dynasty in the 14th century and disappeared from the history scene. The architectural characteristics of the Turkic-Islamic city have begun to be revealed as a result of the recent archaeological excavations in the ruins of the Kayalık, which has been unearthed to be near the Koylyk

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ

village of the Sarkand district in the Almaty Region of Kazakhstan. In this context, in addition to the great mosque, bath and caravanserai in Kayalık, a hankah and two turbahs with dome superstructure are among the remarkable buildings. The Hankah of Kayalık, with its four iwans and closed courtyard plan, is similar to other hankah structures belonging to the 12th-13th centuries. The Turbahs of Kayalık, on the other hand, have a dome superstructure, and monumental facades with decorative ornaments, bear similarities with the Karakhanid tombs of the 11th-12th centuries. On the other hand, as a result of the researches on historical manuscripts, it was determined that Kayalık was one of the important centers in the spread of Islam by Yasawiyyah. Especially the manuscript named "Tarihname", written in Kayalık in the 13th century and containing the genealogy of the Yasawi sheikhs, ensures that the hankah in Kayalık is associated with Yasawiyyah Sufi Order. Furthermore the turbahs of the city can belong to Karluk dynasty at Kayalık. This study aims to evaluate the architectural features and archaeological finds at Hankah and two turbahs of Kayalık in order to determine the significance of these structures in terms of Medieval Turkic-Islamic Architecture of Central Asia.

Key Words: Yedisu, Kayalık, Yasawiyyah, Hankah, Tombs,

HANEFÎ MEZHEBİNİN ÖNEMLİ BİR MERKEZİ OLARAK BELH ŞEHİRİ

Mehterhan FURKANİ*

Giriş

Belh şehri, eskiden Horasan adıyla bilinen coğrafya sınırları içerisinde bulunan bölgelerin en meşhuru,¹ Horasan'ın dört parçası sayılan Nisabûr, Merv, Herat ve Belh'ten² biri idi.³ Hatta kaynaklarda Horasan'ın en büyük şehri olarak tanımlanmıştır.⁴

Belh şehri hem İslam'dan önceki dönemlerde hem de İslam'ın girişinden sonra her açıdan en önemli şehirlerden biri olmuştur. İslam'dan önce Budizm ve Mecûsîlik gibi dinlerin merkezi olan bu şehir,⁵ İslam hakimiyeti altına girdikten sonra da Müslümanların önemli bir merkezi haline gelmiş, bazen Horasan'ın başkenti olmuş⁶ ve dârü'l-hilâfe olarak kullanılmıştır.⁷ Krallar ve hükümdarlar ikamet için bu şehri tercih etmişlerdir.⁸

Fezâil-i Belh sahibi şehrin İslam'dan önceki durumunu şöyle anlatır: “Cahiliye döneminde güzelliği, mimârî gelişmişliği ve süslü oluşundan dolayı Belh şehrinin adı “ma’suka” (sevgili) idi.⁹ Çok güzel olduğu için de dünyanın her tarafından insanların önde gelenleri gezmeye gelirdi. Budistlerin büyük bir mabedinin bu şehirde bulunması ve dolayısıyla nevrüz günlerin burada kutlanması şehri önemli hale getiren diğer etkenler olmuştur.¹⁰ Yine Budistlerin hac yeri olması da ona ayrı bir önem katmıştır.¹¹

Bölge halkının İslam dini ile müşerref olmalarından sonra, müslümanlar ona merkezi konumundan dolayı beldelerin anası anlamına gelen *ümmü'l-bilâd*,¹² güzel olması sebebiyle güzel Belh anlamına gelen *Belhu'l-hüsnâ*,¹³ muhteşem Belh anlamına gelen *Bel-*

* Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, mehterhan_4@windowslive.com.

¹ Ya'kut b. Abdillâh Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dârü Sâdir, 1995), 1/479.

² Ahmed b. İshâk Ya'kûbî, *el-Büldân* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 116; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 253-254; Guy Le Strange, *The lands of the Eastern Caliphate* (London: Cambridge University Press, 1905), 382.

³ Horasan'ın dört büyük şehri ve kapsamaları hakkında detaylı bilgi için bk. Strange, *The lands of the Eastern Caliphate*, 382-432.

⁴ Ya'kûbî, *el-Büldân*, 116; Strange, *The lands of the Eastern Caliphate*, 420.

⁵ Abdulhay Habibî, *Tarih-i Afganistan ba'd az İslam* (Tahran: Dünya-yı Kitâb, 1988), 4; Mir Golam Muhammed Gubâr, *Afganistan Der Mesîr-i Târih* (Tahran: İntişârât Cumhuri, 2005), 1/157.

⁶ Strange, *The lands of the Eastern Caliphate*, 382.

⁷ Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisi İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beirut: Dârü Sâdir, 2004), 258.

⁸ Ebu Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Dâvûd Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, thk. Abduhay Habibî, çev. Abdullah Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî (Tahran: Cengelek, 1388), 52.

⁹ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 28.

¹⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/307; Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 17-18, 46.

¹¹ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 46.

¹² Strange, *The lands of the Eastern Caliphate*, 420.

¹³ Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Be'd'u ve't-Târih* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, ts.), 4/99.

hu'l-behiyye,¹⁴ öneminden dolayı da kendisine İslam'ın kümbedi anlamına gelen *kübbe-tü'l-İslam*, fıkıh ilminin bu kentte yaygınlığı sebebiyle fıkıh yurdu ve fıkıh diyarı anlamına gelen *dârü'l-fıkh*, *dârü'l-fekâhe*,¹⁵ fıkıh hazinesi anlamına gelen *hizânetü'l-fıkh*¹⁶ ve Hanefî mezhebinin hakim olması sebebi ile de *Mürchie-âbâd*¹⁷ gibi adlar vermişlerdir.

İlmî gelişmelerde en çok dikkat çeken ilim dalı fıkıh ilmi olmuştur. Fıkıh alanında yine bu şehirde tarih boyunca Hanefî mezhebi hâkim olmuş ve olmaya devam etmektedir. Hatta bazı dönemlerde Belh şehrinde Hanefîler dışında başka mezhep mensuplarının bulunmadığı¹⁸ ve söz konusu bölge halkının ilim talebi için sadece Ebû Hanîfe'ye gittiği de rivayetlerde yer almaktadır.¹⁹ Bu sebeple Ebû Hanîfe'yi Mürçilik ile itham edenler²⁰ tarafından Belh şehrine Mürchie-âbad adı verilmiştir.²¹

Belh Şehrinin İlk Kuruluşu ile İlgili Rivayetler

Belh şehrinin ilk kuruluşu konusunda kaynaklarda birbirinden farklı bilgiler yer almaktadır. Bir rivayete göre Belh şehri Hz. Adem'in oğlu Kâbil tarafından inşa edilmiş ve dünyada kurulan ikinci kenttir.²² Başka rivayetlere göre Kur'an'da adı geçen Tübbâ kavmi veya Âd kavminden olan bir kral tarafından kurulmuştur.²³

Bazı kaynaklarda eski İran hükümdarı Lehresif (Lahrasp) tarafından, bazılarında ise İskender tarafından kurulduğu ve bu sebeple eski adının İskenderiye olduğu geçmektedir.²⁴ Yine Geştasp'ın on yılda inşa edip, etrafını surlarla çevirdiği, 1000 sene sonra ise tekrar harabeye dönüştüğü ve ondan sonra yeniden inşa edildiği rivayet edilmektedir.²⁵ Bazı rivayetlere göre İran'ın efsanevî hükümdarlarından olan Menûcihr b. İrec tarafından kurulmuş, bazılarında göre kuruluşu İran yaratılış efsanelerinde ismi geçen Keyûmers tarafından başlatılmış ve yine efsanevî liderlerin üçüncüsü olan Tahmûras tarafından tamamlanmıştır.²⁶

Şehrin kuruluşu konusundaki rivayetlerin farklılığı, defalarca yıkılmış ve yeniden inşa edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira rivayetlere göre Belh şehri 20 kez tamamen harabeye dönmüş ve yeniden inşa edilmiştir.²⁷

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Kitâbü Ahseni't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbülî, 1411), 302.

¹⁵ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 29, 43; Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed Mekki-Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Bezzâzî Kerderî, *Menâkibü'l-İmami'l-A'zam Ebi Hanîfe* (Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1321), 2/242.

¹⁶ Makdisî, *Ahseni't-tekâsîm*, 34.

¹⁷ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 28.

¹⁸ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 28, 44.

¹⁹ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 21; Mekki-Kerderî, *Menâkib*, 2/242.

²⁰ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* (Mektebetü'l-'Asriyye, 1426), 1/119.

²¹ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 28; Mekki-Kerderî, *Menâkib*, 2/242.

²² Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 14-15.

²³ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 15.

²⁴ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416), 616; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/479.

²⁵ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 17.

²⁶ Tahsin Yazıcı, "Belh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/410.

²⁷ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 22.

Belh Şehrini Yapısı ve Bazı Özellikleri

Fezâil-i Belh sahibi, Belh şehri ve sakinlerinin özelliklerini “Belh şehrine mahsus olan dinî nimetler” başlığı altında sıralayarak maddeler halinde anlatmaktadır.

Müellif, Belh şehrinin İslamî dönemde inşa edilmiş olduğunu ifade edip, bu sebep ile şehrin Kubbetü'l-İslâm adı almış olabileceğini belirtir. Yine diğer şehirlerin aksine Belh şehrinde sadece Müslümanların ikamet ettiğini, hiçbir gayr-i müslimin bulunmadığını, İslam'daki fırkalardan sadece ehli sünnetin bulunduğunu, özellikle de bidat fırkaların bulunmadığını, fıkıh mezheplerinden de Hanefiler dışında başka hiçbir mezhep mensubunun bulunmadığını, şehir ahalisinin son derece arkadaş canlısı cömert ve sabırlı olmasına karşın, mezhep konusunda çok katı olduğunu ifade eder. Bu şehrin sakinlerinin yoksullara olan yardımlarının darbimesel haline geldiğini, salih insanlarla dostluk kurmayı, âlimler yetiştirmeyi, güzel ahlak ve davranışlarda bulunmayı adet haline getirdiklerini söyler.

Şehir halkının çoğunun genelde fakih ve dindar, mütevazı, halim ve cömert insanlardan oluştuğunu, her işte sadece Allah'a rücu ve tevekkül ettikleri için Allah'ın da onların ihtiyaçlarını giderdiğini ve bu sebeple Allah'ın onlara hiçbir zaman zalim yöneticileri musallat etmediğini, tatlı sözlü, Arap dilinde uzman oldukları ve tüm ilimlere olumlu baktıklarını aktarır.²⁸

Makdisî Ehsenü't-tekâsim adlı eserinde Belh şehrinin özelliklerini anlatırken, Belh sakinlerinin güzel ahlaklı, cesur, akıllı, himmetli, iyi geçinen, hak yanlısı olmaya hırslı olduğunu ve söz konusu şehrin, fiyatların ucuzluğu, yeşilliğin bolluğu, ağaçlarla kuşatılmış nehirleri vs. bakımından Dimaşk'a benzediğini ifade edip şöyle devam eder:

“Şu Belh'in güzelliğine, mevkiinin uygunluğuna, yollarının genişliğine, caddelerinin ihtişamına, nehirlerinin çokluğuna, suyunun temizliğine, ağaçlarının gürlüğüne, köşklerinin parlaklığına, şehrin surlarına, camisine, ürünlerinin kalitesine ve yerinin güzelliğine bak! Acem ikliminde bunun kadar güzel başka bir yer yoktur.”²⁹

İdrisî *Nüzhetü'l-müştâk* adlı eserinde Belh şehrini şu şekilde tanıtmaktadır:

“Belh, askeri, ordusu, kralları, komutanları, işçileri, halk pazar yerleri, kazançlı ticarethaneleri, bol mal ve parası bulunan ve Türklerin başkenti olan bir şehirdir. Belh'in suru vardır ve surunda da yedi kapı bulunmaktadır. Suru çamurdan yapılmıştır. Kalabalık nüfuslu meskûn dış mahalleleri vardır. Bu mahallelerinde de yine çarşılar ve iş yerleri vardır. Şehrin ortasında çarşılar ile kuşatılmış şekilde cami vardır. Şehrin yakasında on su değirmenini çalıştıracak büyüklükte bir nehir bulunmakta ve bu nehir Nevbahar kapısından geçmekte ve onunla çiftlikler sulanmaktadır. Şehrin etrafı, üzüm ağaçları, bağlar binalar ve piknik yerleriyle kuşatılmıştır. Aynı şekilde şehirde medreseler ve öğrenciler için barınma yerleri bulunmakta ve yiyecekleri de gönüllü hayırseverler tarafından karşılanmaktadır. Söz konusu şehirde zenginler, krallar, tüccarlar yaşamakta olup şehrin durumu çok iyidir. Belh şehrinin, güneyde Tahâristân, Badahşân ve Bamyân ile batı ve

²⁸ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 43-46.

²⁹ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 302.

kuzeyinde ise Merv ve Cüzcan'la sınırları bulunmaktadır. Bu şehir etrafındaki bölgeler için bir merkez teşkil etmektedir.³⁰

Şehrin planlamasının yılın yapısına göre yapıldığını, dolayısıyla 12 bölge ve her bölgede 30 mahalle olacak şekilde inşa edildiği rivayet edilmektedir.³¹

Belh şehrini anlatan kaynaklara baktığımızda şehrin tam ortasında çarşı ile kuşatılmış büyük bir camiin, çarşının etrafında evlerin, evlerin etrafında bağlar ve tarlaların, şehrinin tamamını içine alan surların bulunduğu, aynı şekilde şehrin içinden ve etrafından büyük nehirlerin geçtiğini de öğreniyoruz.

Nehirlerin en meşhurlarından biri Bermekî hanedanından olan Fadl b. Yahya tarafından açılmış ve Belh nehri olarak bilinen nehirdir. Fadl b. Yahya, Belh âlimlerini toplayıp dedesinin inşa ettiği Nevbahar mabedinden dolayı utanç duyduğunu ve bunun telafisi için bir hayır işlemek istediğini söyler. Belh âlimleri de ondan şehrin içinde bir nehir açmasını isterler. Bunun üzerinde hicri 178 yılında bu nehri açar.³² Söz konusu nehir Bamyân şehri sınırlarından başlıyor, Belh'e ulaştığında on iki dala ayrılıyor, şehrin ekinlerinin, bağ ve ağaçlarının su ihtiyaçları onunla karşılanıyordu.³³

Şehrin su ihtiyacını karşılamamanın yanı sıra onun şöhretine şöhret, güzelliğine de güzellik katan diğer bir nehir de Amuderya (Ceyhun)'dır. Bu nehrin cennetin dört nehriinden biri olduğuna dair hadisler vardır.³⁴ Ayrıca İbn Abbas başta olmak üzere bazı müfessirler de "Sizlere tatlı sular içirdik"³⁵ mealindeki ayette Ceyhân, Fırat, Nil ve Dicle nehirlerinin kastedildiğini söylemişlerdir.³⁶ Aynı şekilde İbnü'l-Fakîh, Belh nehrinin dünya cennetleri ile ifade edilen üç şeyden biri olduğunu nakletmiştir.³⁷

Özellikle de İslam'dan önce Belh şehrini önemli hale getiren ve onun dünyaca meşhur olmasını sağlayan diğer bir husus da Sâsânî hükümdarı Menûçîhr tarafından inşa edilen,³⁸ hac ibadeti ve bayram kutlaması için tahsis edilen, ayrıca o dönemde dünyanın en yüksek binalarından biri olan Nevbahar adlı mabettir.³⁹ Söz konusu mabed, bir

³⁰ Muhammed b. Mujammed b. 'Abdullâh b. İdrîs el-Hasenî et-Tâlibî Şerîf el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Muşâtâk fî İhtirâkî'l-Âfâk* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1409), 1/483.

³¹ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 17.

³² Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sâdir, 1391), 4/27; Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 20, 37.

³³ İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 278; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdâdî el-Mevsilî İbn Havkal, *Sûretü'l-Ard* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1938), 2/448; *Hudûdu'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib* (Kahire: Dârü's-Sakâfeti Li'n-Neşr, 1423), 58, 121.

³⁴ Ebû Hüreyre'nin rivayetine göre Peygamber (s. a.) şöyle buyurmuştur: "Seyhan, Ceyhan, Fırat ve Nil'den her biri cennet nehirlerindedir Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-'Âdil Murşid vd. (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985), 13/268; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991) "cennet", 26.

³⁵ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: D.İ.Bşk., 2007) Mürselât 77/27.

³⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mu'essesetu'r-Risâle, 1420), 24/135-136; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza Kirmânî, *Ğarâibü't-tefsir ve 'acâibu't-te'vîl* (Beyrut: Darü'l-Kible, ts.), 2/774.

³⁷ İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 155.

³⁸ Ya'kûbî, *el-Büldân*, 117; Ebû'l-Hasen Ali b. El-Hüseyn b. Ali Mesûdî, *Mürücü'z-zehab ve meâdinü'l-cevher* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2/185.

³⁹ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 18.

dönem Zerdüştlük dininin mabedi iken bir dönemde ise Budistler tarafından mabet olarak kullanılmıştır.⁴⁰ Nitekim bir yandan Zerdüş'tün, Belh şehrinden tebliğine başlayıp devam ettiği rivayetleri bulunurken,⁴¹ diğer yandan da miladi 630 yılında Belh şehrini ziyaret eden Çinli seyyah o dönemde bölgede 100 tane Budist mabedinin bulunduğunu nakletmektedir.⁴²

Mabette 100 metre yüksekliğinde bir kümbet inşa etmişler, etrafında ise yuvarlak revaklar yapıp güzel nakışlarla süslenmişler. Kümbedin üstünde mızraklarla 100 metrelik yeşil ipek kumaşları bayrak şeklinde asmışlardır. Etrafında ise mabedin görevli ve sorumlularının oturmaları için 360 oda yapmışlardır. Aynı dine mensup olan Hint, Çin ve Kabul Şah kralları hac için bu mabede geliplerdi. Her hicri şemsi yılının başında (Nevruzda), Taharistan, Hindistan, Türkistan, Şam vb. yerlerin eşraf ve büyükleri gelip Nevbahar'da bayram kutlaması yaparlardı.⁴³

Belh Şehrinin Fethi

Hz. Ömer (r.a.) döneminde (m. 634-644), İslâm ordusu Nihavend savaşında zafer elde edip Sâsânî imparatorluğuna son verdikten sonra,⁴⁴ Sâsânîlerin son kralı olan III. Yezdgird Belh şehrinin de içinde bulunduğu Horasan bölgesine kaçır. Bunun üzerinde Hz. Ömer (r.a.), bir rivayete göre 18/639 diğer bir rivayete göre ise 22/643 yılında Ahnef b. Kays'ı (ö. 67/686-87) Yezdgird'i takip etmekle görevlendirir. Ahnef b. Kays bu seferinde Belh de dahil birçok bölgeyi ele geçirip Âmuderya'ya kadar ilerler.⁴⁵ Erken tarihte fetih hareketinin başlamasına rağmen Belh halkı defalarca dinden dönmüş veya isyan etmişlerdir. Bu sebeple de defalarda farklı tarihlerde Müslümanlar bu şehri yeniden fethetmek zorunda kalmışlardır. Hatta yine bundan dolayı rivayetlerde 50 veya 200 bin Müslüman ailenin bu bölgeye yerleştirilmiş olduğu yer almaktadır.⁴⁶ Kaynaklarda bu şehrin fethedilme tarihi ile ilgili birçok farklı bilgilerin yer almasının sebebi de budur.

Belh Şehrindeki İlmî Faaliyetler

İslam dini ile tanıştıktan sonra Horasan bölgesi ilim merkezi haline geldi. Kısa sürede İslami ilimler bu bölgeye intikal etti. Ebû Amr Hilâl b. 'Alâ er-Rakî (ö. 280/894)⁴⁷ bu durumu şöyle özetlemektedir: İlim ağacının kökü Hicaz'dadır, yaprakları Irak'a meyvesi

⁴⁰ Sadık Seccâdi, "Bermekiyân", *Dâiretü'l-meârif-i Büzürg-i İslamî* (Merkez-i Dâiretü'l-Meârif-i Büzürg-i İslamî, ts.), 7/1-2.

⁴¹ Ebû Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 1/225-227; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1408), 2/47.

⁴² Si-Yu-Ki, *Buddhist Record of Western World*, çev. Samuel Beal (London: Ballantyne Hansone and Co. Edinburgh and London, 1884)1. Kitap, 44; Habibî, *Tarih-i Afganistan ba'd az İslam*, 675.

⁴³ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 46; Habibî, *Tarih-i Afganistan ba'd az İslam*, 666-668.

⁴⁴ Paul Horn, *Tarih-i Muhtasar-ı İran: Ez Evvel-i İslâm tâ İnkırâz-ı Zendiyân*, çev. Rıza Zâde Şafak (Tahran: Metbaa'ı Meclis, 1935), 9.

⁴⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberi, *Tarihü't-Taberî-Tarihü'r-rusul ve'l-müluk 2*, ed. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l-fikr, ts.), 4/167-168.

⁴⁶ İnanetullah Rıza, "Belh", *Dâiretü'l-meârif-i Büzürg-i İslamî* (Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Meârif-i Büzürg-i İslamî, 2004), 12/12/460.

⁴⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huğayrî Süyüti, Muhammed Ebü'l-Fağl İbrahim, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-ıuğaviyyin ve'n-Nuhât* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 2/329.

ise Horasan'a taşındı.⁴⁸ Horasan'da yaygın olan ilimlerin başında fıkıh ilmi gelmektedir.⁴⁹ Horasan'ın en önemli parçası olan Belh şehri de İslam dininin yayılmasından sonra dini ilimlerin merkezi haline geldi. Bununla birlikte bölge halkı diğer tüm ilimlere olumlu bir bakış sergilemiştir.⁵⁰ Bu sebeple de edebiyat, tıp, felsefe gibi diğer ilimlerde de birçok ilim insanı yetişmiştir.

İbn Havkal her bölgenin özellikleri anlatırken, Belh şehrinin; fıkıh, münazara, kelim ilimleri başta olmak üzere birçok ilimde Horasân bölgesinin en iyisi olduğunu ve her alanda bu bölgeden birçok tanınmış kişinin çıktığını söylemektedir.⁵¹ Vâiz-i Belhî ise 1200 müftü, 400 medrese, 520 edebiyatçı ve 900 çocuk okulunun bulunduğunu söylemektedir.⁵² Bütün bunlar dikkate alındığında şehirdeki ilmi faaliyetlerin ne kadar titizlikle yürütüldüğü ve ne kadar yüksek seviyede olduğu anlaşılmalıdır.⁵³

Şehrin Hanefî Mezhebi Açısından Önemi

Belh şehri Hanefî mezhebi açısından çok önemli bir konuma sahiptir. Bu şehri Hanefî mezhebi için önemli kılan hususlar ve sebepler aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

Ebû Hanife'nin Öğrencilerinin Bulunması

Söz konusu şehri Hanefî mezhebi için önemli kılan en büyük sebeplerden biri Ebû Hanife veya meşhur öğrencileri olan Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî ve Züfer b. el-Hüzeyl'den (ö. 158/775) doğrudan ders alan birçok âlimin bu şehirde bulunmasıdır. Nitekim Hanefî mezhebinin diğer mezheplere nispetle daha fazla yayılmasının bir sebebi de Ebû Hanife'nin öğrenci faaliyeti olarak gösterilmektedir.⁵⁴ Fıkıh ilmi konusunda Ebû Hanife'ye güvenen ve onu tercih eden bölge halkından⁵⁵ birçok kimse gidip Ebû Hanife'den, onun vefatından sonra da öğrencilerinden fıkıh öğrendi ve geri döndüğünde de kendi halkına öğretti.

Kerderî, Belh şehirlerine mensup olup da Ebû Hanife'den bizzat ders alan 17 âlimin,⁵⁶ Müderris ise 26 âlimin isimlerini maddeler halinde zikredip haklarında kısa bilgiler vermektedir.⁵⁷ Yine Müderris Ebû Hanife'nin adı geçen öğrencilerinden ders alan 15 kişinin isimlerini zikretmektedir.⁵⁸

Ebû Hanife'nin Belh şehrine mensup öğrencilerinden bazıları şunlardır:

⁴⁸ Halil b. Abdullah b. İbrahim b. Halil Ebu Ya'la Halili, *el-İrşad fi ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, thk. Muhammed İdris Ömer İdris (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 2/802.

⁴⁹ Makdisi, *Ahşenü't-tekâsîm*, 294.

⁵⁰ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 46.

⁵¹ İbn Havkal, *Süretü'l-Ard*, 2/448-452.

⁵² Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 21.

⁵³ Muhammed Mahrûs Abdullatif Müderris, *Meşâihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ infereğü bihî mine'l-mesâili'l-fikhiyye* (Bağdad: Darü'l-Arabiyye, 1979), 1/36-112; İman bt. Suüd b. Haysân Kureşî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi Belh hilâle'l-fetra 205-617/820-1220* (Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1434), 231-309.

⁵⁴ Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/16/3.

⁵⁵ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 21.

⁵⁶ Mekki - Kerderî, *Menâkib*, 2/242.

⁵⁷ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/128-132.

⁵⁸ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/140-143.

Mukâtil b. Hayyân (ö. 135/752): Zahit, müfessir olan, Belh valisi ve Buhara kadısı olarak da görev yapmış olan⁵⁹ Mukâtil b. Hayyân, Ebû Hanife'den ders almış ve müçtehitlik derecesine yükselmiştir.⁶⁰ En sonunda da Ebû Müslim el-Horasanî adlı hükümdardan kaçarak günümüzde Afganistan'ın başkenti olan Kabil'e gitmiş ve orada vefat etmiştir.⁶¹

Mütevekkil b. Humrân (ö. 142/759):⁶² Tabiînden olan ve 52 yıl boyunca Belh kadılığı yapan⁶³ Mütevekkil b. Humrân, Ebû Hanife'nin övgüsüne mazhar olan öğrencilerinden biridir.⁶⁴

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767): Fıkıhçılığının yanı sıra tefsirciliği ve hadisçiliği ile de bilinen Belh asıllı Mukâtil b. Süleymân⁶⁵ Ebû Hanife'nin ashabından biridir.⁶⁶

Ebû Ali Ömer b. Meymûn er-Remmâh el-Belhî (ö. 161/778): Ebû Hanife'nin öğrencisi olan Ömer, Belh şehrinde 20 yılı aşkın uzun bir sürede kadılık yaptığından Kâdiyi Belh ile meşhur olmuştur.⁶⁷ Ebû Hanife'ye "Senden sonra kimin sohbetine katılımlım" diye sorulduğunda, Züfer ve Ömer b. Remmâh diye cevap vermiştir.⁶⁸

Hâtem b. Ulvân b. Yûsuf el-Esam (ö. 168/785): Fakîh ve zahit olan el-Esam,⁶⁹ Ebû Hanife'nin öğrencilerinden biridir.⁷⁰

Nasr b. Abdilkerim Ebû Sehl el-Belhî el-M'arûf bi's-Saykal (ö. 169/786): Fakîh olan bu zat Ebû Hanife'nin dersine katılmış, nihayetinde Bağdat'ta vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.⁷¹

⁵⁹ bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 73-92.

⁶⁰ Mekkî-Kerderî, *Menâkib*, 2/242; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, ed. thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/131; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *Meğâni'l-shyâr fi şerhi Esâmi'r-Ricâl Me'âni'l-Âssâr*. (Beyrut: Dâru'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 1427), 3/72.

⁶¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârif-i-'Osmaniyye, 1393), 7/508.

⁶² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/198.

⁶³ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/50.

⁶⁴ Mekkî - Kerderî, *Menâkib*, 2/242; Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/128.

⁶⁵ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmanın Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ 2* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427), 7/201; Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâ'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409), 6/435; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrükün* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406), 3/136; Ömer Rızâ el-Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifil-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenneh-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, ts.), 12/317.

⁶⁶ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/128.

⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422), 11/182; Ebû Muhammed 'Abdulkâdir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Muğiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhâne, ts.), 1/672.

⁶⁸ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 127.

⁶⁹ Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed Süllemî, *Tabakâtü's-süfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 86; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Muğiyye*, 2/23-24.

⁷⁰ Mekkî - Kerderî, *Menâkib*, 2/242.

⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/375.

Sâlim b. Sâlim el-Belhî (ö. 174/790): Hem fıkıhçılığı hem de zühdü ile meşhur olan bu zat Ebû Hanife'nin öğrencisidir. Mekke'de bulunduğu sırada hicri 174 veya 194 senesinde vefat etmiştir.⁷²

Esed b. Amr b. Âmir Ebü'l-Munkız el-Belhî el-Kûfî (ö. 188/804): Bağdat ve Vâsıt'ta kadılık yapmış olan Esed, Ebû Hanife'nin öğrencilerinden biridir. Ahmed b. Hanbel de kendisinden rivayet nakletmiştir.⁷³

Muhammed b. Muzâhım b. Abdillâh b. Selâm Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö.190/806): Belhli Muhammed b. Muzâhım, Ebû Hanife'nin öğrencilerinden biridir.⁷⁴

Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810): Fıkıhçılığının yanı sıra zühdü ile de meşhur olan Şakîk, Ebû Yusuf ile beraber Ebû Hanife'den fıkıh dersi almıştır.⁷⁵

Ömer b. Harun el-Belhî (ö. 196/812): Ebû Hanife'nin öğrencilerinden biri⁷⁶ ve müftülük yapmış olan bu zat, birçok ilimde uzman olduğundan kendisine *bahru'l-ulûm* (ilim denizi) adı verilmiştir.⁷⁷

Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillâh b. Mesleme el-Belhî (ö.199/814):⁷⁸ Ebû Hanife'nin öğrencilerindendir.⁷⁹ Bir müddet Belh kadılığını da yapan Ebû Mutî, Ebû Hanife'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber* ile *el-Fıkhü'l-ebser* adlı eserlerin râvisi ve Horasan bölgesinin önemli Hanefî bir fıkıh âlimidir.⁸⁰

Ebû Mu'âz Hâlid b. Süleymân (ö.199/814): Belh şehrinin medâr-ı iftihar olan bu zat,⁸¹ Ebû Hanife'nin öğrencilerinden biri ve büyük bir Hanefî fıkıh âlimidir.⁸²

Ebû Amr Hafis b. Abdirrahman el-Belhî (ö. 199/815): Bu zat da Ebû Hanife'nin öğrencilerinden ve Horasan bölgesinin önde gelen fakihlerinden biridir.⁸³

'İsam b. Yûsuf Ebû 'Asmet el-Belhî.⁸⁴ (ö. 210/825): 'İsam, kardeşi İbrahim ile beraber kendi dönemlerinde Belh'in önde gelen âlimlerindendir.⁸⁵ 'İsam hem Ebû

⁷² Mekkî - Kerderî, *Menâkib*, 2/242; Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/84.

⁷³ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/77 Zeylü'l-Cevâhirü'l-mudîyye'den naklen.

⁷⁴ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/85, 130.

⁷⁵ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 131; Hayreddîn b. Mahmûd Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâin, 2002), 3/171.

⁷⁶ Mekkî - Kerderî, *Menâkib*, 2/242.

⁷⁷ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 160.

⁷⁸ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1388), 7/374; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 9/121.

⁷⁹ Mekkî - Kerderî, *Menâkib*, 2/242.

⁸⁰ Ebu'l-Feda Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa es-Sudûnî İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413), 50; Mahmud b. Süleyman Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Rağib Paşa Kütüphanesi, 1041, 81a; Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî* 5, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Mısır: Dâru'l-Mearif, ts.), 3/3/240; Mehmet Şener, "Ebu Mutî' el-Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/10/194-195.

⁸¹ Mekkî - Kerderî, *Menâkib*, 242.

⁸² bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 142-146.

⁸³ Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* 2, 9/310; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, 1/221; Mahmud Hasan Han Tûnikî, *Mu'cemu'l-musannifin* (Beyrut: Matbaa Weznkoğraf Tabbare, 1926), 2/63.

⁸⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 7/379.

⁸⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, 1/347; Kefevî, *Ketâib*, 1041, 96a.

Hanîfe'den hem de onun en meşhur öğrencilerinden olan Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'den (ö. 189/805) ilim tahsil etti.⁸⁶

Mekkî b. İbrahim b. Beşîr Ebu's-Seken el-Belhî (ö. 215/830): Horasan'ın önde gelen muhaddis ve fıkıh âlimlerinden biri olan, Mekkî, Ebû Hanîfe'nin öğrencisidir. Ayrıca Cafer es-Sadik ve Malik b. Enes'ten rivayetlerde bulundu. Ahmed b. Hanbel ve Buhârî de kendisinden rivayette bulundu.⁸⁷

Beşşâr b. Kîrât el-Belhî: Bu zat da Ebû Hanîfe'den fıkıh dersi almış Horasan'ın meşhur bir fıkıh âlimidir.⁸⁸

Bunların yanı sıra Mukâtil b. Fadl, Hasan b. Süleyman el-Belhî, Mütevekkil b. Şeddâd, Ebû Muhammed el-Hasan b. Muhammed el-Leysî, Amr b. Dîbâc el-Belhî, Ali b. Muhammed, Ali b. Yunus el-Belhî, Sa'dân b. Sa'd el-Belhî ve İbrahim b. Edhem gibi âlimler de Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında yer almaktadır.⁸⁹

Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî (ö. 200/816) gibi Belh bölgesine mensup birçok kişi de Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden ders aldı.⁹⁰ Ebu Süleyman, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybanî (ö. 189/805), Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve Abdullah b. Mübarek'ten (ö. 181/794) fıkıh ilmini tahsil etti ve İmam Muhammed'in kitaplarını Horasan bölgesine taşıdı.⁹¹ Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden ilim tahsil edip kendi bölge halkına öğretmek şekliyle bu silsileyi devam ettirenler sayesinde birçok fıkıh âlimi yetişti.⁹²

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin bütün kitaplarının yakılması durumunda, bir harfin bile yerini değiştirmeksizin ezberinden yeniden yazabileceğini söyleyen, fıkıh ilmindeki seviyesi ve Hanefî mezhebindeki konumundan dolayı kendisine Ebû Hanîfe es-Sagîr lakabı verilen Ebu Ca'fer Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Fakîh el-Hinduanî el-Belhî'nin (ö. 362/973) öğrencilerinden 40 kişinin içtihat mertebesine ulaştığı rivayet edilmektedir.⁹³ Bütün bunlar bu şehrin Hanefî mezhebi için önemli bir merkez ve önemli bir konuma sahip olmasını sağlamıştır.

Belh Şehrinde Fıkıh İlminin Yaygın Hale Gelmiş Olması

Belh ahali kendilerini ilim tahsiline ve âlimler yetiştirme yoluna adanmışlardır. Tüm ilimlere olumlu bakmakla⁹⁴ birlikte bölge halkının en fazla yöneldiği ilim dalı fıkıh

⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/287; Mekkî-Kerderî, *Menâkib*, 2/242; el-Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/282.

⁸⁷ Ali b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 59/239; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* 2, 9/550; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/268; Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/63.

⁸⁸ Halilî, *el-İrşad fi ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, 3/925.

⁸⁹ Mekkî-Kerderî, *Menâkib*, 2/242; Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/131.

⁹⁰ Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden ilim tahsil eden Belh fukahası için bk. Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/140-143.

⁹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/26; Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 211; Kureşî, *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, 2/186; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* 5, 3/3/257; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/323.

⁹² Kureşî, *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, 2/290.

⁹³ Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur Semânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî vd. (Haydarâbâd: Dârü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1382), 13/432; Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 301.

⁹⁴ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 46.

olmuştur.⁹⁵ Böylece bu şehre mensup olan insanların, diğer şehirlerde olduğu gibi bazılarının değil çoğunun fıkıh âlimi olduğu rivayet edilmektedir.⁹⁶

Belh şehrinin hemen hemen her bir köyünde müftü, müderris ve kadıların bulunduğu ve sadece bir dönemde şehirde toplam müftü sayısının 1200 kişiye ulaştığı ile ilgili rivayetler⁹⁷ de bunun bir kanıtıdır. Şehrin *dâru'l-fıkh*, *dâru'l-fakâhe*,⁹⁸ *hizânetü'l-fıkh*⁹⁹ adlar ile anılmasının sebebi de budur. Yani fıkıh âlimleri o kadar çoğalmış ki artık şehir onlar ile tanınmaya başlanmıştır. Bölge halkının çoğunun fıkıh ilmi ile ilgilenmesi ve tamamının da Hanefî mezhebine mensup olması bu şehri Hanefî mezhebinin en önemli merkezlerinden biri haline getirmiştir.¹⁰⁰

Belh Halkının Tümünün Hanefî Mezhebine Mensup Olup Bu Mezhebi Savunmaları

Belh sakinlerinin hemen hemen tamamı Hanefî mezhebini tercih etmiştir.¹⁰¹ Bu mezhebi benimsedikten sonra yaymış ve muhaliflere karşı da güçlü bir şekilde savunmuşlardır. Nitekim Ebû Hanife'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla yazılan eserlerin en önemlilerinden biri de Ahmed b. Abdullah b. Ebu'l-Kasim el-Belhî el-Kâdî tarafından kaleme alınan, *el-İbâne fi'r-redd ale'l-muşenni'in alâ Ebi Hanife* adlı eserdir.

Müellif bu eserinde genel olarak Şafî mezhebine mensup âlimlerin itirazlarına yanıt vermektedir. Diğer mezhepler tarafından Hanefî mezhebine yöneltilen eleştirileri birer birer zikredip; naklî ve aklî delillerle detaylı olarak cevaplamaktadır. Söz konusu eser altı bölüm (bâb) ve bir ek fasıldan oluşur.

Birinci bölümünde müellif, Ebû Hanife'nin mezhebinin imamet ve imaret esaslarına aykırı olduğunu iddia edenlere cevap vererek, söz konusu iddianın tam aksine bu mezhebin imamet ve imaret esaslarına en uygun mezhep olduğunu örneklerle açıklamaktadır.

İkinci bölümü, Ebû Hanife'nin hüccet olduğu tartışmalı olan kıyası, hüccet olduğu herkes tarafından kabul edilen naslara tercih ettiği iddia edenlere cevaplar mahiyetindedir. Müellif örneklerle bunun tam aksini savunmaktadır. Ona göre Ebû Hanife'nin değil tam aksine ona söz konusu ithamda bulunanlar bunu yapmaktadır. Ebû Hanife'nin ise sahih naslar bulunduğu müddetçe kıyasa baş vurmadığını ve bunu bizzat kendisinin açıkça ifade ettiğini söylemektedir. Yine Ebû Hanife'nin önce Allah'ın kitabına sonra Peygamber'in sünnetine, bu ikisinde delil bulunmadığında sahabenin ittifak ettikleri görüşlere, bunun da bulunmadığı durumda diğer sahabenin muhalefet etmediği bir sahabenin görüşüne başvurduğunu, bunlardan hiçbirinin bulunmadığı durumda ancak kıyasa başvurduğunu söyleyerek bu iddiasını örneklerle açıklığa kavuşturmuştur.

⁹⁵ İbn Havkal, *Sûretü'l-Ard*, 2/452.

⁹⁶ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 45.

⁹⁷ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 21.

⁹⁸ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 29, 43; Mekkî - Kerderî, *Menâkib*, 2/242.

⁹⁹ Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm*, 34.

¹⁰⁰ Belh şehrine mensup fıkıh âlimleri için bk. Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/83-97; Mehterhan Furkani, "Afganistan Topraklarında Yetişmiş Hanefî Fıkıh Âlimleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 334-342.

¹⁰¹ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 31; Mekkî - Kerderî, *Menâkib*, 2/242.

Üçüncü bölüm, Ebû Hanife'nin fûru fıkhıta ihtiyatı terk edip ruhsatlarda aşırıya gittiğini iddia edenlere cevaptır. Müellif bu iddianın yanlış olduğunu, döneminin en zahit kimselerinden olan Ebu Hanife ile bunun bağdaşmadığını vurgulamaktadır.

Dördüncü bölüm yine üçüncü bölümün devamı mahiyetindedir. Bu bapta da müellif, Şafîî ve diğer âlimlerin ibadetler vs. konularında Ebû Hanife'ye göre daha ihtiyatlı davrandığını söyleyenlerin iddialarını reddetmekte ve doğrusunun tam aksi olduğunu ifade etmektedir. Ramazan ayında bir şey yemek veya içmek suretiyle kasten orucunu bozan kimseye Şafîî ve Ahmet b. Hanbel'e göre sadece kazanın gerektiğini, Ebû Hanife ve Malik'e göre ise hem kaza hem de kefaretin gerektiğini, bu mesele için bir örnek olarak zikretmektedir. Müellif, bu ve benzerleri hükümlere bakıldığında Şafîî'nin Ebû Hanife'ye göre ibadetler konusunda daha ihtiyatlı davrandığını iddia etmenin isabetli olmadığını ifade etmektedir.

Beşinci bölümde müellif, Ebû Hanife'yi eleştiren muhalifleri hedef alarak eleştiri konusu olan görüşlerini tek tek sıralamaktadır.

Altıncı bölümde iki meseleyi ele almaktadır: Birincisi muhaliflerin Ebû Hanife'yi kötüledikleri konularda asıl kötülenmesi gereken karşı görüşü savunanların olduğu, ikincisi ise Ebû Hanife'nin mezhebinin diğer mezheplere nispeten daha uygun ve daha iyi olduğu meseleleridir. Bu meseleleri tek tek ele alıp aklî ve naklî delillerle sağlamlaştırmaya çalışmaktadır.

Eserin sonunda bir fasıl ekleyerek Hanefî mezhebinin diğer mezheplere göre tercihe şayan olma sebeplerini anlatmaktadır¹⁰².

Görüldüğü üzere, Belh âlimleri hem Hanefî mezhebi hakkında kafalarında soru olanlara mezheplerini açık bir şekilde anlatmış hem de kendilerinin bu mezhebi makul buldukları için benimsediklerini göstermişlerdir.

Belh halkının Ebû Hanife'ye yönelmesinin dolaylı bir sebebi olarak onun Kabil asıllı olması¹⁰³ ve dolayısıyla bölge halkının kendilerini ona daha yakın hissettikleri şeklinde açıklanabilir. Ancak tek sebep olarak bunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Mükâtil b. Hayyan ile diğer bazı âlimler, Ebû Hanife'ye münazara için giderler; ancak onun ilmî üstünlüğünü görünce, onun mezhep ve metodunu benimserler.¹⁰⁴ Bu da Belh halkının mezhep taassubundan uzak, sadece Ebû Hanife'nin ilmî üstünlüğünden etkilenerek bu mezhebi benimsediklerine bir kanıttır.

Belh Şehrinde Birçok Kâdînin Yetişmiş Olması

Kâdîların çokluğu ile meşhur olup hatta bazı dönemlerde köylerin çoğunda kadıların bulunduğu rivayet edilen¹⁰⁵ Belh şehrinde birçok meşhur kâdî yetişmiştir.¹⁰⁶ Bu

¹⁰² Mehterhan Furkanî, "Tahkiku el-İbâne fi'r-red ale'l-muşeni'in 'alâ Ebî Hanife li-Kadî Ebû Ca'fer el-Belhî", *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (01 Ocak 2020), 89-145.

¹⁰³ Tünikî, *Mu'cemu'l-musannifîn*, 2/3; Mehterhan Furkanî, "Afganistan'da Hanefîlik", *IV. ULUSLARARASI ŞEYH ŞA'BÂN-I VELÎ "HANEFÎLİK-MÂTURÎDİLİK" SEMPOZYUMU* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2/2/399.

¹⁰⁴ Takiyyüddin Bin Abdülkâdir Temimî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed El-Hulv (Kahire, 1970), 1/144.

¹⁰⁵ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 50.

kâdîların bir kısmı Belh şehrinde kadılık yaparken¹⁰⁷ diğer bir kısmı ise birçok farklı yakın ve uzak bölgelerde kadılık görevlerini üstlenmişlerdir. Örneğin Esed b. Amr b. Âmir el-Belhî (ö. 188/804) Bağdad ve Vasıt'ta,¹⁰⁸ Hafs b. Abdîrrahman b. Ömer b. Ferruh el-Belhî (ö. 199/805) Nisabûr'da¹⁰⁹ Said b. Halef b. Eyyub (ö. 205/821)¹¹⁰ Buhara'da, Muhammed b. İbrahim b. Ömer b. Meymûn er-Remmâh (ö. 324/936) 'Abkerâ'da¹¹¹ kadılık yapmıştır. Bu da hem Belh bölgesinde hem de diğer bölgelerde Hanefî mezhebinin yayılmasına ve güçlenmesine katkıda bulunmuştur.

Kûfe'den Uzak ve Farklı Bir Coğrafyada Yer Alması

Kûfe'den uzak bir coğrafyada bulunması, ister istemez farklı şartlar ve farklı coğrafyaya göre yeni içtihatların yapılmasını zorunlu kılmış ve Ebû Hanîfe'den bizzat ilim tahsil eden kimseler, yine Ebû Hanîfe'nin usulünden istifade etmek suretiyle kendi bölge şartlarına uygun bir şekilde içtihatlar yaparak çözüm üretmeye çalışmışlardır. Bu da Hanefî mezhebinin daha ilk dönemlerde farklı coğrafya ve şartlarda uygulanmasının test edilmesini sağlamıştır. Ayrıca Hanefî mezhebi bölgesel bir mezhep olmaktan da çıkmıştır. Belh fukahâsı birçok konuda farklı içtihatlarda bulunmuş¹¹² ve bu durum Hanefî mezhebinin daha da gelişmesine katkı sağlamıştır. Belh fukahâsının Kûfe Hanefîlerinden farklı görüşleri savunmaları ilk bakışta onlara olumsuz anlamda muhalefet olarak yorumlanabilir; ancak aslına baktığımızda bu işin muhalefetten ziyade mezhep içinde çözüm üretme faaliyeti olduğunu görmemiz mümkündür. Yani farklı içtihatlarda bulunmaları Hanefî mezhebine muhalefetten değil tam aksine söz konusu mezhebe bağlılıklarından kaynaklanmaktadır. Zira farklı coğrafya ve dönemlerde ortaya çıkan yeni meselelerde takip edilecek yollardan biri mezhep değiştirmek, ikincisi birden çok mezhebin görüşlerini birleştirme anlamındaki telfik ve üçüncüsü ise kendi mezhebinin usul ve metoduna bağlı kalarak yeni çözümler üretmektir. İşte Belh fukahâsı da Hanefî mezhebine bağlılıklarından dolayı üçüncü yolu tercih etmişlerdir. Farklı içtihatlarda bulunmak her ne kadar ilk bakışta mezhebe muhalefet şeklinde görünse de aslına baktığımızda böyle olmadığını anlamaktayız. Çünkü Hanefî mezhebi sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden ibaret olmayıp aynı usulü takip ederek içtihat yapanların tamamının görüşlerinden ibarettir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye bu anlamda ilk muhalefet edenlerin onun en yakın ve en meşhur öğrencileri olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Buna rağmen hiçbir kimse onları Hanefî mezhebinden ayrı bir mezhep olarak saymamıştır.

SONUÇ

Belh şehri İslam'dan önce Budizm ve Mecûsilik gibi dinler için önemli bir konuma sahip idi. Her iki dinin de önemli merkezleri bu şehirde bulunmakta idi. Ayrıca doğu ile batıyı birleştirdiği ve birçok özelliklerinden dolayı tarih boyunca insanların odak noktası olmuştur. Belh şehri Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra da aynı şekilde onlar için önemli bir merkez haline gelmiştir. Bölge halkı İslam dinini kabul ettikten kısa bir

¹⁰⁶ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/76-79.

¹⁰⁷ Belh kadıları için bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 76-79.

¹⁰⁸ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/77.

¹⁰⁹ Kureşî, *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, 1/221.

¹¹⁰ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 179-185; Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/77.

¹¹¹ Kureşî, *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, 2/4.

¹¹² Belh fukahâsının yaptıkları farklı içtihatlar için bk. Müderris, *Meşâihu Belh*, 1/ 211-2/835.

süre sonra ilim tahsiline başlamış, halkın tümünün ilim tahsili veya ilim ehline hizmet etmekle meşgul olması birçok âlimin yetişmesine ve bu şehri ilim merkezi haline getirmeye vesile olmuştur. Yine bölge halkının bütün ilimlere olumlu bakmaları ile birlikte çoğunun fıkıh ilmiyle uğraşması ve hemen hemen tamamının Hanefî mezhebine mensup olması Hanefî mezhebi açısından çok önem arz etmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin yaşadığı ve Hanefî mezhebinin merkezi olan Kûfe'den uzak olması, farklı bir coğrafya ve dolayısıyla da farklı şartlara sahip olması da Belh şehrinin önemine önem katmıştır. Zira bu durum Belh fukahasının kendi bölgelerindeki şartları ve örfleri esas alarak yeni içtihatlarla bulunmasına sebep olmuş, sonuç olarak da Hanefî mezhebinin daha da zenginleşmesine ve gelişmesine yol açmıştır.

Belh fukahası, coğrafyası ve örfü Kûfe'den farklı olan kendi bölgelerindeki sorunları çözmek için, mezhep değiştirme veya telifik yoluna gitmek yerine kendi mezhebine bağlı kalarak mezheplerinin usûl ve metodunu kullanmak suretiyle, yeni içtihatlarla bulunmayı tercih etmişlerdir. Bu da bilindiği üzere Hanefî mezhebine muhalefet değil tam aksine mezhebin kendisidir. Şayet bu anlamda farklı içtihatlarla bulunmak Hanefî mezhebine muhalefet olsaydı herkesten önce Ebû Hanîfe'nin en meşhur öğrencilerinin Hanefî mezhebi içerisinde sayılmamaları gerekirdi. Zira onlar Ebû Hanîfe'nin yaşadığı coğrafya ve dönemi paylaştıkları halde birçok konuda farklı düşündüklerini açıkça beyan etmekten asla çekinmemişlerdir. Belh şehri, fıkıh ve fukahası ile meşhur olup dârü'l-fıkıh, dârü'l-fekâhe ve hizânetü'l-fıkıh gibi adlar ile anılmıştır. Yine şehir halkının hemen hemen tamamının Hanefî mezhebine mensup olması sebebi ile de Mürchie-âbâd adı ile anılmıştır. Bunlar da şehrin hem fıkıh ve fukahası açısından hem de Hanefî mezhebi açısından ne kadar önemli olduğunun birer kanıtıdır. Belh fukahası ayrıca Ebû Hanîfe'nin mezhebini sağlam delillerle savunmak için müstakil eserler ele almış ve böylece körü körüne taklit ettikleri için değil tam aksine bu mezhebi makul buldukları için tercih ettiklerini göstermişlerdir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Âdil Murşid vd. 45 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Meğâni'l-shyâr fi şerhi Esâmi'r-Ricâl Me'âni'l-Âssâr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 1427.

Brockelmann, Carl. *Târihu'l-edebi'l-Arabî* 5. çev. Abdulhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Mısır: Dârü'l-Meârif, 5. Basım, ts.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil. *Makâlâtül-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*. Mektebetü'l-'Asriyye, 1426.

Furkani, Mehterhan. "Afganistan Topraklarında Yetişmiş Hanefi Fıkıh Alimleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 327-350.

Furkani, Mehterhan. "Afganistan'da Hanefilik". *IV. ULUSLARARASI ŞEYH ŞABÂN-I VELÎ "HANEFİLİK-MÂTURÎDİLİK" SEMPOZYUMU*. 2/398-405. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 1. Basım, 2017.

Furkani, Mehterhan. "Tahkiku el-İbâne fi'r-red ale'l-muşeni'in 'alâ Ebî Hanîfe li-Kadi Ebû Ca'fer el-Belhî". *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (01 Ocak 2020), 73-181.

Gubâr, Mir Golam Muhammed. *Afganistan Der Mesîr-i Târih*. Tahran: İntişârât Cumhuri, 2005.

- Habibî, Abdulhay. *Tarih-i Afganistan ba'd az İslam*. Tahran: Dünya-yı Kitab, 1988.
- Halilî, Halil b. Abdullah b. İbrahim b. Halil Ebu Ya'la. *el-İrşad fi ma'rifeti ulemâi'l-hadis*. thk. Muhammed İdris Ömer İdris. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Hamevî, Ya'kut b. Abdillâh. *Mu'cemül-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422.
- Horn, Paul. *Târih-i Muhtasar-ı İran: Ez Evvel-i İslâm tâ İnkırâz-ı Zendiân*. çev. Rıza Zâde Şafak. Tahran: Metbaa'ı Meclis, 1935.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1409.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1391.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdâdî el-Mevsilî. *Sûretü'l-Ard*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1938.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1393.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Feda Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa es-Sudûnî. *Tacü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. İhsân 'Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1388.
- İbn 'Asâkir, Ali b. el-Hasen. *Târihu Medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406.
- İbnü'l-Esîr, Ebû Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kamil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî. *el-Büldân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416.
- İstahrî, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. Rağîb Paşa Kütüphanesi, 1041, 81a-119a.
- Kehhâle, Ömer Rızâ el-. *Mu'cemül-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, ts.
- Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza. *Ğarâibü't-tefsîr ve 'acâibu't-te'vil*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kible, ts.
- Komisyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: D.İ.Bşk., 2007. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kureşî, Ebû Muhammed 'Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-Muğiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhâne, ts.
- Kureşî, İman bt. Suûd b. Hayşân. *el-Hayâtü'l-ilmiyye fi Belh hilâle'l-fetra 205-617/820-1220*. Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1434.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü Ahseni't-tekâsîm fi ma'rifet'l-ekâlim*. Kahire: Mektebetü Medbülî, 1411.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed'u ve't-Târîh*. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

Mekkî, Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed-Kerderî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Bezzâzî. *Menâkibü'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe*. Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1321.

Mesûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. El-Hüseyn b. Ali. *Mürücü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Müderriş, Muhammed Mahrûs Abdullatif. *Meşâihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ inferedü bihî mine'l-mesâilü'l-fikhiyye*. Bağdad: Darü'l-Arabiyye, 1979.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.

Rıza, İnaletü'llah. "Belh". *Dâiretü'l-meârif-i Büzürg-i İslamî*. 12/457-460. Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Meârif-i Büzürg-i İslamî, 2004.

Seccâdî, Sadık. "Bermekiyân". *Dâiretü'l-meârif-i Büzürg-i İslamî*. Merkez-i Dâiretü'l-Meârif-i Büzürg-i İslamî, ts.

Semânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî vd. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifü'l-Osmaniyye, 1382.

Si-Yu-Ki. *Buddhist Record of Western World*. çev. Samuel Beal. London: Ballantyne Hansone and Co. Edinburgh and London, 1884.

Strange, Guy Le. *The lands of the Eastern Caliphate*. London: Cambridge University Press, 1905.

Süllemî, Ebü Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Tabakâtü's-süfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, Muhammed Ebü'l-Faql İbrahim. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-Nuhât*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Şener, Mehmet. "Ebu Mutî' el-Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Şerîf el-İdrîsî, Muhammed b. Mujammed b. 'Abdullâh b. İdrîs el-Hasenî et-Tâlibî. *Nüzhetü'l-Muštâk fi İhtirâki'l-Âfâk*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1409.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarihü't-Taberî-Tarihü'r-rusul ve'l-müluk* 2. ed. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Mısır: Dâru'l-fikr, 2. Basım, ts.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mu'essesetu'r-Risâle, 1420.

Temimî, Takiyyüddin Bin Abdülkâdir. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed El-Hulv. Kahire, 1970.

Tünikî, Mahmud Hasan Han. *Mu'cemu'l-musannifîn*. Beyrut: Matbaa Weznkoğraf Tabbare, 1926.

Vâiz-i Belhî, Ebu Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Dâvûd. *Fezâil-i Belh*. çev. Abdullah Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî. thk. Abduhay Habibî. Tahran: Cengelek, 1388.

Yazıcı, Tahsin. "Belh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ya'kübî, Ahmed b. İshâk. *el-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

Zehebî, Ebü Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. ed. thk. Zekerîya Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Zehebî, Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ* 2. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427.

Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâin, 2002.

Hudûdu'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Mağrib. Kahire: Dârü's-Sakâfeti Li'n-Neşr, 1423.

ÖZ

Geniş anlamda Orta Asya ülkelerinden biri olan Afganistan'ın sınırları içerisinde yer alan Belh şehri İslam'dan önce Budizm ve Mecûsilik gibi dinlere merkezlik teşkil ettiği gibi İslam dini ile tanıştıktan sonra da Müslümanlar için önemli bir merkez haline gelmiştir. Çevre bölgelerin fethi için askeri merkez olarak kullanılan bu şehir daha fütûhâtın başından itibaren şöhret bulmuş, Müslümanlar için taşıdığı önemi sebebiyle Kubbetü'l-İslâm lakabıyla anılmıştır. Fütûhâtın tamamlanması ve bunun sonucunda bölge halkının İslam dinini kabul etmesi ile de bir ilim merkezi olma şerefine nail olmuştur. Özellikle de fıkıh alanında birçok âlimin yetişmesi ve fıkıh ilminde gelişmelerin yaşandığı bir yer olması sebebiyle Dârü'l-fekâhe, Dârü'l-fıkh ve Hizânetü'l-fıkh gibi lakaplarla anılmaya başlanmıştır. Söz konusu bölge halkının Hanefî mezhebini tercih edip, fıkıh öğrenimi için sadece Ebû Hanife'nin bizzat kendisine veya öğrencilerine gitmeleri sebebiyle, Ebû Hanife'yi Mürcîlik ile itham eden Hanefî mezhebinin muhalifleri tarafından kendisine Mürcî-âbâd lakabı verilmiştir. Zamanla Belh şehri Hanefîlerin dört önemli merkezinden birini teşkil etmiştir. Belh âlimleri, Hanefî mezhebine olan hayranlıklarına rağmen kendi bölgelerinin şartlarına göre farklı içtihatlarda bulunmayı da ihmal etmemişlerdir. Bu sebeple de Hanefî mezhebi içerisinde farklı bir ekol haline gelmişlerdir.

Bu çalışmada Belh şehrinin konumuna yer verilip, şehrin Hanefî mezhebi açısından önemi ele alınacak ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, mezhep, Hanefilik, Belh Şehri.

The City of Balkh as an Important Center of the **H**anafî Sect

Abstract

The city of Balkh, which is located within the borders of Afghanistan, one of the Central Asian countries, was a center for religions such as Buddhism and Zoroastrism before Islam and became an important center for Muslims after the introduction of Islam. This city, which was used as a military center for the conquest of the surrounding regions, gained fame from the beginning of the conquest and was called qubbatu al Islam (the Dome of Islam) due to its importance for Muslims. With the completion of the conquest and the acceptance of Islam by the people of the region, it gained the honor of being a center of science. It started to be known as Daar al-faqaaha, Daar al-fıkh (home of fıkh) and khizanatu al fıkh (treasury of fıkh) because it was a place where developments in the science of fıkh were experienced and as a result, many fıkh scholars grew up in this city. Because the people of Balkh preferred the **H**anafî sect and went only to **Abû Hanîfa** and his students for fıkh education, it was named Murji-abaad by the people who accused **Abû Hanîfa** of Murjites. Over time, the city of Balkh constituted one of the four important centers of **H**anafîs. Despite their admiration for the **H**anafî sect, the scholars in the region did not neglect to make different ijtihaads

according to the conditions of their region. For this reason, they have a different position within the **Ḥanafî sect**. In this paper, the position of Balkh city will be included, and then the importance of the city for the **Ḥanafî sect** will be discussed and evaluated.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Sect, **Ḥanafis**, City of Balkh

SERAHS ALİMLERİ VE İSLÂM İLİM MİRASINA KATKILARI (I.-VI. / VII.-XII. YÜZYILLAR)

Mesut CAN*

GİRİŞ

Günümüzde birkaç mimari yapı dışında neredeyse yok olmuş vaziyete olan Serahs şehri, toprakları üç ülkenin (İran, Afganistan ve Türkmenistan) sınırları içinde kalan tarihî Horasan bölgesinin şehirlerinden olup Türkmenistan'ın güneyinde, eski adı Herîrûd olan Tecen Nehri'nin orta havzasında, bu ırmağın sağ tarafında kurulmuştur.¹ Coğrafi konum itibarıyla Horasan'ın büyük şehirlerinden Merv ile Nişabur arasında, düz bir arazide yer almaktadır.²

Serahs, Hz. Osman zamanında Abdullah b. Hâzim tarafından 31/651-52'de fethedildi.³ Böylece şehir, Hz. Osman devrinden başlayarak Moğol istilasına kadar yaklaşık altı asır boyunca Emevîler, Abbâsîler, Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Selçuklular ve Hârizmşahlar idaresi altında Müslümanların hakimiyetinde kaldı. Bu süreçte Serahs, bir yandan gerek fizikî gerekse sosyo-kültürel anlamda büyük bir dönüşüme tanıklık ederken diğer yandan intisap ettiği İslam medeniyetine katkıda bulundu. Ancak günümüzde hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz şehirlerden biri de Serahs'tır.

Bu çalışmada Serahs'ın İslâm ilim mirasına sunduğu katkının mahiyetine dair bir takım tespitlere ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda, fethinden hicrî altıncı asrın sonlarına kadar Serahs'ın ilmî hayatında rol almış veya Serahs'tan neşet ederek diğer İslâm coğrafyalarında ilmî çalışmalarda bulunmuş alimlere, meşhur oldukları ilim dallarına göre tasnif edilerek yer verilecektir. Böylece Serahs'ın ilmî durumunun, özellikle İslâmî ilimlerin doğuşu ve hicrî ilk altı asırdaki gelişimine dair genel bir manzaranın ortaya çıkması amaçlanmıştır.

1. Nakli İlimler:

Sahabe devrinde fethedilen Serahs'ta bu tabakadan şehre yerleşenlere dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Şehirde İslâmî ilimlerin doğup gelişmesine öncülük edenler tâbiün tabakasına mensupturlar.

* Dr.Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı. İletişim: mesutcan42@hotmail.com.

¹ Yüksel Sayan, *Türkmenistan'daki Mimari Eserler: XI-XVI. Yüzyıl* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1999), 23, 65; Yüksel Sayan, "Serahs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/539.

² Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâder, 2004), 272; Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz* (Beyrut: Dâru Sâder, 1938), 2/445; Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâk fî İhtirâki'l-Âfâk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409), 2/693.

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târihu't-Taberî (Târihu'l-Rusul ve'l-Mülûk)*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 4/302.

1.1. Tâbiûn Nesli

Serahs'a yerleşen tâbiûn tabakasına mensup şahsiyetlerin başında, sahabeden Mus'ab b. Hârice ed-Dab'î'nin çocukları gelmektedir. Mus'ab'ın, Hz. Ali'nin ashabından olduğu ve Sıffin'e katıldığı rivayet edilir. Babalarının Serahs'a geldiğine dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Muhtemelen Sıffin'den sonra çocukları Serahs bölgesine gelmiş ve Herat yolu üzerindeki Bâlûcûzecân köyüne yerleşmişlerdir. Mus'ab'ın çocuklarından ilmiyle meşhur olanı, Ebû'l-Haccâc Hârice b. Mus'ab b. Hârice ed-Dab'î el-Bâlûcî'dir. Tâbiûndan meşhur müfessir Katâde b. Di'âme'ye yetiştiği ancak ondan herhangi bir ilim kaydetmediği belirtilmektedir. Yûnus b. Yezîd el-Eylî gibi bazı râvilerden rivayette bulunmuştur.⁴

Hârice b. Mus'ab 'ın kardeşi Amr b. Mus'ab ile oğlu Büdeyl b. Amr b. Mus'ab, aileden Serahs'ta yaşadığı kaydedilenlerdendir.⁵ Amr, bölgenin İslamlaşması sırasında Serahs'ta doğanların ilkidir.⁶

Bu tabakaya mensup olanlardan bir diğeri Ebû Muâz İsa b. Yezîd el-Ezrak'tır. Aslen Mervli olup Serahs'ta bir süre kadılık yaptıktan sonra burada vefat etti. Merv'in önde gelen âbid ve alimlerinden Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Serahs'a uğradığı zamanlarda onun kabrini ziyaret ederdi.⁷

Tâbiûn neslinden Umâre b. el-Muğîre ve kardeşi el-Kâsım da Serahs'ta bulunduğu kaydedilen şahsiyetlerdendir.⁸ Haklarında bundan başka bilgiye ulaşılamamıştır.

1.2. Kur'an İlimleri

Kur'an ilimlerinin öğretilmesinde ve yayılmasında hiç şüphesiz yukarıda tespit edebildiklerimize yer verdiğimiz tâbiûn neslinin önemli rolü bulunmaktadır. Onların başlatmış olduğu ilmî gelenek, asırlar içerisinde devam ettirilmiştir. Buna ilave olarak, diğer ilim dallarında ismine yer verdiğimiz ulemanın da Kur'an ilimlerinin gelişmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Ancak biz burada kaynaklarda özellikle Kur'an ilimlerinde ismi ön plana çıkan iki tanesine yer vermek istiyoruz.

Bunlardan ilki, Horasan şeyhlerinden kabul edilen, çok yönlü bir âlim olan Ebû Ali Tâhir b. Ahmed b. Muhammed b. İsa es-Serahsî'dir (ö. 389/999). Hadis ve fıkıhın yanın-

⁴ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1995), 1/329; Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdülhak İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttılâ' Alâ Esmâ'î'l-Emkineti ve'l-Bikâ'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 1/157; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Katib el-Haşimî el-Basrî el-Bağdadi İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 7/262; Halife b. Hayyât, *Tabakâtü Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut, 1993), 599; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1360), 3/205; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut, 1952), 3/375.

⁵ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz et-Temîmî, *es-Sikât* (Haydarabad, 1973), 8/154.

⁶ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz et-Temîmî Ebû Hâtîm İbn Hibbân, *Meşâhîru 'Ulemâ'î'l-Emsâr ve A'lâmü Fukahâ'î'l-Aktâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1991), 314.

⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 6/402; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/490; İbn Hibbân, *Meşâhîru 'Ulemâ'î'l-Emsâr ve A'lâmü Fukahâ'î'l-Aktâr*, 314; Recep Uslu, *Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi* (İstanbul: Uludağ Ü. S.B.E., Basılmamış Doktora Tezi, 1997), 171.

⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/265.

da Kur'an ilimlerinde de söz sahibi olduğu kaydedilmekte, hocaları arasında ünlü kıraat âlimi İbn Mücâhid (ö. 324/936) ile Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940) yer almaktadır.⁹ Çok yönlü bir alim olup yeri geldikçe diğer ilim dallarında da kendisine yer verilecektir.

Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ali b. Ebû Nasr es-Serahsî eş-Şîrazî, Serahs'ın büyük köylerinden olan Şîraz'da doğmuştur. Daha sonraları Merv'e göç etmiş ve *Ensâb* sahibi Sem'ânî'nin hocaları arasına girmiştir. Birçok ilmî disiplinin yanında özellikle kıraatte ileri bir seviyede olduğu ve Kur'an dersleri verdiği kaydedilmektedir. Hocaları arasında Ebû Hâmid eş-Şücâî ve Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî yer almaktadır. 529/1135 senesinde Merv'de vefat etmiş ve Sencedân Mezarlığı'na defnedilmiştir.¹⁰

1.3. Hadis

Tâbiûn neslinden sonra Serahs'ta çok sayıda şahsiyetin özellikle hadis alanında tebarüz etmeye başladığı görülmektedir. Tespitimize göre bunlardan ilki Ebû Lebîd Muhammed b. Ğıyâs es-Serahsî ed-Dab'î'dir. Mâlik b. Enes ve Mehdî b. Meymûn'dan hadis almış, kendisinden Ubeydullah b. Sa'îd ve beldesindeki râviler hadis almışlardır. 199/814 senesinde 48 yaşlarındayken Ceyhun'un öte tarafındaki Saġâniyân bölgesine bağlı Şûmân'da Türklere karşı cihat ederken şehit düştüğü belirtilir. Serahs'ın önde gelen hadis hafızlarından olan Ebû Lebîd, Serahs'ta "sünneti yayan kimse" olarak bilinmektedir. Nitekim Serahs'lı meşhur hadis hafızı Ebû Kudâme Ubeydullah b. Sa'd'ın "Ben sünneti Ebû Lebîd'den öğrendim" dediği kaydedilir.¹¹ Ebu Lebîd es-Serahsî'nin oğlu da hadis râvisi olup Nadr b. Şumeyl'den rivayette bulunmuş, kendisinden el-Hasan b. Ali el-Hulvânî rivayet almıştır.¹²

Ebû Kudâme es-Serahsî diye tanınan Ubeydullah b. Saîd b. Yahyâ el-Yeşkürî (ö. 241/855), tâbiûn neslinden sonra şehrin önde gelen alimlerindedir. Serahs'ta doğmuş olup ilk tahsilinden sonra Nişâbur'a yerleşti. Devrin tanınmış hadis âlimlerinden ders alarak tahsilini tamamladı ve diğer ilim merkezlerine bu maksatla pek çok seyahat yaptı. Ders aldığı âlimler arasında Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Vekî' b. Cerrâh ve Yezîd b. Hârûn gibi meşhur muhaddisler yer alır. Kendisinden Buhârî, Müslim, Nesâî, İbn Huzeyme, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî vb. muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Sika bir muhaddis olarak bilinen Ebû Kudâme es-Serahsî, Serahs, Nişâbur ve çevresinde sünnetin ve hadis ilimlerinin yerleşip yayılmasında önemli role sahiptir. 237/851 yılında Fârâb'da hadis meclisleri kurarak dersler vermiştir. Rebûlevvel 241/Ağustos 855'te Fârâb'da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.¹³

⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/209.

¹⁰ Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî v.dğr. (Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1962), 8/227-228; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/382.

¹¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/60; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 1/207; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/175.

¹² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/181.

¹³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/509-510; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut, 1980), 19/50; Mücteba Uğur, "Ebû Kudâme es-Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/177.

SERAHS ALİMLERİ VE İSLÂM İLİM MİRASINA KATKILARI (I.-VI. / VII.-XII. YÜZYILLAR)

Ebü Abdullah Muhammed b. el-Mühelleb es-Serahsî (ö. 260/873-874), Hadis'te öncü şahsiyetlerdendir. Aşağıda ismine yer vereceğimiz Ebü'l-Abbâs ed-Degûlî'nin rivayet aldığı kimselerdendir.¹⁴

İsâm b. el-Vaddâh ez-Zübeyrî el-Bilî es-Serahsî büyük, kıymetli bir şahsiyetti. İmam Malik, Süfyan b. Uyeyne, Fudayl b. İyad , İsmail b. Ayyâş ve daha başkalarından hadis işitti. Kendisinden ise başta oğlu Ebü'l-Kâsım el-Vaddâh olmak üzere Serahslı alimler hadis aldılar. 300/912'den önce vefat ettiği kaydedilir.¹⁵

Ebü Muhammed Abdullah b. Yahyâ b. Mâsâ b. Dâvûd es-Serahsî eş-Şirazâzî (ö. 304/ 916-917), aslen Serahslı olup hadis imlâ meclisi sahibiydi. Ali b. Hucr, Ebû Ammâr el-Hüseyn b. Harîs, Muhammed b. Abdülazîz b. Ebû Rizme, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Müslim b. Haccâc el-Kurayşî, Ca'fer b. Abdülvâhid el-Hâşimî gibi zatlardan rivayette bulundu. Kendisinden Hammâd b. Şâkir, Esed b. Hamdeveyh, Muhammed b. Tâlib, Abdülmü'min b. Halef rivayette bulundular. Son râvisi Ebû Amr Muhammed b. Muhammed İbn Sâbir el-Buhârî'dir.¹⁶

İbn Ebû Hâtım diye bilinen Ebû Bekr Muhammed b. Hamdûn b. Hâlid İbn Yezîd b. Ziyâd en-Nisâburî el-Bilî (320/932), Serahs'ın Bîl köyündendir. Horasan, Irak, Şam ve Cezire bölgelerini dolaşmış ve hadis toplamıştır. Muhammed b. İshak es-Sağânî'den Bağdat'ta; İshak b. Seyyar'dan Cezire'de; ayrıca Muhammed b. Yahya ez-Zühîlî, Ebu Zür'a, İbn Dâra, Ebû Hâtım, ed-Devrî, Muhammed b. Avf, Yusuf b. Saîd b. Müslim ve Ebû Ümeyye'den hadis almıştır. Kendisinden Ali b. İbn Cemşâd, Ebû Ali el-Hâfız, Muhammed b. İsmâil b. Mihrân, Ebû Ali es-Sekâfî hadis aldılar. Nişabur'un Hayra Kabristanı'na defnedilmiştir.¹⁷

Degûlî Ailesi, Şerahs'ta yetiştirdikleri alimlerle tanınan ailelerdendir. Bu aileden hadis sahasında en meşhur olanı Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâbûr ed-Degûlî'dir (ö. 325/937). Muhaddis, fakih ve dil âlimi olduğu kaydedilen Ebü'l-Abbâs ed-Degûlî, Horasan, Irak ve Hicaz'da birçok âlimden hadis, fıkıh ve dil ilimleri tahsil ederek "Horasan âlimlerinin şeyhi" unvanını almıştır. Hadis sahasında kendisine nispet edilen *el-Müsned*, *el-Âdâb*, *Mu'cemü's-şahâbe* ve *Fezâ'ilü's-şahâbe*'nin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir.¹⁸ Dedesinin nisbesiyle meşhur olan, torunu Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman ed-Degûlî'nin Serahs'ta bir imla meclisi olduğu kaydedilir. Serahs'ta 365/975-976 senesinde vefat etmiştir. Amcası Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdurrahman b. Sabur ed-Degûlî es-Serahsî ise Buha-ra'ya gitmiş, orada hadisle meşgul olmuştur.¹⁹

Ebü Nasr Muhammed b. Abdurrahman el-Kurayşî, Serahs ehliendir. Son imla meclisini Ebû Ali Zâhir b. Ahmed es-Serahsî'nin dinlediği, ondan da Sem'ânî'nin dedesi Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin dinlediği kaydedilir. Ebû Nasr Muhammed b. Mahmud es-Sürramerd eş-Şücâî, Sem'ânî'ye bu meclisten rivayette bulunmuştur. İbn Mâkûlâ,

¹⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/119.

¹⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/408; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/533-534.

¹⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/225-226.

¹⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/408-409; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/533-534.

¹⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/358-359; Nuri Topaloğlu, "Degûlî" (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/105.

¹⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/359.

Ebû Nasr el-Kurayşî'nin Serahs'ta Zâhir b. Ahmed'den hadis nakleden bir şeyh olduğunu belirtir ki bu zattan hadis nakleden son kişidir. Sem'ânî ondan hadis almak için Serahs'a gittiğini ancak vefat haberini aldığını kaydeder.²⁰

Serahs'ın Şâfiî ulemâsından Ebû Ali Zâhir b. Ahmed es-Serahsî (ö. 389/998), devrin önde gelen hadisçilerdendir. Değûlî'nin râvileri arasındadır. Kaynaklarımızdaki rivayetlerde çokça ismine rastlanmakla birlikte hakkında detaylı bilgiye ulaşılamamıştır.²¹ Bununla birlikte, Ebû Ali Zâhir b. Ahmed es-Serahsî'ye nisbetle "Zâhirî" nisbesiyle anılan kimseler vardır. Merv'in Dandanakan şehrinden olan Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İshak b. İbrahim b. Yûsuf Ed-Dandanakanî ez-Zâhirî, bunlardandır. Ebû Ali Zâhir'e öğrenci olmuş ve ondan fıkıh tahsil etmiştir. Vaiz, alim ve zâhid bir kimse olarak bilinmekte olup 429/1038'de Dandanakan'da vefat etmiştir. Oğlu Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed b. Ahmed ez-Zâhirî de Dandanakan ulemâsındandır. Çok hadis bildiği ve köyünde hadis rivayetiyle meşgul olduğu belirtilir. Ebû Ali el-Hasan b. Yakub b. es-Seken b. Zâhir el-Buhârî ez-Zâhirî ise büyük dedesine nisbet edilir. Buhara'ya yerleşmiş olup 450/1058 senesi dolaylarında vefat ettiği kaydedilir.²²

Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Ma'kıl el-Kâtib es-Serahsî el-Mezînânî (ö. 352/963), aslı Serahs'tan olup Horasan'ın Irak taraflarındaki sınırında yer alan Mezînân'da doğdu. Serahs'ta Ebu Lebîd Muhammed b. İdris eş-Şâmî'den, Bağdat'ta Ebû Bekr Abdullah b. Ebû Davud es-Sicistanî'den, Ebû Abdullah Ahmed b. el-Hasan b. Abdülcebbâr es-Sufî'den ve daha başkalarından hadis aldı. Fasih Arapça yazılmış risalelerinin yanında âlî isnâda sahip hadis mecmuasının olduğu kaydedilir. 352/963 senesinde Mezînân'da vefat etmiştir.²³

Horasan şeyhlerinden, muhaddis aynı zamanda fakih olduğu ifade edilen Ebû Ali Tâhir b. Ahmed b. Muhammed b. İsa es-Serahsî (ö. 389/999), Ebu Lebîd Muhammed b. İdris'ten ve Horasan'daki diğer çağdaşlarından hadis aldı. Irak'ta ders aldığı hocaları arasında Ebü'l-Kâsım el-Beğavî, İbn Saîd zikredilir.²⁴

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Hasan b. Abdullah İbnü'l-Yezdâz es-Serahsî el-Yezdâzî (ö. 409/1018), Şeyhülislam unvana sahipti. Serahs halkından olup memleketinden Maverâünnehir taraflarına göç etmiştir. İcazetli hadis hafızlarından Ebû Abdullah el-Hasan b. Ahmed b. Abdullah b. Bükeyr el-Bağdâdî'nin Maverâünnehir'deki râvilerindedir.²⁵

Serahs'ta el-Hıdâmî nisbesiyle meşhur olan ilim ehli bir aile vardır. Ebû Nasr Züheyr b. el-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Yahya b. Hıdâm b. Gâlib el-Hıdâmî es-Serahsî (ö. 450/1058) bunlardandır. Torunu Ebû Nasr Züheyr b. Ali b. Züheyr el-Hıdâmî (ö. 530/1135-1136), Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Zeyd el-Bağdâdî'nin *Tuhfetül-âlim ve ferihâ-*

²⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/398.

²¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/119; Tâceddin Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (*Hicr li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî'*, 1413), 5/306; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd v. dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 16/541.

²² Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/241-243.

²³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/233-234; Zâhirüddin el-Beyhakî İbn Fendeme, *Lubâbü'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*, ts., 453.

²⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/209.

²⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/492.

tü'l-müteallim adlı eserini müellifin kendinden almış, Sem'ânî de aynı eseri Meyhene'de Züheyr b. Ali'den okumuştur. Sem'ânî kendi zamanında bu nisbe ile hâlâ bazı kimselerin bulunduğunu kaydeder.²⁶

Ebû Nasr Züheyr b. Hasan b. Ali es-Serahsî (ö. 454-455/1062-1063), Serahs'ta yaşadığı zamanda "muhaddislerin reisi" olarak kabul edilmekteydi. Serahs, Bağdat ve Basra ulemasından ilim tahsil etti.²⁷

Serahs'ın büyük köylerinden olan Şiraz, iki alim kardeşle meşhurdu. Bunlardan biri Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ali eş-Şirazî es-Serahsî'dir. Fazilet ve zühd sahibi, çokça hadis bilen bir imam olduğu kaydedilir. Ebû Hâmid eş-Şucâ'î, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. Zeyd el-Hüseynî gibi kimselerden hadis almıştır. 499/1105-1106 senesinde Serahs'ta vefat etmiştir.²⁸ Daha önce ismine yer verdiğimiz Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şirazî (ö. 529/1135) ise Sem'ânî'nin hocalarındandır. Dönemin Serahs, Merv, Belh ve İsfahan alimlerinden hadis almıştır. Sem'ânî, Ebû Davud'un *Sünen*'ini ve Tirmîzî'nin *Şemâil*'ini ondan dinlediğini kaydeder. 529/1135 senesinde Merv'de vefat etmiş ve Sencedân Mezarlığı'na defnedilmiştir.²⁹

Şehirde ilmî yönüyle meşhur ailelerden bir diğeri Sehlevî Ailesi'dir. Bu aileden Ebû Bekr Muhammed b. el-Hüseyn b. Ali b. Ahmed b. Sehl es-Sehlevî (ö. 490/1097), kadı Ebû'l-Kâsım el-Abdûsî'den fıkıh tahsil etti. Ancak sevilen ve sohbeti dinlenen birisi olduğu için Horasan'da daha çok vaazlarıyla meşhur oldu ve takipçileri arttı. Nişabur'da vefat ettiği ve Hayra Kabristanı'na defnedildiği kaydedilir. Büyük oğlu Ebû'l Kâsım Sâ'id b. Muhammed b. el-Hüseyn es-Sehlevî de verâ ve fazilet sahibi bir şeyhti. Merv'de Ebû'l-Hayr Muhammed b. Mûsâ b. Abdullah es-Saffâr, Serahs'ta Ebû'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. Zeyd el-Hasenî, Nişabur'da Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Medînî ve daha başka kimselerden hadis aldı. Sem'ânî Serahs'ta ondan hadis aldığını kaydeder. 543/1148'de Serahs'ta vefat etti. Diğer oğlu Ebû Yâkub Yûsuf b. Muhammed es-Sehlevî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. Zeyd el-Hasenî, Ebu Mansur Muhammed b. Abdülmelik b. Ali el-Muzafferî ve daha başka kimselerden hadis aldı. Sem'ânî Serahs'ta az da olsa ondan ve kardeşleri Ebû Sa'd b. Muhammed es-Sehlevî'den (ö. 544/1149) bir şeyler kaydettiğini belirtmektedir.³⁰

Serahs'ta meşhur ailelerden bir diğeri Abdûsî Ailesi'dir. Bu aileden ismine ilk yer verileni Ebû Süfyan Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. el-Abbâs b. Ebû Yahya b. Ebû Mansûr b. Abdullah b. Ahmed b. Abdûs el-Abdûsî es-Serahsî'dir. Büyük bir alim olduğu belirtilmekte; Sem'ânî, Ebû Abdullah el-Kaşgarî'nin derlediği *Kitâbü Câizeti'l-Müctâz* adlı eseri bu alimden dinlediğini ifade etmektedir. 520/1126 senesinde Serahs'ta vefat etmiştir.³¹ Torunu Ebû'l-Fütûh Fazlullah b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Şucâ' eş-Şucâ'î es-Serahsî (ö. 528/1134), Sem'ânî'nin dedesi Ebû'l-Muzaffer başta olmak üzere devrin alimlerinden ilim tahsil etti. Sem'ânî kendisiyle

²⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/57-58.

²⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 18/134-135.

²⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/227.

²⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/227-228; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/382.

³⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/309-312.

³¹ Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi Şüyühi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417), 1361-1362.

Merv'de karşılaştığını ve hadis aldığını kaydeder. Nişabur'da vefat etmiş, naaşı Serahs'a nakledilerek medreselerinin olduğu yere defnedilmiştir.³²

Ebü'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Muaviye el-Ezcâhî (ö. 543/1149), Serahs'ın Ezcâh nahiyesindeki caminin imamı ve hatibiydi. Fakih olmakla birlikte çok hadis bildiği kaydedilir. 543/1149 senesi Ezcâh'ta vefat etmiştir.³³

Buraya kadar haklarında bilgi verdiğimiz alimler dışında, kaynaklarda hadis rivayetinde ismi geçen çok sayıda Serahslı râvi bulunmaktadır. Bunlardan tespit ettiklerimiz şunlardır:

Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Hamüyeh es-Serahsî el-Hamüyî (ö. 381/991-992),³⁴

Ebu Sa'd Ca'fer b. Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Mihrân en-Nuhâlî es-Serahsî (ö. 400/1010),³⁵

Ebü İshak İbrahim b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah ez-Zâhid er-Rivî es-Serahsî (ö. 417/ 1026-1027),³⁶

Ebü Nasr Ahmed b. Ebü Ali Abdülkerim el-Bivügânî es-Serahsî (ö. 466/1074),³⁷

Ebü Hanîfe en-Nu'mân b. Abdülcebbâr b. Abdülhamid b. Ahmed el-Hanefî ez-Zendeânî (ö. 500/1106),³⁸

Ebü Ömer Osman b. Ebü Nasr el-Hafsâbâzî (ö. 530/1136),³⁹

Muhammed b. Ahmed b. Ebü'l-Hâris b. Ahmed el-Nüveyzî Ebü Sa'd es-Süfî es-Serahsî (542/1148),⁴⁰

Ebü Ali Zâhir b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Beşşârî es-Serahsî (ö. 545/1151),⁴¹

Ebü'l-Bedr el-Kerâbisî (ö. 538/1144),⁴²

Ebü'l-Muzaffer eş-Şucâî (ö. 546/1152),⁴³

Ebü Bekr Efram b. Muhammed b. Efram el-Ezcâhî el-Mukrî (ö. 547/1152),⁴⁴

³² Sem'ânî, *el-Müntehab*, 1325.

³³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/168.

³⁴ Büşenc ve Herat'ta yaşadığı, Maverâünnehir'e seyahat ettiği kaydedilir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/259.

³⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 13/58.

³⁶ Aslen Serahslı olup Buhara'ya yerleşmiş ve burada hadis rivayetiyle iştigal etmiştir. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/225.

³⁷ Serahs'ın Bivügân köyündendir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/410-411; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/537; İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fi Tehzibi'l-Ensâb* (Beirut: Dâru Sâder, 1980), 1/201.

³⁸ Serahs'a bir fersah mesafedeki Zendeân köyündendir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/153.

³⁹ Serahs'ın Hafsâbâz köyündendir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/276.

⁴⁰ Serahs'ın Nüveyze köyüne mensuptur. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/312.

⁴¹ Aynı adı taşıyan ve "asrının imamı" olarak tavsif edilen dedesi fakih Ebü Ali Zâhir b. Ahmed es-Serahsî'nin soyundandır. Onunla karıştırılmamalıdır; zira bu zat Sem'ânî'nin çağdaşı olup müellif kendisinden Serahs'ta hadis kaydettiğini belirtir. Bk. Sem'ânî, *el-Müntehab*, 806.

⁴² Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, thk. Münîra Nâcî Sâlim (Bağdad: Riâsetü Dîvâni'l-Evkâf, 1975), 2/367.

⁴³ Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, 1/325.

SERAHS ALİMLERİ VE İSLÂM İLİM MİRASINA KATKILARI (I.-VI. / VII.-XII. YÜZYILLAR)

Ebü Abdullah Muhammed b. el-Hasen b. Ahmed b. Ebü Nasr ez-Zendehânî (549/1154),⁴⁵

Ebü'l-Kâsım Sâ'id b. Ömer er-Ramlî (ö. 570/1175),⁴⁶

Muhammed b. Ahmed b. Ebü Hanîfe en-Nu'mân Ebü'l-Feth b. Ebü'l-Fazl ez-Zendehânî es-Serahsî (doğumu 464/1072),⁴⁷

Ali b. Sa'id el-Kaynânî,⁴⁸

Ebü Muhammed ed-Dahhâk eş-Şücâî ve kardeşi Abdüssamed eş-Şücâî,⁴⁹

Ca'fer b. Abdülvehhâb el-Hâleberzenî: serahsın köylerindedir.⁵⁰

Ebü'l-Meâlî Muhammed b. el-Hasen b. Abdullah b. EL-Hasen el-Cüveynî es-Serahsî,⁵¹

Muhammed b. Ebü'r-Racâ el-Felkî es-Serahsî,⁵²

Muhammed b. Hamdûn b. Hâlid el-Bîlî,⁵³

Ebü Mansûr Muhammed b. Abdülmelik el-Muzafferî,⁵⁴

Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed er-Râzî es-Serahsî,⁵⁵

1.4. Fıkıh

Tâbiûndan Ebü Muâz İsâ b. Yezîd el-Ezrak'ın Serahs'ta bir süre kadılık yaptığını ve burada vefat ettiğini ifade etmiştik. Daha sonraki süreçte Serahs'tan neşet eden, fıkıh alanında yetişmiş gerek Hanefî gerekse Şâfiî ekole mensup kimselere rastlanmaktadır.

Serahs'ın Selmügân köyünden olan İkrime b. Târik es-Selmügânî (ö. 214/829'den sonra) Ebü Yûsuf'un ashabından olup bir süre Bağdad'ın doğu bölümünün kadılık vazifesini üstlenmişti.⁵⁶ Sevra b. el-Hasen el-Âlûzânî ise, Serahs'ın Âlûzân köyünden olup Ebü Hanîfe'nin meşhur öğrencilerinden İmam Muhammed'den rivayette bulunanlardandı.⁵⁷

⁴⁴ Serahs'ın Hâbrân nahiyesine bağlı Ezcâh köyündendir. Bk. Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemî'l-Kebîr*, 1/128; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/168.

⁴⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/153.

⁴⁶ Serahs'ın Ramle mahallesindedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/69.

⁴⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/153.

⁴⁸ Serahs'ın Gaynân köyündendir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/424.

⁴⁹ İlimle meşgul olan bir aileye mensupturlar. Bk. Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemî'l-Kebîr*, 1/204.

⁵⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/338; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, 1/413.

⁵¹ Serahs'ın Cüveyn köyündendir. Bk. Ebu Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Musa b. Osman b. Hazim el-Hemedanî Hâzîmî, *el-Emâkin ev Me'ttefeka Lafzuhu ve'ftereka Müsemâmâhü fi'l-Emkine*, thk. Hamed b. Muhammed el-Câser (Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1415), 269; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/193.

⁵² İsmi Muhammed b. Racâ olarak da kaydedilmektedir. Serahs'ın Felk köyündendir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/241; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/275.

⁵³ Serahs'ın Bîl köyündendir. Bk. Hâzîmî, *el-Emâkin ev Me'ttefeka Lafzuhu ve'ftereka Müsemâmâhü fi'l-Emkine*, 150.

⁵⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/228; Sem'ânî, *el-Müntehab*, 806.

⁵⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/168.

⁵⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/240.

⁵⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/55-56.

Serahs denilince Hanefî fıkhnın en meşhur ismi olarak akıllara hiç şüphesiz Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gelir.⁵⁸ Hatta denilebilir ki, günümüz ilmî çevrelerinde Serahs ya da Serahsî ifadeleri geçtiğinde ilk akla gelen şey, yine bu büyük Hanefî alimidir. Şemsüleimme'nin Serahs'ta veya civarında doğduğu bilinmektedir. Ancak Serahs'taki hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Muhammed Hamidullah, onun Buhara'da tahsil görmesi ve ders vermesini, eserlerini Özkent Hapishanesi'nde yazması ve hayatının son yıllarını Merginân'da (Fergana) geçirmesinden hareketle Türk olabileceğini, Karahanlılar Devleti âlimleri arasında sayılabileceğini dile getirir.⁵⁹ Şemsüleimme es-Serahsî'nin fıkıh, özellikle de Hanefî mezhebi bakımından müstesna bir yere sahip olduğu müsellemidir.

Serahslı Şâfiî ulemâsına gelince; bu ekolün önde gelen isimlerinden Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Hâlidâbâzî el-Mervezî (ö. 340/951), aslen Serahs'ın Hâlidâbâz (Hâlidâbâd) köyündendir. Bağdat'ta fıkıh ilminin gelişmesinde büyük katkıları olan Ebû İshak'ın, yetmişden fazla fakih yetiştirdiği kaydedilir. Bir usul eseri tasnif etmiş, ayrıca Müzenî'nin *el-Muhtasar* adlı eserini şerh etmiştir. Bir süre Bağdat'ta ders verdikten sonra Mısır'a gittiği ve orada Şâfiî fıkhnı öğrettiği bir meclis kurduğu rivayet edilmektedir. Mısır'da vefat etmiştir.⁶⁰ Onun öğrencilerinden olan, hadis bahsinde ismine yer verdiğimiz Ebû Ali Tâhir b. Ahmed b. Muhammed b. İsa es-Serahsî (ö. 389/999), aynı zamanda devrin fakihlerinden kabul edilmekteydi.⁶¹

Degûlî ailesinden Ebû'l-Abbâs ed-Degûlî (ö. 389/998), Serahs imamlarından olup İmam Şâfiî'nin kitaplarını ilk defa şehre getiren kimse olarak bilinir. Irak'ta Ebû'l-Kâsım el-Begâvî'den, Yahya b. Sâ'id'den, meşhur Buhârî râvisi ve Kûfe kadısı Mehâmîlî'den ilim tahsil etmiştir.⁶²

Ebû Ali Zâhir b. Ahmed es-Serahsî (ö. 389/998), "asrının imamı" olarak tavsif edilmekte olup Degûlî'den rivayette bulunmuştur.⁶³ İsmi, devrin Şâfiî uleması arasında zikredilir.⁶⁴ Yetiştirdiği ve kendisine nispet edilen şahsiyetlere bakılırsa, Şâfiî ekolünün Serahs'taki önemli halkalarından birini temsil etmektedir. Nitekim "ez-Zâhiri" nisbesiyle anılan fakihler arasında Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İshak b. İbrahim b. Yûsuf ed-Dandanakânî'nin adı kaydedilmektedir. Çünkü bu zat, Ebû Ali Zâhir'e öğrenci olmuş ve ondan fıkıh tahsil etmişti. 429/1038'de Dandanakan'da vefat etti.⁶⁵

Meşhur ailelerden Hıdâmî ailesine mensup olan, aynı zamanda Serahs'ta "muhad-dislerin reisi" olarak tanınan Ebû Nasr Züheyr b. el-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Yahya b. Hıdâm b. Gâlib el-Hıdâmî es-Serahsî, devrin fakihlerindendi. Zamanın Serahs, Bağdat ve Basra ulemasından ilim tahsil etti. Fıkıhı Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den aldı. 450/1058 civarında veya 454-455/1062-1063'de vefat ettiği kaydedilir. Hadis bahsinde yer verildi-

⁵⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 19/147.

⁵⁹ Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁶⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/338; Ahmet Özel, "Mervezî, Ebû İshak" (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 29/234-235.

⁶¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/209.

⁶² Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/119.

⁶³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/119.

⁶⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 5/306; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/541.

⁶⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/241.

ği üzere torunu Ebû Nasr Züheyr b. Ali b. Züheyr el-Hıdâmî (ö. 530/1135-1136), Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Zeyd el-Bağdadî'nin *Tuhfetül-Âlim ve Ferihatü'l-Müteallim* adlı eserini müellifin kendinden almış, Sem'ânî de aynı eseri Meyhene'de Züheyr b. Ali'den okumuştur. 530/1135-1136 civarında vefat etmiş olup, Sem'ânî kendi zamanında hâlâ bu nisbeye sahip bazı kimselerin bulunduğunu kaydeder.⁶⁶

Kadı el-Abdüsî diye bilinen Ebü'l-Kâsım Abdullah b. el-Abbas es-Serahsî, Serahs'ın meşhur alimlerinden olup Kadı Ebû Süfyan Muhammed b. Muhammed b. el-Fazl'dan fıkıh tahsil etti. Ayrıca Fakih İmam Ebû Ali Zâhir b. Ahmed b. Muhammed, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ebû İshak b. Muhammed b. İbrahim el-Haccâcî ve daha başkalarından ders aldı. 461/1069'da Serahs'ta vefat etmiştir.⁶⁷

Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman es-Serhasî eş-Şâfiî'nin (ö. 494/1101) Selçuklu devri Şâfiî ekolünde ayrı bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Yâkût el-Hamevî onun, İbnü's-Sıbâğ'ın eş-Şâmil adlı eserinden daha geniş olan ve Mervlilerin *el-İmlâ'* dedikleri bir fıkıh kitabının olduğunu; Merv alimlerinin bu eseri, bahsi geçen eş-Şâmil'e üstün tuttuklarına şahit olduğunu belirtmektedir. Merv şehrine yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.⁶⁸

Daha önce ismine yer verdiğimiz, devrin çok yönlü alimlerinden olan Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ali es-Serahsî eş-Şirazî (ö. 529/1135), aslen Serahs'ın Şiraz köyünden olup Merv'e yerleşmiştir. Devrin Şâfiî ulemasından Ebû Hâmid eş-Şücâî'den ve Merv'de Ebü'l-Müzaffer es-Sem'ânî'den fıkıh tahsil etmiştir. *Ensâb* sahibi Sem'ânî'nin de hocasıdır. Hilaf ve nazar konularında eser yazdığı, *el-İtisâm*, *el-İtizâd* ile *el-Es'ile* başta olmak üzere eserler telif ettiği kaydedilir. Merv'de vefat etmiş ve Sencedân Mezarlığı'na defnedilmiştir. Oğlu Ebü'l-Feth Muhammed b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî de fakih olup 448/1153'te Oğuzların Merv'i istilasını esnasında katledilen alimler arasındadır.⁶⁹

Serahs'ın Ezcâh nahiyesindeki caminin imamı ve hatibi Ebü'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Muâviye el-Ezcâhî (ö. 543/1149), devrin fakihlerindendi. Merv'de Ebü'l-Feth el-Muvaffak b. Abdülkerim el-Herevî'den fıkıh tahsil etti. Ezcah'ta vefat etti.⁷⁰

Ebü Muhammed el-Fazl b. Muhammed b. İbrahim İbnü'z-Ziyâdî es-Serahsî (ö. 550/1155), Serahs kadılığı yapmış olup imlâ meclisi bulunmaktaydı. Sem'ânî onun imlâ meclisine katıldığını belirtir.⁷¹

Kaynaklarda fakih olduğu ifade edilen Serahslı diğer bazı şahsiyetler şunlardır:

Ebü Muhammed Abdullah b. Yahya b. Musa b. Davud es-Serahsî eş-Şirazî (ö. 304/ 916-917),⁷²

⁶⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/57-58; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 18/134-135.

⁶⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/187.

⁶⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/209.

⁶⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/227-229; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/382.

⁷⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/168.

⁷¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/361; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 11/989.

Ebü'l-Kâsım Sehl b. Muhammed b. Abdullah el-Kemûnî es-Serahsî (ö. 468/1076),⁷³

Ebü'l-Fazl Abdülkerim b. Yûnus b. Muhammed b. Mansûr el-Ezcâhî (ö. 486/1093),⁷⁴

el-Kâdî Ebü'l-Fazl er-Racâî es-Serahsî,⁷⁵

Ebü'l-Meâlî Muhammed b. el-Hasan b. Abdullah b. el-Hasan el-Cüveynî es-Serahsî,⁷⁶

Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ebû Hanîfe en-Nu'mân ez-Zendecânî es-Serahsî,⁷⁷

1.5. Tasavvuf

Serahs'ta zühd hayatıyla dikkat çeken pek çok isme rastlamak mümkündür. Yukarıda ismine yer verdiğimiz şahsiyetler arasında "zâhid" olarak tavsif edilenler bulunmaktadır. Biz burada özellikle tasavvufun müstakil bir ilim dalı haline gelmesi sonrasında kaynaklarda "sûfî" olarak nitelenen şahsiyetlere yer vermek istiyoruz.

Şeyh Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî (414/1023-4), yöre halkının Serahs Baba olarak adlandırdığı ünlü mutasavvıftır. Ancak kimliği ve hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ebû Saîd el-Meyhenî'nin (Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr) şeyhi olan Ebü'l-Fazl, onun yetişmesine yön veren büyük mutasavvıflardandır. Türbesi, Serahs'ın eski şehir harabeliği ile İç Kale'nin yanında yer almaktadır.⁷⁸

Şeyh Ebü'l-Fazl es-Serahsî'ye mürid olan Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Serahs'ın manevi hayatına tesir eden büyük şahsiyetlerdendir. Tam adı Ebû Saîd Fazlullâh b. Ebi'l-Hayr Ahmed b. Muhammed el-Meyhenî (ö. 440/1049) olup aslen Serahs ile Ebîverd arasında bulunan Havran bölgesinde Meyhene (Mehne) kasabasındandır. İlim yolculukları sırasında Serahs'ta dönemin ünlü sûfilerinden Lokmân-ı Serahsî ile tanışmış, Lokmân da onu Ebû Nasr es-Serrâc'ın müridlerinden Şeyh Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî ile tanıştırmıştır. Ebü'l-Hayr, ondan son derece etkilenmiş, birkaç defa Serahs'a gelerek Ebü'l-Fazl'ın yanında eğitimine devam etmiştir. Ardından şeyhin tavsiyesiyle Nîşâbur'a gitmiş, burada İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Abdülkerim el-Kuşeyrî gibi âlim ve mutasavvıflarla tanışmıştır. Sonunda Nîşâbur'da ünlü sûfî Ebû Abdurrahman es-

⁷² Nisbesinden de anlaşıldığı üzere aslen Serahslı olup Sâmânî hükümdarı İsmâîl b. Ahmed b. Esed es-Sâmânî (ö. 295/907) zamanında Taberistan ve Nesef kadılığı yapmıştır. Daha öncesinde Cürcân kadılığı yaptığı kaydedilir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/225-226; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Dî-meşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî (Beirut: Dârü'l-Fıkr, 1995), 33/366.

⁷³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11/148.

⁷⁴ Şâfiî ekolüne mensup olup Serahs'ın Ezcâh nahiyesindeydi. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/168.

⁷⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/86.

⁷⁶ Serahs'ın Cüveyn köyünden olup Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed ve Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şurmegânî'den fıkıh tahsil etmiştir. Bk. Hâzîmî, *el-Emâkin ev Me'ttefeka Lafzuhu ve'ftereka Müsemâmâhu fî'l-Emkine*, 269; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/193.

⁷⁷ Sem'ânî, *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemî'l-Kebîr*, 2/230-231; Yâkût'un ismini farklı kaydettiği alimin de bununla aynı kişi olması gerekir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/153.

⁷⁸ Sayan, *Türkmenistan'daki Mimari Eserler*, 60.

Sülemî'den hırka giymiştir. Doğduğu yer olan Meyhene'de seksen iki yaşında vefat ettiği kaydedilir. Meyhene'de ve Nişabur'da tekkesi olduğu, ancak Oğuz istilası sırasında maa-lesef Ebû Saîd'in soyundan bir bölümünün öldürüldüğü, kılıçtan kurtulanların da çeşitli yerlere dağıldığı bilinmektedir.⁷⁹ Daha sonraları Meyhene'de Ebu Saîd için bir türbe yaptırılmıştır. Türbenin kesin tarihi bilinmemekte, ancak 1049'dan hemen sonra (XI. yüzyılın ortaları) inşa ettirildiği kabul edilmektedir.⁸⁰

Literatürde Lokmân-ı Serahsî veya Baba Lokman adıyla anılan bir sûfiden ve Serahs'ta ona ait bir türbeden bahsedilmektedir. Türbe, Herîrûd Nehri yakınında, İran Serahs'ından⁸¹ yarım fersah (3 km) uzaklıkta yer almaktadır. Behlül adı verilen meczuplardan olduğu için kimliği henüz tam olarak tespit edilemeyen, türbenin kitabesinde "Muhammed b. Muhammed Lokman" olarak belirtilen bu şahsın 10.yy'da yaşamış olduğu tahmin edilmektedir. Yine kitabede inşa tarihi olarak geçen 757/1356 tarihinin, daha sonra geçirdiği tamire işaret ettiği, türbenin ilk defa Selçuklular zamanında inşa edilmiş olduğu belirtilmektedir.⁸² Abdülbaki Gölpınarlı, Lokman-ı Serahsî'nin şöhreti sebebiyle Hacı Bektaş-ı Velî'nin hocası olan Lokman Perende diye tanınmış olabileceğini düşünmekte, ancak Hacı Bektaş-ı Velî ile Ahmet Yesevî arasındaki kronolojik tutarsızlık burada da karşımıza çıkmaktadır.⁸³

Serahs'ta yaşadığı kaydedilen zâhid ve sûfilerden Ahmed el-Hammâdî (veya el-Hammârî), Endekân köyünden olup kabri de bu köydeydi.⁸⁴ Muhammed b. Ahmed b. Ebil-Hâris b. Ahmed el-Nüveyzî Ebû Sa'd es-Sûfî es-Serahsî (5542/1148) ise Nüveyze köyündendir. Salih bir şeyh olduğu kaydedilir.⁸⁵

Ebû Hafs Osman b. Atıkullah b. Ya'kûb b. Ali es-Serahsî el-Ya'kûbî (ö. 553/1158-1159), Kûmis, Mâzenderân, Cibâl, Irak ve İsbahan'ı dolaşmış, halka sohbet vermiştir. Sem'ânî onunla Nûgân, Tûs ve Serahs'ta görüştüğünü, Oğuz istilası esnasında kaybolduğunu veya katledildiğini belirtir.⁸⁶

2. Aklî İlimler

Bu sahada Serahs'tan yetişen en ünlü isim Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî'dir (ö. 286/899). İbnü't-Tayyib es-Serahsî, hikmetli sözlerini zarafetle irat eden birisi olarak tanınmakta, bundan dolayı "el-hakîm" ve "ez-zarîf" diye tavsif edilmektedir.⁸⁷ Ya'kûb b.

⁷⁹ Tahsin Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/220-222.

⁸⁰ ayan, *Türkmenistan'daki Mimari Eserler*, 66 vd.

⁸¹ Günümüzde Serahs adıyla üç yerleşim bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan asıl Serahs, Ahamenîler devrinde kurulmuş olup Türkmenistan'ın güneyinde, Tecen nehrinin sağ cenahındadır. Daha geç dönemde teşekkül eden İran Serahsı, İran sınırları dahilinde olup Tecen'in sol cenahındadır. Bunlardan başka Türkmenistan'daki kadim Serahs'ın 1800'lerin başlarında terkedilmesiyle yukarı kesiminde modern Serahs yerleşimi kurulmuştur.

⁸² Mahbano Alizadeh - Matthew Melvin-Koushki, "Bâbâ Luqmân, Mausoleum", *Encyclopaedia Islamica* (Leiden: Brill, 2013), 4: 19-20.

⁸³ Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), 102-104.

⁸⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/262.

⁸⁵ Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*, 2/85; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/312.

⁸⁶ Sem'ânî, *el-Müntehab*, 1201-1202.

⁸⁷ Zekeriyâ b. Muhammed b. Muhammed Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 30.

İshak el-Kindî'nin en seçkin öğrencisi ve Kindî ekolünün önde gelen temsilcilerinden idi. Serahs'taki hayatına dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak aklî ilimlerdeki şöhreti, onun Bağdat'ta Abbâsî halifesi Mu'tazîd-Billâh'a müeddib olmasını sağladı. Aynı zamanda bir süre hisbe, miras ve köle pazarıyla ilgili görevler üstlendi. Ancak daha sonra Serahsî'nin farklı sebeplerle hapse atıldığı ve ardından öldürüldüğü kaydedilir. Serahsî ilmî yetkinliğinin yanında edebî yönü de kuvvetli bir filozoftu. Şiir, belagat, mantık, astronomi, tıp, matematik, aritmetik, cebir ve mûsikî ve dinler tarihi gibi birçok alanda elliye aşkın eser yazdığı, ancak filozofa aidiyeti henüz kanıtlanmamış olan *Âdâbü'l-mülûk* dışında eserlerinden hiçbirinin günümüze ulaşamadığı ifade edilmektedir.⁸⁸

Serahs'ın aklî ilimlerdeki seviyesini gösteren bulgulardan biri, Büyük Selçuklular devrinde yetiştirdiği mimarlardır. Uzmanlar Serahs'ın kendine has mimari bir ekol oluşturduğunu düşünmektedirler. Bu mimarlardan en meşhurları, Car Kurgan'daki minareyi inşa eden Ali İbn Muhammed es-Serahsî ile Merv'de Sultan Sencer Türbesi'ni inşa eden genç çağdaşı Muhammed İbn Atsız es-Serahsî idi.⁸⁹ XI-XII. yüzyıllarda, Serahsli mimarların Orta Asya ve İran'da verdikleri eserlerin, Türk sanatı tarihi açısından çok büyük değer taşıdığı görülmektedir. Bahsi geçen eserlere ilave olarak, şehir merkezindeki Ebü'l-Fazl Türbesi ile mezarlık alanındaki Yarı Kümbet, İran'daki Ribat-ı Şerif Kervansarayının mescidi, Serahsli mimarların bilinen önemli eserlerindedir.⁹⁰ Bahsi geçen mimarlara dair izlerin, XIII. yüzyıldaki Moğol hakimiyeti sonrasında kaybolduğu bilinmektedir.⁹¹

Serahs'ta şiir, dil ve edebiyat alanında da yetkin kimselerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Daha önce bahsi geçen Degûlî ailesinden Ebü'l-Abbâs ed-Degûlî (ö. 325/937) aynı zamanda devrin önde gelen dil âlimlerindendi.⁹² Ancak Degûlî'nin fıkıh ve çok iyi bildiği lügat sahalarında kitap yazıp yazmadığı hakkında da bilgi yoktur.⁹³

Dönemin fakihlerinden Ebü Hafs Ömer b. Muhammed es-Serahsî eş-Şîrazî (ö. 529/1135) aynı zamanda dil, şiir ve edebiyatta yetkin bir alimdi. Oğlu Muhammed b. Ömer eş-Şîrazî (ö. 548/1153) de tıpkı babası gibi şair ve edip bir şahsiyetti.⁹⁴

Ebü Abdullah el-Bâzenî, Sâmânîler devrinde yaşamış meşhur bir şairdi. Doğuştan kör olup, Sâmânî veziri Bel'amî'yi ve diğer bazı devlet görevlilerini metheden şiirler yazmıştır.⁹⁵

Sonuç

Biyografi türü eserlerde sahabeden Serahs'a yerleşen şahsiyetlerin varlığına dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Bu durum, şehrin Hz. Osman'ın hilafeti zamanında fethedildiği düşünülürse, sahabenin biyografi türü eserlere girecek derecede meşhur olanlarının Serahs'ta ikamet etmediği şeklinde anlaşılabilir. Zira fethi aynı zaman

⁸⁸ İlhan Kutluer, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/230-232.

⁸⁹ Ruslan Muradov, "Architects of Serakhs", *The International Illustrated Journal Turkmenistan (in Russian and English)* 1-2 (154-155) (2018), 78.

⁹⁰ Sayan, *Türkmenistan'daki Mimari Eserler*, 23; Muradov, "Architects of Serakhs", 70-71.

⁹¹ Muradov, "Architects of Serakhs", 85.

⁹² Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/358-359.

⁹³ Topaloğlu, "Degûlî", 9/105.

⁹⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/382; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/316.

⁹⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/318; İbn Şemâil, *Merâsîdü'l-İttılâ'*, 1/150.

dilimine tekabül eden komşu bölgelerdeki Merv ve Nişabur gibi şehirlerde ashtapan kimselerin var olduğu bilinmektedir. Sahabeden sonraki tâbiûn ve tebe-i tâbiûn tabakasına mensup bazı şahsiyetler Serahs'a yerleşmiş veya bir müddet burada yaşamışlardır. Onların başlattığı ilmî geleneğin etkisiyle şehirde İslâmî ilimler alanında birçok râvi neşet etmiştir.

İslâmî ilimler sahasında yetişen ulemanın sayısı dikkate alındığında, Serahs'ta özellikle hadis ve fıkıhın revaç bulduğu söylenebilir. Fıkıhta Hanefi ve Şâfiî ekol müntesipleri ağırlıktadır. Kelâm'da ise şöhret bulmuş bir isme rastlanmamıştır.

Şehirde kurumsal ilmî faaliyetlere dair ulaşabildiğimiz tek bulgu, Abdûsî Ailesi'nden Ebü'l-Fütûh Fazlullah b. Muhammed eş-Şücâ'î es-Serahsî'nin (ö. 528/1134) Serahs'taki medreselerinin bulunduğu yere defnedildiğine dair bilgidir. Nizâmiye medreselerinin tesisinden önce İran ve Orta Asya coğrafyasında aile ve şahıslara ait medreselerin oldukça yaygın olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla aileye ait bu medresenin varlığının Merv ve Nişabur Nizâmiye medreselerinin inşasından önce Serahs'ta var olması muhtemeldir. Bununla birlikte benzer örneklerine rastlayamamış olmamız, Serahs ulemasının ekseriyetle çevre bölgelerdeki büyük merkezlerde kurulan medreselerden istifade ettiğini, ilmî hayatta ulemanın evlerinin, mescitlerin ve ilim meclislerinin rolünün büyük olduğunu söylememize imkân vermektedir.

Selçuklu devrine tekabül eden tarihlerde Serahs'tan neşet eden bazı isimlerin mimariye damgasını vurması, tüm bu eserlerin ileri seviyede hesaplama isteyen çabaların sonucu olması, mimarların bir şekilde bu eğitimi almış olması gerektiğini düşündürmektedir. Ancak eldeki mevcut bilgiler henüz bu konunun aydınlatılmasına yeterli değildir.

KAYNAKÇA

Alizadeh, Mahbanoo - Melvin-Koushki, Matthew. "Bâbâ Luqmân, Mausoleum". *Encyclopaedia Islamica*. 4/19-20. Leiden: Brill, 2013.

Buhârî, Ebü Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târihu'l-Kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1360.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.

Halife b. Hayyât. *Tabakâtü Halife b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut, 1993.

Hamidullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Hâzîmî, Ebu Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Musa b. Osman b. Hazim el-Hemedanî. *el-Emâkin ev Me'ttefeka Lafzuhu ve'ftereka Müsemmahü fi'l-Emkine*. thk. Hamid b. Muhammed el-Câser. Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1415.

Istahrî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *Mesâlikü'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâder, 2004.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târihu Dimeşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Ebü Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut, 1952.

İbn Fendeme, Zahîruddîn el-Beyhakî. *Lubâbü'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*, ts.

- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *Sûretü'l-Arz*. Beyrut: Dâru Sâder, 1938.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz et-Temîmî Ebû Hâtim. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabad, 1973.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz et-Temîmî Ebû Hâtim. *Meşâhîru 'Ulemâi'l-Emsâr ve A'lâmü Fukahâi'l-Aktâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa' d b. Men' el-Katib el-Haşimî el-Basrî el-Bağdadi. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şemâil, Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdülhak. *Merâsîdü'l-İttilâ' Alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâ'*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Lübâb fi Tehzibi'l-Ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1980.
- İdrîsî, Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh. *Nüzhetü'l-Müşâk fi İhtirâki'l-Âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Muhammed. *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- Kutluer, İlhan. "İbnü't-Tayyib es-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/230-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut, 1980.
- Muradov, Ruslan. "Architects of Serakhs". *The International Illustrated Journal Turkmenistan (in Russian and English)* 1-2 (154-155) (2018).
- Özel, Ahmet. "Mervezî, Ebû İshak". 29/234-235. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Sayan, Yüksel. "Serahs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sayan, Yüksel. *Türkmenistan'daki Mimari Eserler: XI-XVI. Yüzyıl*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1999.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî v.dğr. Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1962.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Müntehab min Mu'cemi Şüyühi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. 4 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-Kebîr*. thk. Münîra Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdâd: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1975.
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Hicr li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 2. Basım, 1413.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu't-Taberî (Târihu'l-Rusûl ve'l-Mülûk)*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Meârif, 2. Basım, ts.
- Topaloğlu, Nuri. "Degülî". 9/105. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

SERAHS ALİMLERİ VE İSLÂM İLİM MİRASINA KATKILARI (I.-VI. / VII.-XII. YÜZYILLAR)

Uğur, Mücteba. "Ebû Kudâme es-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/177. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uslu, Recep. *Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*. İstanbul: Uludağ Ü. S.B.E., Basılmamış Doktora Tezi, 1997.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 2. Basım, 1995.

Yazıcı, Tahsin. "Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/220-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd v. dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

Özet

Hz. Osman döneminde düzenlenen seferler esnasında İslâm topraklarına katılan Serahs şehri, etkileri asırlar boyu süren siyasî, sosyal, kültürel vb. birçok değişim yaşadı. Bu süreçte Serahs, bir taraftan dönüşürken diğer taraftan intisap ettiği medeniyete söz konusu alanlarda katkıda bulundu. Bunlardan biri, fethinden sonra Serahs'ın İslâm ilim geleneğinde yer edinen şahsiyetlerin yetişmesindeki rolüdür. Ancak şehrin yetiştirdiği alimlerden birkaç tanesi dışında, geriye kalan büyük kısmı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Yerli yazında konuya dair herhangi bir çalışma tespit edilmemiştir. Bu bağlamda, Serahs'ın fethinden hicrî altıncı asrın sonlarına kadar şehrin ilmî hayatında rol almış veya Serahs'tan neşet ederek diğer İslâm coğrafyalarında ilmî çalışmalarda bulunmuş alimlerin tespit edilmesi, meşhur oldukları ilim dallarına göre kronolojik olarak tasnif edilerek haklarında bilgi verilmesi çalışmanın ana hedefidir. Kaynaklarda herhangi bir medresenin varlığına işaret edilmeyen şehirdeki eğitim-öğretim faaliyetlerinin ne şekilde yürütüldüğü, bir diğer merak konusudur. Yanı sıra, Serahs'ta özellikle İslâmî ilimlerin doğuşu ve hicrî ilk altı asırdaki gelişimine dair genel bir manzaranın ortaya çıkmasının sağlandığını da söyleyebiliriz. Serahs'a mahsus günümüze ulaşan bir şehir tarihi ve biyografi türü eseri olmaması sebebiyle Müslüman coğrafya müelliflerinin şehir ve ona bağlı yerleşimler hakkında bilgi verirken kaydettikleri, o yerin meşhur alimlerine dair bilgiler oldukça kıymetlidir. Bu eserler çalışmanın ana kaynaklarını oluşturmakta olup, ayrıca diğer bölgelerin tarih ve biyografi türü eserlerinden de istifade edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslâm Medeniyeti, İlim, Horasan, Serahs.

Abstract

Joined into İslâmîc lands during the conquests at the Caliph 'Uthmân's time (r. 644–656), Sarakhs had experienced many political, social and cultural changes lasting for centuries. On the one hand Sarakhs had been transforming in this process, it contributed to İslâmîc civilization on the other hand. One of the contributions of Sarakhs is the role in training of personalities who gained places in İslâmîc science tradition after its conquest. However, we do not have enough information about most of the rest,

except for a few of the scholars belonging to Sarakhs. In this context, the main goal of this study is to identify the scholars who took part in scientific life of the city or who originated from Sarakhs and worked in other Islâmic geographies from the conquest to the end of the sixth century AH and to classify them chronologically according to their famous branches of science. In addition, we can say that this study sheds light on a general view regarding the birth of Islâmic sciences and their development in the first 6th centuries AH. Since there is no historical and biographical work of Sarakhs, the information about the famous scholars recorded by Muslim geographers while giving data about the city and its settlements is very valuable. While these works are the main sources of the study, the historical and biographical works of other regions are used as well.

ORTA ASYA İLİM GELENEĞİNDE FIKIH, KELÂM VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

Muhammed Ferruh ORUÇ*

GİRİŞ

Din, insanın yaşantısının bütün alanlarında düzenlemeler yapmış ve onun iki cihan saadetine ulaşmasını amaçlamıştır. İnanç dünyası ile başlayan bu düzenleme, insanın kendisi, diğer bireyler hatta toplumla ilişkilerini ifade eden ameli hayatını ve sonunda da hepsinin üstünde bir ahlak anlayışını belirlemiştir. Bu üç alan içerisinde yer alan Müslüman bireyin inanç dünyası ile ilgili meseleler akâid ya da kelim, amel düzlemindeki konular fıkıh ve nihayet ahlakı ilgilendiren konular da tasavvufun ilgi alanına girmektedir. Dolayısıyla Müslüman açısından kelam, fıkıh ve tasavvuf disiplinleri arasında yapısal bir bağ olduğu söylenebilir.

Hukuk, toplumsal düzen ve istikrarın bozulmayacak şekilde tesisi için bazı yaptırımları belirlemesi açısından ahlakın ilk basamağı olarak görülebilir. Çünkü din kuralları belirlerken, fıkıh bu kuralların yapısal olarak belirli kalıplar kazanmasını sağlar. Ahlak da vicdanı devreye sokarak bütün bunların bir yaşam biçimine dönüşmesinde rol oynar.¹ Bu sebeple mezhepler bireyle ilişkili olduğu kadar eğitim ve hukuk kurumları ile de yakından ilişkili olagelmıştır.²

Çalışma; Hârizm, Horasan ve Mâverâünnehir gibi Orta Asya'nın üç önemli merkezinde yaşayan âlimler örneğinde kelam, fıkıh ve tasavvuf ilişkisini inceleyecektir. İlgili araştırma iki bölüm ve sonuçtan oluşacaktır. İlk bölümde Hârizm, Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri hakkında muhtasar bilgiler sunulmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde ise bölgede yaşamış bazı simalar üzerinden kelam, fıkıh ve tasavvuf ilimleri arasındaki ilişkiler incelenecektir. Son olarak genel bir değerlendirme ile çalışma sona erecektir.

1. Orta Asya ve İslâm

Orta Asya, Asya kıtasının merkezinde bulunan toprakları içerisine alan bölge için kullanılan bir ifadedir. Kuzeyinde Sibiryâ, güneyinde Himalayalar, doğusunda Kingan dağları ve batı ucunda da Hazar denizi ile çevirili olan bölgedir.³ Bu geniş topraklar, kendi içerisinde farklı iç bölgelere ayrılmaktadır. Ancak çalışmada bunlar arasından Hârizm, Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri ele alınacaktır. Çalışma içerisinde geçecek Orta Asya ifadeleri ile de anılan bu üç bölgeye işaret edilecektir.

* Dr., E-Posta: (muhammedforuc@gmail.com) ORC ID: <https://orcid.org/0000-0002-2246-6579>

¹ Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 47-49.

² Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 621.

³ Salim Koca, "Eski Orta Asya'da Tabiat, İklim ve İnsan Unsuru", *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2017), 2.

1.1. Horasan Bölgesine Bakış

Horasan kelimesinin kökeni ve anlamı hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birisine göre kelimenin kökeni Eski Farsça diline dayanmaktadır ve güneş anlamına gelen *hor* ile asıl, mekân ve yurt anlamına gelen *âsân* kelimelerinden mürekkeptir. Dolayısıyla *güneş yurdu* ve *güneşin doğduğu yer* anlamına gelmektedir.⁴

Makdisi (v. 390/1000 civarı), Hârizm ve Mâverâünnehir bölgelerini de içerisine alacak şekilde İran'ın doğusunda kalan bölgenin tamamına Horasan denildiğini dile getirmektedir.⁵ Hamevî (v. 626/1229) ise Hârizm ve Mâverâünnehir'i Horasan'dan ayırmakta ve günün şartları dikkate alındığında aksi yaklaşımın doğru olmayacağına işaret etmektedir.⁶ Ebû'l-Fidâ (v. 732/1331) ise bölgenin sınırlarını İran'ın orta kesiminde yer alan Deşt-i Kevîr ve Deşt-i Lût çölleri ile Ceyhun nehri arasında kalan bölge olarak belirledikten sonra Belh, Merv, Nişâbur ve Herat gibi merkezleri ile birlikte bölgenin diğer şehirlerini de saymaktadır.⁷

Bölgeye İslâm dininin gelişi ise Hazret-i Osman'ın (v. 35/656) hilafeti zamanında olmuştur. Bölgenin İslam beldesi halini alması 30/651 senesinde Abdullah b. Âmir b. Küreyz (v. 59/679) Basra valisi iken başlamış ve yine onun valiliği sürecinde tamamlanmıştır. Orta Asya'da İslam dini ile ilk karşılaşan bölge de Horasan olmuştur. Onuncu asırdan itibaren Horasan şehirlerinin önemi günden güne artmaya başlamış ve İslam merkezleri arasındaki yerini sağlamlaştırmıştır.⁸ Hanefî mezhebinin bölgeye gelişi ise Ebû Mutî' el-Belhî (v. 199/814) gibi İmam Ebû Hanîfe'nin ilk nesil öğrencileri ve Ebû Süleymân el-Cûzcânî (v. 200/816 sonrası) gibi ikinci nesil öğrencileri eliyle olmuştur.⁹

1.2. Hârizm Bölgesine Bakış

Hârizm kelimesinin kökeni hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Hamevî (v. 626/1229), bölge halkının dilinde et anlamına gelen *hâr* ve odun anlamına gelen *rîzm* kelimelerinden mürekkep olduğunu dile getirmektedir.¹⁰ Hârizm, kuzeyinde Aral gölü, güneyinde Karakum çölü bulunan ve Mâverâünnehir bölgesinin batısında kalan toprakları içine alan bölgenin adıdır.¹¹ Hamevî, bölgenin Horasan ya da Mâverâünnehir'e bağlı

⁴ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 2/350; Sebahattin Samur, "İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu", *Bilimname* 2005/3 (2005), 89.

⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlim*, ed. Şâkir Lu'aybî (Abudabi: Dâru's-Süveydî, 2003), 240.

⁶ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/350.

⁷ el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Ali b. Mahmûd el-Eyyübî Ebû'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân*, ed. Joseph Toussaint Reinaud - William McGuckin de Slane (Paris: Dâru't-Tibâa's-Sultâniyye, 1840), 441-447; Samur, "İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu", 92.

⁸ Samur, "İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu", 93.

⁹ Muhammed Mahrûs Abdüllatif Müderris, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye ve me'nferadü bihi mine'l-mesâilü'l-fıkhiyye* (Câmi'atü'l-Ezher, 1977), 1/133-143; Huzeyfe Çeker, "Hanefi Mezhebinin Fıkah Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 176.

¹⁰ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/395.

¹¹ Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/217.

ORTA ASYA İLİM GELENEĞİNDE FIKIH, KELÂM VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

olmadığını, müstakil bir bölge olduğunu ifade etmektedir.¹² Merkezinin ise bölge halkının Gürgenç dediği Cürcân olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca 616 senesinde yaptığı seyahatte Hârizm'in gördüğü en gelişmiş imara sahip bölge olduğunu belirtmektedir.¹³

Bölgenin İslam orduları tarafından fethi Emevî devletinin Horasan valisi Kuteybe b. Müslim (v. 96/715) tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁴ Bölgeye Hanefî mezhebinin gelişi ise daha çok İmam Ebû Hanîfe'nin ashabının öğrencileri vasıtası ile gerçekleşmiştir.¹⁵

1.3. Mâverâünnahir Bölgesine Bakış

Mâverâünnahir, "nehirin ötesi" anlamına gelmekte ve Ceyhun nehrinin doğusunda kalan toprakları ifade etmektedir.¹⁶ Klasik dönem İslam coğrafyacılarına göre Mâverâünnahir müstakil bir bölge olarak değil, Horasan'ın doğu topraklarının merkezi kabul edilmektedir.¹⁷ Hamevî (v. 626/1229) de Horasan ile Ceyhun nehri arasında kalan bölgenin Mâverâünnahir olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. İslam öncesi ise aynı bölgeye Hayâtıla denildiğini İslam sonrası bu isimle anılmaya başlandığını belirtmektedir.¹⁸

Bu tarihi bölgenin İslam dini ile tanışması, Hazret-i Osman'ın (radıyallâhu anh) Basra valisi Abdullah b. Âmir b. Küreyz (v. 59/679) tarafından 28/29 senesinde başlatılan akınlarla olmuştur. Daha sonra İslam devletinde yaşanan karışıklıklarla birlikte süreçte uğramış ve bölgenin fethi ancak Emevîler'in Horasan valisi Kuteybe b. Müslim (v. 96/715) döneminde kalıcı bir kimliğe bürünmüştür.¹⁹ Hanefî mezhebinin bölgeye gelişi ise Ebû Hafs el-Kebîr (v. 216/831) gibi İmam Ebû Hanîfe'nin ashabına öğrencilik yapan ikinci tabaka Hanefiler ile gerçekleşmiştir.²⁰

2. Orta Asya İlim Geleneklerinde Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf İlişkisi

2.1. Fıkıh-Kelâm İlişkisi

İslam tarihinde akâidi ilgilendiren bazı konuların belirleyici rol oynadığı göze çarpmaktadır. Asr-ı saâdetten sonra başlayan siyasi çekişmelerin arkasında da inanç problemleriyle karşılaşılmaktadır. Hatta inanç eksenli ilk ayrışmanın Hazreti Peygamber'in kutlu ashabının bazıları hayatta iken gerçekleştiği ve bu ayrışmaların zamanla daha derinleştiği bilinmektedir.²¹

¹² Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/395, 4/45.

¹³ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/396.

¹⁴ Osman Aydın, *Semerkant Tarihi -Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar-* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 227.

¹⁵ Ali Bardakoglu, "Hanefi Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1997), 16/3.

¹⁶ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnahir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/177; Aydın, *Semerkant Tarihi -Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar-*, 41.

¹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî İBNÜ'İ-FAKİH, *Kitâbü'l-Büldân*, ed. Yûsuf el-HÂDÎ (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996), 615-616; MAKDİSÎ, *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 240.

¹⁸ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/45.

¹⁹ Aydın, *Semerkant Tarihi -Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar-*, 179-180, 210-227.

²⁰ Çeker, "Hanefi Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)", 181-182.

²¹ İlyas Üzüm, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/526-527.

Mezheplerin henüz kurumsallaşmadığı ilk dönemler, kelâmî açıdan sıcak tartışmaların cereyan ettiği ve bu konulara verilen cevapların kelâmî aidiyetleri belirlediği dönemlerdir. Bu sebeple *Halku'l-Kur'an* gibi bazı kelâmî meselelerin İslam toplumunda ayrışmalar yaşanmasına ve dönem dönem siyasi zorlamalar görülmesine neden olduğu söylenebilir. İlk imamların “Kelâm ile ilgilenen kişi zındıktır”, “Bidat görüş/inanç sahiplerinin şahitlikleri geçerli değildir”²² tarzı ifadeleri de âlimlerin o günün kelâm ilmine bakışları ile açıklanabilir. Dolayısı ile söz konusu dönem için fıkıh ve kelâm ilimleri arasında olumsuz bir ilişkinin mevcudiyetinden bahsedilebilir.

Ancak bir disiplin olarak kelâm ilmi oluştuktan sonra durum farklı bir kisyeye bürünmüştür. Öyle ki bazı tercihler diğeri ile beraber anlaşılır bir hal almıştır. Örneğin Eş'arî bir kelâmcı söz konusu olduğunda amelî alanda Şâfiî olması, Mâtürîdî bir kelâmcıdan bahsedildiğinde ise Hanefî olması akla gelir olmuştur. Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (v. 1095/1684) de bu duruma işaret ederek Ehl-i Sünnet dendiğinde Horasan, Irak, Şam bölgesinde Eş'arîlik; Mâverâünnehir bölgesinde ise Mâtürîdîlik anlaşıldığına vurgu yapmaktadır.²³

Hanefî fıkıh ile Kelâm arasında ilişki kurulan bir diğerkonu ise Hanefî fukaha ile Mürcie irtibatıdır. Belh medresesi temsilcilerinin Hanefî mezhebine bağlılıklarına binaen şehrin *Mürçîâbâd* olarak isimlendirilmesi de bu ilişkiyi örneklendirmektedir. Muhammed Mahrûs, bu isimlendirmeyi Belh fakihlerinin ircâ' akîdesini benimsemeleri ile değil de bazen taassup sınırına varan mezhebe bağlılıkları ile açıklamaktadır.²⁴ Kutlu ise gerek ilk Hanefî imamları gerek Mâtürîdî kelâmcıları Mürcie mensubu olarak kabul etmektedir.²⁵ Ancak Mürcie isimlendirmesi dikkatle incelendiğinde, ilk dönemlerde kelimenin tehir etmek anlamındaki *ircâ'* kökünün bu isimlendirmede belirleyici olduğu dikkat çekmektedir. Zira İmam Ebû Hanîfe gibi ilk dönem âlimlerinin çoğu tövbe etmeden ölen günahkâr Müslümanlar hakkında herhangi bir hüküm açıklamamışlar, nihai yargıyı Allah'â havale etmekle yetinmişlerdir. Bugün anladığımız anlamda kelâmî bir mezhebi ve onun alt fırkalarını ifade etmesi ise daha sonra gerçekleşmektedir. Dolayısıyla İmam Ebû Hanîfe'nin ve Mâtürîdî kelâmcıların Mürcie mensubu olduğuna dair kesin bir yargı ihtiyatla ele alınmalıdır.

İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v. 333/944) Mâverâünnehir bölgesinde kelâm fıkıh ilişkisi konusunda ilk akla gelen isimlerden birisidir. Tam ismi, Ebû Mansûr İmâmülhüdâ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî'dir. Hanefî fıkıhını Ebû Bekir el-Cûzcânî'den (v. III/IX yy) almıştır.²⁶ Cûzcânî, Hanefî mezhe-

²² Mahmud b. Süleyman Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, ed. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 1/396-397.

²³ Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, ed. Adnan Derviş - Muhammed Mısıri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 210.

²⁴ Müderris, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye ve me'nferadû bihi mine'l-mesâili'l-fikhiyye*, 1/133-134.

²⁵ Sönmez Kutlu, “Mürçie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/43; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 22.

²⁶ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısıri Kureşî, *el-Cevâhirul-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, ed. Abdülfettâh Muhammed Hulv (Gize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İlân, 1993), 3/360-361; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/37-39.

ORTA ASYA İLİM GELENEĞİNDE FIKIH, KELÂM VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

binin Horasan/Belh medresesinin ilk temsilcileri arasında sayılmaktadır. Mâtürîdî de eğitimini mezhebin bu önemli medresesinde almıştır. Mâtürîdî akâid görüşlerinin temellerini de bu medresede tahsil etmiştir. Zira Belh medresesinin önemli fakihlerinden Ebû Mutî' el-Belhî (v. 199/814), İmam Ebû Hanîfe'nin akâid görüşlerini ortaya koyduğu *el-Fıkhü'l-ekber*'in râvîsidir.²⁷ Mâtürîdî elde ettiği birikimi ise *Kitabu't-tevhîd, Te'vîlâtü'l-Kur'ân* gibi önemli eserleri ile sonraki nesillere aktarmıştır.

Hanefî fikhî ile Mâtürîdî kelâmını bir araya getiren önemli isimlerden bir diğeri ise Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'dir (v. 493/1100). Tam ismi, Ebû'l-Yüsr Sadrü'lislâm Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî'dir. Mâverâünnehir bölgesinde önemli âlimler yetiştiren Pezdevî ailesine mensuptur. Büyük kardeşi Ebû'l-Usr el-Pezdevî (v. 482/1089) ise *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* başlıklı meşhur muhtasar usûl metninin sahibidir. Bir müddet Semerkant kâdilkudatlığı görevinde bulunan ve Mâverâünnehir Hanefîlerinin imamı olarak kabul edilen Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ise *Usûlü'd-dîn* adlı eseri ile kelâm, fıkıh irtibatını ortaya koymaktadır.²⁸ Bölge Hanefîlerinin Ehl-i Sünnet algısı hakkındaki bilgi Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin ifadelerinde karşımıza çıkmaktadır. Pezdevî, tevhid konusunda el-Kindî (ö. 252/866 [?]) gibi İslam filozoflarının, Nazzâm (ö. 231/845) gibi Mu'tezilî kelâmcıların, İmam Eş'arî (v. 324/936) gibi Sünnî kelâmcıların ve nihayet İbn Küllâb (v. 240/854 [?]) gibi âlimlerin eserlerini incelediğini belirtir. Bunlar içerisinde Sünnî akîdeye uymayanlara eserinde işaret ederek İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v. 333/944) ve onun izinden ilerleyen Ehl-i Sünnet âlimlerinin yolunu açıkladığını belirtmektedir.²⁹

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî el-Mekhûlî (v. 508/1115), Mâverâünnehir bölgesinde yetişen Hanefî ulema arasında sayılmaktadır. İslâmî ilimlerin farklı alanlarında çalışmaları olmasına rağmen daha çok Mâtürîdî akâidi için kaleme aldığı *Tebşiratü'l-edille fî usûlü'd-dîn* ve *Temhîdü kavâ'idü't-tevhîd* gibi eserleri ile tanınmaktadır.³⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille* adlı eserinin telif sebebini Mâtürîdî'nin temsil ettiği Ehl-i Sünnet akidesini ortaya koyan orta ölçekli bir kitap yazmak şeklinde özetlemektedir.³¹ Yine eserinde Buhara, Merv, Belh gibi mezhebin önde gelen merkezlerinden en ücra Türk köylerine varıncaya kadar bölgede yetişip Mâtürîdî akâidini benimsemiş olan Hanefî âlimleri tek tek sayacak olsa eserinin hacminin daha fazla uzayacağını belirtmektedir.³² Mâverâünnehirli Mâtürîdî Hanefîlerin kendilerini Ehl-i Sünnet olarak isimlendirmeleri, onların kelâm ilmine bakışlarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

²⁷ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 1/438.

²⁸ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî Nesefî, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, ed. Yûsuf Hâdî (Tahran: Mirâtü't-Türâs, 1999), 703-704; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/322, 4/98-99; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/267-270.

²⁹ Ebû'l-Yüsr Sadrü'lislâm Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, ed. Hans Peter Linss - Ahmed Hicâzî Sakâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003), 13-14.

³⁰ Nesefî, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, 706; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/527; Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Südüni el-Cemâlî el-Mısrî İbn Kutluboğa, *Tâci't-terâcim* (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962), 78; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/319-321.

³¹ Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*, ed. Claude Salame (Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Fransî, 1990), 1/3.

³² Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*, 360.

Hanefî fikhî ile Mâtürîdî kelâmını mezceden Mâverâünnehir âlimlerinden bir diğeri, Alâüddîn es-Semerkandî'dir (v. 539/1144). İsmi, Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî'dir. Eğitimi, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'den almıştır.³³ Anılan bu âlimlerin hoca-talebe ilişkisi içerisinde ortaya koydukları ilmî gayretleri, fıkıh-kelâm ilişkisinin Mâverâünnehir Hanefîleri nezdindeki ehemmiyetini göstermektedir. Semerkandî, akâid ile fıkıh arasında kurduğu ilişkiyi *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl* diye isimlendirdiği fıkıh usûlü eserinde bizzat kendisi şu şekilde açıklamaktadır. Fıkıh usûlü ilmi esasen kelâm ilminin dalıdır. Dolayısıyla fıkıh usulü, kelâm ilminden neşet etmiştir. Bu sebeple fıkıh usûlü alanında telif edilecek bir eserin muhtevası ile müellifin akâid görüşünün örtüşmesi gerekmektedir. Bununla birlikte fıkıh usûlü alanında yazılan eserlerin çoğu ya Mu'tezilî ya da hadis taraftarı âlimler tarafından kaleme alınmış olduğu için onların eserlerine dayanmak kişiyi usûl veya fûrû konularında hataya sürükleyeceğini dile getirmektedir.³⁴ Semerkandî bu ifadeleri ile Mâverâünnehir Hanefîlerinin Mâtürîdî tarafından ortaya konulan Sünnî yoruma nasıl yaklaştıklarına işaret etmektedir.

2.2. Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi

Amel-ahlak irtibatını açıklayan fıkıh, tasavvuf ilişkisinin en güzel ifadelerinden birisi İmam Şâfiî'nin (v. 204/820) divanında bulunmaktadır:

فَقِيهًا وَصُوفِيًّا فَكُنْ لَيْسَ وَاحِدًا * فَإِنِّي وَحَقَّ اللَّهُ إِيَّاكَ أَنْصَحُ
فَذَلِكَ قَاسٍ لَمْ يَذُقْ قَلْبُهُ تُقَى * وَهَذَا جَهْلٌ كَيْفَ ذُو الْجَهْلِ يَصْلُحُ³⁵

Hanefî tabakat kitapları fukahânın çoğu hakkında zâhid ve âbid nitelemeleri ile doludur. Fıkıh ve takvanın birbiri ile bütünleşik yapısı düşünüldüğünde bu söylemlerin ne kadar tutarlı olduğu kabul edilecektir.

İlk dönemin önemli ve meşhur Belh mutasavvıflarından Şakîk el-Belhî (v. 194/810), tasavvuf fikhî ilişkisini ortaya koyan kimselerden birisidir. İsmi, Ebû Ali Şakîk b. İbrâhîm el-Ezdî el-Belhî'dir. Fıkıh tahsiline re'y medresesinde başlamış ve eğitimi Hanefî mezhebinin kurucu neslinin temsilcilerinden İmam Züfer'den (v. 158/775) al-

³³ Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 3/18, 4/25-26; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 60; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/364-368; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru's-Saâde, 1324), 158.

³⁴ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, ed. Muhammed Zeki Abdülber (Doha: Metâbi'u Doha, 1984), 1-4.

³⁵ Şiir, şu şekilde tercüme edilebilir:

Hem fakih hem de sufi ol, asla birisi olma

And olsun ben sana nasihat ediyorum

Bunun (sufi olmayan fakih) kalbi kaskatıdır, takvanın lezzetini bilmez

Şu (fakih olmayan sufi) ise cahildir. Cahil nasıl doğru olabilir.

Muhammed b. İdris Şâfiî, *Divânü'ş-Şâfiî*, ed. Muhammed b. Abdilmün'im Hafâcî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1985), 66.

ORTA ASYA İLİM GELENEĞİNDE FIKIH, KELÂM VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

mıştır. Tasavvuf yolunda ise İbrâhim b. Edhem'den (v. 161/778 [?]) eğitim almıştır. Daha sonra zühd ve takva yolunu tercih etmiş, bu yönü ile tanınmıştır.³⁶

Halef b. Eyyüb (v. 205/820), Hanefî fikhını İmam Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) ashabından almıştır. İmam Züfer ve İmam Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) fikh halkalarında bulduktan sonra İmam Muhammed'in (v. 189/805) ashabı arasında yer almıştır. Fikh eğitiminin yanında Belh'in meşhur mutasavvıflarından İbrâhîm b. Edhem'in yanından uzunca bir süre ayrılmamış ve bâtinî ilimleri kendisinden tahsil etmiştir.³⁷ Halef b. Eyyüb'un çağdaşı olan bir diğer Hanefî fakihî Alî er-Râzî (v. III/IX yy) ise İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den sonra İmam Hasan b. Ziyâd'dan (v. 204/819) Hanefî fikhını tahsil etmiştir.³⁸ Saymerî (v. 436/1045) kendisinin mezhebi bilgilerinin yanında zühd ve cömertlik ile tanındığını aktarmaktadır.³⁹ Buna rağmen Kefevî (v. 990/1582), Halef b. Eyyüb'un ilminin Alî er-Râzî'nin ilminin ancak bir kısmına karşılık geleceğini belirttiikten sonra Halef b. Eyyüb'un ulaştığı derece ve makamı sahip olduğu zühd ve takvaya borçlu olduğuna işaret etmektedir.⁴⁰

Mâverâünnehir bölgesinde fikh, kelâm ve tasavvuf birlikteliğini temsil eden önemli isimlerden bir diğeri Hakîm es-Semerkindî'dir (v. 342/953). İsmi, Ebû'l-Kâsım el-Kâdî el-Hakîm İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Semerkindî'dir. Temel dînî ilimleri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den (v. 333/944) tahsil etmiştir. Tasavvuf eğitimini ise Ebû Bekir el-Verrâk'dan (v. 280/893) almıştır.⁴¹ Ayrıca uzunca bir süre Semerkant kadılığı görevinde bulunmuştur. Vaazlarının etkili oluşu ve hikmetli sözlerinin çokluğuna işaretten kendisine Hakîm denilmiştir. Ayrıca akâid alanında kaleme aldığı *es-Sevâdü'l-a'zam*, onun kelâmî yönünü ortaya koymaktadır.⁴² Bütün bunlar Hakîm es-Semerkindî'nin Orta Asya Hanefîlerinde görülen Mâtürîdî-Hanefî kimliğini tasavvufla harmanlayan yönüne dikkat çekmektedir.

Mâverâünnehir bölgesinde yetişen Hanefî simalardan bir diğeri ise Kelâbâzî'dir (v. 380/990). Adı tam olarak Ebû Bekir Tâcülislâm Muhammed b. Ebî İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî el-Kelâbâzî'dir. Hanefî fikhını Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî'den (v. 381/991) almıştır. Tasavvuf eğitimini ise Cüneyd el-Bağdâdî'nin (v. 297/909) ashabın-

³⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, ed. Şu'ayb Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 9/313-316.

³⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ZEHEBÎ, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, ed. Şu'ayb Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 9/542; KUREŞÎ, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/170-172; KEFEVÎ, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 1/480-484; Takıyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî TEMİMÎ, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, ed. Abdülfettâh Muhammed HULV (Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1983), 3/209-211; LEKNEVÎ, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 71.

³⁸ Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/624-625; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 144.

³⁹ Hüseyin b. Ali Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 164.

⁴⁰ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 1/484-486.

⁴¹ Mahmûd b. Osman Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns -Evliyâ Menkabeleri-*, ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 261; Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/193.

⁴² Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/372; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/81.

dan Fâris b. İ̇sâ el-Bağdâdî'den (v. IV/X yy) tahsil etmiştir.⁴³ Kelâbâzî, tasavvuf alanında temel kaynaklardan kabul edilen *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*'un müellifidir ve daha çok bu eseri ile tanınmaktadır.⁴⁴ Müellif *Ta'arruf*'un giriş kısmında hakiki sûfîlerin gittikçe azaldığını ifade etmektedir. Eserinin ilerleyen bölümlerinde ise sûfîlik ve sûfîler hakkında öz bilgiler vermiştir. Buna rağmen eserinin ilk yarısında sûfîlerin itikâdî görüşlerini anlatmaktadır. Kelâbâzî bu şekilde tasavvuf erbabının akâid alanında Ehl-i sünnet mezhebini takip ettiklerini göstermeye gayret sarf etmektedir. Daha sonra ise tevbe, zühd, vecd, tevekkül, sekr gibi bazı tasavvufî istilahlarını açıklamaktadır.⁴⁵ Kelâbâzî'nin eserinde takip etmiş olduğu bu yolla Sünnî tasavvufunun temel dayanaklarını ortaya koymaktadır. Kelâbâzî, bölge âlimlerinin tasavvufa duyduğu ilginin canlı şahitlerinden birisidir.

Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1039), fıkıh ve zühd yollarını birleştiren bölge âlimleri arasındadır. Debûsî, fıkıh ilminde sahip olduğu önemli konumu ve *hilâf* ilminin temellerini atan kişi kabul edilmesi ile tanınmaktadır. Bununla birlikte Debûsî, tasavvufî konulara yer verdiği *el-Emedü'l-aksâ*⁴⁶ isimli eserin müellifidir.⁴⁷ Eserde ibadetlerin kabul edilmemesine neden olan nefsî ve kalbî hastalıklar tanıtılmakta, bu hastalıklardan kurtulma yolları anlatılmaktadır. Böyle tasavvufî içeriğe sahip bir eseri telif eden kişinin de benzer terbiye ve eğitimden geçmemesi mümkün görünmemektedir.

Orta Asya Hanefî âlimleri ile tasavvuf ilişkisini görmeye imkân tanıyan bir diğer sima ise İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekir el-Buhârî (v. 573/1177) ve şeyhi Hâce Yûsuf el-Hemedânî'dir (v. 535/1140). Kefevî (v. 990/1582), *Ketâib*'de İmamzâde'nin Yûsuf el-Hemedânî'den hem fıkıh hem de tasavvuf eğitimi aldığını aktarmaktadır.⁴⁸ Hemedânî'nin ise Bağdat'ta ilmî eğitimini tamamladığı ve akranları arasında öne çıktığı belirtilmektedir. Bağdat'ta bulunduğu zaman diliminde ünlü Şâfiî fakih Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye (v. 476/1083) öğrencilik yaptığı, hocasının kendisine ayrı bir ihtimam gösterdiği anlatılmaktadır.⁴⁹ Kendisine öğrencilik yapmış olan Sem'ânî (v. 562/1166) de eserinin

⁴³ Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 14/371; Lâmiî Çelebi, *Nefahâtü'l-üns -Evliyâ Menkıbeleri-*, 298; Süleyman Uludağ, "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/192.

⁴⁴ Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 4/105-106; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/125.

⁴⁵ Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, ed. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 6-7, 107, 109, 118, 132, 135.

⁴⁶ Debûsî'nin söz konusu eseri Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) Allah'ın isim ve sıfatlarına dair kaleme aldığı ve kısaca *el-Emedü'l-aksâ* olarak bilinen eseri ile karıştırılmamalıdır. İbnü'l-Arabî'nin eserinin ismi, *el-Emedü'l-aksâ fî ma'rifeti'l-esmâ'i'l-hüsnâ ve ef'âlihi te'âlâ'dır*.

⁴⁷ Kureşî, *el-Cevâhirul'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/499-500; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/188-190; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 49-50.

⁴⁸ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 2/328.

⁴⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 20/66-69; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 60; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 161.

ORTA ASYA İLİM GELENEĞİNDE FIKIH, KELÂM VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

muhtelif yerlerinde Hemedânî'den bahsetmekte ve onun ilmî yönüne dikkat çekmektedir.⁵⁰

Hâce Muhammed Pârsâ (v. 822/1420), Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî mezhebi ile tasavvuf ilişkisini en dikkat çekici şekilde ortaya koyan isimlerden birisidir. Kendisi fıkıhın zâhirî bilgisi ile tasavvufun bâtinî bilgisini bünyesinde toplamıştır. Hanefî fıkıhını Sadrüşşerîa el-Mahbûbî'nin (v. 747/1346) öğrencilerinden Ebû Tâhir Hâfizüddîn Muhammed b. el-Hasan b. Alî ez-Zâhirî'den (v. IX/XV yy) almıştır. Tasavvuf yolunda hocası ise Nakşibendiyye yolunun kurucusu Hâce Bahâeddîn Nakşibend'dir (v. 791/1389).⁵¹

Orta Asya coğrafyasında Fıkıh, kelâm ve tasavvuf birlikteliği sadece Hanefî âlimler üzerinde gerçekleşmemiştir. Örneğin meşhur *er-Risâle* adlı eseri ile tanınan Kuşeyrî (v. 465/1072), sûfî kimliğinin yanında bir Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir. Tam adı Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî'dir. Eş'arî kelimasını İbn Füre'k'ten (v. 406/1015), Şâfiî fıkıhını ise Ebû Bekir Muhammed et-Tûsî'den (v. 420/1029) tahsil etmiştir. Tasavvuf eğitimini ise Ebû Alî ed-Dekkâk'tan (v. 405/1015) almıştır.⁵² Aynı şekilde Abdurrahman Câmî (v. 898/1492) de eğitim hayatını Şâfiî-Eş'arî muhitte geçirmiştir. Tam adı, Nûrüddîn Abdurrahman b. Nizâmüddîn Ahmed b. Şemsüddîn Muhammed ed-Deştî'dir. Horasan beldelerinden Câm şehrinde dünyaya gelmiş, zâhirî ve bâtinî ilimleri Horasan ve Mâverâünnehir medreselerinde tahsil etmiştir. Tasavvuf eğitimini ise Sa'düddîn el-Kâşgarî (v. 860/1456) ve Hâce Ubeydullah Ahrâr (v. 895/1490) gibi dönemin önemli Nakşî mutasavvıflarından almıştır.⁵³ Görüldüğü gibi gerek kelâmî mezheplerin gerek fikhî mezheplerin temsilcileri tasavvuf şemsiyesi altında birleşmektedirler.

Nefehâtü'l-üns'te Hâcegân yolunu takip eden meşâyihün özellikle de Bahâeddîn Nakşibend ile onun haleflerinin yolunun iki ana esas üzerine inşa edildiği ifade edilmektedir. Bunlardan ilki, inanç konularında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat akâidini takip etmektir. Diğeri ise amel konusunda şeriat ahkâmından ayrılmamak ve Hazreti Peygamber'in (aleyhisselâm) sünnetine tam anlamıyla uymaktır.⁵⁴ Bu tespit ile itikad, amel ve ahlak arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyulmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Fıkıh ile kelâm arasındaki ilişkiyi açıklarken iki durum ön plana çıkmaktadır. Kelâm ilminin yeni oluştuğu dönemlerde daha çok siyasi nitelikli meseleler belirleyici olmuştur. Fukahâ bu söylemler ile ortaya çıkan oluşumları *bid'at* olarak değerlendirmiştir. Fukahanın hemen hepsinden "Kelâm ile uğraşmak zındıklıktır" benzeri sözler nakledilmektedir. Dolayısıyla ilk dönemde fıkıh ve kelâm ilimleri arasında olumsuz bir ilişki-

⁵⁰ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Ensâb*, ed. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962), 1/175, 3/255.

⁵¹ Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 4/45-51; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 199.

⁵² Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, ed. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed Hulv (Beyrut: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İlân, 1413), 5/153-154.

⁵³ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 159-160.

⁵⁴ Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns -Evliyâ Menkıbeleri-*, 567-568.

nin mevcudiyetinden söz etmek mümkündür. Ancak fikhî mezheplerin oluşumu tamamlandıktan ve kelâmî mezheplerin prensipleri belirlendikten sonra bu durum değişmiştir. İster sünnî mezhepler ister gayri sünnî mezhepler söz konusu olsun kelâmî mezhepler bir fikhî mezheple yakın ilişki içerisinde olmuştur.

Fıkıh-tasavvuf arasında ise ilk dönemlerden itibaren yakın ve sıkı bir ilişki bulunmuştur. Tasavvuf bir ilmî disiplin olarak temayüz etmeden önce de aynı muhtevaya zühd, takva ve vera' gibi ıstılahlar ile işaret edilmektedir. Tabakat kaynaklarında da fakîh kimliği ile tanınan pek çok isim için; *ibadete çok düşkün, takva sahibi, zâhid* gibi nitelermeler yapıldığı görülmektedir. Diğer İslâmî ilimler gibi tasavvuf ilmi de belirli bir disiplin hüviyetine kavuştuktan sonra, diğer deyişle tasavvufun kurumları denilebilecek tarikatlar belirginleştikten sonra ise sufi kimliği taşıyan isimlerin bu özelliklerine ayrıca vurgu yapıldığı görülmektedir.

Fıkıh ile tasavvuf birlikteliği açısından Orta Asya'da oluşan Hanefî medreselerin daima etkili oldukları dikkat çekmektedir. Belh medresesi, Buhara medresesi, daha sonra ortaya çıkacak Hint medresesi ve nihayet Osmanlı dönemi medresesinde de bu durum devam etmektedir.

Orta Asya bölgesinde yetişen âlimlerin genel çerçevede İslâm dininin yayılmasında etkin rol oynadıkları görülmektedir. Daha özel planda ise amelde Hanefî mezhebini, inanç konularında Mâtürîdî kelam anlayışını benimseyen ve bunları zühd yaşantısı ile birleştiren Hâce Yûsuf el-Hemedânî (v. 535/1140), Hâce Ahmed el-Yesevî (v. 562/1166) gibi isimlerin önemli rol oynadığı görülmektedir. Bu ise Müslüman bireyin ve toplumun inşası açısından iman, amel ve ahlak ilişkisinin önemini bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

Aydınlı, Osman. *Semerkant Tarihi -Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar-*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.

Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1–21. TDV Yayınları, 1997.

Bedir, Murteza. "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*. ed. İsmail Safa Üstün. 621–632. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Can, Mustafa. "Hakîm es-Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 193–194. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Çeker, Huzeyfe. "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 163–201.

Ebü'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî. *el-Külliyât*. ed. Adnan Derviş - Muhammed Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.

Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyübî. *Takvîmü'l-büldân*. ed. Joseph Toussaint Reinaud - William McGuckin de Slane. Paris: Dâru't-Tibâa's-Sultâniyye, 1840.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.

ORTA ASYA İLİM GELENEĞİNDE FIKIH, KELÂM VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. *Tâcû't-terâcim*. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962.

İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî. *Kitâbü'l-Büldân*. ed. Yûsuf Hâdî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. ed. Saffet Köse vd. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. ed. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Koca, Salim. "Eski Orta Asya'da Tabiat, İklim ve İnsan Unsuru". *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2017), 1–18.

Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 11. Basım, 2018.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısırî. *el-Cevâhirul'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. ed. Abdülfettâh Muhammed Hulv. Gize: Hicr lî't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İlân, 2. Basım, 1993.

Kutlu, Sönmez. "Mürctie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41–45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürctie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2018.

Lâmîî Çelebi, Mahmûd b. Osman. *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns -Evliyâ Menkabeleri-*. ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru's-Saâde, 1324.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî. *Ahsenüt-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. ed. Şâkir Lu'aybî. Abudabi: Dâru's-Süveydî, 2003.

Müderriş, Muhammed Mahrûs Abdüllatif. "Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye ve me'nferadü bihî mine'l-mesâili'l-fıkhîyye". *Câmi'atü'l-Ezher*, 1977.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. ed. Claude Salame. Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Fransî, 1990.

Nesefî, Ebû Hafı Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî. *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand*. ed. Yûsuf Hâdî. Tahran: Mirâtü't-Türâs, 1999.

Özaydın, Abdülkerim. "Hârizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 217–220. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özel, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2017.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 177–180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Sadrü'lislâm Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-dîn*. ed. Hans Peter Linss - Ahmed Hicâzî Sakâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Dîvânü's-Şâfiî*. ed. Muhammed b. Abdilmün'im Hafâcî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 2. Basım, 1985.

Samur, Sebahattin. "İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu". *Bilimname* 2005/3 (2005), 89–104.

Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.

Semerkindî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl*. ed. Muhammed Zeki Abdülber. Doha: Metâbi'u Doha, 1984.

Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. ed. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962.

Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. ed. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed Hulv. Beyrut: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-Îlân, 2. Basım, 1413.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'id-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.

Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. ed. Abdülfettâh Muhammed HULV. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.

Uludağ, Süleyman. "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 192–193. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 526–532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. ed. Şu'ayb Arnâût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Özet

Hazreti Peygamber'in (aleyhisselam) tebliği ile Hicaz topraklarında başlayan İslam daveti gerek cihad gerek tebliğ gerekse ticari ilişkiler ile uzak diyarlara doğru genişlemiştir. Hârizm, Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri de Emevîler döneminden itibaren Müslümanlar tarafından bilinen ve ilgi duyulan topraklar arasında olmuştur.

Mezheplerin teşekkülünü tamamladığı ilk dönemde Bağdat, İslam medeniyetinin ilim merkezi görünümündedir. Kuruluşu yine bu merkezde gerçekleşen Hanefî mezhebi, Orta Asya üzerindeki etkisini giderek artırmıştır. Zira mezhebin kurucu imamlarının ders halkalarında yetişen Horasan, Hârizm ve Mâverâünnehir bölgesinden gelen âlimler elde ettikleri ilmi birikimleri beldelerine taşımışlar, ileride Mâverâünnehir okulu (Semerkant/Buhara Meşâyihî) ve Belh Meşâyihî şeklinde tanınacak söylemler inşa edilmesini sağlamışlardır. Bunun yanında bölgenin yetişen Hanefî âlimlerinin pek çoğu aynı

ORTA ASYA İLİM GELENEĞİNDE FIKIH, KELÂM VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

zamanda Mâtürîdî keliminin birer temsilcileridir. Öte yandan pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî (v. 562/1166) ile şeyhi Hâce Yûsuf el-Hemedânî (v. 535/1140) gibi Orta Asya sûfilîği için önemli şahsiyetlerin Hanefî-Mâtürîdîler üzerinde etkili olduğuna dair bilgiler tabakat kaynaklarında yer almaktadır.

Araştırmanın konusu, Orta Asya Müslümanları üzerinde etkili olan bazı Hanefî âlimler örneğinde kelim-fıkıh-tasavvuf etkileşimini incelemektir. Kanaatimizce çalışma, Sünnî çizginin temsilcilerinden Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımın bir nebze daha yakından tanınmasına yardımcı olacak ve daha ileri çalışmalara kapı açacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Hanefî, Mâtürîdî, Mâverâünnehir, Orta Asya.

Relationship Between Fiqh, Kalam and Sufism in The Central Asian Scholarly Tradition

Abstract

The invitation of Islam, which started in the lands of the Hejaz with the message of the Prophet (s.a.w.), expanded to distant lands through both jihad, trade and preaching. Khwarazm, Khorasan and Transoxiana regions, which are referred to as Central Asia, have been known and attracted attention by Muslims since the Umayyad period.

At the time when the sects completed their formation, Baghdad was the academic center of Islamic civilization. The Hanafi sect, which was formed in this center, had an impact on Central Asia. For instance, scholars from Khorasan and Transoxiana, who grew up in the lecture circles of the founding imams of the sect, helped forming a discourse that would later be known as the Transoxiana School (Mashâdyikh of Samarkand / Bukhara). In addition, most of the Hanafi scholars of the region are also representatives of the Maturidi theology. Furthermore, it is seen in the tabaqat sources that important figures for the Central Asian Sufism such as Hadrat-i Turkestan Ahmad Yasawi (d. 562/1166) and his sheikh Yûsuf al-Hamadânî (d. 535/1140) were influential on Hanafi-Maturids.

The subject of the study is to examine the influence of Hanafi scholars based in Baghdad and Kufa on Middle Asian Muslims through the interaction between kalam, fiqh and Sufism. Possible reasons that caused the Central Asian Hanafis to become the dominant voice of the sect will also be examined. It is hoped that this study will help getting a better look at Hanafi-Maturid approach and will open the door for further studies.

Keywords: Fiqh, Kalam, Sufism, Hanafi, Maturidi, Transoxiana, Central Asia

TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT

Muhammed Naim NAİMİ*

GİRİŞ

Herat, Horasan'ın en önemli şehirlerinden biri, merkezi ve kalbi niteliğindedir. Gerek iklimi, gerek verimli toprakları, gerek Herirud'un yanında olması hasebiyle sulak bir konumda olması ve gerekse stratejik konumu gereği her daim merkezi şehir olma, hedef şehir olma ve gelişmişliğin sembolü şehirlerden biri olma vasfını taşımıştır. Bu özellikleri dolayısıyla Emir Timur tarafından ele geçirilip önce oğlu Miran Şah'ın ve onun vefatından sonra ise diğer oğlu Şahruh Mirza'nın idaresine verilmiştir. Yani Emir Timur, Herat şehrinin önemi dolayısıyla yöneticilerini hep oğullarından seçmiştir. Timur'un vefatından sonra ise Şahruh Mirza, Timurlu Devleti'nin sultanı sıfatıyla başkenti Semerkant'tan Herat'a taşımış ve Semerkant'ta ise oğlu Uluğ Bey'i vali olarak tayin etmiştir. Herat Timurlu Devleti, Şahruh Mirza ile başlamış ve Sultan Hüseyin Mirza Baykara'nın oğlu Bediuzzaman Mirza'nın Özbek hükümdar Muhammed Şeybani'ye mağlup olmasıyla sona ermiştir.

1. Timurlular Öncesi Dönemde Herat

Timurlular öncesi Herat'ına göz atmadan önce şehrin tarihi geçmişi, coğrafi yapısı üzerinde durulmuştur. Ardından siyasi durumuna kısa bir değerlendirmeden sonra örnek teşkil etmesi için tarihi yapılarından birkaçının özet olarak tanıtılmasına özen gösterilmiştir.

a) **Kuruluşu**

Herat, kelime olarak Aryana kelimesinden gelmektedir. Şöyle ki; Āryana (آریانا) kelimesi önce Āryān (آریان), Āryen (آرین), Ārī (آری), Erī (اری) ve Herī (هری) haline dönüşmüştür. Zaman içerisinde Herī kelimesi, Araplar tarafından Musa (موسی) ve İsa (عیسی) kelimelerinde olduğu gibi Herāy (هرای) ve ardından sonundaki “y-ی” harfi düşürülüp yerine “h-ه”, o da zamanla noktalı “h-ه”ya oradan da Farsça'da bu harfin, (ه) olmaması dolayısıyla açık “t-ت” harfine dönüşerek günümüzdeki “Herat-هرات” şeklini almıştır.² Herat'ın kurulması ve isimlendirmesiyle ilgili farklı rivayetler de vardır; Bir rivayete göre Nemrud b. Ken'ân tarafından Horasan'da kurulan bir şehirdir. Bir başka rivayete göre ise Zehhâk'ın kızı Herat, Nuh'un tufanından sonra iki kale inşa ettirmiştir. Bu kalelerden biri

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, (naimnaimi@karabuk.edu.tr)

² Abdul Raof Fikree Saljuqi, *Bahşi ez Tarih-i Herât-ı Bâstân* (Kabil: Matbaa-ı Devletî, 1984), 1; Abdul Raof Fikree Saljuqi, *Herât-nâme* (Kabil: Times Matbaası, 2011), 1.

bugünkü Herat'ın bulunduğu yerdedir ve şehir de ismini ondan almıştır. Bununla birlikte şehrin kuruluşu ve isimlendirilmesiyle ilgili yüzden fazla rivayet mevcuttur.³

Âryânalıların merkezi olarak bilinen Herat'ın ne zaman ve kimin/kimlerin tarafından kurulduğu konusunda kesin bir bilgi yoktur. Fakat tarihi ve edebi kaynakların aktardığına göre Keyâni hükümdarları Lohrasb ardından Güştasb, Behmen ve Büyük İskender tarafından şehre yeni binalar, yeni yapılar inşa edilmiş; son zikredilen hükümdarın zamanında şehrin yakınında İskenderiye adında bir kale ve şehir inşa edilmiştir. Bununla birlikte şehre katkı yapan bu hükümdarlardan önce de şehrin var olduğu ve binlerce yıldır bu topraklarda yaşayan halkın olduğu aktarılmıştır.⁴ “*Tarih-nâme-i Herat*”ın yazarı Seyfi Hirevi, Herat'ın kuruluşunu Keyumers'in oğullarına kadar götürüp bağlamıştır.⁵ Şehrin tarihi konusunda bir rivayete göre milattan önce 7000 ve bir başka rivayete göre 9000 yıl önce kalenin inşa edildiği ve Ertekuvânâ'nın merkezi (Aryâyilerin merkezi) olduğu aktarılmıştır.⁶ Herat'ta şehir hayatının, Mezopotamya, Mısır, Hint ve Çin ile aynı tarihlerde var olduğu ve Aryâyilerin şehre gelmesiyle köylerin, kasabaların ve yerleşimlerinin temellerinin de esaslı olarak atıldığı aktarılmıştır.⁷

b) Coğrafi Yapısı

Bugünkü Afganistan'ın en büyük şehirlerinden biri olan Herat, kuzey taraftan Badğis ili ve Türkmenistan, güney taraftan Farâh ili, doğu tarafından Gûr ili ve batı taraftan ise İran ile çevrelenmiştir.⁸ Günümüzde, Afganistan'ın nüfus bakımından en büyük ikinci ili olup 15 ilçeden oluşmaktadır. Genel olarak ılıman bir iklime sahip olan Herat, yer yer yarı çöl ve çöl iklimine de sahiptir. Mayıs-Haziran gibi başlayıp Ağustos-Eylül'e kadar süren 120 günlük mevsimlik rüzgârı vardır.⁹

Herat şehrinin iklimini güzelleştiren ve bereketli hale getiren en önemli unsurlardan birisi ise şehri sulayan Herîrûd'dur. Şehir, bu ırmağın kenarında kurulan şehirlerden birisi olup¹⁰ tarih boyunca ırmak, Âryus, Herîvâ ve günümüzde ise Herîrûd olarak bilinmektedir.¹¹ Herîrûd kelimesi, Herî ve rûd kelimelerinden türetilmiştir. Herî, Herât'ın eski adlarından birisidir. Rûd ise ırmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Herîrûd denildiğinde, Herat Irmağı denilmiş olacaktır.

c) Siyasi Durumu

Herat, stratejik konumu gereği tarihçiler tarafından Horasan'ın kalbi, Asya'nın anahtarı, Afganistan'ın ve Hindistan'ın kapısı olarak adlandırılarak gelmiştir.¹² Stratejik konumu, verimli toprakları ve bolca akarsuları ile mutedil ikliminden dolayı büyük ve önemli devletlerin merkezi şehirlerinden olmuş, başkenti seçilmiş ve hedef şehri haline

³ Mohammad Hus Yamin, *Afganistan Tarihi: Felsefe-i Nâm-güzârî-i Şehr-hâ, Şekrek-hâ, Kûh-hâ ve Deryâ-hâ* (Kabil: İntişârât-ı Sa'id, 2019), 264.

⁴ Saljuqi, *Bahşi ez Tarih-i Herât-ı Bâstân*, 2.

⁵ Seyfi Hirevi, *Tarih-nâme-i Herat* (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 2004), 67.

⁶ Mundigak, “Kal'e-i İhtiyaruddin-i Herat bâ Kadâmet-i Dü-hezâr Sâle” (Erişim 23.05.2021).

⁷ Yamin, *Afganistan Tarihi*, 261.

⁸ Yamin, *Afganistan Tarihi*, 261).

⁹ Pajhwok, “Mu'arrifi-i Vilâyet-i Herât” (Erişim 24.05.2021).

¹⁰ Recep Uslu, “Herat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/215.

¹¹ Saljuqi, *Herât-nâme*, 1.

¹² Abdulhekim Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân* (Tahran: İntişârât-ı Hirmend, 1990), 42.

TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT

gelmiştir. Bu minvalde Saljuqi'nin ifadesiyle Keyâni hükümdarları Lohrasb, Güştasb, Behmen ve Büyük İskender'in tercih ettiği, restore ettiği ve yeni binalar inşa ettiği şehirlerden biri, hatta merkezi şehirlerinden biri olmuştur.¹³ Kadim tarihlerde Herat şehri, Âryâyilerin merkezi şehri olarak işlev görmüştür.¹⁴

Aryana'nın (sonra Horasan ve günümüzde Afganistan) en eski şehirlerinden biri olan Herat, Milattan önce 331 yılında Büyük İskender'in dikkatini çeken şehirlerden biri olmuştur. Büyük İskender, mezkur yılda Herat'ın eski şehrine nazire olarak yeni bir şehir inşa etmiştir. Yeni inşa ettiği şehre ise Âryân-ı Aleksenderiye adı verilmiştir. Sonraki dönemde İskenderiye-i Herat ve nihayet İskender olarak adlandırılmıştır.¹⁵ Sâsânîler dönemine gelindiğinde Herat, Sâsânîler Devleti'nin en müstahkem ve merkezi şehirlerinden biri olarak görülmüştür.¹⁶ İslam fetihlerinden önce ise Eftalitlerin hâkimiyetine geçmiştir.¹⁷

Herat'ın İslamiyet'le müşerref olması ise Hz. Osman dönemine tekabül etmektedir. Halife Hz. Osman'ın Basra Valisi Abdullah b. Âmir'in, Ahnef b. Kays önderliğinde Horasan'a gönderdiği İslam orduları miladi 652'de Horasan'ı fethetmiş ve Horasan'ın merkezi şehirlerinden biri olan Herat da barış yoluyla İslam devletine ilhak edilmiştir. Herat, Emeviler ve Abbasiler döneminde birkaç defa iç çatışmalara ve Araplar arasındaki bölgeye hâkimiyet kavgalarına sahne olmuştur.¹⁸

Şehir, bir süre sonra Tahiriler, Saffâriiler, Sâmânîler ve Gaznelilerin önemli şehirlerinden biri haline gelmiştir. Şehrin öneminden dolayı Gazneli Mahmud, oğlu Mesud'u şehre vali olarak tayin etmiştir. Gazneli Sultan Mesud döneminde, Büyük Selçuklular ile Gazneliler arasında birkaç defa el değiştirmiş olsa da Dandanakan savaşından sonra Selçukluların hakimiyetine geçmiş ve Musa Yabgu'ya verilmiştir. Gazneli Sultan Mevdud döneminde ve sonrasında yine Büyük Selçuklu ve Gazneliler, ardından Oğuzlar ve Büyük Selçuklu devletleri arasında el değiştiren şehir, Gurluların (1175-1176), Harizmşahların (1208-1209), Cengiz Han'ın oğlu Tuluy'ın (1221) idaresine geçmiştir. Şehir, özellikle Moğollar döneminde büyük tahribatlar görmüş ve halkının çoğu da ya kılıçtan geçirilmiş ya da tehcir edilmiştir. Bunun dışında birçok defa bölge ve civardaki devletlerin kontrolüne geçmiş, bir devletin hâkimiyetinden bir diğer devletin hâkimiyetine geçmiş; önemi ne binaen sürekli bölge devletlerin ilgilendiği şehirlerin başında gelmiştir.¹⁹ Emir Timur, 1381 yılında Püşeng'i ele geçirdikten sonra Herat'a yürümüş ve dört gün kuşatmadan sonra şehir, barış yoluyla teslim alınmıştır. Herat hâkimi, haraç vermeye razı olmuştur. Çok geçmeden bölge halkı Gurluların teşvikiyle isyan edince bir kez daha Emir Timur'un Murgâb'da bulunan oğlu Mirân Şah Herat'a yürümüştür. Emir Timur'un kendisi de gele-

¹³ Saljuqi, *Bahşi ez Tarih-i Herât-ı Bâstân*, 2.

¹⁴ Saljuqi, *Herât-nâme*, 1.

¹⁵ Saljuqi, *Herât-nâme*, 2.

¹⁶ Abdullah Karger, *Ahd-i Timuriyân-ı Herât* (Peşâver: Müessesesi-i İntişârât-ı el-Ezher, 2014), 1.

¹⁷ Uslu, "Herat", 17/215.

¹⁸ Uslu, "Herat", 17/215.

¹⁹ Uslu, "Herat", 17/215-216.

rek tamamıyla şehri kendi topraklarına ilhak etmiş ve oğlu Mirân Şah'ı vali olarak bölgeye tayin etmiştir.²⁰

d) **Tarihi Yapıları**

Herat'ın eski şehir yapısında, dört çarşı, dört mahalle ve beş kapısı vardır. Çarşıların her biri şehrin bir tarafında olup ortasında ise bütün çarşıları görebilecek şekilde ve dört çarşıya açılan kapıları olan yüksekçe bir kümbet vardı. Bu yapıların tamamı, dar, eski ve kullanışsız görülmesi öne sürülerek 1935 yılında ortadan kaldırılmıştır. Eski Herat şehrinin beş kapısından her birinin ismi şu şekildedir: Kıpçak Kapısı, Melik Kapısı, Firûzâbâd Kapısı, Hoş Kapısı ve Irak Kapısı.²¹

Tarihi Herat şehri, kale duvarlarıyla çevrili inşa edilmiştir. Dış duvarları, 25 metre kalınlığında, 30 metre yüksekliğinde, 149 kale burcu ve iki iç duvar yapılmıştı. Burçlar içerisinde, dört köşesinde bulunan dört burç ise en büyükleridir: Şah Kerem Bek Burcu, Karluğ (H'âce Abdul Mısri) Burcu, Hâk-be-ser (Hakister) Burcu ve Fil-hâne Burcu. Şehrin dört bir tarafını çevreleyen hendekler kazılmıştı. Timurular döneminde bu hendeklerin eni 14 metre ve çukurluğu ise yaklaşık 20 metredir. Şehrin suyu ise İncil Irmağı'ndan temin ediliyordu.²²

Bu çalışmada binlerce yıldır medeniyetlerin merkezi olan Herat şehrindeki yüzlerce tarihi yapılardan sadece birkaçı hakkında bilgi vermekle yetinilmiştir. Bu yolun izlenmesindeki ana gaye, çalışmanın sınırlarını gözeterek tarihi yapılardan birkaçını örnek olarak vermek olarak görülmüştür.

İhtiyâruddin Kalesi (Erg-i Herat)

Tarihi Herat şehrinin önemli yerlerinden birisi de İhtiyâruddin Kalesidir. Bu kale, Erg-i Herat veya Bâlâhisâr-ı Herat (Herat Kalesi) olarak da bilinmektedir. Erg kelimesinin anlamı, büyük kalenin içinde bulunan küçük kale, sultan kalesi ve sultan sarayıdır. İhtiyâruddin Kalesi, şehrin kuzey tarafındaki bir tepenin üzerinde inşa edilmiştir. Kalenin, Ertekuvânâ (Ertâkân) şehrinin merkezi konumunda olduğu rivayet edilmiştir. Sonradan ise Hükümdar İhtiyâruddin, kaleyi yeniden tamir ettiği için onun adıyla anılır olmuştur. Mezkûr kale ve şehrin duvarlarıyla burçları, zamanla muhtelif müdahaleler sonucu yıpranmış ve yıkılmıştır. Şahruh Mirza, Herat'ı başkent seçmesinden sonra kaleyi daha müstahkem şekilde yeniden inşa ettirmiştir. Önceki dönemde kerpiçten inşa edilen kale, Şahruh Mirza döneminde taş, tuğla, alçı ve kireç gibi sağlam malzemelerle yeniden daha sağlam şekilde inşa edilmiştir. Kale, Şahruh döneminde sultanın sarayı ve devletin önemli işlerinin görüşüldüğü yer olarak işlev görmüştür. Sonraki dönemlerde de devlet adamlarının tercih ettikleri ve teveccüh gösterdikleri yerlerin başında gelmiştir (Salcuqi, 1984: 9-11).²³ Sonraki dönemlerde birçok kez savaşa ve tahribata şahit olan kalenin, çok eski dönemlerde inşa edildiği rivayet edilmiştir. Büyük İskender'in bölgeye gelmesinden önce de var olduğu rivayet edilmiş ve onun milattan önce 331'de Herat'a geldiğinde mezkûr kaleyi yeniden inşa ettirdiği (restore) aktarılmıştır. Günümüzde İh-

²⁰ Mir Gulâm Muhammed Gubâr, *Afganistan der Mesir-i Tarih* (Kabil: Muessese-i İntişârât-ı Khawar, 2017), 270.

²¹ Saljuqi, *Bahşi ez Tarih-i Herât-ı Bâstân*, 4-6.

²² Saljuqi, *Bahşi ez Tarih-i Herât-ı Bâstân*, 6-7.

²³ Saljuqi, *Bahşi ez Tarih-i Herât-ı Bâstân*, 8-11.

TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT

tiyâruddin Kalesi, Şahrüh dönemi restorasyonu ile ayakta olup taş ve tuğladan olup 13 burca sahiptir. Burçların en yükseği ise 20 metredir. Kale, şehir ve şehir halkı, en büyük tahribatı, kanlı ve hazin günleri ise Cengiz Han'ın oğlu Tuluy Han döneminde yaşamıştır. Son yıllarda Afganistan'da cereyan iç savaş fitilinin ateşlenmesiyle kalenin birçok yanı hasar görmüştür. Son restorasyonu ise 2007 yılında yapılmıştır. Günümüzde müze olarak kullanılmaktadır. Herat'ta bulunan çeşitli dönemlere ait 3000'den fazla tarihi eser ziyaretçilerin hizmetine sunulmuş durumdadır. Müzede, Gazneliler, Gurlular, Timurlular vb. dönemlere ait eserler sergilenmektedir.²⁴

Mescid-i Cami

Herat'ın en önemli ve tarihi yapılarından birisi, Mescid-i Cami'dir. Bu tarihi mabet, Gurlular döneminde Sultan Gıyasuddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Seyfuddin Sâm Gûri tarafından inşa edilmiştir.²⁵ Yamin'in burada kullandığı inşa kelimesinden kastı, kuvvetle muhtemeldir ki restorasyon olmalıdır. Çünkü mezkûr Mescid-i Cami'nin milattan 3000 sene öncesine kadar götürülen bir tarihi olduğu aktarılmıştır. Milattan önce de mabet olarak kullanılan yapı, Avapress'in aktardığına göre günümüzde, dünyanın en büyük beşinci câmiî olarak kayıtlara geçmiştir. Aynı anda 100000 kişinin ibadet edebileceği caminin İslamiyet'ten önceki hali, tahtadan ve bu büyüklükte olmayan bir mabettir. Gurlular dönemine kadar yine yapısının ağırlıklı tahtadan olduğu, Şeyhülislam Fahrüddin Razi'nin de istişaresi üzerine yıkılıp Gurlular tarafından bugünkü genişliğinde ve sağlamlığında yeniden yapılmış ve Timurlular döneminde de esaslı restorasyonlar yapılmıştır. Günümüzdeki restorasyon çalışmaları, Timurlular dönemi esas alınarak yapılmıştır.²⁶

Mâlân Köprüsü

Mâlân köprüsü (Pul-i Mâlân), Sâsânîlerin önemli şehirlerinden olan Herat, kuzeyden gelecek saldırıların önlenmesinde önemli rol oynamış ve bu tarihi yapı da o dönemden miras kalmıştır.²⁷ Bu tarihi yapı, son olarak DACAAR (Danish Committee for Aid to Afghan Refugees) kuruluşu tarafından 1994-1995 yılları arasında restore edilmiştir.²⁸

Tarihi Herat şehrinin kültür mirası olarak görülen birçoğu Afganistan kralı Abdurrahman döneminde tahrip edilmiştir. Fakat günümüze ulaşan tarihi eserlerden birkaçı ise şunlardır: Gevher Şad Musalla ve Medresesi, Hüseyin Baykara Câmîi ve Medresesi'nin minareleri, Pul-ı Mâlân, Tuman Ağa Medresesi, Taht-ı Sefer Bahçesi, Herat Mescid-i Câmîi.²⁹

2. Timurluların Başkenti Herat

Çalışmanın bu altbölümünde Herat, Emir Timur'un Herat şehrini ele geçirmesinden sonraki süreç "Timurlu Devleti'nin Önemli bir Kenti Herat" ve "Timurlu Devleti'nin Başkenti Herat" şeklinde iki aslı başlık altında ele alınmıştır. Ayrıca çalışmamızın ana

²⁴ Mundigak, "Kal'e-i İhtiyaruddin-i Herat bâ Kadâmet-i Dû-hezâr Sâle".

²⁵ Yamin, *Afganistan Tarihi*, 262-263.

²⁶ Avapress, "Mescid-i Câmî-i Herât Pencümîn der Cehân" (Erişim 25.05.2021).

²⁷ Karger, *Ahd-i Timuriyân-ı Herât*, 1.

²⁸ BBC, "Ser-güzeşt-i Şigift-engîz-i Pul-i Tarihi-i Mâlân der Herât" (Erişim 25.05.2021).

²⁹ Uslu, "Herat", 17/217.

konusunu oluşturan son zikredilen başlıkla ilintili olarak ise “Siyasi Durumu”, “Sosyo-kültürel Durum” ve “Heratlı ve Herat’ta Yaşayan Âlimler” konularına değinilmiştir.

a) **Timurlu Devleti’nin Önemli Bir Kenti Herat**

Herat, Timurlular döneminin öne çıkan şehirlerinden biridir. Şehrin valiliği Emir Timur tarafından önce Miranşah’a ve onun vefatı üzerine Şahruh Mirza’ya verilmiştir. Şahruh Mirza, babası hayattayken Herat ve bölgenin idaresini üstlenmiş ve şehre gönülden bağlanmıştı.³⁰

Şahruh Mirza, 1396 yılında babası Emir Timur tarafından Horasan valisi olarak tayin edilmiştir.³¹ Şahruh Mirza, Emir Timur’un dört oğlundan sonuncusu olup annesi Karahıtaylar’dan Tugay Terken Aga’dır. 20 Ağustos 1377 yılında Semerkant’ta dünyaya gelmiştir. Babasının sefere çıktığı sırada dönem dönem babası tarafından Semerkant’ın idaresi kendisine bırakılmış ve Emir Timur’un son seferi olan Suriye, Filistin ve Anadolu’ya yaptığı sefere bilfiil katılmıştır. Emir Timur, Çin seferine çıkmadan önce oğlu Cihangir’den olan torunu Pir Muhammed’i veliaht olarak tayin ettiyse de Emir’in Otrar’da ani ölümünden sonra çıkan saltanat mücadelesinden Şahruh Mirza galip ayrılmıştır.³²

b) **Timurlu Devleti’nin Başkenti Herat**

Herat merkezli Horasan hâkimi Şahruh Mirza, babasının vefatından (1405) sonra Timur’un varisi sıfatıyla saltanatını ilan etmiş ve çok geçmeden Semerkant, Zabülistan gibi merkezi yerleri topraklarına ilhak etmiştir. Devletin başkenti olarak da Herat şehirini seçmiştir. Böylece Herat merkezli Timurlu Devleti’nin hâkimiyet alanını Türkistan (Orta Asya) bölgesi ve Zabülistan bölgelerine kadar genişletmiştir.³³

c) Siyasi Durumu

Timur’un başlatmış olduğu ve oğlu Şahruh’un Herat merkezli olarak temellerini attığı ve torunlarının sürdürdüğü Herat Timurlu Devleti, siyasi, ekonomik, kültürel, edebi ve sanatsal alanlarda Horasan’ın merkezi Herat, en parlak, ilmi, edebi ve sanatsal bakımdan bereketli ve aydın şehirlerinden biri haline gelmiştir. Konuyla ilgili Afganistanlı diplomat ve araştırmacı-yazar Tabibi şunları söylemiştir: “Herat Timurlu Devleti, 1405-1507 tarihleri arasında görkemli bir medeniyet inşa etmiş, Timurlu İslam rönesansı dönemini yaşamıştır. Herat Timurlu Devleti, Asya’nın ve Afganistan’ın tarihinde eşi ve benzerine az rastlanan sultanlar, vezirler, şairler, sanatçılar ve pehlivanlar yetiştirmiştir...”³⁴

Herat’ın başkent seçilmesinden sonra Şahruh Mirza, babasının hâkimiyet alanlarını topraklarına ilhak etme gayreti içerisine girmiştir. Tarihler 1420’yi gösterdiğinde Emir Timur’un hâkim olduğu toprakların büyük bir kısmını hâkimiyeti altına almıştır. Şahruh Mirza, Semerkant’ı oğlu Uluğ Bey’e teslim etmiştir.³⁵ Sultan Şahruh Mirza, 27 Şubat 1427 yılında Herat Mescid-i Câmîi’nde bir suikasta uğramıştır. Sultan, Cuma na-

³⁰ Server Humayun, *Herat der Devre-i Timûrî-hâ* (Peşâver: Ariş Otantik Kütüphaneler İdaresi, 2001), 8.

³¹ Karger, *Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*, 2.

³² İsmail Aka, “Şâhrûh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/293.

³³ Karger, *Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*, 2.

³⁴ Tabibi, *Tarih-i Herat der ‘Asr-ı Timuriyân*, 4.

³⁵ Aka, “Şâhrûh”, 293.

TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT

mazı çıkışı Ahmetler adında bir Hurûfî'nin bıçaklı saldırısına uğramıştır.³⁶ Gubâr'ın aktardığına göre saldırıyı düzenleyen şahsın adı Ahmet Herâtî'dir. Sultan Şahruh Mirza, bu saldırıdan hafif yara alarak kurtulmuş ve kısa sürede iyileşmiştir.³⁷ Şahruh Mirza, 12 Mart 1447 yılında Rey'de vefat etmiş ve na'şısı Herat'a getirilerek Gevher Şad Medresesi'ndeki türbesine defnedilmiştir. Daha sonra ise Semerkant'a nakledilerek Gûr-i Emir'de defnedilmiştir.³⁸

Başkent Herat'ta, Şahruh Mirza'nın vefatından sonra Ebu'l-Kasım Babur b. Baysungur b. Şahruh ardından Ebu Sa'id b. Miranşah tahta çıkmışlardır. Bu dönemlerde Şahruh dönemindeki ilim, kültür, sanat ve edebiyat alanlarında gözlemlenen gelişmeler nispeten duraklamıştır. Bu dönemdeki en kritik siyasi hadiselerden birisi ise 19 Temmuz 1457 tarihinde Şahruh Mirza'nın eşi ilim, irfan, edebiyat ve sanat alanına büyük katkıları olan Gevher Şad Begüm'ün Ebu Sa'id tarafından öldürülmesi hadisesidir.³⁹

Sultan Hüseyin Mirza Baykara, 25 Mart 1469 tarihinde tahta cülus etmiştir. 4 Mayıs 1506 tarihinde vefat etmiş ve Herat'ta metfundur.⁴⁰ Kendisi de şair, âlim ve edip olan Sultan Hüseyin Mirza Baykara, Farsça şiirlerinde Hüseyini mahlasını kullanmıştır. *Mecâlisü'l-'Uşşâk* adlı eser, ona nispet edilmiştir.⁴¹ 29 senelik saltanatı boyunca siyasi, kültürel, ilmi, edebi ve sanatsal alanda birçok hizmetlerde bulunmuştur. Saltanatı döneminde siyasetçi, âlim, arif ve sanatçıları desteklemiştir.⁴² Sultan Hüseyin Mirza Baykara'nın vefatından sonra şehzadeler arasında çıkan çekişmeler sonucunda devlet zayıf düşmüş ve Herat, Muhammed Şeybânî tarafından ele geçirilmiş ve Herat Timurlu devletine son vermiştir.⁴³

d) Sosyo-kültürel Durumu

Medeniyetlerin merkezi ve kesiştiği noktalardan biri olan Herat, Timurlular döneminin en önemli merkezî şehirlerinden biri ve başkenti olarak görülmüş ve değerlendirilmiştir. Şehir Timurlular döneminde, tarihinin en parlak dönemini yaşamıştır; Hem siyasi anlamda, hem kültürel, ilmi ve sanatsal anlamda en parlak dönemini yaşamıştır. En önemli binaların yapımı ve en eski binaların restorasyonu işte bu dönemde yapılmış, yeni binalar inşa edilmiş ve şehir adeta yeniden kurulmuştur.

İslamiyet'in bölgeyi şerefliendirmesinden sonraki süreçte, özellikle Abbâsiler döneminde Herat, dokumacılığın en önemli meslek olduğu şehirlerin başında gelmiştir. Tarihi süreçten günümüze gelir kalemlerinin başında tarım, meyve bahçeleri ile ticaretin merkezi oluşundan dolayı Horasan'daki ekonominin döndüğü merkezî şehirlerden biri olmuştur.⁴⁴ Günümüzde ise yıllık üç tona yakın ihracatıyla safran, şehrin en önemli ta-

³⁶ Karger, *'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*, 2.

³⁷ Gubâr, *Afganistan der Mesîr-i Tarih*, 280.

³⁸ Aka, "Şâhrûh", 294.

³⁹ Karger, *'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*, 4.

⁴⁰ Karger, *'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*, 5.

⁴¹ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 101-102.

⁴² Karger, *'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*, 5.

⁴³ Saljuqi, *Bahşi ez Tarih-i Herât-ı Bâstân*, 48.

⁴⁴ Uslu, "Herât", 17/216.

rımsal ürünü olup bunun yanı sıra arpa, buğday, türlü hububat vb.'nin yetiştirildiği, ülke içi ve ülke dışına ihraç edildiği yerlerin başında gelmektedir.⁴⁵

1) **İçtimai Durum**

Herat, Timurlular döneminde gerek imar, gerek ilim ve sanat, gerekse kültürel hayat ve gerekse içtimai hayat bakımından en parlak dönemini yaşamıştır. Başkent Herat, Uslu'nun belirttiği üzere başta birçok bağ, bahçe, saray ve medreselerle tezyin edilmiştir. İçtimai hayatın ve refahın tezahürlerinden Bağ-ı Sefid sarayının duvarının dış yüzü Çin'den getirilen yeşim taşlarıyla kaplanmış, taşlar üzerine çeşitli resimler ve nakışlar işlenmiştir. Sultan Hüseyin Baykara döneminde yapılan Cihânârâ sarayı ile yine sultanın ismini taşıyan cami ve medrese, Şifâiye adlı tıp okulu ve tıp merkezi, o dönemin öne çıkan başyapıtlardan sadece birkaçıdır.⁴⁶

Bu dönemde öncelikli olarak Herat ve ardından devletin hâkimiyet alanı, yeniden imar faaliyetlerine tabi tutulmuştur. Bu minvalde Şahruh Mirza'nın eşi Gevher Şad Begüm, Herat'taki Hoca Abdullah Ensârî'nin türbesinin restorasyonu, Musalla Külliyesi, Herat Mescid-i Câmîî'nin restorasyonu, medreseler, hankahlar ve Meşhet'teki Mescid-i Cami'yi inşa ettirmiştir.⁴⁷ Başta Herat olmak üzere Horasan'ın diğer kentlerinde de çok sayıda medreseler, hankahlar, ilim merkezleri, kütüphaneler, mescitler ve hanlar inşa edilmiştir. Devlet dairelerinden ilim, sanat ve kültür alanında çalışanlara kadar her atama liyakate göre yapılmıştır. Âlim, şair, sanatçı ve hizmet ehline gereğince saygı ve taltifte bulunulmuştur. Timurlu hükümdarları, toplumu oluşturan her bir sınıfın toplumun refah ve gelişmesinde önemli rolü olduğu bilinciyle hareket etmişlerdir. Timurlu sultan ve şehzadeler ilmin, edebiyatın ve sanatın gelişmesi için büyük destek vermişlerdir.⁴⁸

Şahruh Mirza'nın Herat'ta hakimiyetini ilan etmesiyle oğlu Baysungur, büyük bir kütüphane yaptırmıştır. Büyük bir atölyeye dönüştürülen kütüphaneye ünlü hattatlar, yazarlar, sahaflar, musavvirler ve edebiyatçıları davet etmiştir. Burada eski eserlerin ve nadir kitapların istinsahı yapılmıştır. Aynı şekilde Baysungur, hat sanatıyla yakından ilgilenen ve usta bir hattattır.⁴⁹

Timurlular dönemindeki kültürel alandaki gelişmeler ve sanat alanında atılan adımlar, aynı dönemdeki ve sonraki dönemlerdeki devletleri doğrudan etkilemiştir. Bu dönemdeki ilmi, kültürel ve sanatsal gelişmeler, Osmanlıları, Safevileri ve Baburluları doğrudan etkilemiştir.⁵⁰

Timurlu hükümdarlarının, özellikle Şahruh Mirza ve Sultan Hüseyin Baykara'nın ilme, kültüre ve sanata verdikleri önem, Herat merkezli Timurlu İslam Rönesansı diyebileceğimiz parlak dönemin yaşanmasına yol açmıştır. Timurlu döneminin sanatta çığır açan şahıs şahsiyetlerinin başında ise Mirek Nakkâş ve öğrencisi Kemaleddin Behzâd gelmiştir.⁵¹ XV. yüzyılın sonlarına doğru şehir, sanatsal değeri yüksek mimari eserler,

⁴⁵ Pajhwok, "Mu'arrifi-i Vilâyet-i Herât".

⁴⁶ Uslu, "Herât", 17/216-217.

⁴⁷ Karger, 'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât, 4.

⁴⁸ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 14-15.

⁴⁹ Karger, 'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât, 3.

⁵⁰ Uslu, "Herât", 17/216.

⁵¹ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 11.

TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT

camii ve medreselerle tezyin edilmiştir. Herat Timurlu Devleti, Türk mûsikîsine de önemli bir değer olarak bu dönemde Herat ekolünü takdim etmiştir. Abdülkadir Merâgî ve Gulâm Şâdî gibi üstatların temsil ettiği bu ekol, bu alanda da kendisinden sonraki Osmanlı dâhil olmak üzere Türk İslam Devletleri'ni derinden etkilemiştir.⁵²

Timurlular dönemi Horasan'ı ve Herat'ında özellikle güzel sanatlar, en üst seviyeye getirilmiştir. Bu, Timurlu şehzadelerinin ince ruhlu, ilim sever ve medeni kimseler olmaları sayesinde oluşmuştur. Bu şehzadeler sanatı sırf gösteri olsun diye değil sanatı, sanat olduğu için sevmiş, şairlerin şiirlerini toplamış ve kendileri de şiir yazmışlardır.⁵³

Timurlu sultanları ve devlet adamlarının destek ve himayeleri sayesinde Herat, ilmin, kültürün, edebiyatın ve sanatın merkezi haline gelmiş ve çok sayıda âlim, arif, sanatçı vb. yetişmiştir. Konuyla ilgili Uslu şöyle demektedir:

*“Herat, sarayın destek ve himayesiyle kültür ve sanat faaliyetlerine merkez olmuş, tezhip, cilt, minyatür ve hat sanatlarında yine Herat ekolü diye adlandırılan yeni bir üslup doğmuştur. En olgun ve verimli çağını Sultan Hüseyin Baykara zamanında idrak eden bu ekolden nesta'lik hattının en büyük ustası olarak bilinen Sultan Ali Meşhedî ile Mîr Ali Herevî, Ca'fer-i Tebrizî ve Sultan Muhammed Nur gibi hattatlar; en ünlüleri Behzad, Aga Mirek. Kasım Ali, Mevlânâ Ali. Emir Halil. H'ace Gıyaseddin olan musavvir-nakkaşlar ve Mevlânâ Kıvamüddin gibi cilt ustaları yetişmiştir.”*⁵⁴

Bu süreç, Şahruh Mirza ile birlikte başlamıştır. Özellikle edebiyat ve sanat alanındaki gelişmeler,⁵⁵ en mühim gelişmelerden olmuş ve bu yönüyle öne çıkmış, Türk İslam medeniyetinin en parlak dönemlerinden biri yaşanmıştır.

2) İlimi Durum

Şahruh, mütevazi ve mütedeyyin hayat tarzı ve ilim, edebiyat ve sanata olan ilgiyle bilinen bir hükümdardır. Onun ilme verdiği önem ve âlime tanıdığı yüksek değer dolayısıyla Herat, âlimlerin, ariflerin ve ediplerin teşvik gördüğü ve tercih ettiği merkezlerden biri haline gelmiştir.⁵⁶

Bu dönemde Herat, İslam medeniyetin başkentlerinden biri olarak sivrilmiştir. Özellikle Sultan Hüseyin Mirza Baykara döneminde edebiyat ve sanat alanında büyük gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde Türk dili üzerine yapılan çalışmalar; Uygur Türkçesi ve Çağatay Türkçesi ile eser üreten ve ilim, edebiyat yapan kayda değer âlimler yetişmiş ve ölümsüz eserler kaleme alınmıştır.⁵⁷ Timurlu sultan ve şehzadeler, ilim ve sanata verdikleri önem kadar kendileri de şiir, edebiyat ve sanatla ilgilenmişlerdir. Sultan Hüseyin Mirza Baykara, Türkçe şiirlerinin yanı sıra Farsça ve Arapça da şiirler kaleme almıştır. Hatta Sultan Hüseyin Mirza Baykara, Farsça ve Arapça şiir yazma konusunda Mevlânâ Nurettin Abdurrahman Cami ile yarışmıştır.⁵⁸

⁵² Uslu, “Herât”, 17/217.

⁵³ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 7.

⁵⁴ Uslu, “Herât”, 17/217.

⁵⁵ Karger, *Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*, 3.

⁵⁶ Aka, “Şâhrûh”, 38/294.

⁵⁷ Uslu, “Herât”, 17/217.

⁵⁸ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 7.

Muhammed Naim NAİMİ

Timurlular Herat'ının ilmi alandaki gelişmeleri yukarıdakilerle mahdut tutulmamıştır. Sultan Hüseyin Mirza Baykara döneminde yapılan Şifâiye adlı tıp merkezi, bir yandan hastaları tedavi etmek bir yandan da bu alanda şifacı-hekim yetiştirmek misyonu ile açılıp faaliyetine devam etmiştir.⁵⁹

Yukarıda zikredildiği üzere tasavvufi ve irfani eserlerin okutulması ve üretilmesinin yanında vak'anüvislik ve tarihçilik, hiçbir dönemde bu dönemdeki kadar rüşt etmemiştir. Abdürrezzâk Semerkandî, Muinuddin İsfizâri, Hafız-ı Ebru ve Mîrhând bu dönemin öne çıkan tarihçilerindendir. Vak'anüvislik o derece önemli görülmüştür ki Timurlu sultanları, kendi hayat hikayelerini de kaleme alarak dönemlerine ışık tutmuşlardır.⁶⁰

Resim ve minyatür öyle bir seviyeye çıkarılmıştır ki tasavvufi, edebi, ilmi ve tarihi eserlerin minyatürle tezyin edildiği yeni bir ekol ortaya konulmuştur. Bu dönemde, Ferdvî'nin "*Şehnâme*"si gibi eski eserler nefis resim ve minyatürlerle tezyin edilmiş, en güzel hatla yazılmış ve en naif şekilde ciltlenmiştir. Aynı şekilde resimli tarih geleneğinde en zirve dönem yaşanmış ve bunların yanı sıra benzer değer ve sanatsal özelliklerle süslenmiş onlarca telif eser kaleme alınmıştır. Mesela Nizâmî-i Gencevi, Sa'dî-i Şîrâzî, Emir Husrev-i Dehlevî, Hafız-ı Şîrâzî gibi şair ve edebiyatçıların eserleri tashih, istinsah edilmiş ve bu türden eserler, Kemaleddin Behzâd ve arkadaşlarının nefis minyatürleriyle süslenmiştir. Günümüzde bu eserlerin her biri, sanat eseri olarak dünya müzelerinde sergilenmektedir.⁶¹

Sultan Hüseyin Mirza Baykara'nın veziri Emir Ali Şîr Nevâî, ilmi şahsiyeti ve ilme, sanata, edebiyata verdiği değer ve katkılarıyla dönemin öne çıkan şahsiyetlerindendir. Bu konuda Nevâî'nin Bâğ-ı Şah adlı sarayı ile külliyesi, ilim, irfan, sanat ve edebiyatın yaşandığı, yaşatıldığı ve ilmi, irfani, sanatsal ve edebi kültürün can damarı konumunda işlev görmüştür.⁶²

e) **Heratlı ve Herat'ta Yaşayan Âlimler**

Timurlular Herat'ı, her bakımdan merkezi konumda yer almıştır. Başkent olması hasebiyle siyasetin merkezi olduğu gibi âlim, edip, arif ve ilim dost hükümdarlar ve devlet adamları sayesinde ilim, sanat ve edebiyatın da merkezi haline gelmiştir. Bu dönemde yüzlerce âlim, arif, sanatçı, hattat, müzehhip ve müstensih yetişmiş, teşvik görmüş, yüzlerce eşsiz eser yâdigar bırakılmıştır.

Herat Timurlu Devleti'nde özellikle Sultan Hüseyin Baykara döneminde başkent Herat, şair, sanatçı, hattat, pehlivanlar ve bilimum yetenekli insanların gitmek istediği, Timurlu sarayına girebilme arzusu içerisinde olduğu bir dönem yaşanmıştır. Bunlar, sultan ile veziri Emir Ali Şîr Nevâî tarafından destek görmüşlerdir.⁶³ Tabibi'nin aktardığı

⁵⁹ Uslu, "Herât", 17/217.

⁶⁰ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 55.

⁶¹ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 11.

⁶² Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*; Karger, *'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*.

⁶³ Karger, *'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*, 5-6.

TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT

ğına göre bu dönemde iki yüzün üzerinde şairin Timurlu Saraylarında yaşamış, eşsiz eserler bırakmış ve edebiyat alanında büyük katkılar vermişlerdir.⁶⁴

Timurlu rönesansı olarak bilinen bu dönemde âlim kişiliği ve âlim ve ilim sever yapısıyla Şahrüh, astronomiye katkıları dolayısıyla Uluğ Bey, siyaset, edebiyat alanındaki katkıları ve ilmin, sanatın ve edebiyatın gelişmesinde büyük emekleri olan Sultan Hüseyin Mirza Baykara, Farsça ve Türkçe eserler veren Emir Ali Şîr Nevâî, Mevlânâ Nurettin Abdurrahman Cami, Lutfi, Sekkâkî vb. bu dönemde öne çıkan şahsiyetlerdir.⁶⁵

Türkçe yazan âlim, arif, sufi ve şairler, bu dönemde Herat'ta yetişmiş veya Herat'ta yaşamıştır. Lutfi, Sekkâkî, Seydî Ahmed Mirza Sultan Şahrüh dönemi Herat'ında yaşayan ve Türkçe yazan şahsiyetlerden bazılarıdır.⁶⁶

Sultan Hüseyin Baykara, dirayetli bir siyasetçi olmanın yanında Türkçe ve Farsça şiir yazan, sanatın her türlüünü destekleyen bir hükümdardır. Sultan Hüseyin Mirza Baykara'nın oğulları Bediuzzaman Mirza Bedii mahlasıyla ve Şah Garip Mirza ise Garibi mahlasıyla Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır.⁶⁷ Herat'ta yaşamış tarihçi ve vak'anüvislere örnek olarak "*Matlau's-Sa'deyn*" adlı eseriyle Kemâleddin Abdürrezzâk Semerkandi, "*Zübdetü't-Tevârih*" adlı eseriyle Hafız-ı Ebru, "*Ravzatü's-Safâ*" adlı eseriyle Mîrhând gibi şahsiyetlerin ve eserleri gösterilebilir.⁶⁸ Ayrıca Aka'nın aktardığına göre minyatür ve hat sanatında Tebrizli Cafer, Heratlı Şemseddin Muhammed, Gıyaseddin Nakkaş, Halil Musavvir, mimari alanda Kivâmeddin, mûsikîde Abdülkâdir Merâgî, Endincânlı Yusuf, tarih alanında Şerefeddin Ali Yazdi ve yüzlerce şair ve arifin yetiştiği, yaşadığı şehir olmuştur.⁶⁹ Çalışmanın kapsamını aşmaması için bu dönemde yetişen sadece birkaç âlim, arif ve sanatçıdan ve eserlerinden söz edilmeye çalışılacaktır.

Emir Ali Şîr Nevâî

Giyasettin Kîçkine Bahadır oğlu Nizamettin Ali Şîr Nevâî, 9 Şubat 1441 yılı Herat'ta aydın ve ilim sever bir ailede dünyaya gelmiştir.⁷⁰ O, henüz 15 yaşındayken Türkçe ve Farsça şiirler yazmaya başlamış ve Türkçe şiirlerinde Nevâî, Farsça şiirlerinde ise Fâni mahlasını kullanmıştır. Nevâî'nin babası ve dayıları Mir Sa'id Kabuli ve Muhammed Ali Garibi de şiir ve edebiyatla iştigal eden şair, edip, yazar ve hatiplerdendir. Nevâî'nin yetişmesinde, aile ortamının büyük etkisi olmuştur. Türkçe ve Farsça dillerinde şiir yazdığı için Ebu'l-Kasım Babur b. Baysungur b. Şahrüh tarafından kendisine "Zü'l-Lisâneyn" lakabı verilmiştir.⁷¹ Nevâî, döneminin ünlü şair, arif, edip ve fazıl şahsiyetlerinden birisidir. Bunun yanı sıra Sultan Hüseyin Mirza Baykara'nın dirayetli veziri, döneminin şair, âlim ve sanatçılarının müşevvik ve hamisidir.⁷²

⁶⁴ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 5.

⁶⁵ Aka, "Şâhrûh", 38/294.

⁶⁶ Aka, "Şâhrûh", 38/294.

⁶⁷ Karger, *'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*, 7-8.

⁶⁸ Hirevi, *Tarih-nâme-i Herat*, 10.

⁶⁹ Aka, "Şâhrûh", 28/294-295.

⁷⁰ Günay Kut, "Ali Şîr Nevâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/449.

⁷¹ Karger, *'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât*, 9-10.

⁷² Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 58.

Muhammed Naim NAİMİ

O, çocukluk arkadaşı Sultan Hüseyin Mirza Baykara'nın tahta cülus etmesiyle önce mühürdarlık ardından ise vezirlik görevleriyle taltif edilmiş ve "Emir" lakabını da alarak devletin en yüce makamına; "Divan-ı 'Âlâ"ya girmeye layık görülmüştür. Nevâî, âlimlere, edip ve sanatçılara çok önem vermiş, teşvik ve destek vermiştir. Onun evi her daim, âlim, edip, sanatçı ve ilim erbabının merkezi yerlerinden biri olmuştur.⁷³ Mîrhând, "Ravzatü's-Safâ fî Sîreti'l-Enbiya ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ" adlı eserini Nevâî'ye ithaf etmiştir.⁷⁴ Nevâî, Nizâmi-i Gencevi tarafından Farsça olarak yazılan "Hamsa" geleneğini Türkçe'ye, tam beş mesneviyi de aktaran ilk şairlerden biridir. Şekil bakımından kendisinden önceki "Hamsa"lara benzese de muhteva bakımından farklı olan Nevâî'nin yazdığı beş mesneviden oluşan "Hamsa" şu mesnevilerden oluşmuştur: "Hayretül-Ebrâr," "Ferhâd ü Şîrîn," "Leyli ü Mecnûn," "Seb'a-ı Seyyâr" ve "Sedd-i İskenderi".⁷⁵ Nevâî, 3 Ocak 1501 tarihinde Herat'ta vefat etmiş ve Herat'ta kendisinin yaptırdığı Kudsiye Câmîi'nin yanındaki türbeye defnedilmiştir.⁷⁶

Mevlânâ Nüreddin Abdurrahman Câmî

Abdurrahman Câmî, 7 Kasım 1414 yılı Horasan'ın Câm şehrinde dünyaya gelmiştir.⁷⁷ Babası Ahmed b. Muhammed el-Deştî'dir. Câmî, başta Şahruh Mirza olmak üzere Herat Timurlu hükümdarlarından Sultan Hüseyin Mirza Baykara'yı da görmüş ve her biri tarafından saygı ve taltif görmüştür.⁷⁸ Babasının 1420 senesinde Herat'a taşınıp Nizamiye Medresesi müderrisi olması dolayısıyla Herat'a taşınmıştır. Herat'ta Mevlânâ Cüneyd-i Usûli, Seyyid Şerif Cürçânî'nin öğrencisi Ali es-Semerkandî, Taftazânî'nin öğrencisi Şehâbeddin Muhammed el-Câcermi, Semerkant'taki Uluğ Bey Medresesi'nde Kadızâde Rûmî gibi hocalardan ders almıştır.⁷⁹ Yüze yakın eseri olduğu söylene de bugün Câmî-şinâslar tarafından elliden fazla eseri olduğu rivayet edilmiştir. "İtikâd-nâme," "Şevâhidü'n-Nübüvve," "Levâiyih," "Erkân-ı Hac," "Eş'atü'l-Lema'ât," "Risâle-i Sağîr," "Çehl Hadîs," vb. Câmî'nin eserlerinden bazılarıdır.⁸⁰ O, 09.11.1492'de bir Cuma günü Herat'ta vefat etmiştir. Başta Sultan Hüseyin Mirza Baykara ve Emir Ali Şîr Nevâî'nin katılımıyla cenazesi kaldırılmış ve Nakşibendi şeyhi Sa'deddin-i Kâşgarî'nin kabrinin yanında defnedilmiştir.⁸¹ Mevlânâ Nurettin Abdurrahman Câmî, Sultan Hüseyin Mirza Baykara'nın veziri Emir Ali Şîr Nevâî'nin yakın dostu ve mürşidi olup döneminin ahlak, tasavvuf ve irfan sahalarında çığır açmış âlimlerdendir.⁸²

Kemaleddin Behzâd Hirevî

⁷³ Karger, 'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât, 11.

⁷⁴ İsmail Aka, "Mîrhând," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/156.

⁷⁵ Karger, 'Ahd-ı Timuriyân-ı Herât, 12-13.

⁷⁶ Kut, "Ali Şîr Nevâî", 2/450.

⁷⁷ Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/94.

⁷⁸ Tabibi, Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân, 65-66.

⁷⁹ Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 7/94.

⁸⁰ Tabibi, Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân, 76-84.

⁸¹ Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", 7/94.

⁸² Tabibi, Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân, 58.

TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT

Kemaleddin Behzâd Hirevî, 1450 yılı Herat'ta dünyaya gelmiştir.⁸³ Behzâd'ın doğum tarihi konusunda ihtilaflar vardır. Rivayete göre 1447-1477 tarihleri arasında doğmuş olabileceği ileri sürülmüştür.⁸⁴ O, çocuk yaşta yetim kalmış, hocası H'âce Mirek Nakkâş'ın yanında büyümüş ve ondan ders almıştır. H'âce Mirek Nakkâş'ın yanı sıra Sultan Hüseyin Mirza Baykara'nın sarayında bulunan birçok hocadan ders almış ve Seyyid Ahmed Tebrizî (Seyyid Ahmed Nakkâş) ders aldığı hocalardan birisidir.⁸⁵ Behzâd, sanattaki üstün yeteneği sayesinde genç yaşta Sultan Hüseyin Mirza Baykara ve Emir Ali Şîr Nevâî'nin dikkatini çekmiş ve sultanın kütüphanesinin başına getirilmiştir.⁸⁶ 1510 yılı Şah İsmail Safevî'nin Herat'ı ele geçirmesinden sonra Şah İsmail Safevî, Behzâd, Mirek, Hacı Muhammed, Kasım Ali gibi âlim ve sanatçıları Tebriz'e götürmüştür. Şah İsmail Safevî çok geçmeden onu, kütüphanesinin başına geçirmiş (1523) ve kendisine de Nâdirü'l-Âsr, Kudvetü'l-Müsevvirîn, Usvetü'l-Müzehhibin ve Üstâd Kemaleddin Behzâd unvanları verilmiştir.⁸⁷ Hafız, hattat, tezhip ve minyatür ustası Dehzâd, döneminin (başta Herat'taki yapılar olmak üzere) birçok bina ve mezarın yazılarını yazmıştır.⁸⁸ Kasım Ali Nakkâş ve Mir Musevvir onun yetiştirdiği öğrencilerindendir. Yine Herat'ta yetiştirdiği öğrencileri arasında "*Tarih-i Reşidi*"nin müellifi Haydar Mirza, Maksûd Mollayov, Derviş Muhammed Horasânî tanınan öğrencilerinden sadece birkaçıdır.⁸⁹

Kemaleddin Behzâd, Timurlu döneminin en önemli sanatçılarından. Aynı şekilde hocası H'âce Mirek Nakkâş ile birlikte Herat Timurlu döneminin unutulmaz sanat eserlerine imza atmış şahsiyetlerindendir. Behzâd'ın yetiştirdiği öğrencileri, başta Herat olmak üzere Tebriz, İsfahan, Dehli ve Âgre gibi birçok sanat merkezi şehirlerde hocalarının ekolünü; Herat ekolünü asırlarca canlı tutmuşlardır.⁹⁰ Behzâd, sanatta özellikle minyatür sanatında getirmiş olduğu yeniliklerle kendisinden sonra gelen İran, Hindistan, Türkiye ve Orta Asya'daki sanatçıları doğrudan etkilemiştir.⁹¹ 1545 yılı Herat'ta vefat etmiş ve bir rivayete göre yine Herat'ta, bir başka rivayete göre Meşhet veya Tebriz'de metfundur.⁹²

Mevlânâ Muînuddin Muhammed İsfizârî

Sultan Hüseyin Mirza Baykara ile aynı dönemde yaşayan Mevlânâ Muînuddin Muhammed İsfizârî (ö. 911/1505-1506), Herat'ın İsfizâr (Şindend) bölgesinin şair ve âlimlerindendir.⁹³ İsfizârî, âlim, hattat ve üslup sahibi bir münşi olması dolayısıyla Sultan Hüseyin Mirza Baykara tarafından saltanatın resmi mührünü taşıma (nişanşahilik) şerefine nâil olmuştur. "*Ravzâtü'l-Cennât fî Evsâfi Medîneti Herât*," "*Teressül (Kavânîn)*" ve ona nispet edilen birkaç eser daha vardır. Rivayete göre İsfizârî, 1509 tarihinde vefat

⁸³ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 85.

⁸⁴ Ali Asgar Şirâzî, "Kemaleddin Behzâd Büzürg-terîn Nakkâş-ı Cehân-ı İslâm," *Mecelle-i Müderris-i Hüner* 1 (2017), 12.

⁸⁵ Müjgân Kâvusî, "Kemâleddin Behzâd der Mekâtib-i Nigâr-geri-i İrani," *Mecelle-i Püjâhiş der Hüner ve 'Ulüm-i İnsânî* 9 (2019), 27.

⁸⁶ Şirâzî, "Kemaleddin Behzâd...", 12.

⁸⁷ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 88-89.

⁸⁸ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 85.

⁸⁹ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 90; Kâvusî, "Kemaleddin Behzâd...", 27.

⁹⁰ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 11.

⁹¹ Kâvusî, "Kemaleddin Behzâd...", 27.

⁹² Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 85.

⁹³ Yamin, *Afganistan Tarihi*, 264.

Muhammed Naim NAİMİ

etmiştir.⁹⁴ İsfizârî, Horasan'ın merkezi şehri olan Herat hakkında eser veren âlimlerden birisidir. Diğerleri ise Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. Yunus el-Bezzâz, "*Tarih-i Herat*," Ebu Nasr Abdulcebbar b. Abdurrahman Fâmî (1079-1151), Ebu Rûh İsâ (ö. 1159), Ebu İshak el-Haddâd (ö. 954), Ebu Nasr el-Kaysî, Mevlânâ Nûreddin Abdurrahman Câmî (ö. 1492) de aynı isimle birer eser kaleme alan şahsiyetlerdendir. Ayrıca Sultan Ebu Sa'id döneminde "*Mezârât-ı Herât*" adlı eserini kaleme alan Vâiz-i Hirevi, Sultan Hüseyin Mirza Baykara döneminde yazılan "*Hülâsetü'l-Ahbâr fi Beyân-ı Ahvâl-i'l-Ahyâr*," Seyfi Hirevi'ye ait "*Sâm-nâme*" ile "*Tarih-nâme-i Herat*" adlı eserler, Herat hakkında yazılan eserlerdendir.⁹⁵

Âlim, arif, edip, sanatçı ve tarihçi kimlikleriyle öne çıkan şahsiyetlerden sadece birkaç kişinin örnek teşkil etmesi bakımından kısaca tercüme-i hali verilmiştir. Aşağıda Timurlular döneminde yaşayan âlim, arif, edip, şair, tarihçi ve sanatçılarından birkaçının sadece isimleri zikredilmiştir.

Mevlânâ Celaleddin Mahmud Zâhid Murgâbi (ö. 1377), Mîr Seyid Ali b.Muhammed Hemedânî (ö. 1385), Baba Sengû (ö. 1377), Bahaeddin Nakşibend (ö. 1389)... H'âce Muhammed Pârsâ, Ebu Nasr Pârsâ (ö. 1461), Mevlânâ Nûreddin Hafız-ı Ebru (ö. 1430), Mevlânâ İmaduddin Abdülaziz Ebherî (ö. 1430), Baba Sevdâi, Şemseddin Hirevî, Baysungur kütüphanesinin reisi Cafer-i Tebrizî-i Hattât, Mevlânâ Nûreddin Abdurrahman Câmî, Kemaleddin Abdürrezzâk Semerkandî (1413-1482), Şemseddin Muhammed İsfarayînî (ö. 1495), Mîrhând Muhammed (ö. 1498), Kemâleddin Vâ'iz Kâşifi, Muinuddin İsfizârî (ö. 1509), Hacı Muhammed Nakkâş, H'âce Mirek Nakkâş, Kemaleddin Behzâd, Mevlânâ Beyânî, Nûreddin Hilâlî Çağatayi, Pehlivân Muhammed, Pehlivân Ebu Sa'id, Abdullah Mürvârîd Timurlular'ın teşvik ve himayesinden müstefit olan âlim, arif, şair, edip, sanatçı tarihçilerden bazılarıdır.⁹⁶

Sonuç

Herat, Aryana kelimesinin zaman içinde Aryen, Eri, Heri ve Herât'a dönüşmesiyle bugünkü kullanıldığı halini almıştır. Şehrin kuruluşu konusunda muhtelif görüşler vardır. Bir görüşe göre milattan önce yedi bin yıl, bir başka görüşe göre dokuz bin yıl önce kurulmuştur. Bu şehirde yaşamın çok eskiden beri var olduğu bilinmekle birlikte imar ve merkezi konuma gelmesi ise Keyâniler dönemine tekabül ettiği rivayet edilmiştir. Fakat İslam öncesi dönem Herat'ı hakkında yeteri kadar bilgi yoktur. Hz. Osman döneminde barış yoluyla İslam'la müşerref olan Herat ve Herat halkı, milattan önce olduğu gibi milattan sonra ve İslamiyet'ten sonra da birçok devletin merkezi şehri olduğu gibi almak istediği ve dolayısıyla savaş ve çekişmenin yaşandığı yerlerin başında gelmiştir. Bu süreçte birçok defa büyük tahribatlar yaşanmıştır. En çok tahribatı ise Cengiz Han'ın oğlu Tuluy'un şehre saldırdığı sırada almıştır.

Herat'ta savaşız ve istikrarın hâkim olduğu dönemlerde ise imar faaliyetleri ile şehir hep bölgenin öne çıkan şehirleri arasında olagelmiştir. Mimariden sanata, ilimden edebiyata, tarımdan ticarete vb. birçok alanda en parlak dönemini ise Timurlular döne-

⁹⁴ Tahsin Yazıcı, "Muînüddîn-i İsfizârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/90.

⁹⁵ Hirevi, *Tarih-nâme-i Herat*, 12-27.

⁹⁶ Tabibi, *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*, 55-57.

TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT

minde yaşamıştır. Tarihi Herat Mescid-i Câmîi, İhtiyârüddin Kalesi, Musalla Medresesi, Pul-ı Mâlân gibi onlarca mimari eser, bu dönemde ya restore edilmiş ya da yeniden imar edilip şehrin tezyinindeki yerini almıştır. Bu eserlerin günümüzde ayakta kalanları, halen de Timurlu dönemi restore ve imar haliyle ayakta kalmış ve restorasyonları da yine bu dönem dikkate alınarak yapılmaya devam etmiştir.

Timurlu rönesansı olarak bilinen bu dönemde, başta Emir Timur olmak üzere Şahruh, Uluğ Bey, Baysungur, Sultan Hüseyin Mirza Baykara gibi hükümdar ve şehzadelerin âlim olmaları ve ilim ile âlime önem vermelerinin etkisi büyüktür. Nitekim Emir Timur'un fakih seviyesinde fıkhi konularda hâkimiyeti ve hafız oluşuyla âlimleri her daim himaye edişi bilinen hususlardandır. Yine Şahruh, döneminin yegâne âlim, arif ve şair hükümdarlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra Şahruh döneminde sultanın teşvik ve himayesiyle âlim, arif, mutasavvıf, edip vb. ilim erbabı, Herat'ı tercih etmiş ve Herat'ın bilim ve sanatın merkezi haline dönüşmesi sağlanmıştır. Uluğ Bey'in matematik ve astronomideki tebahhuru ve Semerkant'ta yaptırdığı rasathanesi ile yetiştirdiği ve teşvik ve himaye ettiği âlim ve sanatkârlar, Semerkant gibi İslam medeniyetinde öne çıkan şehrin önemine önem katmıştır. Sultan Hüseyin Mirza Baykara ve büyük bir âlim, arif, şair ve edip olan veziri Emir Ali Şîr Nevâî, gerek kendileri ve gerekse destekleri sayesinde âlim, arif, mutasavvıf ve sanatkârların verdiği eserlerle Herat'ın en parlak dönemini yaşamasını sağlamışlardır.

KAYNAKÇA

Aka, İsmail. "Mîrhând". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Aka, İsmail. "Şâhruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/293-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Hirevi, Seyfi. *Tarih-nâme-i Herat*. Red. Gulamreza Tabatabayi-mecd. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 2004.

Gubâr, Mir Gulâm Muhammed. *Afganistan der Mesîr-i Tarih*. Kabil: Muessese-i İntişârât-ı Khawar, 2017.

Humayun, Server. *Herat der Devre-i Timûri-hâ*. Peşâver: Ariş Otantik Kütüphaneleri İdaresi, 2001.

Karger, Abdullah. *'Ahd-i Timuriyân-ı Herât*. Peşâver: Müessese-i İntişârât-ı el-Ezher, 2014.

Kâvusî, Müjgân. "Kemâleddin Behzâd der Mekâtib-i Nigâr-geri-i İrani". *Mecelle-i Püjûhiş der Hüner ve 'Ulûm-i İnsânî* 9 (2019) 23-34.

Kut, Günay. "Ali Şîr Nevâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/449-453. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/94-99. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Saljuqi, Abdul Raof Fikree. *Bahşi ez Tarih-i Herât-ı Bâstân*. Yay. Haz. Masaud Rajaiee. Kabil: Matbaa-i Devletî, 1984.

Saljuqi, Abdul Raof Fikree. *Herât-nâme*. Kabil: Kabul Times Matbaası Yayınları, 2011.

Muhammed Naim NAİMİ

Şirâzî, Ali Asgar. “Kemaleddin Behzâd Büzürg-terîn Nakkâş-ı Cehân-ı İslâm”. *Meccelle-i Müderris-i Hüner* 1 (2017) 9-27.

Tabibi, Abdulhekim. *Tarih-i Herat der 'Asr-ı Timuriyân*. Tahran: İntişârât-ı Hir-mend, 1990.

Uslu, Recep. “Herat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/215-218. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Yamin, Mohammad Hussain. *Afganistan Tarihi: Felsefe-i Nâm-güzârî-i Şehr-hâ, Şekrek-hâ, Kûh-hâ ve Deryâ-hâ*. Kabul: İntişârât-ı Sa'îd, 2019.

Yazıcı, Tahsin. “Muînüddîn-i İsfizârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/90. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Avapress. “Mescid-i Câmî-i Herât Pencümîn der Cehân”. Erişim 25.05.2021. <https://avapress.com/fa/188080/مسجد-جامع-هرات-پنجمین-در-جهان>.

Mundigak. “Kal'e-i İhtiyaruddin-i Herat bâ Kadâmet-i Dû-hezâr Sâle”. Erişim 23.05.2021. <https://mundigak.com/fa/2019/08/05/اختيارالدين-هرات--قلعه-%E2%80%8C-با-قداامت-دو-هزار>.

Pajhwok. “Mu'arrifi-i Vilâyet-i Herât”. Erişim 24.05.2021. <https://elections.pajhwok.com/dr/content/زندگینامه-مردم-هرات-در-مشرانو-جرگه>.

BBC. “Ser-güzeşt-i Şigift-engîz-i Pul-i Tarihî-i Mâlân der Herât”. Erişim 25.05.2021. https://www.bbc.com/persian/arts/story/2008/06/080618_s-malan-bridge-herat.

Özet

Şehirler, jeopolitik, demografik, iklimsel vb. açılardan değerlendirilerek tesis ve tercih edilir. Bu duruma, bazı şehirlerin teşekkül ve tesisinde bir grup insan tarafından yerleşim yeri olarak tercih edilirken bazı şehirler için ise bu durumun bir siyasi iradenin tercihi şeklinde tebarüz ettiği vaki olmuştur. Bununla birlikte şehirlerin, başkent olarak tercih edilmesi veya önemli merkezi şehir olarak görülüp seçilmesi yine o şehrin konumu, demografik yapısı, kültürel durumu, iklimsel özelliklerine bağlı olarak gelişir. Bugün Afganistan'ın batısında bulunan Herat şehri, gerek konumu gerek sosyo-kültürel durumu ve gerek verimli zemin ve havasıyla tarih boyunca birçok site devlet, büyük devlet ve medeniyete başkentlik etmiştir. Aynı şekilde dünden bugüne birçok devletin ve medeniyetin merkezi şehri ve başkenti olma konumunu muhafaza etmiştir. Bu bağlamda Herat, Timurular döneminin ilk yıllarında merkezi bir vilayet konumundayken Şahrüh Mirza ile birlikte Timurlu Devleti'nin başkenti olarak tercih edilmiştir. Şehir, merkezi konumdayken ve başkent seçildikten sonraki süreçte ilim, fen, kültür, edebiyat, âlim ve sanatçının tercih ettiği; tercih ve tercip edildiği konuma ve duruma gelmiştir. Çalışmamızda konu edindiğimiz bu dönemin başkenti Herat, ilim, fen ve sanatın merkezi; ilme, fene ve sanata dair güzide ve eşsiz eser ve âlim ile sanatçılar yetiştirmesiyle ön plana çıkmıştır. Bu sayede Timurlu Rönesansı olarak bilinen devrenin, bir döneminde layığıyla bu mirasın başkentliğini yapmıştır. Bu çalışmada, Timurlu Devleti'nde Herat'ın siyasi, ilmi ve kültürel hayatına ışık tutmak amaçlanmıştır. Bilhassa Timurular döneminde başkent Herat'ın, ilme ve âlime verdiği katkı ve değerinin üzerinde durulması çalışmanın ana amacını oluşturmuştur. Bu doğrultuda dokümantasyonel yöntemle, çalışmada amaç edinilen konular izah edilmeye çalışılacaktır.

TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT

Anahtar Kelimeler: Herat, Timurlu Devleti, Timurlu Rönesansı.

HERAT; IS THE CAPITAL OF TIMURI'S IN RENAISSANCE

Abstract

So that cities are preferred and instituted as geopolitics, demographic and climatic way. Some cities are founded as a residential area by some group of people, some other cities are preferred by political power. However, the cities which preferred and elected as a capital or central city is deal with that city's location, demographic quality, cultural situation and climatic qualifications. Now, Herat city that located west side of Afghanistan, was capital city of; City States, Big States or Civilizations through it's location, socio-cultural situation and productivity. From past to today Herat keep to being **central city of many states and civilizations. In this sense, in the first years of Timuri's** Herat the central city then with the period of Sahruh Mirza it was done as a capital. In the period of being a central city and after being a capital, it preferred about science, culture and literature from scientists and artists. Herat, which the subject of this study, is the major city and capital that come into prominence at that time about science, art and knowledge. By this means, Herat was a adequately capital city the that known Timuri's Renaissance heritage. The aim of this study is, highlight of Herat's politic, academic and cultural life. The major oint of this study is: Especially in Timiri's period there was subscription of science and scientists at that time in Herat. In this direction, there will explanations that aimed in this study with the documentarial method.

Key words: Herat, Timuri's State, Renaissance of Timuri.

RÛHU'L-BEYÂN'DA ÖMER NESEFÎ ATIFLARI

Muhammet ÇOL*

GİRİŞ

Rûhu'l-beyân, 18. yy ilim adamlarından Bursevî tarafından kaleme alınmış olup rivâyet ve dirâyet ilimleri ile temerküz etmiş tam câmi bir tefsirdir. Farsça nazım ve nesir türünden veriler bulunmakla birlikte dönemin ilim dili olan Arapça ile kaleme alınmıştır. Aynı özellikleri *et-Teysîr* için de söylemek mümkündür. Her iki tefsir de ansiklopedist bir mantıkla yazıldığından kapsayıcı özelliğe sahiptir. Bursevî, zâhirî ve bâtinî ilimleri tefsirinde bir araya getirerek bunlarla alakalı geniş bir kaynak kullanımına gitmiştir. Bu ilimlere dair her yönden istifade ettiği kişilerin başında ise Neseî gelmektedir. Çalışmada *Rûhu'l-beyân*'daki *et-Teysîr* atıfları üzerinde durularak Ömer Neseî'nin Bursevî'deki konumu ve tesiri incelenecektir. Bursevî'nin *et-Teysîr* atıflarının tespiti, tasnifi ve belirli konuların tahlili yapılarak Neseî'nin *Rûhu'l-beyân*'daki konumuna dair bir kaynak ve literatür incelemesi gerçekleştirilecektir. Her iki eser, tefsir edebiyatının iki önemli devresine ışık tutmaktadır. Nitekim müfessirlerden ilki Semerkand diğeri de Bursa ile özdeşleşmiştir. Tarihi olarak da biri Batı Karahanlılar diğeri ise Osmanlı dönemi müfessirlerindedir. İki müfessir arasında 6 asırlık zaman dilimi vardır. Neseî'nin 6 asır sonra yazılan bir metinde ciddi oranda varlığını hissettirmesi, ilmî teselsül adına kıymet vericidir. Çalışmanın temel amacı, bir Orta Asya tefsir metni olan *et-Teysîr*'in bir Anadolu metni olan *Rûhu'l-beyân* ile irtibatını ortaya çıkarmaktır. Bu meyanda geriye dönük önemli bağlantılar ortaya koyarak çok sayıda farklı tür eserlerden istifade eden Bursevî'nin rivâyet, dirâyet ve işâret noktasında kaynaklarından birinin de Ömer Neseî'nin tefsiri olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle *Rûhu'l-beyân*'ın sanılanın aksine sadece tasavvufî bir tefsir olmadığı, Neseî atıflarından hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır. Ancak burada atıfların tespit, tasnif ve tahliline geçmeden evvel sırasıyla her iki müfessirin literatürdeki konumlarına dair kısa açıklama yapılacaktır.

Hicrî altıncı [milâdî on ikinci] asır fakih, mütekellim ve müfessirlerin olan Ömer Neseî, Neseî'te 461/1068-1069 yılında doğmuş ve Semerkand'da yaşayarak 537/1142 yılında burada vefat etmiştir. Kendisi *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli tefsiriyle tefsir literatürüne adını altın harflerle yazdırmıştır. Tefsirin geriye dönük akıl ve nazar eksenli Hanefî/Mâtürîdî gelenek ile rivâyet eksenli nakil geleneğini bir araya getirme gibi bir hedefi söz konusudur. Nitekim farklı ekolleri bir araya getirerek bir metin ortaya çıkarmıştır. Özellikle Hanefî/Mâtürîdî geleneğe mensup oluşu, Ehl-i Hadis kanadıyla irtibat kurması ve tasavvufî nazâriyâta yer verışı kendisinin önemini daha da artırmıştır. Hal böyle olunca tefsiri başta Osmanlı tefsircileri olmak üzere, kendisinden sonraki çalışmalara önemli derecede tesir ederek değer görmüştür. Bu bağlamda *et-Teysîr*, Memlûk ve Os-

* Araşt. Gör. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi; muhammetcol@uludag.edu.tr; 05432495767; ORCID ID: 0000-0002-7667-2722

manlı döneminde yazılan tam ve sûre tefsirlerine, şerh, hâşiye, ta'lika ve tetimme türündeki tefsir yazım türlerine konu olmuştur. Kendisinden çok sayıda müfessir doğrudan ya da dolaylı olarak istifade etmiştir. Bunlar arasında İsmail Hakkı Bursevî'nin (1137/1725) *Rûhu'l-beyân* isimli tefsirini örnek göstermek mümkündür.¹

Bursevî, hicri on ikinci miladi on sekizinci asırda Osmanlı Devleti'nin gerileme dönemine denk düşen bir zaman diliminde yaşamıştır. Edirne'ye yakın bulunan günümüzde Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Aydos'ta dünyaya gelmiş ve şeyhi At-pazâri Osman Fazlı Efendi (1102/1691) tarafından halife olarak görevlendirildiği Bursa'da vefat etmiştir. Bursevî, medrese kökenli olmakla birlikte tekke kültürü öne çıkan bir şahsiyettir. Bu dönemde Kadızâdeliler [medrese uleması] ile Sivasîlerin [tekke uleması] kavgalarının ayyuka çıktığı bir dönemdir. Ulucamii ve diğer camilerde Kur'an'ı Fatihâ'dan başlayarak tefsir etmeye başlamıştır. Bir yandan Ulucamii'de tefsir dersleri yaparken diğer yandan bu derslerin notlarını gözden geçirerek *Rûhu'l-beyân* isimli tefsirini tamamlamaya devam etmiştir. Tefsirin halka dönük vaaz yönü olması hasebiyle mev'iza türünden bilgilerin yoğunluğu fazladır. Tefsir satırlara yazılmadan evvel, vaaz olarak halka tebliğ edilmesi hasebiyle literatür farklı bir konuma sahiptir. Sonrasında ise Arapça yazıya geçirilmiştir. Bu yönüyle tefsir câmiilerde halkın Kur'an ile buluştuğu bir çalışma olmuştur.² Tefsir derslerini vaaz halinde bırakmayan Bursevî, nakil ve derleme yönü ağır basan tefsirini³ çeşitli sebeplerden ötürü [Bunlar şeyhine ziyaretleri, Avusturya seferindeki görevleri, hac ziyareti, güvenlik ve sağlık sorunları gibi etkenlerdir.] 23 yılda tamamlamıştır.⁴

1. Atıfların Tasnifi

Bursevî, tefsirinin başından sonuna çok sayıda yerde doğrudan ve dolaylı olarak Nesevî'den yararlanmıştı. Daha mukaddimesindeki istiâze ve besmele ile alakalı açıklamalarında buna görmemiz mümkündür. Bu meyanda mârifet ehlinin bir zâtın "isti'âze kelimesi Allah'a yakınlaşmış olanların vesilesi, havf ehlinin korunağı, günahkârların sığınağı, kaçanların dönüş yeri, muhabbet ehlinin hoşnutluk hâlidir. Bu, Allah-u

¹ Ebü Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Mahir Edib Hammûş-Cemal Abdürrahim el-Fâris-Sâriye Fayezi Aclünî-Fâdî el-Mağribî, (Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019), 1/5-152; Ebü Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, ed. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/9-57.

² *Rûhu'l-beyân*, günümüzde Osmanlı döneminin en önemli 3 tefsirinden biri olarak tanıtılmaktadır. Bu söylem içerisinde anakronizm olduğunu belirtmek mümkündür. Fakat Osmanlı tefsir tarihine günümüzden bakıldığında böyle görünmekle birlikte, bu döneme hâkim olan tefsir Zemahşerî ve Beydâvî tefsirleridir. Nitekim Bursevî'nin Beyzâvî üzerine yapmış olduğu amme cüzü şerhinin [*Şerhu 'alâ Tefsîri cüz'î'l-ahîr li'l-Kâdî Beyzâvî*] döneminin ilmiyesine uygun tarzda yazıldığını belirtmek mümkündür. *Rûhu'l-beyân*'ı ise câmi ve tekke kültürüne yönelik 23 yıl gibi bir sürede vaazlardan hareketle telif ettiği için ilmiyeden ziyade halka yönelik olduğunu ifade etmek mümkündür. Nesevî, Gazzâlî sonrası ekollerin birleşmesini esas alan bir yapıyla tefsirini kaleme alırken Bursevî, Osmanlı dönemini ilim anlayışına damgasına vuran şerh hâşiye tefsirciliğinin aksine Nesevî gibi ansiklopedik bir tarzda, çalışmasını kaleme almıştır. Yani Bursevî, içinde bulunduğu ilmi atmosferin tefsir anlayışına uygun olarak *Rûhu'l-beyân*'ı kaleme almamıştır.

³ Buradaki nakil ile kastettiğimiz Nesevî'nin ilk dönem tefsir mirasına adına yer verdiği nakil malzemelelerinden ziyade tefsir başta olmak üzere İslâmî ilimler literatürüne eserlere yapılan atıflardır. Nakil kaynaklarının başında ise yazıldığı tarihten itibaren sonrasını ciddi oranda etkileyen Nesevî'nin tefsiri gelmektedir. Nitekim Bursevî, Nesevî'den geniş bir nakil kullanımına gitmiştir.

⁴ Hidayet Aydar, *Klasikten Moderne Seçme Tefsir Metinleri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 264.

RÛHU'L-BEYÂN'DA ÖMER NESEFÎ ATIFLARI

Teâlâ'nın 'Kur'ân okuduğun zaman kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.' (Nahl 16/98) âyetindeki emrine imtisal edip sarılmaktır." şeklinde açıklaması aynıyla *Rûhu'l-beyân*'da mevcuttur. Aynı şekilde istiâzenin kıraatten önce mi yoksa sonra mı olacağına dair Neseî'nin yer verdiği tartışmayı *Rûhu'l-beyân*'da görmemiz mümkündür. Bunların haricinde *eûzü* kelimesinin iştikakı, *racîm* kelimesinin iştikakı ve Kur'ân'daki sayısız sayıdaki şeytan hakkında kınama ve uğursuz saymaya dair nitelikleri gibi hususları zikretmemiz mümkündür.⁵

Besmelede de Bursevî'nin Neseî'den dolayı yönden atıfları bulunmaktadır. Nitekim "Allah Teâlâ'nın üç bin ismi vardır. Bunlardan bin tanesini sadece melekler bilir. Bin tanesini sadece peygamberler bilir. Geri kalan binin üç yüzü Tevrât'ta, üç yüzü İncil'de, üç yüzü Zebûr'da, doksan dokuzu Kur'ân'da geçmiştir. Bir tanesi de vardır ki Allah onu kendisine ayırmıştır. Bu üç bin ismin mânâsı, 'Allah, Rahmân ve Rahîm' isimlerinde toplanmıştır. Bunları bilen ve söyleyen, Allah Teâlâ'yı bütün esmâsıyla zikretmiş olur." şeklindeki rivayeti göstermemiz mümkündür.⁶ Buradaki atıflarında Bursevî, *Teysîr*'in ve Neseî'nin adını zikretmemiştir. Ancak tefsirinin geri kalan kısımlarında tefsirinin adıyla yaptığı çok sayıda atıfları bulmamız mümkündür. Çalışmada bahsi geçen örneklerdeki gibi Bursevî'nin dolaylı atıflarını bir kenara bırakarak doğrudan Ömer Neseî atıfları üzerinde durulacak, "tasavvuf, fıkıh, kelam, lügat, rivayet ve diğerleri" başlıkları altında sınıflandırılarak belirli sayıda örneğin açıklanması ile bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

1.1. Tasavvuf

Osmanlı Devleti'nde tasavvuf ve tasavvufî tefsir büyük ilgiye mazhar olmuştur. Devletin kurucu kadrosunun tasavvufa sıcak bakmaları tasavvufu, şerî ilimlerden biri haline getirmiştir. Hatta ilmiyenin temsilcisi olan ilk Osmanlı medresesinin kurucusu Dâvûd-ı Kayserî (751/1350), İbnü'l-Arabî (638/1240) ekolüne mensup bir sûfidir. İlk şeyhülislam Molla Fenârî (834/1431), İbnü'l-Arabî'nin talebesi Sadrettin Konevî'nin (673/1274) eserlerine şerh yazmıştır. Bu bağlamda tasavvuf ve daha da özelde İbnü'l-Arabî çizgisindeki vahdet-i vücûd düşüncesi Osmanlı kültür ve edebiyatının bir parçasını oluşturmuştur. Çalışmamızın konusunu teşkil eden Bursevî de şeyh mürid ilişkisine sahip biridir. Nitekim kendisi Bayramiyye tarikatının Aziz Mahmûd Hüdâî (1038/1628) tarafından kurulan Celvetiyyenin bir şeyhidir. Aziz Mahmûd Hüdâî yolunun Hakkıyye kolunun kurucusudur. Tasavvuf alanında İbn Arabî ekolüne bağlı bir şahsiyet olup vahdet-i vücûdün izlerini tefsirinde görmek mümkündür.⁷ Kendisi başta şeyhi Osman Fazlı Atpazârî olmak üzere İbnü'l-Arabî, Mevlânâ (672/1273), Sadreddin Konevî, Üftâde (988/1580), Aziz Mahmûd Hüdâî gibi tasavvuf ehlerinden çokça istifade etmiş, tefsiri başta olmak üzere vahdet-i vücûd anlayışına bağlılığını ortaya koymuştur.

Tüm bunlarla birlikte *Rûhu'l-beyân* sanıldığı gibi aksine sadece tasavvufî tefsir değildir. Tasavvufî alt yapısının yanında rivayet ve dirâyet muhtevasına da sahiptir. Bunun da en güzel örneği kaynaklarından biri olan Ömer Neseî'nin tefsirinden tüm yönleri ile istifade etmesi ortaya koymuştur. Bu yönüyle iki eser birbirlerine benzemektedir. Ayrıca

⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-Beyân*, (Lübnan: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan, yt), 1/3-5.

⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/9; Neseî, *et-Teysîr*, 1/59-60.

⁷ Hatta Bursevî, Üsküdar Ahmediye Camii'inde verdiği vaazlarında vahdet-i vücûddan bahsetmesi sebebiyle hakkında şikâyet yapılmış ve takibata uğramıştır. Aydar, *Klasikten moderne Seçme Tefsir Metinleri*, 258.

tefsirin dil ve usûl ilimlerine dayanan beyânî bilgi ile keşf ve ilhâmın yanında nazari boyutu da bulunan irfânî bilgiye sahip bir tarafı vardır. Bu yönüyle *Rûhu'l-beyân*, Osmanlı tefsir kültürünü besleyen ana damarlardan ikisine de sahiptir. Şunu da belirtmek gerekir ki Nesefî, tasavvufi yorumlara yer vermesine rağmen şeyh – mürit ilişkisine sahip olduğu bilinmemektedir. Vahdet-i vücûd nazariyesi bu dönemde netleşmediğinden keşf ve ilhama yönelik tikel örnekler haricinde neredeyse bu konuyla alakalı yorumları *et-Teysîr*'de bulmak mümkün değildir. Bu konuda Bursevî, daha donanımlıdır.⁸

Sapkın sûfilerden İbâhiyye'ye tenkit getiren Bursevî, bunların Bakara, 2/29'daki "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" ayetinin tefsirinde "لَكُمْ" kelimesindeki "lam" harfini mutlak olarak takdir etmelerinden dolayı kendilerini sûfilerin cahillerinden saymıştır. Buradan hareketle İbâhiyye'nin mutlak bir sersbestliğe düştüklerini ve "mani, engel, emir ve nehiy yoktur. Marifet ve muhabbet meydana gelince hizmet ve yasak kalkar. Sevgili, sevdiğini zorlukla mükellef tutmaz, isteğini ve talebini geri çevirmez" şeklinde fikirlere kapılarak yanlış yaptıklarını söylemiştir. Kendilerinin bahsi geçen sözlerden ötürü sarîh bir küfre düşerek imandan çıktıklarını belirtmiştir. Ayrıca Nesefî'nin fırak alanına dair yazdığı risalesinde yer verdiği sapkın fırakalara dair görüşlerini tefsirine taşıyan Bursevî, "*Habibiyye, Evliyâiyye, Şumrâhiyye, İbâhiyye, Mâtiyye, Hulûliyye, Hûriyye, Vâkıfiyye, Mütecâhiliyye, Mütekâsiliyye, İlhâmiyye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*" hakkında bilgi vermiştir. Bunların biri hariç diğerlerinin doğru yolda olmadıklarını Sünnî sûfiliğin makbul olduğunu vurgulamıştır.⁹ Bursevî'nin İbrâhim Sûre'sindeki hurûf-ı mukattaaya yönelik Nesefî'ye yapmış olduğu atfında kendisine yüklediği değeri görmek mümkündür. Burada Bursevî, Nesefî'nin konumunu ortaya çıkaracak önemli sözler ortaya koymuştur. Bu bağlamda hurûf-ı mukattaaya yönelik ulemânın yaptığı açıklamaların onun tahkiki değil, te'vîli olduğunu söyleyen Bursevî, ehl-i sülûk dışındakilerin bunların anlamını bilemeyeceğini söylemiştir. Kâdî Beydâvî (685/1286) ile *el-Keşşâf* sâhibi [Zemahşerî (538/1144)] gibilerin gittiği yolun mânâ cihetinden olmayıp lâfız cihetinden olduğunu, Kâdî'nin tefsirinde rûhâniyyet varsa da bu *et-Teysîr* tefsirinin ve *el-Manzûme* adlı fıkıh eserinin yazarı, insanların ve cinlerin hocası Ömer Nesefî'nin duâsı ve bereketiyle olduğunu ifade etmiştir. Sonrasında Ömer Nesefî'nin rûhâniyetini ortaya koymaya yönelik nakillere yer vermiştir. Bu rivayet şu şekildedir:

Rivâyet edilir ki bir şahıs, İmam Ömer Nesefî'yi vefâtından sonra rüyasında gördü. Ona: 'Münker ve Nekir'in sorgusu nasıl geçti?' diye sordu. Ömer Nesefî şöyle cevap verdi: "Allah Teâlâ rûhumu bana iâde etti. Melekler de bana soru sormaya başladı. Onlara: 'Cevapları nazım olarak mı nesir olarak mı vereyim?' diye sordum. 'Nazmen söyle' dediler. Ben de şöyle dedim:

"Rabbim Allah'tır, ilah yok O'ndan başka

Peygamberim Hz. Muhammed Mustafa,

⁸ Ali Namı, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 179; Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoromik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed: Bilal Gökör vd., (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011), 99, 113, 117, 135.

⁹ Ömer Nesefî, "Kitabün fi Mezâhibi'l-Mutasavvıfa", çev: Süleyman Uludağ, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* 18/3 (1979) 167-173; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/36.

RÛHU'L-BEYÂN'DA ÖMER NESEFÎ ATIFLARI

Dinim de İslâm'dır, ama amelim kötü,

Allah'tan af ve ihsânımı niyaz ederim." Rüyâ sâhibi, rüyadan bu iki beyti ezberlemiş olarak uyandı.

İkinci olarak Bursevî, Şuarâ Sûre'sindeki hurûf-ı mukattaaya yönelik Nesevî'ye yapmış olduğu atfında "iman yetmiş küsur şubedir" rivayetine yönelik değerlendirmelerini aktarmıştır. Ancak burada kendisi Nesevî'nin açıklamalarında tasarrufa gitmiştir. Zira Nesevî'nin Ehl-i Hadis'le mücadeleye girerek imanın amelden olup olmaması bağlamında konuya yaklaşırken Bursevî, hurûf-ı mukattaa ile konuyu sınırlandırarak meseleyi değerlendirmiş ve Nesevî'nin vurgusunu görmezden gelmiştir. ayrıca Bursevî hurûf-ı mukattaa'nın anlamının bilinmesine yönelik ehl-i sülûka özel bir vurgu yaparken aynı husus Nesevî'de yoktur.¹⁰ Tüm bunlardan hareketle Bursevî'nin Nesevî'ye ait tasavvufi atıfları topluca şu şekildedir: el-Bakara 2/7'de ehl-i hak nezdinde kalplerin mühürlenmesinin anlamı;¹¹ el-Bakara 2/29'de sapkın sûfilerden İbâhiyye'ye tenkit;¹² el-Bakara 2/152'de zikir ve şükürün uygulanışı;¹³ el-A'raf, 8/171'de zikrin farz ibadetlerden oluşu;¹⁴ et-Tevbe 9/112'de muhakkik âlimlere göre ebcet hesabının manası;¹⁵ İbrâhîm 14/1 ve eş-Şuarâ 26/1'de hurûf-ı mukattaa yorumları;¹⁶ en-Nûr 24/35'de nûr ayetini¹⁷ tasavvufî bağlamda açıklamıştır.

1.2. Fıkah

el-Bakara 2/225'de yemin cezasına dair Nesevî'ye atıfta bulunan Bursevî, buradaki yemin cezasının ahirette olacağını belirtildiğini, el-Mâide 5/89'daki cezalandırmanın ise keffâret gerektiren bir cezalandırma olup dünyevî yönünün bulunduğunu ifade etmiştir. Devamında ise keffâretin yemin-i münakitte geçerli olup diğerlerinde keffâretin söz konusu olmayıp her iki ayetin değişik sorumlu tutma ve cezalandırmayı konu edindiğini belirtmiştir.¹⁸ en-Nisâ, 4/16'da Bursevî, Nesevî'nin açıklamalarından hareketle zina hakkında recm ve ceza ile alakalı nesh tartışmalarını Ebu Hanife'den hareketle bir sonuca bağlamıştır.¹⁹ en-Nisâ, 4/25'de Ehl-i Kitab cariyeleriyle nikâh meselesine dair Nesevî'den hareketle açıklamalarda bulunan Bursevî, ayetteki "mümin cariyelerle" ifadesinde 'Ehl-i Kitab cariyeleriyle evlenilmesi yasaktır' anlamının olmadığını belirtmiştir.

¹⁰ Tasavvufun içerisinde kendisine daha çok yer bulan hurûfiliğin izleri *Esrâru'l-Hurûf* ve *Hakâiku'l-Hurûf* gibi eserlerinin yanı sıra tefsirinde de vardır. Tefsirindeki Bursevî'nin açıklamaları şöyledir: "Fakir (Bursevî) şöyle der: Hurûf-ı mukattaa ilmi, muhakkik sûfilerin en son ulaştığı ilimlerdenidir. Sûfiler, bu yüce ilme sülûkün, hatta fethin (keşfin) başından kırk sene sonra ancak ulaşırlar. Bu ilim, gizli sırlardandır. Onu elde etmek isteyen kimsenin bir insân-ı kâmilin elinde çok çabışıp gayret etmesi lâzımdır. Kemâl Hocendî der ki: *İlm-i hurûfu bilmek istersen ey sûfî! - Önce fiillerini güzel eyle, yoksa esmâ okumaktan ne fayda?! -Ehil olmayana O'nun dergâhından nişan verirsen,- Görücülük sürmesini âmânın gözüne çekmiş olursun.*" Bkz: Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/605.

¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/47-48; Nesevî, *et-Teysîr*, 1/287.

¹² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/90; Nesevî, *et-Teysîr*, 2/37;

¹³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/256; Nesevî, *et-Teysîr*, 2/526-528.

¹⁴ Bursevî, Nesevî'nin zikirle alakalı genel yaklaşımından hareketle bu hükme varmıştır. İlgili ayetin altında Nesevî'nin yaklaşımı yer almamaktadır. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/272; Nesevî, *et-Teysîr*, 7/53.

¹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/520; Nesevî, *et-Teysîr*, 7/488.

¹⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/392, 6/261; Nesevî, *et-Teysîr*, 9/95, 11/252-254.

¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/156; Nesevî, *et-Teysîr*, 11/134-139.

¹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/350; Nesevî, *et-Teysîr*, 3/225.

¹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/17; Nesevî, *et-Teysîr*, 4/465-472.

Şunu da söylemek gerekir ki Neseî, tartışmayı Şâfiî'ye hilafen söylerken, Bursevî bunu belirtmemiştir. Bu durum Bursevî'nin doğrudan atıflarında tasarrufta bulunduğunu ortaya koymaktadır.²⁰ en-Nisâ 4/43'de sarhoşken namaz meselesine değinen Bursevî, burada yasaklanan namazın kendisi olmayıp namaz kılmayı imkânsız hale getiren sarhoşluk olduğunu, namazın ibadet olması hasebiyle yasaklanamayacağı gerekçesi ile açıklamıştır. Neseî, yorumunu Mâtürîdî'den aldığı söylerken Bursevî, bunu belirtme ihtiyacı duymamıştır.²¹ Buradan hareketle Neseî'nin tefsirinden hareketle Mâtürîdî'nin izlerini Osmanlı tefsirlerinde sürmek mümkündür.²²

el-Mâide 5/67'de ikrah halinde talak ve köle azadı geçerli olduğunu söyleyen Bursevî, bu tasarrufların kalp ile olmayıp dil ile olması ile alakalı olduğunu, ikrah halinin dilin sözlü tasarrufuna mani olmadığı gibi yürürlüğüne de mani olmayacağını ifade etmiştir. Neseî, bu konuda Mâtürîdî'ye atıfta bulunmuştur. Ancak bunu Bursevî bunu, metne taşımamıştır. Neseî'nin *Teysir*'inin Mâtürîdî'nin sonrasına taşınmasına vesile olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde Hûd 11/14'de ikrah halinde boşama ve köle azad etmenin geçerli olmasının sebebinin Neseî'den hareketle açıklayan Bursevî, ayette "bunu konuşarak yaparsa, boşaması ve azâd etmesi geçerli olur" sözlerinin delilinin olduğunu, bu durumun kalbi değil dili ilgilendiren bir husus olmasından hareketle belirterek zorlamanın dilin fiiline mani olmadığından geçerliliğine mani olmayacağını ifade etmiştir. Neseî, bu ayetin tefsirinde herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Muhtemelen Bursevî, Neseî'nin daha evvelki görüşlerini buraya taşımıştır.²³ Bir furu' meselesi olan tenâhüde dair Neseî'ye atıfta bulunan Bursevî, en-Nûr, 24/61'deki cemîan lafzının, yolculuklarda ortak kumanya hazırlamanın (tenâhüd) cevâzına delâlet ettiğini ifade ettikten sonra tenâhüdün arkadaşlardan herbirinin, eşit seviyede bir yiyecek ortaya koymaları ve birlikte yemeleri anlamına geldiğini söylemiştir.²⁴

Hanefî fıkıh meselelerinin en tartışmalı konularından olan Farsça ibadete dair Neseî'ye atıfta bulunan Bursevî, el-A'lâ 87/19'da konuyla alakalı bilgi vermiştir. Ebu Hanife'nin "Kur'ân'ın namazda Arapça dışında Farsça gibi bir yabancı dille okunmasının câiz olduğu" yolundaki içtihadının doğruluğunu gösterdiğini, yabancı dille okunan meal de hangi dille okunursa okunsun Kur'an sayılacağı gerekçesi ile açıklamıştır. Allah'ın Kur'an'da zikredilen âyetlerin aynı zamanda yukarıda işâret edilen sahifelerde zikredilmiş olduklarını söylediğini, bundan dolayı Cenab-ı Hakk bir başka âyet-i kerimede "O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır." (eş-Şuarâ 26/196) buyurduğunu ifade etmiştir. Kur'an âyetinin Arapça ifadesiyle ve bu şekliyle o eski sahifelerde zikredilmiş olduklarında herhangi bir kuşku olmadığını ama dilin ayrı, kurulan cümlelerin farklı olmasına rağmen o sayfalardaki ifadelerin de birer Kur'an ifadesi olduğunu, çünkü itibar edilecek olan manalar olup bunların dış yüzleri ve ifade kalıpları olan lafızlar olmadığını belirtmiştir. Ayrıca bu ifadenin hadisin mealen nakdedilmesinin caiz olduğunu söyleyen âlimleri desteklediğini sözlerine eklemiştir.²⁵ Buradaki yedi konudaki Bursevî'nin atıfları

²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/191; Neseî, *et-Teysir*, 4/508.

²¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/212; Neseî, *et-Teysir*, 5/35.

²² Mesut Kaya, "Mâtürîdî Tefsiri'nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık, Harun Abacı, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 35-67.

²³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/417, 4/106-107; Neseî, *et-Teysir*, 5/439, 8/172-173.

²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/182; Neseî, *et-Teysir*, 11/177.

²⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/411-412; Neseî, *et-Teysir*, 15/314.

RÛHU'L-BEYÂN'DA ÖMER NESEFÎ ATIFLARI

Nesefî'yi sadece tasavvufta değil, aynı zamanda diğer konularda da kaynak olarak kullanmıştır. Ayrıca Nesefî'nin fakih kimliğinin de bulunması furû' ve usûle taallük eden hususlarda Bursevî'nin kendisini otorite gördüğü ortaya çıkarmıştır.

1.3. Kelâm

el-Bakara 2/2'de Kur'ân ile hidayet;²⁶ el-Bakara 2/2'de Allah'ın misli ifadesinin anlamı;²⁷ el-Bakara 2/28'de kabir azabı;²⁸ el-Bakara 2/34 ve 102'de meleklerin vasıfları ile Hârut ve Mârut'un kimliği;²⁹ el-Bakara 2/75'de Allah'ın kelamının işitilebilirliği ve el-A'râf, 7/155'de Hz. Mûsâ'nın kavminden seçtiği yetmiş adam meselesi;³⁰ el-Bakara 2/284'de günah meselesi;³¹ el-Bakara 2/286'de teklif-i mâ lâ yutak ve buradaki duaların tekrarının anlamı;³² Âl-i İmrân 3/82'da ismetü'l-enbiya meselesi;³³ el-En'âm, 6/1'de Seneviyye'nin tanrı anlayışı;³⁴ el-A'râf, 7/143'de Rû'yetullah ve konuyla alakalı hadisler;³⁵ ez-Zâriyât, 51/56'da hudus delilinin göstergeleri³⁶ hakkında *Teysîr*'e atıf yapmıştır. Bursevî, konuyu ele alırken önemli kelâmî konuların belirli meselelerinde hüküm ifade eden cümlelerle nakil yapmıştır. Bursevî'nin kelâmî konulardaki Ömer Nesefî atıfları, kendisini karşı özel yaklaşımını ortaya koyduğunu ispatlar niteliktedir. Ayrıca kelâmî ve fikhî konularda bunu daha net görmek mümkündür.

1.4. Lügat

Bursevî, el-Bakara 2/2'de rayb;³⁷ el-Bakara 2/6'de kâfir;³⁸ el-Bakara 2/7'de azîm;³⁹ el-Bakara 2/14'de şeytan;⁴⁰ el-Bakara 2/16'de işterâ;⁴¹ el-Bakara 2/21'de insan;⁴² el-Bakara 2/30'de tesbih ve takdis;⁴³ el-Bakara 2/198'de Arafat;⁴⁴ el-Bakara 2/201'de hase-

²⁶ Buradaki temel vurgu Kur'ân ile bir kısım insanların hidayete ulaşamaması onu tüm insanlar için hidayet kaynağı olmaktan çıkarır. Bkz: Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/30; Nesefî, *et-Teysîr*, 1/221.

²⁷ Allah'ın sıfatu, kelâmı ve vahyi olması münasebetiyle Kur'ân'ın misli olamaz. Allah'ın zatının misli olmadığı gibi sıfatlarının da misli olamaz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/257; Nesefî, *et-Teysîr*, 1/417-418.

²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/90; Nesefî, *et-Teysîr*, 2/33.

²⁹ Bakara, 2/34'da Meleklerin vasıflarını anlatan Bursevî, Bakara, 2/102'de Harut ve Marut'un kimliği ile alakalı en güzel yorumu *et-Teysîr*'de bulduğunu söylemiştir. Bursevî'nin buradaki yorumu tefsirinin en önemli kaynaklarından olan Ömer Nesefî'ye karşı yaklaşımını da göstermektedir. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/103, 191; Nesefî, *et-Teysîr*, 2/92, 363-379.

³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/166, 3/250; Nesefî, *et-Teysîr*, 2/278-279, 7/15-21.

³¹ Bursevî, *et-Teysîr*'i İmam Ebu Mansur'a atfetmiştir. Nesefî de konuyu Mâtürîdî'den hareketle incelemiştir. Bursevî'nin tefsirinde Mâtürîdî'ye atıfta bulunmayı göz önüne alındığında burada yanlışlık olduğu ortaya çıkmaktadır. Kendisi Nesefî'nin Mâtürîdî atıflarında da bu ayrıntıyı gözden kaçırmıştır. Ayrıca bunun müstensih hatası olması da muhtemeldir. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/445; Nesefî, *et-Teysîr*, 2/434-435.

³² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/449; Nesefî, *et-Teysîr*, 3/441-446.

³³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/56; Nesefî, *et-Teysîr*, 4/128.

³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/3; Nesefî, *et-Teysîr*, 6/10-11.

³⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/231; Nesefî, *et-Teysîr*, 6/504, 509.

³⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/179; Nesefî, *et-Teysîr*, 15/63.

³⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/30; Nesefî, *et-Teysîr*, 1/214.

³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/45; Nesefî, *et-Teysîr*, 1/273.

³⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/49; Nesefî, *et-Teysîr*, 1/298.

⁴⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/62; Nesefî, *et-Teysîr*, 1/333-335.

⁴¹ Nesefî, bu açıklamalarını Mâtürîdî'den aktardığını söylerken Bursevî bu ayrıntıya dikkat etmemiştir. Bu ve benzeri örneklerin sayısı oldukça fazladır. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/64; Nesefî, *et-Teysîr*, 1/333-335.

⁴² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/74; Nesefî, *et-Teysîr*, 1/390.

⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/95; Nesefî, *et-Teysîr*, 2/57-61.

ne;⁴⁵ el-Bakara 2/243'de elem tera;⁴⁶ Âl-i İmrân 3/45'de Mesih;⁴⁷ el-En'am 6/111'de kuben;⁴⁸ A'râf 7/199'de örf;⁴⁹ Yâsîn 36/40'de yesbehûn;⁵⁰ et-Tekâsür 102/8'de sümme⁵¹ ifadelerine dair *Teysîr*'e lügavî anlamda atıfta bulunmuştur. Ayrıca bir lügat konusu olan iltifata dair el-Bakara 2/3'de⁵² *Teysîr*'e atıfta bulunmuştur. Buradaki atıflar, Ömer Neseî'nin lügat alanındaki üstünlüğünü ispatlar niteliktedir. Gerçekten Ömer Neseî, Zemahşerî kadar olmasa da dil alanında *el-Keşşâf* öncesi literatürün en zengin örneklerinden birini ortaya koymuştur.

1.5. Rivayet

el-Bakara 2/4'de ahirete iman konusunda aldanan on grup;⁵³ el-Bakara 2/19'de yağmurun yağışı;⁵⁴ et-Tevbe, 9/36'de Ramazan'ın Allah'ın ismi oluşu;⁵⁵ el-Hicr 15/87'de sebu'l-mesânî;⁵⁶ el-İsrâ' 17/1'de miracta resûlullah'ın durakları ve faaliyetleri;⁵⁷ er-Rûm 30/31'de hadisin Kur'ân'a arzı;⁵⁸ el-Ahzâb 33/56'de *innellaha ve meleiketehu* namazda okunan salli barik oluşu;⁵⁹ el-Fetih 48/18'de altında biat yapılan ağaç;⁶⁰ et-Tîn, 95/6'da hastaya mukimken ki gibi sevap yazılması⁶¹ gibi hususlarda atıfta bulunmuştur.

Bursevî, tefsirinde uydurma ve mevzu hadislere yer vermesi sebebi ile tenkide uğramıştır. Konuyla alakalı araştırmacılar bu durumun sebebini müellifin hadis konusunda keşif yöntemini ön plana çıkartıp ehl-i hadîsin yöntemini benimsememesinden hareketle açıklamışlardır. Dolayısıyla Bursevî'nin hadis konusunda titiz olmadığı ve Ehl-i Hadîs'in kriterlerine muvafık olmayan bir tarzda hadis naklinde bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Hatta zayıf ve uydurma hadislerle alakalı yaklaşımını Yusuf el-Karadâvî, ciddi oranda tenkit etmiştir.⁶² Bununla birlikte Bursevî, bu başlığın altına

⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/316; Neseî, *et-Teysîr*, 3/137-138.

⁴⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/319; Neseî, *et-Teysîr*, 3/144.

⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/377; Neseî, *et-Teysîr*, 3/242.

⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/35; Neseî, *et-Teysîr*, 4/47.

⁴⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/86; Neseî, *et-Teysîr*, 6/184.

⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/298; Neseî, *et-Teysîr*, 7/106.

⁵⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/403; Neseî, *et-Teysîr*, 12/361.

⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/504; Neseî, *et-Teysîr*, 15/465.

⁵² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/38; Neseî, *et-Teysîr*, 1/246-247.

⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/42; Neseî, *et-Teysîr*, 1/259-260.

⁵⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/70; Neseî, *et-Teysîr*, 1/367-368.

⁵⁵ Bursevî, Neseî'den genel atıfta bulunmuştur. Bursevî'nin Neseî'nin adını vererek yaptığı yerde Neseî'nin açıklaması olmamıştır. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/319; Neseî, *et-Teysîr*, 7/329-333.

⁵⁶ Neseî, buradaki rivayete Fâtiha Sûresinde yer vermiştir. Ayrıca Bursevî, Neseî'nin açıklamalarını Farsça nakletmiştir. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/422; Neseî, *et-Teysîr*, 1/83.

⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/129; Neseî, *et-Teysîr*, 9/360-367.

⁵⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/33; Neseî, *et-Teysîr*, 12/32-33.

⁵⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/225; Neseî, *et-Teysîr*, 12/200.

⁶⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/234; Neseî, *et-Teysîr*, 13/465.

⁶¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/469; Neseî, *et-Teysîr*, 15/405.

⁶² Tevbe Sûresi'nin sonunda *el-Keşşâf*, *Envârü't-Tenzil ve İrşâdü Akli's-Selîm* gibi muhalled eserlerin içerisinde yer alan fezâilü's-suver cinsinden hadislere dair ulemânın görüşlerinden hareketle değerlendirmede bulunan Bursevî, "Kim kasden bana yalan isnad ederse, cehennemdeki yerini hazırlasın" [Buhârî, "İlim", 38; Müslim, "Zühd", 72] lehinde/aleyhinde ayırımına gitmiş, keşif yöntemini ön plana çıkartmış ve âlimlerin bir hadis hakkında hüküm vermedeki tavırlarını ele almıştır. Sonrasında kişinin bu konuda muhayyer olduğunu ve dilediği takdirde büyük âlimlere hürmeten bu gibi haberlerle amel edebileceğini belirtmiştir. Detaylı bilgi için bkz: Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/681-683; Yusuf el-Karadâvî. *Keyfe neteâme'l-*

giren konularda Neseffî'nin ayetle alakalı sebep-i vürudu Kur'ân tefsiri olan ya da olmayan rivayet malzemelerine yer vermiş, detaylı değerlendirmelerden uzak kalmıştır.

1.6. Diğerleri

el-Fatiha 1/7'de hidâyet ve din kavramlarının Allah'a ve kullara izafeti;⁶³ el-Bakara 2/3'de ikâme-i sala;⁶⁴ el-Bakara 2/4'de ilahi kitaplara topluca inanmak;⁶⁵ el-Bakara 2/5'de müttakilerin ahiretteki ahvali;⁶⁶ el-Bakara 2/5'de felahın meydana gelmesi;⁶⁷ el-Bakara 2/7'deki hitabın muhtevası;⁶⁸ el-Bakara 2/9'deki münafıklarının ilmi;⁶⁹ el-Bakara 2/13'de münafıkların iman etmeme gerekçesi;⁷⁰ el-Bakara 2/42'deki hitabın muhtevası;⁷¹ el-Bakara 2/58'de isrâiloğullarına mübah kılınan yiyecekler meselesi;⁷² el-Bakara 2/189'de güneş ve ayın konumu;⁷³ en-Nisâ 4/17'de Allah'ın bağışlayacağı ceza,⁷⁴ en-Nisâ 4/40'de Allah'ın büyük olarak takdir ettiği şeyin mahiyeti;⁷⁵ el-En'am 6/111'de ölümlerin diriltilmesi;⁷⁶ el-En'am 6/124'de "peygamber gibi olmadan iman etmem" demenin anlamı;⁷⁷ Yûnus 10/98'de Yunus kavminin azabın kenarından dönmesi;⁷⁸ Hûd 11/44'de yerin suyunu yutması ve göğün suyunu tutması;⁷⁹ Yûsuf 12/9'da Yûsuf'un kuyuya atılmasında şeytanın rolü;⁸⁰ İbrâhîm 14/37'de Hz. İbrâhim'in duası;⁸¹ el-Furkân 25/25'de gamam kelimesi;⁸² en-Neml 27/87'de sura üfürüldüğünde ölüm dehşetinden istisna tutulanların kimliği;⁸³ er-Rûm, 30/7'deki bilmeyle alakalı tanâkuzun açıklaması;⁸⁴ Lokmân 31/33'de ayetteki gün kelimesi hakikati üzere oluşu,⁸⁵ Yâsîn 36/83'de surenin Kur'ân'ın kalbi olmasının anlamı;⁸⁶ el-Ahkâf 46/32'de cinlerin sevabı ve nimetlendirilmeleri;⁸⁷ el-

maâ's-sünneti'n-nebeviyye. (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2000), 47-49; Ali Namlı. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*/18 (Eylül 2011): 365-385.

⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/22-23; Neseffî, *et-Teysîr*, 1/172.

⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/34; Neseffî, *et-Teysîr*, 1/243.

⁶⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/41; Neseffî, *et-Teysîr*, 1/253-254.

⁶⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/43; Neseffî, *et-Teysîr*, 1/266-267.

⁶⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/44; Neseffî, *et-Teysîr*, 1/269-270.

⁶⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/49; Neseffî, *et-Teysîr*, 1/297.

⁶⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/54; Neseffî, *et-Teysîr*, 1/306-307.

⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/60; Neseffî, *et-Teysîr*, 1/326.

⁷¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/119; Neseffî, *et-Teysîr*, 2/146.

⁷² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/143; Neseffî, *et-Teysîr*, 2/201.

⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/304; Neseffî, *et-Teysîr*, 3/109.

⁷⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/178; Neseffî, *et-Teysîr*, 4/474.

⁷⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/209; Neseffî, *et-Teysîr*, 5/28.

⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/86; Neseffî, *et-Teysîr*, 6/183.

⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/99; Neseffî, *et-Teysîr*, 6/205.

⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/81; Neseffî, *et-Teysîr*, 8/135.

⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/134; Neseffî, *et-Teysîr*, 8/207.

⁸⁰ Bursevî'nin Neseffî'nin açıklamalarını Farsça aktarmıştır. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/219; Neseffî, *et-Teysîr*, 8/320.

⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/427; Neseffî, *et-Teysîr*, 9/146.

⁸² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/203; Neseffî, *et-Teysîr*, 11/207.

⁸³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/375; Neseffî, *et-Teysîr*, 11/390.

⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/7-8; Neseffî, *et-Teysîr*, 12/12-13.

⁸⁵ Bursevî'nin buradaki Neseffî atfı, ilgili ayette bulunamamıştır. *et-Teysîr* diyerek atıfta bulunduğu için ayetten ziyade genel bir atıf olması muhtemeldir. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/100; Neseffî, *et-Teysîr*, 12/90.

⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/443; Neseffî, *et-Teysîr*, 12/331-383.

⁸⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/490; Neseffî, *et-Teysîr*, 13/399.

Fetih 48/29'de ayetin anlamı,⁸⁸ el-A'lâ, 87/19'de 104 kitabın taksimi⁸⁹ hakkında *et-Teysîr*'e atıfta bulunmuştur.

Ayrıca el-Fâtiha 1/7'de Fatiha'nın harf ve kelime sayısı⁹⁰ ile el-Mülk 67/30'da Mülk Suresinin ayet, kelime ve harf sayıları⁹¹ hakkında *et-Teysîr*'e atıf yapmıştır. Bursevî'nin en geniş nakilleri bu bölüm altında olmuştur. Kendisi burada tespit edilen örneklerin her birerinde Nesevî'nin genel açıklamalarını aktarmakla yetinmiştir. Detaylı bilgi için herhangi birine bakılması yeterli olacaktır.

DEĞERLENDİRME

Bursevî, halkı irşad maksatlı için vaaz ve nasihatle meşgul olduğundan mevzaya tefsirinde ihtimam göstermiştir. Önceki tefsirlerden ciddi oranda nakilde bulunmuştur. Bunlardan biri de *et-Teysîr*'dir. Farsça açıklamalara varıncaya kadar her iki tefsir arasında tarz ve içerik uyumu söz konudur. [Hatta Bursevî, Nesevî'nin açıklamalarını Farsça naklettiği de olmuştur. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/219, 486, 7/33] Çalışmamızda *et-Teysîr fi't-tefsîr*'in Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* isimli tefsirindeki konumu ortaya çıkarılmıştır. Bursevî, Ömer Nesevî'nin tefsirinde adını zikretmeyerek çok sayıda atıfta bulunduğu gibi adını zikrederek de çok sayıda atıfta bulunmuştur. Sûre bazında doğrudan isim zikrederek yaptığı atıfların tasnifi şu şekildedir:

el-Fatiha 1/7 (2 defa); el-Bakara 2/2 (3 defa); 3 (2 defa), 4 (2 defa), 5 (2 defa), 6, 7 (3 defa), 9, 13, 14, 16, 19, 21, 28, 29, 30, 34, 42, 58, 75, 102, 152, 189, 198, 201, 225, 243, 284, 286; Âl-i İmrân 3/45, 82; en-Nisâ 4/16, 17, 25, 40, 43; el-Mâide 5/67; el-En'âm 6/1, 111 (2 defa), 124; el-A'raf 7/143, 155, 171, 199; et-Tevbe, 9/36, 112; Yûnus 10/98; Hûd 11/14, 44; Yûsuf 12/9; İbrâhîm 14/1, 37; el-Hicr 15/87; el-İsrâ' 17/1; en-Nûr 24/35, 61; el-Furkân 25/25; eş-Şuarâ 26/1; en-Neml 27/87; er-Rûm 30/7, 31; Lokmân 31/33; el-Ahzâb 33/56; Yâsîn 36/40, 83; el-Ahkâf 46/32; el-Fetih 48/18, 29; ez-Zâriyât 51/56; el-Mülk 67/30; el-A'lâ 87/19 (2 defa); et-Tîn 95/6; et-Tekâsür 102/8.

Bursevî, isimli-isimsiz/doğrudan-dolaylı yönden tefsirinin tamamında Nesevî'den istifade etmiştir. Dolaylı atıflarına mukaddimesinde istiaze ve besmeleye yönelik nakillerini örnek göstermek mümkündür. Ancak çalışmada dolaylı atıflardan ziyade doğrudan atıflar incelemeye alınmıştır. Bununla birlikte dolaylı atıfların doğrudan atıflardan fazla olduğu da düşünülmektedir. *Rûhu'l-beyân*'da doğrudan Nesevî atıfları, 29 ayrı sûrede toplamda 82 tane olarak tefsirinin tamamında yer almıştır. Bunlar "8 fıkıh; 13 kelam; 16 lûgat; 8 tasavvuf; 9 rivayet; 28 diğerleri" şeklinde bir tasnife tutulmuştur. Dolayısıyla atıfların tek bir alana münhasır olmaması ve tefsirin başından sonuna nakillerini sürdürmesi Bursevî'nin, kendisini önemsediğini ortaya koymaktadır.

Bursevî, atıflarında "*et-Teysîr*, *Tefsîru't-teysîr*, *Sâhibü't-Teysîr*, Ömer Nesevî ve İmam Nesevî" şeklinde bir isimlendirmeye giderek kendisinin ya da kitabının adıyla nakillerini gerçekleştirmiştir. Ayrıca isimlendirmeyi atıftan önce ya da sonra gerçekleştirdiğini ifade etmek mümkündür. Bursevî, Nesevî'nin ilgili yerle alakalı açıklamalarından sadece birini ele almıştır. Yani kendisi Nesevî'nin geniş açıklama yaptığının farkındadır.

⁸⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/59; Nesevî, *et-Teysîr*, 13/478-483.

⁸⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/411; Nesevî, *et-Teysîr*, 15/315.

⁹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/25-26; Nesevî, *et-Teysîr*, 1/72.

⁹¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/98; Nesevî, *et-Teysîr*, 14/502.

RÛHU'L-BEYÂN'DA ÖMER NESEFÎ ATIFLARI

Bu bağlamda Neseî'nin açıklamaları Bursevî'nin atfından ibaret olmayıp Bursevî'nin açıklamaları da Neseî'den yaptığı nakilden ibaret değildir. Ayrıca Bursevî'nin Neseî atıfları, *Teysîr*'in ilk dönem rivayet malzemelerini bir araya getiren kapsayıcı bir tefsir olduğunu göstermektedir.

Neseî, Gazzâlî sonrası ekolleri bir araya getirmeye çalışırken, Bursevî dönemin şerh haşîye anlayışı doğrultusunda tefsirini kaleme almayı müstakil bir yazıma girişmiştir. Dolayısıyla metot ve muhteva itibarıyla yakın olan her iki eser câmî [kapsayıcı/kuşatıcı/ansiklopedik] bir yapıya sahiptir. Her iki metin dirayet, rivayet ve işaret ilimleri ile doludur. Beyânî ve irfânî bilgi anlayışının muhtevasını birlikte görmek mümkündür. Ancak Bursevî de irfan, beyanın önüne geçmiştir. Bursevî, atıflarında ayet sıralamasına riayet etmekle birlikte nadiren Neseî'nin genel yaklaşımını ortaya koyduğu olmuştur. [et-Tevbe 9/36, el-Araf 8/171, el-Hicr 15/87, Lokmân 31/33]

Bursevî, bazı açıklamalarında Neseî'nin Mâtürîdî atıflarını görmezden gelerek ibareleri doğrudan Neseî'ye atfetmiştir. Ancak detaylı bir incelemenin ardından bu atıfların aslında Mâtürîdî'nin açıklamaları olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu gibi yerler Mâtürîdî'nin izlerinin Neseî üzerinden sonrası çalışmalarda tespit edilmesine katkı sağlayacağını ifade etmek mümkündür. [el-Bakara 2/16, el-Bakara 2/284] Bursevî, atıflarının bazılarında Neseî'ye yönelik övgü cümleleri ortaya koymuş, kendisini takdir etmiştir. [el-Bakara 2/34 ve 102] Bursevî, Neseî'nin Arapça açıklamalarını Farsça nakletmesi ve ayetlere genelde birebir riayet etmekle birlikte nâdiren de olsa genel nakilde bulunması atıflarında tasarrufa gittiğini de göstermektedir.

Bursevî'nin tefsiri, sadece tasavvuf, fıkıh, kelâm, lügat ya da rivâyet tefsiri olmakla birlikte, bu tür hususiyetleri ile öne çıkan pek çok tefsirin özelliğini kendisinde bulunduran, rivayet ve dirayet arasında senkretik yapıya sahip bir tefsirdir. Nitekim bu durum, aynı özellikleri kendisinde bulunduran Ömer Neseî'nin atıflarında da fark edilmiştir. Sonuç olarak *Rûhu'l-beyân* sanılanın aksine sadece tasavvufî bir tefsir değildir. Tasavvufu da içine alan beyân ve irfan epistemolojisine sahip bir tefsirdir. Bunu da Neseî atıflarından tespit etmek mümkündür.

KAYNAKÇA

Aydar, Hidayet. *Klasikten Moderne Seçme Tefsir Metinleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, Lübnan: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, yt.

Karadâvî, Yusuf. *Keyfe neteâme'l-maa's-sünneti'n-nebeviyye*. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 2000.

Kaya, Mesut. "Mâtürîdî Tefsiri'nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed. M. Taha Boyalık, Harun Abacı. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019, 35-67.

Namlı, Ali. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi/18* (Eylül 2011): 365-385.

Namlı, Ali. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Neseî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fî't-Tefsîr*, ed: Muhammed Coşkun, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Mahir Edîb Hammûş-Cemal Abdürrahim el-Fâris-Sâriye Fayez Aclünî-Fâdî el-Mağribî, Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019.

Nesefî, Ömer. "Kitabün fi Mezâhibi'l-Mutasavvifa". çev:Süleyman Uludağ. *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 18/3 (1979) 167-173.

Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoromik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, ed: Bilal Gökür vd., Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2011.

ÖZET

Çalışmada İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsirindeki Ömer Nesefî atıfları üzerinde durulmuştur. Bursevî, isimli ve isimli [dolaylı ya da doğrudan] Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı tefsirine atıfta bulunmuştur. Araştırmada dolaylı atıflarından ziyade doğrudan isimli atıflarının tespiti ve tasnifi yapılarak her konudan belirli örneklerin tanzîhi yapılmıştır. Bu sayede Bursevî'nin en önemli kaynaklarından birinin de Nesefî olduğu ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca kendisinden yaptığı atıfların tasavvuf gibi tek bir alanda toplanmaktan ziyade, çeşitli ilim dallarından oluştuğu ve tefsirinin tamamında bunların mevcut olduğu tespit edilmiştir. Bu meyanda *Rûhu'l-beyân*, sanıldığı aksine sadece tasavvufî bir tefsir olmayıp işârî yönü ağır basan, rivayet ve dirayet ilimlerini bünyesinde barındıran bir tefsir olduğu Nesefî atıflarından hareketle ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bursevî, Nesefî, *Rûhu'l-beyân*, *et-Teysîr*.

ABSTRACT

References of 'Umar an-Nasafi in *Ruh al-bayan*

In this paper, the references of 'Umar an-Nasafi in Isma'il Haqqî al-Burusawi's commentary named *Ruh al-Bayan fi Tafsir al-Quran* were emphasized. al-Burusawi was quoted from an anonymous Nasafi's commentary called *al-Taysîr fi Tafsîr*. Although he referred indirectly to Nasafi without naming him, he made many references by giving names directly. In the research, certain examples were made from each subject by determining and classifying them. In this way, it was revealed that one of the most important sources of al-Burusawi was Nasafi. In addition, it was determined that the references he made from him were composed of various branches of science rather than being collected in a single field such as sufism and that these were present in all of his interpretation. In this context, *Ruh al-Bayan*, contrary to what is thought, is not only a mystical interpretation but it is revealed that it is an interpretation that includes the sciences of rumor and acumen within its body.

Keywords: al-Burusawi, an-Nasafi, *Ruh al-bayan*, *al-Taysîr*.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

Mustafa AKMAN*

Önsöz

İbnü'l-Arabî, muazzam hafızası ve derin bilgisiyle geliştirdiği vahdet-i vücûd sistemini destekleyecek her kaynağı ve bu meyanda felsefeyi de ileri düzeyde kullanmıştır. Ne var ki felsefenin hemen tüm bölümleri İbnü'l-Arabî'nin eğitiminin geri planında bulunmasına rağmen onun felsefeden veya felsefeciden bahsedecek olduğu yerlerde genellikle kendisinin farkında olarak oluşturduğu bir muğlaklık söz konusudur. Bu durum özellikle tartışmalarında hareket noktası olarak naklettiği cümlelerde olabildiği kadar belirgin olmaktadır. Mamafih sûfiler içerisinde en fazla hermetik motifler taşıyan İbnü'l-Arabî'nin çok şey borçlu olduğu Plotin ve Yeni Platonculuğun etkisi hesaba katıldığında, o ne yeni bir felsefenin kurucusudur ne de Tanrı'nın kozmostaki içkinliği, yetkin insan, sâbit arketipler gibi konuları ele alan ilk kişidir. Aksine o sadece donanımlı bir entelektüel ve nitelikli bir felsefecidir.

İbnü'l-Arabî, son derece eklektik olan sisteminde felsefî konular işlemiş, bu meyanda, sistemine İslâmî bir renk vermeyi de ihmal etmemiştir. Bu çabanın temelinde, çoğu Müslüman olan ve dolayısıyla kutsal konusunda akıllarında oluşmuş resmin yıkılmasına tahammülleri bulunmayan okuyucularına, onların her an güvende olduklarını hissettirmek gibi bir amaç olduğu düşünülmektedir.

İbnü'l-Arabî, okurlarına "felsefi kitapların hükümleri ile ilgilenmemelerini" tavsiye etmiştir. Zira onun, bilgisinin tecellilerden kaynaklandığını ve bu nedenle filozofik eserlerden faydalanmadığını ortaya koymak gibi bir iddiası bulunmaktadır. Nitekim o, her vesileyle kendisini, fazlasıyla yararlandığı bilinen filozoflardan teberrî etmiş ve onların dinî açıdan heretik düşüncelerine mesafe koyup ötekileştirmiş ve haliyle bundan istifadeyle kendi duruşunu da tecellî bağlamında "ulvî dergâh" ile irtibatlandırmak süretiyle mevzi kazanmaya çalışmıştır. Hal böyleyken onunla ilgili bugüne kadarki tartışmalar genelde sırf dinsel bir kontekstte yapılmış ve teolojisine ilişkin felsefi analizlerse pek yapılmamıştır. Bunun yerine onun söylemlerine adeta göz yumulmuş ve dahası birçoğuna hikmet isnâd edilmiştir.

Öte yandan Mezhepler Tarihi'ne müstakil itikâdî bir fırka olarak yerleşen sûfilerin çevreden ve komşulardan toplama ve fakat düzeyi yüksek kadîm felsefî bilgi ile de meşgul oldukları anlaşılmaktadır. Onlar, bunu fark ettirmemek ve dolayısıyla iz kaybettirmek adına söz konusu bilgiyle sarf ettikleri heretik sözlerini, adına kimi zaman şathiyât kiminde de işaret dedikleri bir kılıfla kamufle etmişlerdir. Binaenaleyh Kur'an bilgi sistemine muhalif bu felsefî birikimlerini, bir labirent (sülûk- merâtib) ile Kur'an epistemolojisi diye sunmalarını ifşa etmek gerekmektedir. Böylece onların dışarıdan topladıkları

* Doç. Dr. Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Tarihi Öğretim Üyesi, (mustafaakman@hakkari.edu.tr)

ryıla oluşan sübjektif değerlendirmelerin/ felsefî tasavvufun Kur'anî bilgi ve marifet olmadığını anlaşılması sağlanmalıdır. Elbette bu, felsefeyi ve sûfî paradigmayı karalayıp sûfîlerin varlık alanını tüketmeden yapılmalı ve sadece reel durumu yapıcı eleştiri ile ortaya koymaktan ibaret olmalıdır.

Bu bağlamda sûfîler zümresinin zirve ismi olarak görülen İbnü'l-Arabî'nin kurduğu sistem, felsefî açıdan değerlendirildiğinde ciddi bir sorun çıkarmazken, dinî kisveye büründürülerek ifade edildiğindeyse problemlere neden olmaktadır. İşte biz, bu çalışmamızda bir sûfî-filozof olarak gördüğümüz İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin bu felsefî backgroundunu görünür kılmayı planlıyoruz.

GİRİŞ

İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) hayatı ve eserleri incelendiğinde itikâdî alana yaklaşımının, özgün ve öznel bir yapıya sahip olduğu görülür. Onun bu yönünü hem üslûbunda hem de usûlünde görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin muahhar müridlerinden Ahmed el-Makkarî (ö.1041/1632), onun ibadetlerde zâhirî,¹ itikâdda ise bâtinî olduğunu² söylemiştir. Nitekim kendisi de daima zâhir ve bâtını birleştirenlerin en yüksek saadete ulaşacağını söylemiştir.³ Tasavvufî geleneğin yöntem ve enstrümanlarını kullanan İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kendisi için öngördüğü saha ise sûfiliktir. Bilindiği üzere sûfîlerin hem epistemoloji hem de ontoloji anlayışları açısından herhangi bir kelâm ekolüne dâhil edilmeleri güç gözükmektedir. Buna binaen en makûl olanı sûfîleri, müstakil bir itikâdî fırka olarak kabul etmek gibi durmaktadır.⁴

Tasavvufî/ felsefî görüşlerini geniş boyutlarıyla açıkladığı en temel eseri⁵ Fütühât'ında *itikâdî* izah sadedinde dört ayrı akide belirleyen⁶ İbnü'l-Arabî, bunlardan *Akidetu Hulâsat'il-Hâssa* adlı dördüncü risaleyi, halkın anlayamayacağı kadar ağır olduğundan kitaba serpiştirdiğini ifade etmektedir. İşte tartışılıp eleştirilen ve onun esas akidesi demeye gelen de buralara *serpiştirdiği* düşünceleri olmaktadır. Filvaki İbnü'l-Arabî'yi de bu 'serpiştirilmiş' söylemi üzerinden değerlendirmek ve vahdet-i vücûd vs. ilişkin retorikini de bu bağlamda görmek gerekir. Kaldı ki İbnü'l-Arabî'yi, İbnü'l-Arabî

¹ Çağfer Karadaş, "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, (2002), 89; Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, İbn-i Arabî, Fusûsu'l-Hikem, (İstanbul: Kâbalı Yayınları, 2013), 395.

² Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefh'ut-Tıb min Gusn'il-Endelüs'ir-Ratib*, thk. İ. Abbas, (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), II/164; krş. Abdullah Kartal, "Metafizik Dönemden Geriye Bakmak" İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, (2009), 364-365; Ali el-Kârî, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, thk. A. R. b. Abdullah, çev. H. Ünal, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013), 56; Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* (21-23.09.2014), (2015), 1/173, 187.

³ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", (İstanbul: DİA, 1999), 20/511-512.

⁴ Bkz. Mustafa Akman, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları: İçerik ve Özellikleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 221-226; Mustafa Akman, *Akaid-i Adudiyeye Şerhi (Çeviri-Değerlendirme)*, (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 30-32, 46-47.

⁵ Mahmud Erol Kılıç, "el-Fütühâtü'l-Mekkiyye", (İstanbul: DİA, 1996), 13/251-258; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Klasiklerimiz/X: "el-Fütühâtü'l-Mekkiyye" (Muhyiddin İbnü'l-Arabî-ö. 638/1240)", *Tasavvuf Dergisi*, IV/11, (2003), 436-437; Yusuf Şevki Yavuz, "Akaidü İbnü'l-Arabî", (İstanbul: DİA, 1989), 2/217.

⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ-İbrahim Medkûr (OY-İM), (Kahire: el-Mektebet'ul-Arabîyye, 1983), I/162-173, 174-186, 187-214; krş. Yavuz, "Akaidü İbnü'l-Arabî", 2/216-217; Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî", *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2008), 92.

yapan ve onu popüler kılan da onun bu yönüdür. Değilse öteki akidelerde anlattıklarından ibaret olsa çok sıradan bir akide yazarından farkı olmayacak ve onun, bugüne kadar devam eden sonraki dönem polemiklere konu olmasını gerektirecek bir durum söz konusu olmayacaktır. Buna göre İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir konudaki söyleminin, kitaplarına serpiştirilmiş biçimde işlenmiş olarak verilenler olduğunu; onun Fütûhât'ında verdiği söz konusu diğer kısa ve klasik akide şablonlarının kendisini temsil etmediğini bilmek lazımdır. Değilse Fütûhât'ın geriye kalan ansiklopedik çaptaki kısmında 'başka şeyler'i uzunca anlatması, polemiklere girmesi ve anlattıklarını delillerle sistematize etmeye çalışması büsbütün anlamsız kalacaktır. Külliyyât çaptaki diğer devasa eserleri de cabası.⁷

İbnü'l-Arabî, Fütûhât'a serpiştirerek paylaştığı düşüncelerini, İslâmî naslara dayandırmak sûretiyle kutsallık halesine büründürerek vermiştir. Nitekim onun ve eserlerinin kutsallaştırılmasına sebep olan temel unsurlardan birisi, eserlerinde kendisi için çizdiği bu menkabevî yaşam ve düşünüş profilidir. Sözgelimi o, iddiasına göre bazen Hz. Muhammed (s), bazen Cebrâil (a) ve bazen de Allah (c) ile vasıtasız görüşebilen bir şahsiyettir. İşte onun eserlerinde geçen bu 'bilgi' veya 'bildirim'ler, kimi çevrelerce özellikle Füsûs'u ve de İbnü'l-Arabî'nin kendisini kutsallaştırmaya yetmektedir. Misalen İbnü'l-Arabî, kendisinin *hâtem'ul-evliyâ* olduğunu ilan etmekte ve bu da kimileri nezdinde onun kutsallaştırılmasına zemin hazırlayan temel bir etmen olabilmektedir. Bu tarz düşünönlöer için gerekçe çoktur: Mesela Hz. Peygamber, İbnü'l-Arabî'nin rüyasına⁸ girer ve ona bir kitap uzatarak, *Bu, Füsûs'ul-Hikem'dir. Bunu al, insanların istifade etmeleri için yay*, der.⁹ Diğer eserleri gibi bu eserinin de spekülâtif biçimde 'nefsin yol açtığı garazlardan münezze bir mukaddes makamdan geldiğini' söyleyen İbnü'l-Arabî, kendisinin eserin müellifi değil mütercimi sayılması gerektiğini özellikle ifade eder.¹⁰ Bu iddia karşısında, Resûl (s) eliyle sunulup takdis edildiğine inanan ve gnostizmin (gizemcilik) cazibesine kapılmış bir okuyucuya, bu kitaplardaki bazı bilgilerin İslâm'ın temel ilkeleriyle bağdaşmadığını anlatmaya çalışan farklı fikirde biri için gerçekten çok sabır gerekir.¹¹

Bu sebepten İbnü'l-Arabî'yi anlama meselesi büyük bir problematiğe dönüşmüştür. Zira sahip olduğu fennin, keşfi ve ilmî olduğunu ve yüceliğinden dolayı da insanların

⁷ Mustafa Akman, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları 2017), 35.

⁸ Rüya, İbnü'l-Arabî'nin yaşam felsefesinde önemli bir yer tutar. Mesela bazı müridelerine hırka giydirdiğini rüyasında görmektedir. Bkz. Hülya Küçük, "Anne Nür el-Ensâriyye'den Âlime-i Hicâz Fâhrü'n-Nisâ bint Rüstem'e: Muhyiddin İbn Arabî'nin Çevresindeki Hanımlar", *Tasavvuf Dergisi*, IX/23. (2009), 217; Demirli, *Füsûs'ul-Hikem Şerhi*, 11.

⁹ İbnü'l-Arabî, *Füsûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, idad: Eb'ul-A'la Afifi, (Beyrut: Dâr'ul-Kutub'il-Arabîyye, [t.y.]), 1/47; Demirli, *Füsûs'ul-Hikem Şerhi*, 251. Böylesi iddiaların izahı için bkz. Muhammed Tancî, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Damla Yayınları, 2002), 59-75; Süleyman Ulu-dağ, *Tasavvufun Mahiyeti (Giriş)*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), 263-324; İbnü'l-Arabî, *Füsûs'ul-Hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013), 115-116; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ (OİY), (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.]), III/323.

¹⁰ Mahmud Erol Kılıç, "Füsûs'ul-Hikem", (İstanbul: DİA, 1996), 13/234-236.

¹¹ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", (İstanbul: DİA, 1999), 20/521-522; Kadir Özköse, "Kültürümüzde Yaşayan Kitaplar: Füsûs'ul-Hikem ve Mesnevi Örneği", *Kültürümüz ve Kitap (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007)*, Hızr. Ş. Tutçu- O. Kavaklıoğlu, (Sivas: Kemal İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları, 2007), 115-118.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

çoğundan gizlenmesi gerektiğini; derinliği ve tehlikesinin de çok büyük olduğunu¹² iddia eden müellifin eserlerine dayanarak onu inceleyen kelimacılar ile filozoflar tarafından çizilen İbnü'l-Arabî portresiyle, şifahî geleneği önceleyen mutasavvıflarca ortaya konan İbnü'l-Arabî portresi birbirinden çok farklı olmaktadır. Bu ikinci gruptan bazıları onunla doğrudan rûhânî ittisal kurup (gayb âleminde kendisiyle bizzat görüşerek!) yardım aldıklarını ve onu bu sayede anlayabildiklerini belirtmişlerdir.¹³

Filvaki İbnü'l-Arabî'nin zor ve kapalı bir üslubu vardır ki bu, belirttiğimiz gibi önemli bir tartışma konusu olmuştur.¹⁴ İbnü'l-Arabî açısından her zaman daha önemli olan, son dönemlerde Ludwig Wittgenstein'in (1889-1951) tarafından sistematize edilen dil oyunları¹⁵ ile kelimelere kendi felsefesine uygun düşecek tarzda ve *birden çok anlam* yükleyerek doktrinini paradoksal izah ve sembollerle örmüş olmasıdır. Onun bu sembolleri kullanırken her zaman aynı tutarlılığı göstermemesi, felsefe ve kelâma dair birçok terimi Kur'an ve hadis terimleri yerine kullanması da ayrıca zihin karmaşasına yol açmıştır.¹⁶ Mesela Eflâtûn'un (ö.MÖ.347) 'hayr'ını, Plotin'in (ö.MS.270) 'bir'ini, Eş'arî kelimacılarının 'cevher'ini ve Müslümanların anladığı manadaki Hak ve Allah kelimelerini İbnü'l-Arabî aynı anlamda kullanmaktadır. Bir başka husus Kur'an'da geçen kalem ile Hıristiyan Teolog Origenes'teki (ö.MS.254) hakîkâtler hakîkâti, Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) ve diğer sûfilerin dilindeki hakîkât-ı Muhammediyye terimleri ona göre eş anlamlıdır.¹⁷ Öte yandan daima aklının önüne geçen ve fevkalâde gelişmiş olan hayâl

¹² İbnü'l-Arabî, *Fenâ Risalesi*, çev. M. Kanık, (İstanbul: İz Yayınları, 1991), 32-35; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/513.

¹³ Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, çev. Ş. Yalçın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 101.

¹⁴ Bkz. Çakmaklıoğlu, "Klasiklerimiz/X: "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 429.

¹⁵ Bkz. Halenur İnal, *Kelâm İlminde Kullanılan Muhkem ve Müteşabih Kavramlarının L. Wittgenstein'in Dil Oyunları ve Hayat Biçimleri Kuramı Bağlamında Değerlendirilmesi*, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (2021), 43-44.

¹⁶ "Yazıları yoğun biçimde imalı idi ve anlaşılması özellikle zor hale getirilmişti. Bütün sözleri öylesine farklılaşmıştı ki herhangi bir basit yoldan tam güvenle yorumlanması imkânsız olurdu. Hakikî doktrinine, Fütûhât'ın tümünde dağınık halde bulunan ilhâmların değişik cüz'lerinin tek tek birleştirilmesiyle varılacağı konusunda, ısrarlıydı." İslâm toplumunda bilinmekte olan her kavramlaştırma kalıbını şevkle kullandı. Bunlar sadece ilk tasavvufî mitsel şiirsel yazılar olmakla kalmıyor; aynı zamanda Eş'arî ve Mu'tezilî kelâm tartışmaları, İsmaililiğin Bâtınî mülahazaları ve tabii ki yeni Eflâtûncu ilâhî sudûrlar sûretiyile yaratılış nosyonunu da kapsayan daha eski felsefî mirasların çeşitli unsurları da içlerinde ele alınıyordu. Bütün bu referanslar etkin bir biçimde kullanılacak geniş bir şahsî kültüre dayanıyordu. Fakat öğretisi bilimsel veya tarihsel olmaktan çok edebiydi. İbnü'l-Arabî bütün soruları metafizik bir açıdan ele alıyor ve müsbet bilimle ciddi bir şekilde ilgilenmiyordu. Felsefe araştırmalarının Grek Hermetik külliyatının ana ögesi olan Hermes ile başladığına dair yaygın anlayışı kabul etmemesi İbnü'l-Arabî açısından tipiktir... Fakat İbnü'l-Arabî kendi şahsî tecrübe ve zevkine de istinad etti. Kendi hususî tecrübesi ışığında yaptığı Felsefe metafiziği sentezini meşrulaştırması, ona has bir tutumdur: Bir rü'yet anında İdris'le konuştuğunu ve böylece Feylesofların ihtilaflarını halledecek bir konumda olduğunu iddia ediyordu. Şayet İbnü'l-Arabî'nin eseri tek bir odak noktasına sahip olarak ele alınırsa bu nokta kozmoloji ve mistik psikolojiye ait tam ve sistematik bir metafizik doktrin için bir araç olarak, mikrokozmosmik geri dönüş mitinin mükemmelleştirilmesi olmalıdır. İbnü'l-Arabî özellikle bu mit içinde imâ edilen ontoloji ile tanınmıştır. Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Kurul, (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 2/260-261.

¹⁷ Ebu'l-Alâ Afifî, "et-Ta'likât alâ Fusûs'il-Hikem", *İbn-i Arabî, Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, (Beirut: Dâr'ul-Kutub'il-Arabîyye, [t.y.]), 1/18-19; ayrıca bkz. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. E. Gürol, (İstanbul: Adam Yayınları, 1982), 196-197, 237.

gücü sayesinde, düşüncesini ortaya koyarken şairane bir üslup kullanarak sık sık mecâz ve istiâreye başvurması da onu anlama konusunda bir başka güçlük doğurmaktadır.¹⁸

Öte yandan İbnü'l-Arabî, iddialarını savunurken birtakım bâtinî ve aşırı/gulat te'viller yapmak sûretiyle Kur'an ve hadislerden yararlanmayı asla ihmâl etmez. Her konuda mutlaka âyet ve hadise başvuran İbnü'l-Arabî, bu naslara dilediği manaları yükleyerek yorumlamaktadır. Onun, Kur'an âyetlerini yorumlamada lugavî te'vil yolunu, hadisleri seçmede ise keşf yöntemini sıklıkla ve etkili bir şekilde kullandığını belirtmek gerekmektedir. Bu yönüyle, Tevrat metinlerini lafızların elvermediği felsefî anlamlarda yorumlayan İskenderiyeli Yahûdî filozof Philon/ Filon'a (ö.MS.50) benzemektedir. Dahası, benimsediği te'vil yöntemi, onun başta Karmatîler ve İsmailîler olmak üzere, Şîa'nın aşırı uçlarından etkilendiğini de göstermektedir. Nitekim *el-kelime nazariyesini* oluştururken kullandığı yöntem, büyük ölçüde Şîa'nın 'ma'sûm imâm' nazariyesi ile benzerlik arz etmektedir. Kendi düşüncesine malzeme teşkil edeceğini düşündüğünde onun, matematikçi, nahivci ve fâkih gibi şahsiyetlerden de alıntı yapmayı ihmal etmediği görülmektedir.

İbnü'l-Arabî, her şeyden önce tasavvufî konuları felsefî açıklamalarla temellendirmeye çalışan en önemli şahsiyetlerden biridir. Bu yöntemi daha evvel kullanan İbn-i Berrecân (ö.536/1142) ve İbn-i Arif'in (ö.536/1141) İşbiliye'de yaşamaları, onların İbnü'l-Arabî'ye öncülük ettiklerini göstermektedir. Bununla beraber bunlardan hiçbirinin söz konusu yöntemi onun kadar yoğun ve ustaca kullanmadığı bilinmelidir. Zira onunla tasavvuf farklı bir veçhete bürünmüş, felsefî/ nazarî yönü ağır basan bir disiplin haline gelmiştir.¹⁹

Başka bir açıdan İbnü'l-Arabî, muarızlarının itirazlarından çekinerek mezhebini açık ve tam bir şekilde tek bir başlıkta değil, kitaplarının bölümlerine yayarak açıklaması gerektiğini gayet iyi anlamıştır.²⁰ Ebu'l-Alâ el-Afîfi'ye²¹ göre (1897-1966) o, doktrininin unsurlarını eserlerinin çeşitli bölümlerine serpiştirmeyi, gerçek hakîkâtini ifşa etmemek ve anlamayanlardan gizlemek için bunu, kasıtlı olarak yapmıştır.²²

Eserlerindeki kavramların 'dağınıklık'ını daha doğrusu örtük mesajlı oluşunu, işlediği konuların aynı tarzdaki dağınıklığı pekiştirir. Sistemi bütünüyle eklektik olan²³ İbnü'l-Arabî'de Spinoza'nın (ö.1088/1677) rasyonelliği,²⁴ Hallâc'ın dinsel coşkusu ile

¹⁸ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/520-521; Çakmaklıoğlu, "Klasiklerimiz/X: "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", 434-437.

¹⁹ Mahmut Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 47-48.

²⁰ Krş. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. OY-İM), I/213; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. ÖİY), I/47.

²¹ İlköğrenimi ve hıfzını tamamladıktan (1916) sonra Cambridge Üniversitesi felsefe bölümünü birincilikle bitiren ilk Mısırlı öğrenci oldu (1924). Burada İbnü'l-Arabî üzerine doktora yaptı. 1943'te Mısır'da profesör oldu. Doktora tezi Mehmet Dağ tarafından *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. bkz. Mustafa Kara, "Ebu'l-Alâ El-Afîfi", (İstanbul: DİA, 1994), 10/285-286.

²² Ebu'l-Alâ el-Afîfi, "İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/ 9, (2000), 704.

²³ Ebu'l-Alâ el-Afîfi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 153.

²⁴ Bkz. İbrahim Medkûr, "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd", *İbn Arabî Anısına Makaleler*, çev. T. Uluç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 167-169.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

birleşir. Bunun ötesinde, İbnü'l-Arabî'nin muhatabı her zaman kendisi olmuştur. Belki de bunun asıl nedeni, onun insanlara esasen mistik bilgi aktarım kaygısı içinde bulunmayışındır.²⁵ Zira kanımızca onun, vahdet-i vücudu,²⁶ bilgi ve tecrübeden öte bir *inanç umdesi* olarak kavratma gibi bir *derdi* vardı.

Bu anlamda tüm bütüncülüğüne rağmen, İbnü'l-Arabî'yi okuyan herkes, onun felsefesine yayılan bir çelişki, çift anlamlılık ve çıkmazla karşı karşıya kalabilmektedir. Ancak o da zaten okuyucusunun bu duruma düşmesini dünden istemektedir ve düşüncesini, büyük ölçüde kendi isteğiyle ve biraz da düşünüş tarzının düzensiz oluşundan dolayı, çelişkilerle ve anlamsızlıklarla süslemiştir. Üstelik kurmaya çalıştığı sistemin/ teorinin, İslâm düşüncesiyle dikiş tutmasının imkânsızlığından dolayı -bilgi birikim ve dehasına rağmen- açık vermek durumunda kalması da cabası. Onda dinle sürekli bağlantılı kalma ve her zaman dinden bir referans bulma çabası görülse de aslında Afîfî'nin ifadesi²⁷ ile İbnü'l-Arabî, (mistik) düşüncelerini İslâm maskesi altında başarılı bir şekilde verebilmiş biridir.²⁸

İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu felsefeyi, dinî araçlarla kamu gündemine sokmaya ve hatta topluma/ halka benimsetmeye çalışması başlı başına bir sorundur. Değilse benzer düşünceleri ait olduğu felsefî dünyanın araçlarıyla yazıp çizmiş nice filozoflar aynı coğrafyada idame-i hayat etmişlerdir.²⁹ Hal böyleyken onun, meşhur Müslüman filozoflar gibi davranmayıp, çevreden topladıklarının ambalajını değiştirip ayet-hadis boyasıyla yeni bir *amentü* inşâ ve bunu yayma vizyonuyla hareket ettiği görülmektedir.³⁰

²⁵ Ahmet Tunç Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (Ankara, 2004), 6, 19; krş. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: DİBY, 1988), 2/9; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. A. Şener, (İstanbul: Hisar Yayınları, 1976), 558.

²⁶ "Vücüd probleminin İslâm felsefesi tarihinin başlangıcından itibaren İslâm'ın Yunan felsefe geleneğinden tevarüs ettiği en temel metafizik mesele olduğunu hatırlamalıyız... Temel vurgunun 'mevcuttan' 'vücûda' kayması, köklü bir biçimde ancak İslâm felsefesinin İbn Arabî'nin şahsında derin irfani tecrübe ocağından geçmesinden sonra söz konusu oldu." Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalm, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 62-63.

²⁷ Ebu'l-Alâ el-Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İ. Kaçar- M. Sülün, (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 18, 51, 172; Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları), çev. E. Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 254.

²⁸ Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği*, 5-6; Arif Yıldırım, "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf", *EKEV Akademi Dergisi*, 1/3, (1998), 63, 65.

²⁹ Franz Rosenthal, o kendisini özel bir sûfî olarak düşünmekteydi ve zaten başka vasıflandırmalar olmaksızın tek başına 'tasavvuf', onun özel konumunu tatmin edici bir şekilde nitelemeye de yetmez, demektedir. Aslında o, yaşadığı dönemde tamamen kapsayıcı bir kavram haline gelen tasavvufun şekilsiz kalıplarından çıkmaya çalışmıştır. Bu durum, hiç şüphesiz, onun felsefeye yönelik tavrını etkilemiş ve muhtemelen onu, tasavvufu tümüyle temsil etmez hale getirmiştir. İbnü'l-Arabî kendisini, beşerî ve manevî keşfin çeşitli formlarına sahip biri olarak görür ve bu yüzden de kendisinin özel ve yüce bir sûfî tipi olduğunu düşünürdü. Kuşkusuz İbnü'l-Arabî kendisini feylesof olarak düşünmediği gibi eserlerinin isimlerinde ya da kendi bakış açısını tanımlamada da feylesof kelimesini asla kullanmamıştır. Yüzyıllar boyunca, muhalifleri onu aşağılamak için yeterli bir kavram bulamamışlardır; bununla birlikte, öyle gözüküyor ki, onlardan hiçbirisi, İbnü'l-Arabî'yi feylesof olarak adlandırmak sûretiyle lekelemeye gitmemiştir. bkz. "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf Dergisi*, X/24, (2009), 114-116. Mamafih İbnü'l-Arabî'nin apaçık şekilde felsefeden bahsettiği ve felsefenin nasıl tasavvufi konulara benzediği hususunu dile getirdiği pasajları da mevcuttur. sf. 120.

³⁰ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 88-89. Krş. Mehmet Dalkılıç, "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Batınî Mezheplerde Gizli Dil", *Din Bilimleri Dergisi*, V/2, (2005), 131;

Sûffiler ya halk dilinin, hissettikleri zevk ve vecdi ifadeye yetersiz kalması sebebiyle ya da daha önemlisi söylediklerini ehil olmayanlardan gizlemek için bu dile sığınmışlardır. Zâhir ve bâtın şeklindeki bu çift dil, İbnü'l-Arabî'nin üslubunun kapalılığının en büyük sebebidir. Bu kapalılık, bütün sûfi filozofların kitaplarında mevcut ise de İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında daha güçlü ve daha derindir.³¹ Kanaatimizce bu, İbnü'l-Arabî'nin hem zâhir, hem bâtın ehlini memnun etmeyi amaçladığı kasıtlı bir kapalılıktır. Onu temsil eden ise bâtınî manalardır ki doktrini tamamen bu manaları muhtevî bâtınî³² dilden oluşmaktadır. O, bu manaları, kendine özel yöntemlerle Kur'an ve hadislerin metinlerinden çıkarmıştır. Bunu yaparken de İslâm akidesinin zâhiri ile varlığın tabiatı hakkındaki doktrininin kaçınılmaz sonucu olan felsefi ve tasavvufi neticelerin arasını ayıran derin uçurumu geçebilmek için ise özel bir yöntem denemiştir.³³ Eğer İbnü'l-Arabî, üslubunda bu çiftli manaya sığınmasa ve doktrinini tek dille açıklasaydı, manaları açık olur ve bu husustaki şüphe ortadan kalkardı; ancak anladığımız kadarıyla o, bu çift dili kasıtlı olarak tercih etmiştir.³⁴ Böylece basit olanı, çetrefilli hale getirmiş ve açık olanı gizlemiştir. Afifî'nin deyimiyle; o, te'vil metodu ile neredeyse Kur'an'ı yeni bir Kur'an'a dönüştürmüştür.³⁵

Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri gerçekten özlü ve düşünce yoğunluklu olmakla birlikte eserlerinde dile getirdiği konulara dair cümleler arasında yer yer tezâtlı³⁶ ve aykırı (paradoksal) ifadeler bulunmaktadır.³⁷ Nitekim o, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*'de bu durumun bütün yazdıkları için geçerli olduğunu, eserlerini maharetli yazarların üslûplarıyla kaleme almadığını, 'imlâyı ilâhî ve ilkâyı rabbânî' sonucu kendisine ulaşanları,³⁸ *geldikleri gibi* kaydettiğini ve dolayısıyla edebî açıdan bazı düzensizliklerin görülmesinin tabîî ve zarurî olduğunu ileri sürer.³⁹ Ancak burada onun felsefî geleneklerden ileri düzeyde yararlandığı ve oralardan edindiği birikimi, dinî argümanlarla kurguladığı sisteminde kullandığı ortadadır. Bu anlamda isabetli bir tespite göre İbnü'l-Arabî, kendin-

Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 473-474, 478-479; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. OİY), I/150-151.

³¹ Bkz. Abdullah Kartal, "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fasında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2008), 264.

³² Bkz. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1/342-348, 2/210-218.

³³ Afifî, "İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim", 698-699; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 498-500, 502. Mahmud Erol Kılıç: İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine yazılan literatürü İslâm felsefesi içerisinde değerlendirmemiz mümkündür. bkz. "İbn-i Arabî'yle "Zaman'ın Ruhu"nu Okumak", *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, (2009), 57.

³⁴ Bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf Dergisi*, IV/10, (2003), 313.

³⁵ Afifî, "İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim", 702; Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 254.

³⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. E.D), 63; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/495-496.

³⁷ Krş. Emin Çelebi, "Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği", *EKEV*, XIV/44, (2010), 55; Emin Çelebi, "İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, X/3, (2010), 44; Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle İlgili Bazı Mes'eleler", *Ahmet Avni Konuk, 'Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I'*, haz. M. Tahralı -S. Eraydın, 3. bsk, (İstanbul: İFAV, 1999), 40-42.

³⁸ İbnü'l-Arabî ve zamanının sûfi metafizikçileri ile, İslâmî gelenek, pek çok insana göre pratikte kabul edilemez hale gelmişti. Yahya Suhreverdî'de olduğu gibi, İbnü'l-Arabî'de de dinî görüş itibarıyla Kur'an'a ait şeylerden pek az iz var gibiydi. Kur'an'dan mükerrer atıflar yapılması, tüm ev eşyası yanında pencere perdesi gibi kalıyordu. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 2/263.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. E.D), 19-20.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

den önceki bütün birikimlerden yararlanmayı amaç edinmiş⁴⁰ olsa bile kendi yorum ve düşünüş biçiminin daha yakın durduğu özellikle filozofları refere etmemeyi hesaplayan bir sûfi filozoftur.

İbnü'l-Arabî, *ilhâm ürünü bilgileri kendisine Mekke'de geldiği ve eseri burada yazmaya başladığı* için en kapsamlı kitabına *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye* adını vermiştir. O, noktasına varıncaya kadar eserdeki bütün bilgilerin *ilâhî ilhâm (ilkâ-ı Rabbânî ve imlâ-ı İlâhî)* mahsulü olduğunu ileri sürmüştür. Yani şeyh demek istiyor ki düşüncelerimin kaynağı ne Aristo'dur (ö.MÖ.322) ne de Platon. Herhangi bir felsefî okul içinde eğitim alarak ya da eserlerini okuyarak onların görüşlerini naklediyor değilim. Ben bana ne *ilkâ* ediliyorsa onu naklediyorum. Anlaşılabileceği üzere bu sûrette o 'Tercüman-ı Hak' vazifesini yerine getirdiği imajını vermeye çalışmaktadır.⁴¹ Ama ne ilginçtir ki adı geçen kitabını, bu özelliğini çeşitli vesilelerle vurgulasa da ihtiyaca binaen yeniden redakte edip adeta ikinci kez inşa etmiştir. Onun ifadesinden, *eserin ihtiva ettiği bütün bilgileri müellifin bu görüşme sırasında O'ndan aldığı* anlaşılmaktadır.⁴² Ne var ki İbnü'l-Arabî, kudsî bir dergâhın kalemi/tuşları mesabesinde olduğu intibahı vermeye çalışsa⁴³ da Henry Corbin (ö.1399/1978), onun eserlerindeki üslûbun, filozofların tuttuğu Aristocu mantikî teselsül yolunu değil Stoacıların üslûbunu andırdığını belirtmektedir.⁴⁴

Bu nedenle İbnü'l-Arabî, kitaplarını çoğu zaman sembolik ifadelerle yazmaya özen gösterir; *istenildiği gibi yorumlanabilecek şeyler* söylemekten hoşlanırdı. Böylelikle *gerektiğinde te'vil edip kendisini savunmak* mümkün olabilsindi. İnandırıcılığını arttırmak ve düşüncelerini kabul ettirmek için Kur'an âyetlerini istediği gibi te'vil edip, işine gelecek şekilde kullanmaktan çekinmez,⁴⁵ eğer durum gerektiriyorsa bazen de kendi *söylediklerinin yanlış anlaşıldığını*, çünkü herkesin kendisini anlayacak kapasitede olmadığını, bu nedenle cümle alemin, kendi kitaplarını okumasının uygun olmayacağını belirtirdi. O, bu tavrını başarılı bir zihin ve ifade yöntemi ile gerçekleştirirdi. Mamafih Mısır'da idam edilmekten ancak gizlice kaçarak kurtulabilmişti. Lakin Nebî b. Turhan es-Sinobî'ye (ö.936/1529) göre boynu vurularak öldürülmüştür. Sinobî ayrıca zamanın müftüsü Sâdi Çelebî'nin⁴⁶ (ö.945/1539) onun küfrüne fetvâ verdiğini de belirtmektedir.⁴⁷

⁴⁰ Kartal, "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi", 258.

⁴¹ M. Erol Kılıç, buna inanmış gözükmektedir: Fakat aslında Kılıç burada tersinden bir okumayla bize bir endişesini de hissettirmektedir. O da Şeyh'in filozofik intimâsı. İbnü'l-Arabî ise bu arka planı yani beslenmeyi hissettirmemek ve hatta unutturmak için çırpınmıştır. Bu yetmemiş bağımlılarınca da sürdürülmeye devam etmektedir. Bkz. "İbn-i Arabî'yle "Zaman'ın Ruhu"nu Okumak", 57; krş. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 395.

⁴² Kılıç, "el-Fütûhât'ul-Mekkiyye", 13//251-258; Çakmaklıoğlu, "Klasiklerimiz/X: "el-Fütûhât'ul-Mekkiyye", 419.

⁴³ S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. A. Ünal, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 109, 111; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, (Ankara: AÜİFY, 1974), 169-170; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. OY-İM), I/72-73, 264-265; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. E. Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), I/36.

⁴⁴ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/495; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (560-638/1165-1240) et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fi Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye", *Tasavvuf Dergisi*, VII/17, (2006), 284-286.

⁴⁵ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 253-256; Ebu'l-Alâ Afifî, "İbn Arabî", çev. M. Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed. M.M. Şerîf, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), II/15; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdi Görüşleri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 26.

⁴⁶ Bkz. Mehmet İpşirli- Ziya Demir, "Sâdi Çelebî", (İstanbul: DİA, 2008), 35/404-405.

Şüphesiz burada amacımız, felsefeyi ve felsefe yapmayı bir nakisa gibi gösterip onun üzerinden İbnü'l-Arabî'yi ötekileştirmek değildir. Aksine felsefe ve felsefî düşünce ve birikimin önemini daima vurgulamak gerektiğini belirtmeliyiz. Elbette bu, felsefî sahanın kapsadığı her hususu, mensuplarının ifade ettiği her görüşü benimsemek anlamında görülmemelidir. Esasen Sünnî kültürde ya da şöyle; medrese geleneğimizde günümüze kadar devam eden felsefeye mesafeli olma görüntüsel alışkanlığı, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111) sonuna kadar felsefe yapmasına⁴⁸ rağmen⁴⁹ koyduğu rezervin ve filozoflara yönelttiği⁵⁰ ve ancak bilahare yumuşatıp konularını sahiplendiği⁵¹ eleştirilerden⁵² kaynaklanmış olsa gerektir. Görüntüsel olarak imlememiz, yine Gazzâlî'nin varislerinin yani medrese ulemâsının bunu (felsefeyi) özellikle kelâm ve tasavvuf sahalârında fazlasıyla işlemiş olmaları ve onsuz yapamamalarındandır.⁵³ Yapmaya çalıştığımız, İbnü'l-Arabî'nin sanıldığı gibi veya empoze edildiğinin aksine ilâhîyât veya dinî inanç (akide) sahasında dolaşmak yerine kaynaklarının, düşünce biçiminin, yöntem ve yakla-

⁴⁷ Bkz. Nebî b. Turhan es-Sinobî, "Hayat'ul-Kulûb", *Mecmuâtü resâil fi vahdet'il-vücûd*, (İstanbul: Ali Bey Matbaası, 1294/1877), 49.

⁴⁸ Ebu Bekir (ö.543/1148), İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi Gazzâlî felsefeye bir defa girmiş, bir daha da çıkamamıştır. Daha önceki tasavvuf kitaplarının aksine onun hemen bütün eserleri, birçok bakımdan filozofları bile geride bırakacak ölçüde yüksek bir mantığın, derin bir tefekkür ve muhakemenin ürünüdür. Öte yandan Gazzâlî'nin tasavvuf düşüncesine yaptığı katkılar kendisini, İbn-i Teymiye'nin (ö.728/1328) tabiriyle (*Mecmuû Fetevâ*, Tertib: A. b. Muhammed el-Asımî, (Riyad: Dâru Âlem'il-Kütüb, 1991), 12/23) filozof mutasavvıfların öncüsü saymayı mümkün kılacak değerdedir. Mustafa Çağrıçı, "Gazzâlî", (İstanbul: DİA, 1996), 13/500, ayrıca 491, 498, 504; M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)", (İstanbul: DİA, 1996), 13/506-507; Ömer Aydın, "Kelâm Metinlerini Kronolojik ve Lokal Okuma", *Dini ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, (2012), 1/238-240.

⁴⁹ "Gazzâlî'nin Tehâfüt'ül-felâsife ile felsefeye indirdiği darbeden sonra İslam dünyasında felsefe bir daha belini doğrultamamıştır" şeklindeki yaygın iddiaya gelince, bunun da tarihî gelişim içinde doğru bir tez olduğu söylenemez. Çünkü IV./X. yüzyıldan itibaren İslam toplumunda tercüme hareketleri artık sona ermiş; daha doğrusu eski dünyadan intikal eden ilmî ve felsefî mirasa dair klasikler hemen hemen bütünüyle tercüme edilmişti ve yeni bir fikir hareketine zemin hazırlayacak farklı kültür çevreleri de mevcut değildi. Dahası İbn-i Sînâ külliyyâtı ile İslam felsefesi kemale ermişti. Bundan sonra beklenen, onun peyderpey düşüşü olacaktı ve öyle de olmuştur. Bu düşüşü Gazzâlî'ye mal etmek kanaatimizce yanlıştır. Mahmut Kaya, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (07-09 Ekim 2011)*, (İstanbul: 2012), 50.

⁵⁰ Selçuklu-Abbâsî siyâseti çerçevesinde Bâtınlilikle birlikte değerlendirilmesi felsefenin düşman görülmesini ve sanık sandalyesine oturtulmasını beraberinde getirdi. Nitekim dönemin bazı âlimlerinin ve devlet adamlarının felsefecileri bir tehdit olarak algıladıkları bilinmektedir. Çünkü o dönem felsefecilerinin bir kısmı, Bâtınlilik kisvesi altında faaliyet gösteriyordu. Zaten Gazzâlî'nin felsefecilerle birlikte Bâtınlileri de hedef seçmesinin nedenlerinden biri de bu olsa gerektir. Gazzâlî, felsefeyi bütünüyle mahkûm etmek yerine faydalı ve zararlı şeklinde bir tasnife tabi tuttu. Mantığı faydalı kategorisine alırken, metafiziği zararlı ve mücadele edilmesi gereken alan olarak belirledi. Aslında bu felsefe ile kelâmın yarım izdivaç şeklindeki garip ilişkisinin de başlangıcı oldu. Sonraki kelâmcılar faydalı çerçevesini biraz daha genişleterek felsefeyi neredeyse bütünüyle kelâmın içine dâhil ettiler. Böylece kelâm-felsefenin izdivacı tam evlilik konumuna yükseltildi. Bu, kelâm için hem bir başarı hem de başarısızlıktı. Başarı idi, zira felsefeyi taht-ı nikâhına almış ve onun bağımsızlığını yok etmişti. Başarısızlıktı, taht-ı nikâh altına alınan gelin damadın bütün hal ve hareketlerini belirleyen bir hanım sultan konumuna sahip olmuştu. Çağfer Karadağ, "Felsefesiz Kelâmın İmkânı", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, (Zonguldak: Bülent Ecevit Ü. Yayınları, 2014), 137-138.

⁵¹ Bkz. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 34-35.

⁵² Kaya, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", 46-51; ayrıca bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, 35, 309; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 475.

⁵³ Bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, 25, 120-121, 161, 191, 309, 313.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

şımının felsefe dünyasına ait olduğunun bilinmesini görünür kılmaktır. Esasen onun buna bir itirazı da söz konusu değildir. Nitekim ona göre a. filozofların bütün görüşleri yanlış değildir; b. filozoflar kâfir ve dinsiz sayılamaz;⁵⁴ c. şayet sûfî nitelikteki bir düşünür filozofların doğru olan herhangi bir görüşünü söz konusu edecek olursa, bu sebepten sûfî nitelikteki düşünürlerin de görüşlerinin yanlış sayılması mümkün olmadığı gibi, dinsiz addedilmeleri de imkân dâhilinde değildir.⁵⁵

Mamafih İbnü'l-Arabî, okurlarına 'felsefi kitapların hükümleri ile ilgilenmeme'⁵⁶ tavsiyesinde bulunmak hususunda kendisini mecbur hissetmiştir. Franz Rosenthal'ın (1914-2003) de belirttiği⁵⁷ gibi onun söz konusu 'kitaplar'a üstelik belirtilen formatta yani sakınma tarzında yaptığı atıf, asla gereksiz değildir. Çünkü o, bilgisinin tecellilerden kaynaklandığını ve bu nedenle söz konusu bilgilerin kitaplardan hele bu filozofik eserlerden hiç de alınmadığını iddia etmektedir. Dahası o, âdeti olduğu üzere bilgilerini 'kitaplardan ve kendileri gibi kimselerden şifâhî biçimde' elde ettikleri için zâhir ulemâsını ayıplamaktadır. Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, fırsatını düşürdüğü her yerde kendisini, esasen yapılan tetkik ve analizlerle fazlasıyla yararlandığı bilinen filozoflardan/ eserlerinden teberrî etmekte ve onlara sözgelimi heretik düşüncelere sahip oldukları bilinen nübüvvet gibi kamunun hassas olduğu bir mevzu üzerinden mesafe koyup ötekileştirmekte ve haliyle bundan istifadeyle kendi duruşunu da tecelli bağlamında 'ulvî dergâh'la irtibatlandırmak sûretiyle mevzi kazanmaya çalışmaktadır. Kazandığı bu mevzide İbnü'l-Arabî'ye göre her şey Hakk'ın tecellisi⁵⁸ olduğu için *batıl* diye bir şey yoktur. Oysa devr-i

⁵⁴ Bkz. Ömer Ceran, "İbnü'l-Arabî'nin Filozoflara Karşı Tutumu ve el-Farabî'yi Tekfir Etmesi Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, XXXI/3, (2020), 655-656.

⁵⁵ Bkz. Kâzım Yıldırım, "İbnü'l Arabî'nin Kültürümüzdeki Yeri ve Önemi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4, (1998), 32-34. İbnü'l-Arabî, şöyle der: Peygamberlerden tevarüs edilmiş bu tür nebevî ilmin bir meselesinin filozof, kelamcı vb. herhangi ilimdeki bir akılcı tarafından dile getirilmiş olduğunun gördüğünde, bu durum seni perdeleyip o bilgiyi ifade eden muhakkik- sûfinin de filozof olduğunu iddia edersin. [Sana göre] filozof bu meseleyi dile getirmiş, ifade etmiş ve ona inanmış; sûfî de ondan aktarmıştır veya o bilgiyi dile getiren filozof dinsizdir diye o sûfiye de 'dinsiz' dersin. Kardeşim sakın bunu yapma! Bu hiçbir şey bilmeyenin vereceği bir hükmüdür. Filozofun da bütün bilgileri geçersiz değildir. Bilhassa Peygamber o bilgiyi dile getirmişse, aynı mesele filozofta da doğru olabilir. Bu durum özellikle hikmetler, şehvetler ve nefsin tuzaklarından ve iç kötülüklerinden kaçınmakta ilgili görüşlerinde böyledir. [Bu konularda] gerçekleri bilmiyor isek, bu belirli meselede filozofun görüşünü benimsemek ve onu doğru saymak zorundayız. Çünkü peygamber veya bir sahabeti veya İmam Malik, İmam Şafî veya Süfyan es-Sevri bunu söylemiş olabilir. "Sûfî bu bilgiyi filozoftan işitmiş veya felsefe kitaplarından öğrenmiştir" diye iddia edersen, ya cahil veya yalancısın. Yalan, görmediğin halde "bunu işitmiş veya öğrenmiştir" demen; bilgisizliğin ise bu meselede doğru ile yanlış ayırt edemeyişinden kaynaklanır. Filozofun dinsiz olduğu iddiana gelince, bir insanın dinsiz olması söylediği her şeyin geçersiz olduğu anlamına gelmez. Bu durum, bütün akıl sahiplerince ilk bakışta anlaşılacak bir husustur. Böyle bir meselede sûfiye karşı çıkmakla bilgiden, doğruluktan ve dindarlıktan çıkmış, bilgisiz, yalancı, iftiracı, akli ve dindarlığı kut, düşüncesi bozuk sapkın insanların yoluna girmiş oldun. Bir düşün: Gördüğün bir rüya o bilgileri sana getirseydi, onların sadece bir yorumcusu ve anlamlarının araştırmacısı olmaz mıydın? Sûfinin sana getirdiği şeyleri de al ve nefesine pek az eğil, idrak mahallini sana gelen şey için boşalt ki, onların anlamı sana da gözüksün. Böyle davranman, Kıyamet Günü: 'Biz bundan habersiz idik, dahası zulüm ediciler olduk' demekten daha hayırlıdır. bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. OİY), 1/77; İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev. M. Kanık, (İstanbul: İz Yayınları, 1997), 64-65; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 395.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. OİY), II/595.

⁵⁷ Bkz. Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 145.

⁵⁸ Bir tasavvuf terimi olarak tecelliden bahseden ilk sûfî Riyâh b. Amr el-Kaysî (ö.180/796) kelimeyi 'cennette Hakkın kullarına kendini göstermesi' mânasında kullanırken Sehl et-Tüsterî (ö.283/896) daha

Âdem'den beri bütün peygamberler hak ve batıl mücadelesinde batılı yerip hatta yok edip hakkı hâkim kılmak amacıyla gönderilmişlerdir.⁵⁹

Hâlbuki bilinmektedir ki esasen İbnü'l-Arabî de nübüvvet kavramını tahriş etmiş, velâyet ve tecelliler ile kendisini orayla irtibatlandırmış biridir. Hal böyleyken o, bu kavram üzerinden çift yönlü bir algı operasyonu yürütmeye çalışmıştır: filozofları devre dışı bırakarak böylece hem zemin ve meşrûiyet kazanmak ve hem de kutsiyete ulaşmak. Evet, sonuçta az veya çok bugüne uzanan bir bağlı ve bağımlı kitlesi oluşmuştur; lakin bu arada Kur'an'ın öngördüğü ve İbnü'l-Arabî'nin ise araçsallaştırdığı nübüvvet müessesesi de güme gitmiştir. Binaenaleyh bütün tedâ ve bileşenleriyle Kur'an'ın öngördüğü peygamberlik kavram ve kurumunun yeniden ihyası gereği ve yanı sıra keşfiyle, ilhâmıyla, rüyasıyla, sezgisiyle veya mertebesi ve velâyet kurmacasıyla yetmedi, Allah ve peygamberle vicahen veya gıyaben görüşmesiyle nübüvvet alanına tecavüzü ihsas eden girişimleri ifşa ile engellemek gerekmektedir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin, tasavvufun ilimler arasında merkezî bir yer tuttuğu şeklinde temel bir iddiası vardı. Bu iddiayla tasavvuf tarihinde yeni bir dönemin ortaya çıktığı âşikârdır. Bu dönemin en önemli tezahürlerinden birisi, ilk sûfilerdeki *Sünnî tasavvuf* ve Ehl-i sünnet itikâdî ve amelî mezheplerine bağlılığın anlamını yitirmiş olmasıydı. Bu dönemde artık kelâm ve felsefe gibi nazarî gelenekler eleştirilerek yeni bir metafizik anlayışın ortaya konulduğunu görmekteyiz. Filvaki İbnü'l-Arabî, miras aldığı birikim desteğinde açık ve seçik bir ana fikir oluşturmuştu. Bu, *vahdet-i vücûd* diye terimleştirilen ve Tanrı-âlem ilişkisini yorumlayan kapsamlı bir felsefî düşünceydi.⁶⁰ Buna göre meselâ- zat-sıfat ilişkisi ve sıfatların kadîmliği sorunu gibi kelamcılarının ve felsefecilerin bir şekilde tartışageldikleri konular, sûfiler tarafından da sürekli ele alınmaktaydı. Hal böyle olunca sûfiler, kelâm geleneğinden tevârüs edilmiş sorunlara ve terminolojiye sahip idi iken aynı alanda bu yeni dönemde felsefeden tevârüs ettikleri zengin bir kavramsal dünyayla yüz yüze gelmiş oldular. Öyle ki sûfiler için felsefe (özel olarak metafizik) artık ortak bir disiplin halini almıştı ve sûfiler kendilerini filozoflardan nasıl ayırıştıraraklarını bir sorun olarak tartışmaya başlamışlardı. Zira sûfiler ile filozoflar arasında görüş birliğinden (ittifaktan) söz edilebilecek pek çok konu vardı. Mesela “Varlık olmak bakımından varlık” ifadesi sûfilerin filozoflardan tevarüs edip yorumladıkları birtakım düşüncelerin özet kalıbıydı. Keza “Tanrı’da varlık veya hakikat, bir ve aynıdır” yaklaşımı,

geniş bir anlam yükleyerek tecellinin zât, sıfat ve hüküm şeklinde üç halinin bulunduğunu söyler. Kuşeyrî (ö.465/1072), Kur'an'da Hakk'ın insana doğrudan tecelli ettiğine dair açık bir âyetin yer almadığını belirtmektedir. Tecelli kavramı İbnü'l-Arabî düşüncesinin temel dayanaklarından biridir. İbn-i Haldûn (ö.808/1406), İbnü'l-Arabî ekolüne mensup diğer ârifler için 'tecelli ehli' tabirini kullanır. Onun tecelli anlayışı varlık tecellisi ve müşâhede tecellisi diye iki kısımda değerlendirilebilir. Birincisi varlığın ortaya çıkışı, ikincisi sûfi aydınlanma ve varlığın idrâk edilmesiyle ilgilidir. Varlık tecellisi, mümkün varlıkların ilâhî ilimden başlayarak diğer vücûd mertebelerinde ve dış dünyada var olmasını sağlayan Hakk'ın tecellisidir. Semih Ceyhan, “Tecelli”, (İstanbul: DİA, 2011), 40/241-242.

⁵⁹ Kaya, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Hakkı mıydı?”, 46-51.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, irfânî sözleri felsefî tabirlerle yoğurarak irfân ve işrâk'ı (ilahî hikmet) birleştirdi ve “vahdetü'l-vücûd” sorununu akli kaideler ve istidlalle açıklama yoluna gitti. Böylece vahdet düşüncesi, felsefenin en önemli meselelerinden biri haline geldi. Tasavvufta ilk olarak kendi felsefî görüşleriyle “vahdetü'l-vücûd” düşüncesini geniş boyutta yaygınlaştıran kişi, Filozof Arif İbnü'l-Arabî'dir. Abdulhakim Şerî Cüzcânî, “Vahdet Felsefesinin Müessesisi İbnü'l-Arabî ve Onun Takipçisi Sadreddin Konevî”, çev. Seyid Arif Ahmedoğlu, *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. YY. Medeniyet Merkezi Konya*, (Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 12-13, 15.

İslâm filozoflarının görüşleriyle aynı kapsamda değerlendirilebilir ifadelerdi. Bundan başka sûfiler bu sonunculardan, başında sudûr ve onunla ilgili kavramların geldiği *Tanrı ile âlem ilişkisine* dair geniş bir kavramsal yapı tevarüs etmişti.

Yine sûfilerin filozoflardan tevarüs ettikleri diğer bir ilke; “olabilecek âlemlerin en iyisi” fikridir. İbnü'l-Arabî bu ilkeyi Gazzâlî'yle ilişkilendirerek ele alsa da düşüncesini açıklamak için kullandığı varlık, varlığın iyiliği, yokluk, kötülük ve mükemmel varlık fikri gibi genel argümanlar, İslâm filozoflarının kavramlarıdır. Buna göre *Bir*, kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla kendisini bilmiş, bu bilmenin sonucunda ise kendisinden *İlk Akıl* meydana gelmiştir. Bu yolla oluşan *feyzin* kesintisizliği düşüncesi de sûfilerin İslâm filozoflarıyla hemfikir oldukları bir konudur. Bütün bunlardan dolayı İbnü'l-Arabî'de daha açık bir şekilde tanık olduğumuz, *bir düşünürün kaynaklarıyla ilişkisi* soruna, kendisi örtse/ unuttursa da eğilmek ve vakıayı ortaya koymak durumundayız. Nitekim “vahdet-i vücûd” ve buna bağlı “vahdet-i edyân” gibi belirli bir ana fikir ekseninde⁶¹ duran İbnü'l-Arabî'nin, farklı kaynaklardan yararlandığını görmekteyiz. Hal böyle de olsa sûfilerin benzeşmenin yol açtığı değerlendirmelerden mütevellit endişeyle kendilerini filozoflardan ayırtırmak adına bilgilerinin kaynağını “ulvî dergâh”a nispetle kutsama yoluna gittikleri ve dini terminolojiyi istismar ettikleri anlaşılmaktadır.⁶²

İbnü'l-Arabî'nin Fikir Kaynakları

Tasavvufun doğuş yıllarından itibaren, tevacüd-vecd-vücûd, cem'-fark-cem'ul-cem', fenâ fi'llah- bekâ billah, gaybet-huzur, sahv-sekr, zevk-şürb, mahv-isbat, setr-tecellî, muhâdara-mükâşefe, levâih-tavali'-levâmi', tarikat-hakikât gibi birtakım tabirler ve bu tabirlerle örülmüş vecizeler söylenmeye başlanmış idi ki, bunlar Müslümanların daha önce alışıktırlmadıkları kelimelerdi. Üstelik bu gibi sözler çoğu *Arap asıllı olmayan ve muhtelif dinlerden sonradan İslâm'a girmiş kişiler* tarafından söylenmekteydi. Müslümanların yeni karşılaştığı dinlerin başında Hıristiyanlık, Yahûdilik, Sabiilik, Mecûsîlik, Zerdüşlük, Brahmanizm ve Şamanizm; karşılaştığı felsefelerin başında Yunan felsefesi ve özellikle de Eflâtûnculuk ve Yeni Eflâtûnculuk, karşılaştığı siyâsî-dinî cereyanların başında ise Bâtınlık ve aşırı Şîilik vardı.⁶³

İşte tam da bu matrinden kaynaklanan sebeplerle mezkûr ifadeleri kullanan sûfiler, sıcak karşılanmıyordu. Ancak başından beri sûfilik ve tasavvufa karşı duyulan endişelerin en önde gelen sebebi, bu cereyanın sûfilerde farklı şekillerde tezâhür eden vahdet-i vücûda sıcak bakması⁶⁴ olmuştur. Bu nazariye, dinin zâhirî hükümlerine önem vermeyen kimselerde kaba bir ibahacılığa (din-düzen tanımazlığa); ilâhî aşka önem⁶⁵

⁶¹ Tasavvuf üzerinden ihtida eden Batıların genelde bu eksen üzerinden Müslüman olduklarına ilişkin bkz. Akman, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, 599, 619; Chodkiewicz, “İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı”, 98, 103.

⁶² Bkz. Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 514-516, 522-524, 530-532, 536.

⁶³ Bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982), 49-64.

⁶⁴ Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 209-212.

⁶⁵ Afifi'nin ifadesiyle: İlahî sevgi etrafında geliştirilen teorilerin ilk çekirdeklerinin İslâm toplumunda yabancı te'sirler altında yeşerdiğini kabullenmek zorundayız. Bu anlamda müslümanların en çok te'si-

verenlerde, hulûl ve ittihad; idealist ve vahdet-i şuhûtçularda ise maddî varlıkları gölge veya yok kabul eden kısmî Sofizme yol açmıştır. Gazzâlî sonrası⁶⁶ tasavvufçularda göreceğimiz ayrılıkların temelinde ise dolaylı olarak bu nazariyenin birer tezâhürü olan çeşitli felsefeler vardır.⁶⁷

İslâm dünyasında bâtinî ve felsefî tasavvufun başlıca temsilcilerinden⁶⁸ biri olan⁶⁹ İbnü'l-Arabî'nin, kendi dönemine kadar gelişip şekillenen tasavvuf akımlarının ortaya koyduğu zengin literatürden büyük ölçüde faydalandığında şüphe yoktur. Onun sistemi son derece eklektik (derleyici) idi. Çünkü o, her tür kaynaktan fikirler derlemiştir. Bir başka ifadeyle İbnü'l-Arabî sistemini kurarken çok farklı kaynak ve doktrinlerden faydalanmış, kendi görüşlerine uygun düşecek her kaynağa başvurmakta bir sakınca görmemiştir.

Afîfî'nin ifadesiyle; belirli bir felsefe ya da tasavvufun, İbnü'l-Arabî'nin bütün sisteminin yegâne kaynağı olduğunu söylemek fiilen imkânsızdır. Tabir câizse, İbnü'l-Arabî'nin, her tarakta bezi vardı ve malzemesini her kaynaktan elde etmekten çekinmemiştir. Nitekim biz daha önce gelen filozof, sûfî ve kelâmcıların eserlerinde bu sistemin birçok bölümlerinin gelişmesini sağlayan tohumları kolayca bulabilmekteyiz.⁷⁰

Onun, sistemini kurarken kendi görüşlerine uygun düşecek her kaynak ve doktrine başvurmakta bir sakınca görmeyişi doğru olmakla birlikte sisteminin en azından görüntüde İslâm eksenli olma iddiasında olduğunda da şüphe yoktur. Nitekim kaynakları arasında Kur'an ve hadis başta gelmektedir. Afîfî'nin dediği gibi sonuçta Müslüman bir toplumun üyesiydi. Kaldı ki kendisi de kendince İslâmî bir inanç biçimi sunuyor; paradigmasını bu esas üzere inşa ediyordu. Bu itibarla felsefesinin İslâmî özellikler taşıması zorunluydu.

İbnü'l-Arabî'nin sisteminin ana fikri nispeten basittir. Fakat o, bu fikir etrafında her taraftan muazzam bir literatür toplayarak, bütün bunları özümseme yoluna gitmiştir. Gramer, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve felsefe bile tamamıyla özümseyerek, *bütün varlıkların birliği* şeklindeki bu basit fikrin ışığında yorumlanmıştır. Bu basit fikir, İbnü'l-

rinde kaldıkları yabancı kaynaklar, Hıristiyanlar, Maniheizimler ve Yeni-Eflâtüncülerdir. İlahî aşk konusunda ilk ortaya çıkan ekol Basra ekolü olmuştur. Bu ekol zındıklar veya zâhid zındıklar diye bir lakapla anılan kimseler arasında ortaya çıkmıştır ki bu ekolün başını çekenler arasında Rabiat'ul-Adeviyye (ö.185/801) gibi zevât zikredilir. Afîfî, bunların Maniheizimden etkilendiklerini biliyoruz. Zira onlar, kendilerine özgü bir ilâhî aşk felsefesiyle bilinirler, demektedir. bkz. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 229, 233-234.

⁶⁶ Hodgson, Gazzâlî ve sonrasında gelen tasavvufun te'sirindeki birçok kişinin bahis konusu konjonktür nedeniyle popülist davranarak isnad silsilesi hususunda bir nebze dikkatsiz davrandığını belirtmektedir. bkz. *İslâm'ın Serüveni*, 2/204.

⁶⁷ Yıldırım, "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf", 66-67.

⁶⁸ el-Mehdîlî, bunlardan sırasıyla Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve İbn-i Sebîn'e dair değerlendirmeleri veriyor. bkz. *Felsefî Tasavvuf*, çev. M. Kılıçlı, (İstanbul: Birey Yayınları, 1998), 33 vd.; ayrıca bkz. Afîfî, "İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim", 699, 702, 704, 709.

⁶⁹ İsa Yüceer, *Kelâm Hikmet İlişkisi*, (Konya: Tablet Yayınları, 2007), 250; İsa Yüceer, *Kelâm Felsefe Uzlaşması*, (Konya: Tablet Yayınları, 2007), 366; krş. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2014), 34-35; Elanur Yılmaz, *Harputlu İshak Hoca'nın Teolojik Görüşleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (Elâzığ 2006), 21.

⁷⁰ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 153.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

Arabî'nin bütün düşüncesini renklendirmiştir.⁷¹ Ancak o, sistemini, her ne kadar mümkün olan her yönden çatışır görünen harikulade bir karmaşık görüşler ve fikirler yığını halinde ortaya koymakta ise de uzun bir arama, eleme ve terkipten sonra, muhakkak haklı olarak, tutarlılık davası güdebiyen ve onun denebilecek bir kalıntı da bulunabilmektedir.⁷²

İbnü'l-Arabî'nin, Gazzâlî'nin adem hakkındaki anlayışını geliştirip⁷³ ortaya attığı zamandan itibaren yoğun tartışmalara konu olan vahdet-i vücûd⁷⁴ doktrinini temellendirirken naslar üzerinde yaptığı ve çeşitli spekülasyonlara yol açan te'villeri, yaratılan yaratıklar arasındaki kesin ayrımı ortadan kaldıran⁷⁵ yaklaşımları,⁷⁶ Şîî-İsmailîler'den aldığı bazı ilkelerin yanında eski Mısır, Yunan ve Hint kültürlerinden gelen kavram ve problemleri tasavvufa taşıması, nihâyet sisteminin bütünü itibarıyla dinler ve inanışlar arasında fark gözetmeyerek *dinler üstü bir dini* (vahdet-i edyân) savunduğu izlenimi⁷⁷ uyandıran *hoşgörüsü* gibi sebeplerle İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan, leh ve aleyhinde en fazla fetvâ verilen bir düşünür olmuştur.⁷⁸

⁷¹ İbnü'l-Arabî ve felsefesinin kaynaklarına dair değerlendirmeler için ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Felsefet'ut-Te'vil: dirase fî te'vil'il-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, 3. bsk., (Dârülbeyzâ: el-Merkez'us-Sekafi'l-Arabî, 1996), 18-42.

⁷² Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 153.

⁷³ Bkz. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. E. Maşalı, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 294-295, 302-303, 307-308, 311, 323, 328-329, 335-336; Mehmet Sait Özerverli, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 19-20; M. Sait Özerverli, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", (İstanbul: DİA, 1999), 20/406, 409-411.

⁷⁴ Tecrübi âlemin gerçekliği ve hayâliliği konusunda İslâmî görüş Şankara'nın konumuyla mükemmel bir uyum içerisinde (Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 71-73). İzutsu burada İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği İslâm tasavvufu denilen felsefeyi ve tabii ki vahdet-i vücûd anlayışını, kaynağı gibi duran Şankara'nın Brahman inancıyla mukayese ederek anlatmakta ve dahası kitap boyunca vahdet-i vücûdun, tesmiye dışında bütün bir sistematiğiyle birebir Taoizm, Budizm ve Doğu'daki diğer felsefelerle ayrılan bütün yönlerini büyük bir vukûfiyetle ortaya koymaktadır. Kanımca İzutsu bu çabasında çok da başarılı olmuştur. Bu açıdan konunun akademiyada -leh veya aleyhte- gündem olmamasına da doğrusu anlam vermek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bkz. Ali İhsan Yitik, "Vedalar", (İstanbul: DİA, 2012), 42/593.

⁷⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre Zorunlu Varlık sonradan olana varlık verir ki bu ifade özellikle vahdet-i vücûd anlayışı bakımından çok önemlidir. Nitekim o, yaratmak veya onunla ilişkili bir kelime kullanmak yerine zuhûr kelimesini kullanır. "Zuhûr" ise 'sudûr' kelimesinin eş anlamlısıdır ve sûfler bu gibi terimleri sıklıkla birbirini yerine de kullanırlar. Bu bağlamda bazen 'ortaya çıkmak', 'ürün vermek', 'belirlenmek' gibi kelimeler de kullanılır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî 'var olmayı' veya kelâmcıların 'yaratma' dediği şeyi, 'bir şeyden çıkmak', 'bir şeyden zuhûr veya sudûr etmek' anlamında yorumlar. Kendisinden çıkılan şeyde herhangi bir çokluk veya başka bir dış neden veya durum olmadığına göre, ortaya çıkan şeyin aslına benzer olması zorunludur. O halde İbnü'l-Arabî, bizzat yaratmayı Allah ile âlem arasındaki benzerliğin temel delili sayar. Ne var ki E. Demirli bu bağlamda, sonradan olmuş ile varlığı zorunlu olan arasındaki farkı ortaya koyan 'hadislik delili'ni kullanan İbnü'l-Arabî'nin yaratılmış ile Yaratana ikiliğine dayanan bu ilişki tarzı yerine, Varlık'ı esas almasına ve bu Varlığın iki kutbundan söz etmesine rağmen böyle bir ispatlama yöntemini aktarmasındaki bir tutarsızlığa işaret etmektedir. bkz. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 40.

⁷⁶ Bkz. Mehdilî, *Felsefî Tasavvuf*, 62; Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 42.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, çev. N. Gencosman, (Ankara: MEBY, 1990), 60-61, 286, 289; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. M. Tahralı- S. Eraydın, (İstanbul: İFAV, 1992), 1/293, 4/110, 112-113; Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 264-265.

⁷⁸ Bkz. Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/520; Karadağ, *İbn Arabî'nin İtikâdi Görüşleri*, 25, 114; Harun Akgöğ, *Ali el-Kârî Hayatı Eserleri ve İbn Arabî'ye Eleştirisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 19953, 58.

Yazılarından anlaşıldığı üzere o, muazzam hafızası ve geniş bilgisi olan bir yazar ve gezer olarak, İslâm ve İslâm dışı ayrımı yapmaksızın kendi monist *vahdet-i vücûd* sistemini her anlamda destekleyecek (bulabildiği) bütün kaynakları kullanmış⁷⁹ bunlar arasında hiçbir tercih yapmadan kendi genel sistemi ile ilişkisi olduğunu düşündüğü her şeyi onlar arasından seçmiştir.⁸⁰ Elbette bu kaynakların temelinde, tüm İslâm entelektüellerinin ana kaynağını teşkil eden Kur'an ve Peygamber sözleri de yer almıştır. Ne var ki bu amaçla seçtiği ayetlere genelde felsefesi için gereksinim duyduğu anlamları giydirmek⁸¹ sûretiyle keza Peygamber sözü olarak aktardığı rivâyetlerin de ekseriyetini ya da sisteminin omurgasını kurmada kullandığı ifadelerin neredeyse tamamını Peygamberle görüşmek gibi enstrümanlarla te'min etmiştir.

İbnü'l-Arabî, çoğunlukla bir Kur'an metnini alır, İskenderiye Felsefe Mektebi'nin kurucusu Philon ve kilise babası Origenes (ö.MS.254) üzerinde çalışanların pekiyi bildikleri bir tarzda ondan kendi görüşünü çıkarırdı. Afifi, İbnü'l-Arabî'nin dili ve grameri bozma pahasına da olsa, Kur'an'ı (ve hadisleri) kendi vahdet-i vücûd görüşüne uyacak şekilde yorumlamakta olduğunu, Kur'an'ın bazen Yeni Platoncu bir sistem haline girdiğini, bazen de bir başka felsefe türüne büründüğünü ve bu yüzden genellikle anladığımız şekilde Kur'an'ı bulmamızın güç olduğunu söyler.⁸² Bu çabasının temelinde çoğu Müslüman olan ve dolayısıyla kutsal konusunda akıllarında oluşmuş resmin yıkılmasına pek

⁷⁹ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, 26, 97; Cağfer Karadaş, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", (İstanbul: DİA, 1999), 20/519; ayrıca bkz. Ebu Zeyd, *Felsefet'ut-Te'vil*, 18-42; Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 153, 170; Afifi, "İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim", 703; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (Ankara: 2005), 411-412; krş. Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman: hakikat, şeriat ve İbn Arabî*, çev. A. Ataman, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 42; Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, 2. Bsk., Haz. A. Yaşar Ocak, (Ankara: T. Kurumu Yayınları, 2014), 99, 102, 112, 120; Emil Homerin, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Süfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları, Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme", çev. S. Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, (2002), 250-251; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz. M. Kara, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 294-296.

⁸⁰ Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği*, 9-10.

⁸¹ Afifi, İbnü'l-Arabî'nin âyet ve hadis yorumlama yöntemine değindiği hemen her bağlamda, onun, sahip olduğu doktrinin prensiplerini, âyet ve hadislere giydirdiğini savunur. Fusûs'a yazdığı mukaddime şöyle der: İbnü'l-Arabî, özel bir te'vil metoduyla âyet ve hadislere istediği manaları çıkarmaya çalışır. Eğer âyetin zâhirinde doktrinini destekleyen bir durum varsa, âyetin delâleti teşbih ve tescîme yönelik bile olsa, onu alır ve eğer doktrinini destekleyen bir şey yoksa âyeti zâhir anlamının dışında bir anlama çeker. Onun âyetleri te'vil yöntemi, özellikle istediği manalara ulaşmak için lafzî hilelere başvurduğu durumlarda olmak üzere, bazen zorlamalı ve ölçsüzdür. bkz. Afifi, "et-Ta'likât alâ Fusûs'il-Hikem", 1/13; Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 88 (A. Mahmud el-Cezzâr da Afifi ile aynı kanaati paylaşır bkz. *el-Fenâ ve'l-Hubb'ul-İlâhî İnde İbn-i Arabî*, (Kahire: Mektebet'us-Sekafet'id-Diniyye, 2006), 274-275). Bu tespiti itirazını ifade eden A. Kartal, bizce İbnü'l-Arabî'nin metin yorumu, önce dinî metinlerden genel ve küllî prensipler çıkarmak ve daha sonra bir tikel olguyu, âyet veya hadisi bu küllî prensipler ışığında yorumlamak şeklindedir, demektedir. bkz. "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi", 280-281.

⁸² Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 153, 170; Mehmet Ayhan, İbnü'l-Arabî'nin kaynaklarının öncelikle Kur'an ve Sünnet olduğunu; görüşlerini açıklarken bu kaynakları esas aldığı iddia ettiği çalışmasında bu görüşünü desteklemek sadedinde Afifi'nin adı geçen çalışmasının belirtilen sayfalarna atıf yapmaktadır. (Bkz. "Fütühât-ı Mekkiyye'nin Kaynakları", *JIRS: Journal of Intercultural and Religious Studies*, 3, (2012), 78 vd.) Oysa görüldüğü gibi Afifi onun atfında ihsâs etmeye çalıştığından çok farklı şeyler söylemektedir. Ayhan, İbnü'l-Arabî'nin filozofik boyutunu ve felsefik backgroundunu örtmek için bin dreden su getirmekte ve adeta gerçek İbnü'l-Arabî'ye kendi ürettiği yeni bir İbnü'l-Arabî giydirmektedir.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

de tahammülleri bulunmayan okuyucularına onların her an güvence altında olduklarını hissettirmek gibi bir amacı olduğu düşünülmektedir.⁸³

Esasen Roma, Eski Yunan, Hint ve Çin kaynaklı mistik odaklı *varlığın birliği/ panteizm öğretileri*⁸⁴ göz önüne alındığında, özellikle İbnü'l-Arabî'nin çok şey borçlu olduğu Plotin/us (ö.MS.270) ve Yeni Platonculuğun etkisi hesaba katıldığında, İbnü'l-Arabî ne yeni bir felsefenin kurucusudur ne de Tanrı'nın aşkın birliği ve kozmostaki içkinliği, yetkin insan,⁸⁵ sâbit arketipler⁸⁶ gibi konuları ele alan ilk kişidir.⁸⁷ Ancak o kuşkusuz ki donanımlı bir entelektüel ve nitelikli bir felsefeci idi. Bu nedenle onun felsefeyi gerçeğe götüren bir yol olarak *görmemesi, sahip olduğu sıra dışı düşünüş tarzını görmezden geleerek kendisinin klasik bir İslâm düşünürü portresine sokulmasına yol açmamalıdır. Zira İbnü'l-*

⁸³ Krş. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 42.

⁸⁴ T. Izutsu der ki: Vahdet-i vücûd kavramı öyle bir tabiata sahiptir ki temel yapısını gün yüzüne çıkarabildiğimiz takdirde bize temel bir kavramsal model sağlayacak ve bu model ile Doğulu felsefelerin çoğu, temel yapılarının en azından bir yönü açısından belli bir yapısal bütünlük düzeyine taşınabilecektir. Benim bu değerlendirmem doğal olarak vahdet-i vücûdu İslâm'a yahut İran'a has bir olgu olarak algılamadığımı tazammun etmektedir. Ben daha ziyade bu kavramı ve içerdiği felsefi imkânları, Vedantizm, Budizm, Taoizm ve Konfüçyanizm gibi farklı tarihi köklerde râcî Doğu felsefelerinin paylaştığı temel yapının temsilcisi olarak ele alıyorum. Bu açıdan bakıldığında vahdet-i vücûd felsefesinin yapısı, Doğunun farklı kültürel geleneklerine mensup önde gelen düşünürlerin geliştirdiği felsefi düşünmenin tipik bir türünü -arketipel bir biçimini de diyebiliriz- temsil etmektedir. bkz. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 61.

⁸⁵ Brahmanizm'de de en büyük gaye, Brahma'ya kavuşmak ve onunla birleşmek sûretiyle kurtuluşa ermektir. Brahma ve bir bakıma 'yetkin insan' demeye gelen 'atman'ın birleşmesi demek olan bu mükemmel duruma inziva yoluyla ve yoga uygulamasıyla ulaşılır. Ferdin bütün bedenî ve rûhî fonksiyonlarının dayandığı gerçek demek olan atman arasında ilişki kurularak Brahma'nın atmandan yani insanın hakikî varlığından farklı olmadığı ortaya konmak sûretiyle panteizme ulaşılır. Aslında MÖ. 1000-600 yılları arasında yaşamış bazı Hint bilgelerinin görüşlerinden ibaret olan ve fakat Brahmanik geleneğin vahiy kabul ettiği; dinin formel yönünden ziyade felsefi ve mistik tarafına ağırlık veren Upanişadlar'ın temel konusu, Tanrı Brahma ile ferdi ruhun (atman) münasebetidir. Upanişadlar, kozmik düzeni ifade eden Brahma ile beden içerisinde spekülasyonun ulaşabileceği en yüksek noktaya işaret eden atmanın mahiyetlerini kavrama ve aralarındaki ilişkiyi anlamının yolunu gösterir; panteist bir yaklaşımla Brahma'nın her şeyin özü olduğunu ve eşyayı içlerinden kontrol ettiğini belirtir. Felsefi muhteva ile yoğrulmuş bu panteist telâkkiye yansıtılan anlayışa göre Brahma her şeyin özüdür; o eşyada onlar kendisini bilmeksizin vardır; insanın içindedir ve onun atman'ından farklı değildir. Atman, Brahma ile birleştiğinde ferdi varlığını yitirir; böylece âlemin aşkın ilk sebebi olan Tanrı, esrarengiz bir şekilde insana hulûl eder ve nefisle birleşir. Brahma iyilik ve kötülüğün, dolayısıyla ahlâkî düzenin üstündedir; nitelikleri bulunmayan bir tanrıdır. Brahmanizm'de Hindistan'ın otantik kültü olan yoga, evrensel rûh Brahma ile öznel rûh olan atmanın pratikteki birleşmesi olarak düşünülmüş ve yoga yapanlar (yogiler) birer aziz ve velî olarak görülmüştür. Bilindiği gibi zühud anlayışı Hindistan'daki dinî hayatı büyük çapta etkilemiş ve ona özel bir karakter kazandırmıştır. Bkz. Günay Tümer, "Brahmanizm", (İstanbul: DİA, 1992), 6/329-332.

⁸⁶ Tasavvuf tarihinde son derece te'sirli olan *a'yân-ı sâbite* telâkisine kelâm âlimleri ve Selefler sürekli itiraz etmişler ve bu görüşü şiddetle reddetmişlerdir. Çünkü *a'yân-ı sâbite* görüşünün kabul edilmesi halinde eşyanın yaratılması ve Allah'ın yaratıcılık sıfatı söz konusu olmamakta, yaratmanın yerini sudür ve zuhür görüşü almakta; diğer taraftan âlemin kadim oluşu görüşü değişik bir biçimde kabul edilmiş olmaktadır. Esasen İbnü'l-Arabî de âleme "kadim-i hadis (ezeli yaratık)" demek sûretiyle bu konudaki fikirlerini açıkça ortaya koymaktadır. Diğer taraftan cebirciliğin, ibadet hayatının ve ahlâk esaslarının temeli olan irâde hürriyetini ortadan kaldırdığı ileri sürülmüştür. Bu yüzden Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî'nin varlık hakkındaki görüşlerini geniş bir tenkide tabi tutmuş ve reddetmiştir. Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", (İstanbul: DİA, 1991), 4/199.

⁸⁷ Krş. Ayşe Öztekin, "İbn Arabî'nin "Âyân-ı Sâbite"si ile Jung'un "Arketipler"i Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LII/1, (2011), 300; Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, 306-307.

Arabî'nin cömert düşünüş tarzı o kadar ileri gitmiştir ki, felsefesinde en ince bir ayrıntıyı bile atlamadan yazmış ve araştırmacısı için düşüncesi hakkında eksiksiz bir kaynak olabilecek devasa bir külliyât bırakmıştır.⁸⁸

Buradan hareketle bilinmelidir ki İbnü'l-Arabî'nin paradigması köklü felsefî geleneğin ve bu meyanda şöhret olmuş filozoflara ait mirasın harmanlanmış farklı bir versiyonudur. Hal böyleyken onun yazılarına hikmet atfetmek veya gizemli bir havaya bü-ründürerek *inanç konusu* haline getirmek asla kabul edilemezdir. Hatta buna karşı bir direnç de gösterilmelidir. Zira bu anlamda o ve tezleri, tevhidi geleneğin temsilcilerinin getirdiği halis dinin tahribi projesinin zirve noktası; bu noktanın şifreleri mesabesinde görülse, yeridir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin çeşitli çevrelerce, dindarlık bağlamında olağanüstü bir çaba ve olmadık tevillerle Sünnî çizgiye çekilmeye çalışılması kimseyi yanıltmamalıdır. Filvaki onunla ilgili problem de buradan başlamaktadır. Oysa onun kendisi ve söylemi ya da tespitleri akideye konu edilmeden değerlendirilebilse gerçek anlamda nerede durduğu, neler söylediği daha iyi anlaşılabilir ve böylece gerçek bir düşünür olduğu idrak edilebilecektir.⁸⁹

Öte yandan bazı felsefe tarihçilerinin, İslâm felsefesinin İbn-i Rüşd'ün⁹⁰ 595/1198 yılında ölümüyle bittiği şeklindeki görüşlerine uzun süre inanılmış, İbnü'l-Arabî ile başlayan sonraki dönem felsefî hareket ise son yıllara kadar göz ardı edilmiştir. Hâlbuki biten sadece İslâm Meşşâîliği olarak bilinen dönemdi. Çünkü İbnü'l-Arabî ile hem Sünnî ve hem de Şîî tandanslı yeni bir felsefî dönem başlamaktaydı.⁹¹ Tabîî ki bu dönem başlangıcı ve sonuçları itibarıyla anılan felsefeden farklı idi. Fakat yine de İbnü'l-Arabî ve etkisindeki hem Sünnî hem de Şîî mekteplerinin felsefî bir okuma ve tecrübe hareketi olduğu ve hatta tarih boyunca birçok düşünürün teşebbüs ettiği dinle felsefenin uzlaş-tırılması çabalarına dair yeni bir teklifin bu mekteplerden geldiği de bilinmelidir.⁹²

⁸⁸ Bkz. Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği*, 5; Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, 25.

⁸⁹ Bkz. Saadettin Merdin, *İslâm'ın Pavlusları -I: Felsefî Tasavvuf*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 15-37. Michel Chodkiewicz'e iddiasına göre İbnü'l-Arabî, muhalifleri için kılık değiştirmiş bir filozoftan ve öğretileri de kutsal kitaptan çarpıtılmış alıntılarla kamufle edilen neo-Platonik gevezeliklerden başka bir şey değildir. İbnü'l-Arabî'nin tüm yazılarında olduğu gibi el-İsfâr'da da aksinin doğru olduğunu görmek zor değildir. Onun düşünceleri ve öğretileri tamamen Kur'an'ın özünden çıkarılmıştır ve aslında onun bütün çalışması ve en cesur yorumları her zaman, vahye harfi harfine titizlikle uymaya dikkat eden, etkili bir tefsir olarak okunabilir. bkz. Sonsuz Yolculuk: *İbnü'l-Arabî'nin Kitâb el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr Adlı Eseri*, çev. V. Göktaş, *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, (2009), 660.

⁹⁰ Yaratma anlayışında İbn Rüşd'ün kozmolojisine paralel bir yaklaşım sergileyen İbnü'l-Arabî'nin beslenme kaynakları arasında İbn Rüşd'ün ayrı bir yeri vardır. İbn Rüşd'ü hakikat arayışına koyulan mümin filozoflardan biri olarak gören İbnü'l-Arabî, filozofları iki kısma ayırmaktadır. Bir tarafta münkir filozoflar, diğer taraftaysa İbn Rüşd gibi mümin filozoflar bulunmaktadır. Bunların derecesi asla velînin sahip olduğu marifet seviyesine yükselemez. Ancak "Eflâtûn-i İlahî" istisnâî bir örnek olarak kalır. Şeyh, muasırları arasında ona denk birini görmemektedir. Öte yandan İbn Rüşd ile İbnü'l-Arabî arasında gerçekleşen diyalog, aslında felsefî bilgi ile tasavvufî bilginin karşılaşmasıdır. Onun bu mülakatı eserinde bizzat nakletmesi, felsefî bilgi ile tasavvufî bilgi arasındaki irtibatı belirtmek içindir. Kadir Özköse, "İbn Rüşd ile İbnü'l-Arabî Arasındaki Sessiz Diyalog- Hakikat Arayışında Felsefî Bilgi ile Tasavvufî Bilginin Karşılaşması", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd, II*, (2009), 181, 186, 193.

⁹¹ Bkz. İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 90-91.

⁹² Bkz. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/513; ayrıca bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, 12-13, 31.

1. Felsefe

İbnü'l-Arabî her ne kadar felsefî birikimden ve filozoflardan istifade konusuna hiç değinmese de onun, bir kısmı o dönemki çevresinde de 'felsefî' olarak nitelendirilen eserleri iyi bir okumaya tabi tuttuğunu hem kendi eserlerinden hem sosyal çevresinden ve hem de zamansal olarak da kendisine yakın varislerinin mirasından anlamak mümkündür. Ancak İbnü'l-Arabî bu konularda oldukça ketümdür.⁹³ Hatta bu husus kendisinde bir fobiye dönüşerek uykularını bile kaçırmaktadır. Eserlerinde görüldüğü üzere bunun gerekçesi izahıtan varestedir. Çünkü onun bizce vehmî olan bir *hatm-ı velâyet* iddiası vardır ve söyleminin tamamından anlaşılacağı gibi Tanrı onu özel olarak seçmiş, yön vermiş ve yetmemiş bilgiyle donatmıştır. Bu nedenle onun referansı, genel Müslüman halk kitlesi nezdinde imaj kaybına uğratılmış felsefe ve filozoflar asla olamazdı. Hatta onun nezdinde felsefecilerin, bırakın kendisinin olgunlaşmış yetişmesindeki katkısını, tabir caizse varlık âleminde yokluklarını bile düşünmek mümkün gözükmemektedir. Oysa biliyoruz ki İbnü'l-Arabî, İslâm medeniyetinde öyle veya böyle; şu veya bu şekilde kendi dönemine kadar yayılan veya doğan felsefî düşünce ve filozofların inceleme metotlarına aşina idi. Bu itibarla biz İbnü'l-Arabî'yi bir sûfî-filozof olarak kabul etmekteyiz. Şöyle ki o, varlık ve hakikât algısı ve yaklaşımı itibarıyla İslâmî referansları kullanarak tasavvufî bir metodolojiyi hareket noktası yapmasından ötürü sûfî; elde ettiği neticeleri, kendi tabiriyle, nazar ehli için idrak edilebilmesini sağlamak amacıyla ibarelere aktarma işini felsefî bir formülasyonla ortaya koyması bakımından da filozoftur.⁹⁴

Amerikalı şarkiyatçı Franz Rosenthal'ın (1914-2003) de belirttiği gibi sayfa sayfa, satır satır İbnü'l-Arabî'nin söylediği her şeyi tahlil edip soruşturmak ve onun, köken itibarıyla felsefî düşüncelerle daima yakın bir ilişkide olduğunu ortaya koymak mümkündür. Şu da var ki o dönemde de İslâm'ın dinî ve tarihî geleneği ile fikhî kamu nezdinde dokunulmaz olduğundan felsefenin -nezaketen de olsa- bu ana yapı ile uyumu ya da bu ana yapının yontularak felsefeyle uyuşturulması gerekmektedir ve aslında bu, İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası uzmanlarca bir şekilde problem olmaktan da çıkartılmış bir konuydu. İşte bizim için burada temel sorun, İbnü'l-Arabî'nin bu konuda pek bir kaygı duymadığını hissetsek de kelâm ve tasavvuf içerisinde gizlenen felsefeyi onun şahsında görünür kılmaya çalışmak olsa gerektir. Bir örnek kabilinden de olsa İbnü'l-Arabî düşüncesinde, oldukça geniş varyasyonları ile de aktarılan spot bir cümle sıkça tekrarlanır: *Nefsini bilen Rabbini bilir*.⁹⁵ Ancak İbnü'l-Arabî'nin epistemolojisinde esas aldığı temellendirme tarzını dikkate almadığımızda bu sözün kaynağını bulmak mümkün olamamaktadır.⁹⁶ Fakat daha geniş açıdan baktığımızda bunun olsa olsa Yeni-

⁹³ Krş. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 394.

⁹⁴ Bkz. Emin Çelebi, "İbn Arabî'de Tasavvufî Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, (2010), 115.

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. E.D), 63, 81, 133, 157, 235. Ayrıca bkz. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 42.

⁹⁶ Dar'ul-Fünûn İlahiyat Fakültesi hocalarından Mehmet Ali Aynî (ö.1364/1945), İbnü'l-Arabî hakkında 'Şeyh Ekber'i Niçin Severim' adıyla bir kitap yayımlar. Aynî'nin bu kitabını Ahmet Reşid Bey Fransızcaya çevirir. Louis Massignon (ö.1382/1962) da bu eserle ilgili tenkit ve tavsiyelerini yayımlar ve bunu İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirilerle birlikte özel bir mektupla ayrıca müellif Aynî'ye de bildirir. M. Ali Aynî, Massignon'un İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini eleştiren mektubunu alınca onun eleştirilerine daha ikna edici cevaplar verebilmek amacıyla ilim ve irfânlarına güvendiği Mesnevî mütercimi ve Konya Mevlî-hanesi post-nişinlerinden Veled Çelebi (ö.1377/1953) ve Şeyh Saffet (ö.1374/1950) efendilere hi-

Eflâtûnculuktan ya da Patristik yazından geçmiş olabileceğini anlamaktayız. Çünkü bu sözün karşılığı oralarda ortada durur gibi kendini hissettirmektedir. Kısacası İbnü'l-Arabî tarafından bolca sürümü yapılan bu ifadenin, aslında üretim ve yayılımı Kilise Babalarının emeği ile olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁷

İbnü'l-Arabî, felsefe tarihindeki bazı kavramlara ve filozofların bazı kanaatlerine yönelik tenkitleriyle beraber⁹⁸ nadiren de olsa onların doğru olduğuna inandığı görüşlerine katılmakta bir tereddüt göstermemiştir. Esasen felsefe ve filozoflara atıf noktasında bilerek cimri davranırsa da onun, *felsefe ve filozoflardan olabildiğince etkilendiği* anlaşılmaktadır. Mesela onun, her ne kadar *Allah'ın kendisini kıyas ve re'yyeden menettiğini* söylese de bu yasağı metafiziğe hasrettiği, zira fizik alanlar için kimi zaman Aristo mantığının kategorilerini dahi kullandığı görülmektedir. Hatta metafizik konularda nazar, burhân ve fikrin çok zor olmakla beraber doğru kullanılması halinde doğru araçları bulmaya yardımcı olabileceğini söylemesi son derece ilginçtir. Ona göre nazarında isabetli olanlar keşif ehline muvafakat, isabetli olmayanlar ise muhalefet ederler. İbnü'l-Arabî'nin ilimler hiyerarşisinde fiziğin yerini göstermesi hususu bazı araştırmacıların dikkatini çekmiş ve onu bir sûfî olduğu kadar gerçek bir Meşşâî⁹⁹ saymalarına da yol açmıştır.¹⁰⁰

Bu manada Rosenthal'in belirttiği gibi İbnü'l-Arabî'nin, muhitinde hiç şüphesiz genel bir bilgi yani yaygın ortam bilgisi olan bir şeyi öğrenirken şaşkınlık gösterdiği de fark edilmelidir; ayrıca o, söz konusu şeyin benzerliği ve değersizliğinden de esasen haberdardır. Bu itibarla onun bu tarz dramatize etme temayülünden dolayı izhar ettiği şaşkınlığı da yapmacık ve kışkırtıcı olmaktadır.¹⁰¹ İbnü'l-Arabî'nin felsefi konulara dair

taben Sebîl'ur-Reşad dergisinde yazdığı bir mektupla bu zâtlardan yardım ister. Mektubun muhataplarından Çelebi de aynı dergide üç adet makale yazarak Massignon'un İbnü'l-Arabî hakkındaki eleştirilerine cevap verir. Çelebi'nin yazdığı makaleler neşredildikten sonra Massignon tarafından gönderilen cevabı yazı da yine adı geçen dergide neşredilir. Bu tenkitlerinde Massignon, İbnü'l-Arabî'nin 'men arefe nefsehu...' ifadesini hadis kabul emesini de doğru bulmaz. Buna V. Çelebi cevaben Şeyhin keşfle bunu tashih ettiğini, Buhârî ve Müslim'in ne kadar güvenilir ve gayretkeş olsalar da ideolojik davranarak adam kayırmış olabileceklerini ve aynı zamanda Ebu Hanife konusunda olduğu gibi isabetsizce red de etmiş olabileceklerini, nitelik bu iki muhaddisi (İbn-i Humâm gibi) eleştirenlerin de bulunduğunu, rivâyetleri hakkında kıl u kâl edenlerin olduğunu belirtmektedir. Buna karşın İbnü'l-Arabî'nin ise bilgilerini bizzat bilginin kaynağından müşâhede ederek aldığı için mutlak doğruyu ifade ettiğini, dolayısıyla tespitinin her tür nakisadan beri olduğunu iddia etmektedir. bkz. Zülfikar Güngör, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları", *Tasavvuf Dergisi*, IV/11, (2003), 378, 394, 396-398; ayrıca bkz. Özkan Öztürk, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul, 2007), 51-57.

⁹⁷ Akman, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, 491-492.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûs ül-Hikem* (çev. N.G.), 220.

⁹⁹ Genel anlamda Aristo doktrini benimseyen kimseyi ifade eder. Miladi II. asrın sonlarında ortaya çıkan mistik karakterli Yeni Eflâtûnculuk karşısında rasyonalist olan bu felsefe ikinci planda kalmıştır. Meşşâîler dinî akidedeki, âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğu fikrine karşı kozmik varlığın meydana gelişini sudûr teorisine açıklarlar veya iyimser bir yaklaşımla yaratmayı ezelde gerçekleşen bir feyiz şeklinde yorumlarlar. Özellikle müteahhirin dönemi kelâmî filozofların kitaplarında 'sem'îyyât' bahisleri ayrı tutulacak olursa 'el-umûr'ul-amme' genel başlığı altında işlenen felsefi ve ilmi konulardaki hâkim düşünce Meşşâîlik'tir. Bu, Meşşâîliğin İslâm fikir, bilim ve kültür dünyası üzerinde geniş bir etki alanının olduğunu göstermektedir. Mahmut Kaya, "Meşşâîyye", (Ankara: DİA, 2004), 29/393, 395-396.

¹⁰⁰ Bkz. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/497.

¹⁰¹ Mesela İbnü'l-Arabî beşinci tabiat kavramına atf-ı nazar eder ve fakat konuyu hiç kimseye dayandırmadan aksiyomatik bir mesele olarak ele alır.

cümlelerinin bütünü hakkındaki bu tutumu pek değişmezdi. Oysa felsefenin kabul edilmiş tüm bölümleri, onun eğitiminin geri planında canlı bir şekilde bulunmaktaydı. Dolayısıyla bu konulara değinmek onun için neredeyse kaçınılmaz bir şeydi.¹⁰²

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde mantık ve mantıkçılar açık bir şekilde sıklıkla anılmaları da Aristocu mantığın, kendisi tarafından kabul edildiğini kesinlikle ifade edebiliriz. Beri tarafta felsefenin itiraz edilemeyen bir bölümü olan ahlâk bilimi, onun tarafından tartışmasız bir şekilde benimsenmiştir. Oysa bilineceği üzere sıklıkla vurgulanan tasavvufun niteliği olan özel ahlâk gerçeğinin dışında, burada söz konusu edilen metafizik meseleler hem de kayda değer bir oranda, yorumlara zorla dâhil olmazlar. Aksine o, çoğunlukla âdeti olan belirsizlikle beraber, genel itibariyle Grek felsefesinden intikâl eden nefsin kısımları hakkındaki teorileri tamamen kabul etmiş durumdadır.¹⁰³

Dikkate değer hususlardan biri de aklın, riyâzet sürecinin önemli bir kısmında bulunmasıdır. İbnü'l-Arabî, akıl ve müşahade yöntemini pek çok metinde karşılaştırarak aklın seyrü sülûktaki yerini değerlendirir. Bu yönüyle sülûk bir bilgilenme süreci olduğu için, aklın bu alandaki etkinliği de bilgiyle ilgili imkânlarının bir analizi sayılır demektir. Bilineceği üzere aklın temel özelliği ayırıştırma ve soyutlamaktır. İbnü'l-Arabî de bunu pek çok kez tekrarlar. O, özellikle Nûh Fassında ve daha sonra İdris Fassında bu konuya temas etmiş ve akıl ve vehim güçlerinin ilişkisini ele almıştır. Fütûhât'ta ise aklın yetersizliği ve başarısızlığı bağlamında da olsa akıl ile peygambere uyan bir insanın seyrü sülûk süreçlerini tahlil ederek bir karşılaştırma yapmıştır.¹⁰⁴

Akl ile sûfînin bilgi kaynağını temsil eden vahiy, seyrü sülûkun gerekliliği konusunda bir bakıma görüş birliğine varabilmektedir. Bu bakımdan sûfîler, felsefenin esasta bir ahlâk hareketi olduğunu ve teorik akılla birlikte pratik aklın yetkinleşmesinin de felsefenin hedefi olduğu iddiasını kabul ederler. Keza sûfîler, temelde insan aklının sağlam ve güvenilir bilginin kaynağı olabileceği konusunda filozoflarla ortak kanaattedirler.¹⁰⁵ Nitekim Sadreddin Konevî (ö.673/1274), bu konuda sûfîler ile filozoflar arasındaki görüş birliği noktalarına dikkat çekmiştir. İbnü'l-Arabî de ahlâk ve nefsin eğitimi konusunda filozofların görüşlerindeki doğruluğu sürekli teyit eder.¹⁰⁶ Sonraki dönem sûfîlerin ise bu noktada, Gazzâlî'nin görüşünü sürdürdüğünü söylemek mümkündür ve nihâyet Affî'nin de haklı olarak belirttiği gibi sûfîler, başka hiçbir konuda nefis ve ahlâk hakkındaki görüşlerinde olduğu kadar filozofların görüşlerini dikkate almış değillerdir.¹⁰⁷ Yine İbnü'l-Arabî, Tanrı ahlâkıyla ahlâklanmanın ya da O'nun isimleriyle isimlenmek fikrinin¹⁰⁸ yeni olmadığını yani bunu ilk defa kendisinin ortaya atmadığını, filozof-

¹⁰² Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 133-134.

¹⁰³ Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 135-136.

¹⁰⁴ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 159 vd.

¹⁰⁵ Ali Kozan, "İbnü'l-Arabî ve Osmanlı Felsefi/Tasavvufi Düşüncesi Üzerindeki Etkileri: Şeyh Bedreddin Örneği", *Turkish Studies*, VII/1, (2012), 1560.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. OİY), 1/76.

¹⁰⁷ Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 471.

¹⁰⁸ Bkz. Abdülhamit Sinanoğlu, "İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, VI/2, (2008), 105.

ların ‘Tanrıya benzemek’ şeklinde ifade ettikleri tezlerinin kelime farkı dışında aynı anlamı ifade ettiğini açıkça zikreder.¹⁰⁹

Âlem görüşünün ana kaynağını ister İslâmî isterse klasik terim anlamıyla felsefenin oluşturduğu İbnü'l-Arabî'nin fiziğe dair görüşleri de kadim felsefenin ilkelerinden geliştirilen bilimsel varsayımlara dayanır. Böyleyken onda bilginlere ya da hâkimlere mesela isimlerini zikretmek gibi özel atıflarda bulunmak, pek nadirdir. Üstelik tartışmaları için hareket noktası olarak nakledilen cümleler de muhtemelen aidiyetlerini ihsâs etmesinler diye olabildiği kadar muğlak yorumlara dönüştürülmüştür. Ayrıca, sayılarla ilgili fikir yürütmenin de doğal olarak Pisagoryen diye isimlendirilmesi de bunlara eklenebilir başka bir konudur.¹¹⁰

İbnü'l-Arabî, ilim, marifet ve hikmet kavşağında bunlardan hangisinin daha önemli olduğu noktasında karar vermede apaçık bir şüphe ızhar eder. Onun tasnifindeki zıtlıklara yapılan itirazlara rağmen, dengeyi daima 'ilim' lehinde kurduğu gözükmektedir. Bu durum son kertede tasavvufun, entelektüel ortamda hayatta kalabilmek adına felsefeye bağlanmak zorunda kaldığını göstermektedir. İslâm tarihinde daha önceden başlayan bu süreç, İbnü'l-Arabî'yle tamamlanmış olmaktadır.

2. Filozoflar

İbnü'l-Arabî'nin ilimlerle (hatta bu bazen metafiziği de kapsar) bağlantılı olarak kelimeyi kullandığı her yerde *hâkim*, kesinlikle filozof anlamına gelmektedir.¹¹¹ O, felsefede bulunan tartışmalı metafizik görüşlerle¹¹² kendisinin özdeşleştirilmesinden dolayı yanlış bir izlenim vermektan kaçınmak için bu tarz bir dikkatin gerekli olduğunun bilincindeydi. Hikmetin felsefeyle, hâkimin feylesofla yaygın şekilde bilinen denkliği İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde oldukça canlı¹¹³ bir konudur. Bir keresinde (373. babda) hükemâdan felâsifeyi kastettiğini özellikle ifade etmiştir.¹¹⁴ *et-Tedbirât ul-İlâhiyye* adlı eserin-

¹⁰⁹ Cağfer Karadaş, “Muhyiddin İbn ‘Arabî’ye Göre İnsan-ı Kâmil”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7, (1998), 460, 464.

¹¹⁰ Rosenthal, “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî”, 140.

¹¹¹ Bkz. Ceran, “İbnü'l-Arabî'nin Filozoflara Karşı Tutumu ve el-Farabî'yi Tekfir Etmesi Meselesi”, 656-257; İsmail Erdoğan, “İbn Arabî'nin Felsefe ve Filozoflara Bakış”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/1, (2011), 17, 25-26. “Onun felsefe (hikmet)'nin gerekliliğine birçok açıdan inandığını görmekteyiz. Çünkü ona göre felsefe, eşyanın en kâmil, en noksansız, en güzel ve en genel şekilde var oluşunun sebebini ortaya koymaktır.” s.18.

¹¹² “Varlık İslâm filozoflarının anlayışında metafizik ilminin konusudur. İbn-i Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışlarında bu husus belirleyici bir rol oynamıştır.” Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, (İstanbul: DİA, 2012), 42/431.

¹¹³ “Nebî, velî ve hâkim şahsiyetleri ilahî tabip olarak gösterir. Hâkim olarak nitelediği filozofu, nebî ile velînin yanına koyar.” Özköse, “İbn Rüşd ile İbnü'l-Arabî Arasındaki Sessiz Diyalog”, 190.

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât ul-Mekkiyye*, (thk. OİY), III/456. el-Bulga fi'l-Hikme (Felsefede Yeterlilik) bu eser, İbnü'l-Arabî'nin en son felsefi görüşlerini sistematik ve derli toplu bir biçimde ele alması bakımından son derece önemlidir. Eserin girişinde felsefe kelimesinin Grekçe sözlük anlamıyla terim anlamı verildikten sonra, felsefenin nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilip belli başlı felsefe disiplinleri üzerinde kısaca durulmaktadır. Onun, vahiy problemini klasik bir din alimi şeklinde değil, tamamen felsefi bir bakış açısıyla bir filozof olarak ele aldığını görmekteyiz. Ona göre vahiy, Tanrısal varıdatın peygamberin kalbine bir işaret olarak gönderilmesi ve bazı hallerde de kulağa ve göze hitap eder bir şekle bürünmesidir. Buna göre İbnü'l-Arabî'nin vahiy ile ilgili ileri sürdüğü görüşlerin, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Aristotelesçi (Meşşâî) İslâm filozoflarının görüşleriyle benzerlik gösterdiğini söy-

de *Sırların Sırrı* (Secretum Secretorum)'un yazarı olarak *el-Hakim'e* atıfta bulunur; *Fihris*'inde Aristo'nun ismini verir. Hükemâ arasında, tasavvufi zevke sahip olanlardan birisi (Platon) Eflâtûn-ı İlâhî'dir. Onun psikolojik eğilimi, keşf ve vücûd ehli ile ilişkili olarak eş değerde bulunabilir. Rosenthal'in ifadesiyle şimdi bazı Müslümanlar Eflâtûn-ı İlâhî'yi sevmeyebilirler. Ancak onlar, onunla felsefesi arasında bir bağ kurduklarından dolayı böyle davranıyorlardır.¹¹⁵

İbnü'l-Arabî gerek kadîm gerekse yakın zamanlardaki filozofların -kolayca elde edebilecekleri hakîkâtin bütününe ilişkin Müslüman teologların yanlış anlamaya ve yanlış yorumlamaya yatkın oldukları metafizik sorunlarda bile- hakîkâtin bütününe değilse de epeyce bir doğru sezgiye sahip olduklarını kabul etmeye hazırды. O, zamane filozoflarının bir tür çılgınlık olarak damgaladıkları kendisine has hayâlî yaklaşıma karşı gösterdikleri negatif tavır sonucu hüsrana uğramışsa da kendisi filozoflardan bahsederken aşağılayıcı nitelermeleri hemen hiç kullanmazdı. Hatta şiirlerinin birinde, bir dereceye kadar Aristo ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö.324/935) kendisi ile hem fikir olduğunu ve onların bazı ilke ve argümanlarını tashih ettiğini iddia etmişti. İbnü'l-Arabî, *Muhâdarat'ul-Ebrar* başlığı altında telif ettiği ve önemli sözler derlediği bu eserinde atıf yaptığı veya yararlandığı isimleri açmada Fütûhât'a nazaran¹¹⁶ daha az ketümdür. Muhâdara'da sıklıkla Hipokrat (ö.MÖ.377), Aristo, onun öğrencisi Büyük İskender (ö.MÖ.323), Pisagor (ö.MÖ.495), Sokrat (ö.MÖ.399) ve Platon gibi isimlere atfedilen hikemî sözler iktibas olunur.¹¹⁷ Bu sözlerden bazıları Fütûhât'ta da herhangi bir kimseye nispet edilmeksizin tekrarlanır. Mamafih genellikle filozof olarak tanınan meşhur Müslümanların Muhâdara'da bile ismen zikredilmemeleri tesadüfî bir durum olmasa gerektir. Sözelimi İbn-i Sînâ'ya (ö.428/1037) ait nefis hakkındaki şiir, başlangıcında, yazarına ilişkin açık bir atıf olmaksızın, basitçe 'ulemâ arasında meşhur bir şiir' şeklinde bir nitelmeyle sunulmuştur.¹¹⁸ Nitekim onun bedene *rûh üflenmesi* ve *beden- rûh* konusundaki görüşü de İbn-i Sînâ'nın *nefs- beden* konusundaki görüşüyle oldukça uyumludur.¹¹⁹ İşte İbnü'l-Arabî'nin felsefeden veya felsefeciden bahsedecek olduğu zaman genellikle kendisinin farkında olarak tercih ettiği böylesi muğlaklıklardan ötürü şaşırılmamalıdır.¹²⁰

İbnü'l-Arabî, zamanla ilişkili olarak saymaya/ sayıya dair Aristocu terminolojiyi kullanarak¹²¹ 'zamandan, feleklerin hareketlerince sayılan şey' olarak bahseder. Açıktır ki burada zamanın var ya da yok olduğuna ilişkin Aristo tarafından yöneltilen önemli bir

lemek mümkündür. Bkz. İsmail Erdoğan, "“el-Bulga Fi'l-Hikme” Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/2, (2010), 27-29, 44.

¹¹⁵ Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 126-128.

¹¹⁶ Krş. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 394.

¹¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Muhâdarat'ul-Ebrar ve Musameret'ul-Ahyar fi'l-Edebiyyat ve'Nevadir'il-Ahyar*, (Beyrut: Dar'ul-Yakazat'il-Arabiyye, 1968), 2/424-425.

¹¹⁸ Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 129-130.

¹¹⁹ Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 36.

¹²⁰ Krş. Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 132.

¹²¹ İbnü'l-Arabî, döneminin irfânî ve kültürü muvacehesinde gerçekleştirdiği tasavvufi tecrübesinde, kökleri kadîm kültür ve felsefeler dayanan bazı ıstılahlar kullanmaktadır. Sözelimi Aristo felsefesinin terminolojisini kullanarak Allah'a, "Vacibü'l-Vücûd" ismini vermektedir. Onun felsefî birikimden gereğince istifade ettiğinin bir örneğini şu şekilde sunabiliriz: Kindî'nin (ö.256/873) Felsefe-i Üla'da varlık hakkında bilgi edinmenin dört sorusu dediği "mıdırهل", "nedirما", "hangisidirأي" ve "niçinلم" sorularını, "ummehâtü'l-metâlib/ ana sorular" diye tanımlar. Özköse, "İbn Rüşd ile İbnü'l-Arabi Arasındaki Sessiz Diyalog", 184-185, 193.

şoru, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini yönlendirmektedir. İbnü'l-Arabî, öyle görünüyor ki yine te'sis ettiği geleneğe uyararak herhangi bir açıklama yapmaksızın kadim bir sözü benimsemek sûretiyle zamanı kısaca 'sultan' olarak betimlemektedir. Fark edileceği üzere İbnü'l-Arabî'nin felsefeye yönelik tavrı ile tasavvufu burada birbiri ile sıkı bir şekilde kenetlenmiş durumdadır. Keza filozoflara doğrudan atıflar, âdeti olduğu üzere yine pek nadirdir ve bu husus, bile isteye muğlak bırakılmaktadır. O, zaman ve mekânın yorumuna ilişkin sahip olduğu fikir ayrılığını ifade ederken, *hâkimin* bir cümlesine atıfta bulunur: 'Bir'den ancak bir çıkar.'¹²² Görünüşe bakılırsa bu, Aristoculuğa karşı yöneltilen bir şeydir. Önemle not edilmesi gereken bir husus da İbnü'l-Arabî, filozofların düşüncelerini onaylamadığını vurgulamak istediği zaman onlardan filozoflar diye bahseder. Sözelimi böyle bir örnek, hissedilirler âleminde cüz'ilerin ilâhî bilgisini reddeden *el-feylesoftan* bahsettiği yerde geçmektedir: Zihnî sınırlarından ötürü, filozof ve Mu'tezilî benzer şekilde Tanrı'nın görülmesini reddeder ve aynı zamanda filozoflar (ilâhî) fiilleri de inkâr edenlerdir.¹²³ Ancak yine de onun, kimi zaman örtük de olsa felsefe ve felsefeciyi kaale aldığı daima dikkate alınmalıdır.

Vahdet-i vücûdun 'varlık hiyerarşisinde' Tanrı, varlığın kaynağı ve varlık ile tek nitelendirilendir. Tanrı, herhangi bir dinde veya inanışta adlandırılmış olan Tanrı'dan da aşkındır. Çünkü o, kendi oluşu itibariyle (zât) tüm nitelik ve adlandırmalardan uzaktır. Afifî'ye göre bu Tanrı kavramı, Platon'un (ö.MÖ.347) Bir'i ile aynıdır.¹²⁴ Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin Mutlak'ı Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (ö.1246/1831) Mutlak'ına benzemektedir.¹²⁵ Tanrı'nın burada tek oluşu, onun sayı anlamında 'bir' olduğu anlamına gelmemektedir.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd akımları içinde, kendine özgü farklılıkları olan, yoruma dayalı dinsel referansları ağır basan, akıl yerine mistik sezgiye ağırlık veren ve düşüncesinin hiçbir parçasında *varlığın Tanrı ile özdeş olduğu tekçi* anlayışından ödün vermeyen bir sisteme sahiptir. O, kendine kadarki tekçi düşünce sistemlerinin iyi bir harmanını oluşturmuş, düşüncesini destekleyecek şekilde bu parçaları kullanmıştır ve bunun sonucu olarak sisteminin Plotinus'un sisteminden Spinoza'nın (ö.1088/1677) panteizmine kadar *tüm varlığın birliği öğretileri ile ortak yönleri* bulunmaktadır.¹²⁶ Filvaki onun mistik *aşk teorisi* de bu anlamda Spinoza'nınkine benzemektedir. Ya da şöyle demek daha mı doğru olur acaba bu hususlarda Spinoza İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) peşinden gitmiş gibidir.

İbnü'l-Arabî'nin din anlayışının teorik temelini örtük de olsa öncelikle İslâm filozoflarının; felsefe-din/ akıl-vahiy uzlaşmasına dayalı fikirleri, Tanrı-âlem ilişkisine yönelik ortaya attıkları sudûr/ feyz/ akıllar/ nûrlar teorileri, felsefenin dinden önceliğine

¹²² Krş. Şihabuddin el-Mercânî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, el-Gelenbevî ale'l-Celâl kitabının hamisinde, (İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan, 1323), I/271; İsmail Gelenbevî, *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl*, Tabi' ve Naşir: Loççalı Raşid, (İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan 1323), 268-270; Yıldırım, "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf", 70; Özköse, "İbn Rüşd ile İbnü'l-Arabî Arasındaki Sessiz Diyalog", 184-186.

¹²³ Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 142-144.

¹²⁴ Afifî, "et-Ta'likât alâ Fusûs'il-Hikem", 1/29; Ebu'l-Alâ Afifî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. E. Demirli, (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 51.

¹²⁵ Bkz. Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 221.

¹²⁶ Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği*, 31, 19, 66; Medkûr, "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd", 167-169.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

dayalı argümanları ve Peygamberlik/ Hâkîmlik/ Faal Akıl ile ittisal anlayışları oluşturmaktadır. İkinci sırada ise, onun bunlardan hareketle savunduğu tecellî, cem', fark gibi kavramlara dayalı vahdet-i vücûd anlayışı şekillendirmektedir.¹²⁷

Nihâyet özellikle tasavvufta felsefî düşünceye yönelenlerin ilki¹²⁸ olan Hallâc'ın Kur'an'ı bâtinî te'villere tâbî tutmasının İbnü'l-Arabî'yi bu yönde cesaretlendirdiğini de kaydetmek lazımdır. Nitekim Hallâc'ın İbnü'l-Arabî'den önceki sûfiler arasında ona etkisi oldukça belirgindir.¹²⁹ Bu anlamda İbnü'l-Arabî kendisine ait felsefî tasavvuf sistemini oluştururken, Hallâc'tan başta 'insan-ı kâmil' nazariyesi¹³⁰ olmak üzere pek çok hususta, büyük ölçüde yararlanmış ve ona ait ıstılahları kullanmıştır. 'Lahût ve nasût', 'huve huve'nin yerine 'insan-ı kâmil' ve 'mahsûs âlem' gibi ıstılah ve anlayışlar bunun örnekleridir.

Birçok müellif gibi onun için de Gazzâlî'nin *İhyâ'u Ulûm'id-Din*'inin emsâlsiz bir kaynak teşkil ettiğinde şüphe yoktur.¹³¹ Nitekim varlıkta birlik teorisini ondan yaklaşık yüz yıl önce Gazzâlî seslendirmiş ve ona öncülük etmiştir.¹³² Buna göre İbnü'l-Arabî'nin en büyük ve yakın modeli Gazzâlî idi. Nitekim o, kendisinin daha saf ve tasavvufi dili ile entelektüel ortamda Gazzâlî'nin *İhya'sına* denk bir yer tutmayı arzulamaktaydı. Ancak her şeyin kendisine tabi olduğu sabit fikirli bir tasavvufa mutlak üstünlüğü verme hususunda İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'den daha kararlıydı. Bu haliyle o, filozof bir sûfi olarak aşırı felsefî tasavvufun ana karakterlerinden birisi haline gelmeye muvaffak olmuştur.¹³³

Gazzâlî ve Şihâbuddîn es-Sühreverdî (ö.587/1191) ile başlayan felsefe-tasavvuf yakınlaşması özellikle İbnü'l-Arabî'den sonra daha yaygın bir yaklaşım haline gelmiştir. Nazarî irfânın (felsefî tasavvufun) müessisi kabul edilen İbnü'l-Arabî sonrasında bu yakınlaşmanın örnekleri oldukça fazladır. Başka bir ifadeyle tasavvuf, İbnü'l-Arabî'yle birlikte sistemli felsefik bir hal almaya başlamış ve kendinden sonraki nerdeyse bütün ekol ve düşünürleri etkilemiştir. Kuşaklar boyu günümüze dek devam eden bu etki, İslam düşünce geleneğinde bir zamanlar hasım olarak görülen felsefe ve tasavvufun yakınlaşması ve mezcılması yolunda önemli katkılar sağlamıştır. Bu etkinin derinliği ise tasav-

¹²⁷ Bkz. İbrahim Maraş, "Muhyiddin İbn Arabî'de Aklî ve İnşâî Din Kavramı ve Felsefi Kökenleri", *Ululararası İbnü'l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabî*, (Malatya, 2018), 170, 172-173.

¹²⁸ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 58.

¹²⁹ Bkz. Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 239-250.

¹³⁰ Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, (İzmir: Kaynak Yayınları, 2008), 218, 222. Yetkin insan diğer adıyla İnsân-ı Kâmil "düşüncesinin başta eski İslâm dinî telâkkileri ve Yeni Eflâtunculuk olmak üzere çeşitli dış kültürlerle İslâm işrâk felsefesi, tasavvuf kültürü ve ilgili ayetlerle hadislerin uzlaştırılmasıyla ortaya çıktığı görülmektedir." İnsân-ı kâmil kavramı tasavvuf literatürüne İbnü'l-Arabî tarafından yerleştirilmiştir. Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", (İstanbul: DİA, 2000), 22/331.

¹³¹ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/520-521; ayrıca bkz. Ramazan Biçer, "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, (Bursa, 2003), 251-252; Ramazan Biçer, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin Tasavvufî Görüşlerine Eleştirel Yaklaşımı", *EKEV*, III/2, (Güz, 2001), 213-215, 217.

¹³² Bkz. Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, 44, 91-92; Süleyman Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, 2. Bsk., Haz. A. Yaşar Ocak, (Ankara: T. Kurumu Yayınları, 2014), 28; Mehmed Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, haz. N. Çolak, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 274-278, 309; İsmail Fennî Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, sadleşt. A. Kılıçsoy, (İstanbul: Sebil Yayınları, 1996), 1/222-223, 226.

¹³³ Bkz. Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 146-149.

vufla felsefeyi belki de en fazla yakınlaştıran teori olarak vahdet-i vücûd üzerinden olmuştur. İbnü'l-Arabî'den sonraki dönemde böylesi bir yakınlaşmanın en somut örneği, Molla Sadrâ'dır (ö.1050/1641). İslam düşünce tarihinin iki ana akımı olan felsefe ile tasavvufun aynı düzlemde buluşması, İbnü'l-Arabî'nin İslam düşünce tarihindeki mümtaz yerini, Sadrâ'nın *Aşkın Hikmet* perspektifinde teberrüz ettirmiş ve Sadrâ sonrası İran irfânî geleneğinin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir.¹³⁴

Buna göre bütün İslâm âlemi, eski medeniyetlere ait dinî ve fikrî cereyanların bir şekilde etkisi altında kalmış olmakla beraber tasavvufta, genellikle Yunan felsefesinin ve özellikle de Neo-Plâtonizm'in etkisi diğer unsurlardan daha kuvvetli olmuştur. Özellikle İslâm coğrafyasının fetihlerle genişlemesi ve farklı din ve kültürlerle sahip toplulukların Müslüman olmaları veya görünmeleriyle birlikte, ilmî ve fikrî sahada bu yeni kültürler karşısında yepyeni bir metot ve anlayış gelişmeye başlamıştır. Bunda özellikle Süryânîlerin; Nasturîler ile Yakubîlerden öğrendikleri ve önce kendi dillerine, daha sonra da Arapçaya çevirdikleri felsefî eserler oldukça etkili olmuştur. Nitekim mutasavvıflar da bu vesileyle İskenderiye Ekolü adını verdikleri Plotinus felsefesinde, rûhî zevk ve vecdleri ile bâtnî mükâşefelerini tatmin edecek bir kaynak bulmuşlardır.¹³⁵ Bu Yeni-Eflâtüncü mezhebe göre bütün varlıklar *Allah'ın feyzinin eseridir*¹³⁶ ve O'nun ilk feyzi, *akl-ı evveldir*. Bütün varlıklar var oluşlarını ondan alırlar. Diğer feyizler bu ilk akıldan sadır olur. İşte *Hakikât-ı Muhammedî* nazariyesi de, Helenistik Felsefedeki '*varlıkların ilk varlıktan feyz yoluyla sudûr ettikleri*' şeklindeki '*sudûr nazariyesi*'ne¹³⁷ oldukça benzemektedir ve bilinmelidir ki İslâm düşünce tarihinde öncelikle İslâm filozof ve sûfilerinde görülen ve daha geniş bir tanımla âlemin yüce ve kemal sahibi Zorunlu Varlık'tan belli bir düzen içinde, zorunlu ve devamlı olarak taşması¹³⁸ ve böylelikle zorunlu varlığın kendinden başka varlıklar vücûda getirmesi demeye gelen sudûr anlayışı,¹³⁹ kelâmcılar tarafından kabul

¹³⁴ Mahmut Meçin, "İslam Düşüncesinde Felsefe-Tasavvuf Yakınlaşmasına İbnü'l Arabî'nin Etkisi: Molla Sadrâ Örneği", *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu*, 15-16 Kasım 2019, (Malatya, 2018), 597-598, 601, 606, 612.

¹³⁵ Bkz. Celaleddin Vatandaş, *Vahiyden Kültüre*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 143 vd.; Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 17, 65-66.

¹³⁶ Ignaz Goldzäher, "Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", çev: Ö. Özsoy, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, (1997), 406; İsmail Erdoğan, "Yeni Eflatunculuk'un İslam Tasavvufu'na Te'siri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (Elazığ 2000), 597-605; ayrıca bkz. Eyüp Eyüp Bekiryazıcı, *Şihabuddin Sühreverdi'nin Hikmet-i İsrâk Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (Erzurum 2000), 91 vd.; İbrahim Hilal, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu*, çev. M. A. Kara, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2004), 195, 204-209.

¹³⁷ Yüceer, *Kelâm Hikmet İlişkisi*, 94-95; Cemalettin Erdemci, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/9, (2006/1), 5; Yusuf Okşar, *İslam Kelâmında Nedensellik ve Adetullah*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (Adana 2008), 63.

¹³⁸ Bkz. Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Dîvân Dergisi*, XV/28, (2010), 123 vd.

¹³⁹ Genelde filozof ve mutasavvıflarca benimsenen İslâm düşüncesindeki Sudûr Teorisi yabancı menşeli bir teoridir. Yaratılışı, Allah'ın Zâtı'ndan zorunlu bir seri mekanizme izah eden bu teori, Yeni Eflâtüncülükün kurucusu Helenistik filozof Plotinus'un emanasyon (emanation) adıyla anılan kozmolojik doktrininin bazı İslâmî unsurlarla yorumundan başka bir şey değildir. Bazen daha çok mutasavvıflarca 'tecellî' kelimesiyle de ifade edilen bu teori, İslam düşüncesine, Plotinus'un Enneades adlı eserinden bölümlerin özetlenerek ve bazen de katkılar yapılarak tercümesiyle geçmiştir. Sudûr Teorisi'nin, yaratılışı Allah'ın Hür irâdesinde gören İslâmî anlayışla zıd düşen bazı noktaları vardır. Bunların en önemlisi, yaratılışı Allah için zarurî görmektir. Bundan başka, bu ontolojik zaruretten dolayı, Allah'la yaratıklar arasında

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

görmemiş, hatta İslâm itikâdına taban tabana zıt olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁰ Helenistik felsefenin İslâm dünyasına girmesinden itibaren ise akl-ı evvel, akl-ı küllî gibi kavramlar, felsefî tasavvufun gelişmesini sağlamış ve böylece *mevzu haberlerin* de etkisiyle *Nûr-ı Muhammedî*, *Hakikât-ı Muhammedî* gibi kavramlar oluşturulmuştur.

Bu anlamda Antik Yunan'da söz kavramına karşılık olarak kullanılan mitos, epos ve logos'un ortak temalarından olan *nûr*, irfânî bilgiye dayalı kadim kültürlerin ve doğu dinlerinin temel öğretilerinden biridir. Tanrı'nın *nûr* olduğu, evrende ve insanda tezâhür ettiği şeklindeki inanç, felsefenin, mistisizmin ve dinlerin en eski kabullerindedir.¹⁴¹

İbnü'l-Arabî'nin *nûr metafiziğinde*, bir bütün olarak sûfî paradigmanın omurgasını oluşturan ontolojik *mi'râc* (manevî yolculuk) ön plana çıkan ana temalardandır.¹⁴² O, ontolojik mi'râcı, âlemler ve mertebeler bağlamında işlerken, yorum ve anlama mi'râcını metin bağlamında işlemektedir. Metin üzerinden işleyen manevî yükseliş de ontolojik yükselişte olduğu gibi *Mutlak Varlık'ta* son bulur. Neo-Platoncu yaratılış düşüncesinin ana teması olan *taşma* ve *ışma* (fezeyân/ sudûr) ise, İbnü'l-Arabî'de *Mutlak Varlık'ın nûr* olarak *tecellî* ve *tezâhür* etmesi şeklinde ortaya çıkar.¹⁴³

Öte yandan Saadettin et-Teftâzânî (ö.792/1390) sûfîlerin Tanrı'ya *mutlak varlık* demelerini eleştirirken, sûfîleri filozoflarla aynı kefeye yerleştirir. Esasen tasavvuf içinden gelen eleştirilerde de bu değerlendirme önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Alâuddevle-i Simnânî'nin (ö.736/1336) bu bahisteki eleştirisi, İbn-i Arabî'nin Tanrı'ya mutlak varlık demesinden hareket eder. Teftâzânî, felsefeci geçinen bir kısım mutasavvıflara nispet ettiği bazı konularda isim vermeden İbn-i Arabî'yi eleştirir.¹⁴⁴ Ekrem Demirli'nin metodolojik bakımdan en önemlisi ve en tutarlısı olarak değerlendirdiği¹⁴⁵ bu eleştirilerin başında onun *vahdet-i vücûd* anlayışı gelmektedir. Teftâzânî, vahdet-i vücûdu 'mutlak

ontolojik yönden kesin bir ayırım yapmamaktır. Bu son nokta yani Allah'ı kâinatta mündemîç görmek, özellikle İslâm'daki Müteâl (transandantal) Allah anlayışına aykırıdır. Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 35.

¹⁴⁰ Bkz. Tefvik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 126-128; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, 77-90.

¹⁴¹ Mahmut Ay, "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", *İslâmî Araştırmaları*, 25/2, (2014), 101. İhvân-ı Safâ ve dönemindeki filozofların görüşüne uyarak, Arş ve Kürsî'yi bir felek kabul eden İbnü'l-Arabî, bunun kademesi noktasında onlarla ihtilafa düşmüştür. Bu konuda keşfi bilgisiyle felsefecilerin düşüncelerini tashih etmiş olan İbnü'l-Arabî'yi İbn-i Teymiye, göstermelik ihtilaf ve bu vesileyle iz kaybettirme uğraşısı dolayısıyla samimî davranmamak ve bu bilgileri İhvan-ı Safâ ve felsefecilerden almakla suçlamıştır. Ancak Veysel Akkaya, Mahmud Erol Kılıç'tan da destekle yaptığı ve reel durumla örtüşmeyen maniplatif ve anlam yüklemeli bir tutumla örtbas edip İbn-i Teymiye'yi itibarsızlaştırma ve tahkir vesilesi kılmaya çalışmıştır. bkz. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Arş Tasavvuru ve İstivâ Meselesi", *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 33, (2015), 383-386, 390.

¹⁴² Bkz. Afîfi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 155-157.

¹⁴³ Ay, "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", 104.

¹⁴⁴ Hamid Algar, Teftâzânî'nin Füsûs'a bir reddiye yazdığından ve öğrencisi Alâeddin M. Buhârî'nin (ö.791/1389) ise onu sapık kabul ettiğini belirtmektedir. bkz. "İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev. S. Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, 5/1, (1991), 3.

¹⁴⁵ Bkz. "Vahdet-i Vücûd", 42/434. Demirli'nin belirttiğine göre Teftâzânî'nin eleştirileri Molla Fenârî (ö.834/1431) ve Abdülganî en-Nablusî (ö.1143/1731) tarafından yazılan iki eserle cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

varlık' kavramı altında ele alarak felsefî temellerini sıralayıp yine felsefî bir üslûpla eleştirmiş, bu anlayışın temsilcilerinin mugalataya başvurduklarını, ancak bunun büyük bir sapıklık olduğunu söylemiştir.¹⁴⁶ Vahdet-i vücûd anlayışının dayanağını teşkil eden, "Varlık Hak'tır" önermesini hedef alan Teftâzânî'nin görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla kelamcılarla sûfiler arasında esas sorun Tanrı'ya *varlık* denmesinin anlamıdır. Vahdet-i vücûdu benimseyenler için *mutlak varlık* ve onun *tecellilerinden* başka hiçbir şeyin varlığının gerçekliği yok demektir. Aslında "bu ifade, sûfilerin filozoflardan tevârûs ederek yeniden yorumladıkları bir ifadeydi. İfadenin zamanla oluşan bir literatürün temel cümlesi hâline gelmesi, onun sûfilerin düşüncesindeki yerini göstermesi bakımından kayda değerdir. Bu cümle bazen "Vücûd (varlık) birdir, o da Hakk'ın varlığıdır" ya da "Kendisi olmak bakımından vücûd (varlık) Hak'tır" gibi ifadelerle dile getirilir."¹⁴⁷

Esasen kültür tarihimizde varlık ve dolayısıyla Tanrı kavramı, en derin tartışma konularından biri olagelmıştır. Burada Varlık/ Tanrı konusunda tenzîh ile teşbîh en önemli ayrışma noktalarını oluşturmuştur.¹⁴⁸ Bu yaklaşım, Tanrı'nın bir mahiyeti bulunmadığı ve sırf varlık olduğu hakkında İslâm filozoflarının görüşleriyle aynı kapsamda değerlendirilebilir. Ancak mesele yine de çözülmüş değildir. Bu nedenle sûfiler filozoflardan, Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin süreklilik ilişkisi olduğu fikriyle birlikte bu düşünceyi açıklayan geniş bir kavramsal yapı da tevârûs etmişti. Bunların başında sudûr ve onunla ilgili kavramlar gelir. Sûfilerin sudûr teorisine bu kadar ilgi duymaları, teorinin yaratan ile yaratılan arasındaki benzerliği açıklamasındaki gücünden kaynaklanır. Sûfilere göre yaratılış teorisi, bu benzerliği açıklayacak bir mahiyette olmalıdır.

Sûfilerin filozoflardan tevârûs ettikleri başka bir düşünce ise yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkinin bir gereği olarak "olabilecek âlemlerin en iyisi" fikridir. Bunun anlamı, mükemmel Tanrı'dan mükemmel bir âlemin ortaya çıkmasıdır. İbnü'l-Arabî, bu düşünceyi Gazzâlî'yle ilişkilendirerek ele alsaydı bile -ki Gazzâlî de bu düşüncesini Ebû Tâlib el-Mekkî'ye (ö.386/996) dayandırır- düşüncesini açıklamak için kullandığı varlık, varlığın iyiliği, yokluk, kötülük ve mükemmel varlık fikri gibi genel argümanlar, İslâm filozoflarının kavramlarıdır. Sudûr fikrinin en önemli unsurlarından biri, "mutlak bir"den çıkan feyiz ve akışın (*Hakikât-ı Muhammedî*) onun mükemmelliğinin bir sonucu olmasıydı. Bir, kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla kendisini bilmemiş, bu bilmenin sonucunda ise kendisinden "ilk akıl" meydana gelmiştir. Bu feyzin kesintisizliği düşüncesi de sûfilerin İslâm filozoflarıyla hemfikir oldukları bir konudur.

Bu bağlamda Tanrı'nın nitelikleri yerine niteliklerin gerekleri olan şeyler açısından *kadim bir nitelik ile onun sonucu arasındaki ilişki* de zorunlu olarak *kadim* olmalıdır. Bu nokta, a'yân-ı sâbitenin en sorunlu konularından biri olsa bile, İslâm filozoflarının Tanrı'nın eşyayı bilmesiyle ilgili görüşlerinin de yardımıyla anlaşılmaya daha yakındır. İbnü'l-Arabî, yenilenmeyi ve yeniden yaratmayı a'yân-ı sâbitenin hâllerinin yenilenmesi olarak yorumlar. Bu bağlamda sûfiler "hakikatlerdeki süreklilik ve değişmezlik" ilkesinden hareket eder. Bu ilke, gerçekte nesnel gerçekliği reddeden akımlara yönelik olarak sûfilerin kelamcılarla, özellikle de felsefecilerle aynı tavra sahip olduklarını kanıtlamak için dile getirilmişti. Ne ki Demirli'nin belirttiği gibi bu alandaki çalışmalar, bilhassa

¹⁴⁶ Akman, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*, 613-614.

¹⁴⁷ Ekrem Demirli, "'Varlık Olmak Bakımından Varlık' İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18, (2007), 36.

¹⁴⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/2, (2003), 381 (dipnot: 4).

konuyu İslâm filozoflarının görüşleriyle irtibatlı olarak ele alan çalışmalar yok denecek düzeydedir.¹⁴⁹ Halbuki İbn-i Arabî ve diğer sûfilerin, İslâm medeniyetinde yaşadıkları döneme kadar öyle veya böyle; şu veya bu şekilde yayılan ve/ya doğan felsefi düşünce ve filozofların inceleme metotlarına aşına olduklarını görmekteyiz.¹⁵⁰ Nitekim onun teosofik öğretilerinde temel hedef, kozmik varlığı bir sıradüzeni içinde yorumlamak yani gerçek anlamda bir felsefe yapmaktır. Buna göre İbn-i Arabî'nin yaptığı şey, daha önce oluşan felsefî-kelâmî kültürü yeni bir terminolojiyle kendi içinde tutarlı biçimde sunmaktan ibarettir. Bunun yanı sıra felsefe yapan bir filozof¹⁵¹ olmasına karşın, kullandığı üslûp sayesinde düşüncesine mistik bir hava katmasını başarmış ve bu yönüyle kendisinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemiştir.¹⁵²

Teftâzânî'nin İbn-i Arabî'nin icmâa aykırı bularak eleştirdiği düşüncelerinden biri de velâyetin nübüvvetten üstün olduğu, ancak velâyetsiz nübüvvet olamayacağından velînin peygamber derecesine ulaşamayacağı şeklindeki görüşüdür.¹⁵³ *İbn-i Arabî Kelamî Tartışmalar Sorular Şüpheler* isimli eserimizde genişçe anlattığımız gibi ulûhîyyet, nübüvvet, velâyet, hayır-şer, âhîret ahvâli ve din telakkisine (vahdet-i edyân) ilişkin görüşlerinin hemen tamamı tartışılabilir¹⁵⁴ olsa da ona yöneltilen eleştiriler içinde en büyük payın *vahdet-i vücûd* telakkisine yönelik olduğu şüphesizdir.¹⁵⁵

İbnü'l-Arabî Tanrısal belirmeyi, etimolojisinde vazgeçilmez bir somutluk barındıran ve 'taşmak' anlamına gelen 'feyz' kelimesi ile ifade etmeyi tercih eder. Bu ise aslında Plotinus'un başını çektiği Neo-Platonizm okuluna has bir terimdir. Şeyh, Plotinus'un

¹⁴⁹ Demirli, "Varlık Olmak Bakımından Varlık", 28, 37, 41-42, 46. Ahmed Rûmî Akhisârî (ö.1041/1632) de İbnü'l-Arabî başta olmak üzere, İbnü'l-Arabî'nin kendilerinden etkilendiğini düşündüğü bazı Batınîler, Kerrâmîler ve filozofları çeşitli yönlerden eleştirmiştir. İbnü'l-Arabî'yi ve düşüncelerini eleştirerek; onu ve onun düşüncesine sahip olan mutasavvıfları "mülhidler, sûfilik taslayanlar, mülhid filozofların peşinden gidenler" şeklinde itham eden Akhisârî, İbnü'l-Arabî'nin Aristo'dan, Helenistik dönem filozoflarından ve bu dönemdeki filozoflarda etkili olan gizemli bilgiyle kurtuluşa ermeyi amaçlayan teolojik bir akım sayılan gnostisizmden etkilendiğini öne sürmektedir. Bu filozofları ve onların yolundan giden mutasavvıfları da şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Mutasavvıfları "filozofların mezhebi üzere sûfilik taslayanlar" ve "İbn Sebe'nin yolundan giden mülhidler" olarak tavsif eden Akhisârî, onların kendi nefislerini ve şeyhlerini telakki hususunda resullerden üstün tuttıklarını belirmiş ve İbnü'l-Arabî ve onun gibi düşünen mutasavvıfları "felsefeci mülhid mutasavvıflar" olarak nitelendirip, onların en büyük yanlışlarının "velîlerin, Resullere vahiy getiren meleğin aldığı vahiy kaynağından direkt olarak beslendiklerini öne sürmeleri" olduğunu zikretmektedir. Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dini-Siyasi Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (İstanbul, 2020), 232-233, 246, 312-313.

¹⁵⁰ Krş. Ekrem Demirli, "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, (2009), 30, 32-33, 35, 37, 42.

¹⁵¹ Krş. Demirli, "Varlık Olmak Bakımından Varlık", 28-29, 32, 36-37, 39, 41-43, 46.

¹⁵² Karadaş, "İbnü'l-Arabî", 20/519; Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, 97.

¹⁵³ Bkz. Şükrü Özen, "Teftâzânî", (İstanbul: DİA, 2011), 40/303. İbrâhim el-Halebî (ö.956/1549) de şeriatı, kendi tabiriyle "İbnü'l-Arabî'nin tahrifinden ve şeytanî görüşlerinden" korumak amacıyla yazdığı eserlerde onu yalancılıkla, aptallıkla, Kur'an'ın manasını değiştirme ve Allah düşmanı olmakla suçlamıştır. Bkz. Şükrü Selim Has, "Halebî, İbrâhim b. Muhammed", (İstanbul: DİA, 1997), 15/231.

¹⁵⁴ Tasavvuf camiasının içinden ve dışından zevâtın eleştirileri için bkz. Akman, *İbn-i Arabî Kelamî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, 591-627.

¹⁵⁵ Fatih İbiş, "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücûdçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX/1, (2015), 75-84.

bilgi edinme yolları hakkındaki teorisini de hemen hemen olduğu gibi almıştır. Plotinus, duyu, akıl ve vecd üçlüsünü bilgi edinme yolları olarak kabul ederken, vecdî bilgilerin, en üstün bilgiler olduğunu savunmaktadır. Zira bu teoriye göre vecd halinde rûh, bedeni terk ederek Tanrı ile birleşmektedir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî eski bilgelerin özlü sözlerini, genellikle sahiplerini refere etmeden,¹⁵⁶ nakletmekte bir sakınca görmemiş, eserlerinde Hipokrat, Aristo, Büyük İskender, Pisagor, Sokrat ve Eflâtûn'a atfedilen hikemîyâta isim belirtmeden yer vermiştir. Bu bağlamda o, Yeni Eflâtûncuların 'ilk akıl', 'külli nefis' ve 'külli cism'ini; 'kalem', 'levh-i mahfûz' ve 'arş' olarak yorumlamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin *varlık hem vardır hem yoktur* şeklinde formüle edilebilecek öğretisi, bir yönüyle Parmenides (ö.MÖ.540) paradigması ile kavramsal bir benzerlik taşısa da karşıt bir duruş olan Herakleitos'un (ö.MÖ.475) logos/ ateş öğretisine daha yakın bir yerde dururken; Spinoza'nın ontolojisi *varlık vardır* şeklinde formüle edilen Parmenides paradigmasına daha benzer bir görünüm arz etmektedir.¹⁵⁷ Burada sıfat- reel varlıklar tekâbüliyeti açısından İbnü'l-Arabî ile paralel düşünceler ortaya koyan Spinoza ile İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde elbette birtakım nüansların olması doğaldır. Ancak bu farklılıkların aynılıkları örtecek çapta olmadığı da görülmektedir.

Onun âlemi görünen ve görünmeyen şeklinde ikiye ayırması filozofların ayaltı ve ayüstü ayrımlarını akla getirmektedir.¹⁵⁸ Ayrıca görünen ve görünmeyen âlem ayrımı Yunan filozoflarından Heraklit'te de görülmektedir. Ona göre duyularla algılanan görünen âlem sürekli değildir ve değişmektedir. Sürekli olan ve değişmeyen âlem, görünmeyen âlemdir. Heraklit de İbnü'l-Arabî gibi *hiçbir şeyin yoktan var edilmeyeceği, var olanın da yok edilmeyeceği* kanaatindedir. İbnü'l-Arabî'nin Yunan felsefesi ile olan bu benzerliklerinden hareketle onlardan direkt etkilendiğini söylemek oldukça güçtür. Ancak onun yaşadığı VI. ve VII. asırlara kadar öncelikle felsefeciler, Gazzâlî'den sonra da kelâmcılar zaten bu etkinin altına girmiştir. Bu iki disiplin aracılığı ile de İbnü'l-Arabî'nin Yunan felsefesinden etkilenme ihtimali son derece kuvvetlidir.¹⁵⁹

Mehmet Bayraktar'a göre ise İbnü'l-Arabî'nin varlık felsefesi ne mutlak yokluktan vara ne de vardan mutlak yokluğa geçmiştir. Zira bu sadece varlığın vardan vara olan bir geçişi ve aynı varlığın değişimidir. Şüphesiz bu izahlarıyla İbnü'l-Arabî, bize Heraklit'i hatırlatmaktadır. Ne var ki Heraklit'e göre her şeyin özü olan ateş bile daima ateşliğinde değişmektedir. Hâlbuki İbnü'l-Arabî'ye göre İlâhî Zât, varlıksal değişmenin ve oluşun dışındadır. Bu itibarla İbnü'l-Arabî dış varlığın değişmekte olduğunu söylerken nasıl

¹⁵⁶ İbnü'l-Arabî tarafından, özellikle doğrudan felsefe ya da filozoflara ilişkin bir atıf yapılmamıştır. Bkz. Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 119. R. Alpyağıl'ın tespiti ise, onun, Yunan felsefesindeki isimleri anmakta ne kadar iktisatlı olduğunu biliyoruz, hal böyleyken sofistleri anmasının özel bir anlamı olmalıdır, şeklindedir. bkz. "Alıntılanabilirlik" ve "Şeyleri Yeniden Yaratma": İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol", *Tasavvuf Dergisi*, 9/21, (2008), 285; ayrıca kaynak belirtmeden ilk dönem Kelâmcılarından İbrahim Nazzâm (ö.231/845) tarafından ilk defa öne sürülen Sarfe Teorisi'ne ve Kitab-ı Mukaddes'e dayanmasına dair bkz. Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvet İnanç*, 157, 159.

¹⁵⁷ Çelebi, "Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği", 57-59.

¹⁵⁸ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, (Ankara: AÜİFY, 1974), 103-116.

¹⁵⁹ Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdı", 81-82; Erdoğan, "İbn Arabî'nin Felsefe ve Filozoflara Bakış", 16, 27-28.

Heraklit ile birleşirse, öz varlığın değişim ve oluşun dışında kaldığını söylerken de ondan o nispette uzaklaşarak Parmenides'e yaklaşmıştır. Bu sonuncu ile İbnü'l-Arabî arasındaki fark Parmenides'in dış varlığı da sabit ve değişmez kabul etmiş olmasıdır.¹⁶⁰ Sonuç itibarıyla bu durum Bayraktar'ın da parmak bastığı gibi onun felsefî mirastan istifadeyle kurulduğu bir teori, bir tezdır. Dolayısıyla bunun ilgili- ilgisiz İslâmî naslarla temellendirilmeye çalışılıp ifade edilmiş olması bir *akide* bağlamında değerlendirilmesini icap ettirmese gerektir.¹⁶¹

Beri tarafta ilkçağ Yunan felsefesinde Herakleitos ve Parmenides'ten bu yana varlık âleminin; 'düşünülen alem' ve 'duyulan alem' veya 'görünürler alemi' ve 'reel alem' ayrımını temelinde düalist bir karakterle ele alındığını ve söz konusu ayrıma ilişkin görüşlerin Platon ve Immanuel Kant'a (ö.1219/1804) geçerek günümüze kadar süregelen bir paradigma olduğunu biliyoruz. İbnü'l-Arabî bahsi geçen düalizmin olgusal âleme ilişkin boyutun ontik mahiyetini, Platon'da olduğu gibi gölge metaforuyla izah etmektedir. Fakat Platon'da tek tek bütün varlıkların reel varlığı *ideler âleminde* mevcut iken, İbnü'l-Arabî'de çokluk sadece 'Bir'in yansımasıdır ki, o da Hakk'tır veya Tanrı'dır. Dolayısıyla izafi-olgusal âlem Hakk'a nispetle mecâzî olarak vücûd bulmakta ve gölge olmaktadır. Ontolojik olarak 'kendinde varlık', görünürler âleminde var olmamaktadır. Bu durumda söz konusu gölge varlık, insan algısı itibarıyla kavramsal (mefhum) olmaktadır. Buna göre İbnü'l-Arabî, varlığın ontolojik temelini insan açısından algısal bir konuma indirgeyerek psikolojik bir izah geliştirmektedir.¹⁶²

İbnü'l-Arabî'nin yaşamının büyük kısmını geçirdiği yolculukların bir meyvesi olarak İran, Hint, Buda felsefeleri ve hatta Taocu felsefe¹⁶³ ve kavramlarından etkilenmesi üzerinde süregelen tartışmaların sonuç ve boyutlarına bakılmaksızın, böyle bir etki olasılığını ve kendisine kadar ulaşan ve en azından olgunluk dönemini yaşayan sûfî düşünce ve yaşam tarzını da göz önünde bulundurduğumuzda, kavram olarak varlığın İbnü'l-Arabî'de kullanımının çok kaynaktan beslenen bir durum sergilediğini görürüz. Zaten onun felsefesi tamamen eklektik bir felsefedir. Bundan olacak ki düşünce sistemini mantıksal temellere tam olarak oturtabilmiş değildir.¹⁶⁴

Düşünürümüzün, bilgisel olarak aktif olan öznenin nesnelere âlemi ile bağlarını koparıktan sonra hakikâtin bilgisini elde ettiğini söylemesi, Sokrates'in 'gerçeğin bilgisinin ontolojik olarak aynı cinse sahip olan varlığın yansıması olduğu' şeklinde özetleyebileceğimiz epistemolojik yaklaşımının İslâmî terminoloji ile ifade edilen bir biçimi olarak değerlendirilmek mümkündür.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Bkz. Mehmet Bayraktar, "İbn al-'Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, (1981), 349-353; Çelebi, "İbn Arabinin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", 45; Çelebi, "Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği", 59.

¹⁶¹ Bkz. Bayraktar, "İbn al-'Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", 354-355. Bayraktar burada ayrıca İbnü'l-Arabî, mümkün varlıkların ve mevcudatın daimî olduğunu ve son bulmayacağını söylemekte ve bunu onda olduğunu söylediği tezâtlıklara atıf yaparak kendince bir izahla tevîl etmeye çalışmaktadır.

¹⁶² Çelebi, "İbn Arabinin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", 45.

¹⁶³ Ali İhsan Yitik, (İstanbul: DİA, 2011), 40/10-12.

¹⁶⁴ Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği*, 21; Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, 25.

¹⁶⁵ Çelebi, "İbn Arabî'de Tasavvufî Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair", 118-119.

Beri taraftan İbnü'l-Arabî'nin her mevcûd şeyin aslının bulunduğu *a'yân-ı sâbite* (sâbit arketipler) görüşünün¹⁶⁶ Eflâtûn'un 'ezelî idealar'ı, Aristo'nun 'entelecheia'sı, gnostiklerin 'aeon'ları, Yeni Eflâtûncular'ın 'idea'¹⁶⁷ yorumlarıyla 'tabîât-ı vâhîde' hakkındaki fikirleri ve Mu'tezile'nin 'ma'dûmlar'ından mülhem¹⁶⁸ olduğu açıktır.¹⁶⁹ Onun sâbit arketipleri, zihinsel varlığa sahip 'akledilebilir varlıklar' olmaktan çıkmakta ve hissedilebilir varlıklar haline gelmektedir. Bu ise Aristo felsefesine has terminolojiye göre, potansiyel halinde var olan şeylerin, bunlara karşılık gelen ama fiilî olarak var olan şeylere dönüşme sürecidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı *sâbit özlere* varlıklarını vermek gibi bir zorunluluk içindedir.¹⁷⁰ Bu, onun kendi doğası gereğidir ve bu bir tür buyruk altında kalmaz.¹⁷¹ Afîfî, bu tür bir determinizmin, İbnü'l-Arabî'nin, yazgının insanlar üzerindeki mutlak hâkimiyetine inanan ve insan istencini yadsıyan 'cebrîye' sınıfına dâhil edilebilmesinin kesin delili olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ancak arada şu fark bulunur ki, bu mekanik materyalist bir determinizm olmayıp, daha ziyade Gottfried Leibniz'in (ö.1128/1716) önceden kurulmuş 'uyum' kavramına daha yakın bir konumdur.¹⁷²

İnsan-ı kâmil ile Mesîh arasındaki benzerlik, onun üzerindeki Hıristiyanlık te'siri-ne işaret ettiği gibi, Philon'un *el-kelime* hakkında kullandığı 'Hakk'ın gölgesi', ilhâm kaynağı, ideler âlemi ve âlem-i misâl gibi tabirleri de almış olması, İbnü'l-Arabî'nin Yahûdilikten de etkilendiğini göstermektedir. Başka bir açıdan Antik Yunan filozoflarından Eflâtûn'un 'ideler âlemi' ile İbnü'l-Arabî'nin 'âlem-i misâl'i; aynı filozofun 'iyilik nazariyesi' ile de onun 'kelime' kavramı arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır.

Onun başta Fârâbî (ö.338/950) olmak üzere kendisinden önceki bütün İslâm filozoflarını eserlerinden tanıdığı¹⁷³ ve Yeni¹⁷⁴ Eflâtûnculuğun bazı terimlerini onlardan

¹⁶⁶ Öztekin, "İbn Arabî'nin "Âyân-ı Sâbite"si ile Jung'un "Arketipler"i Üzerine Bir Değerlendirme", 299; Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, 307; Osman Nuri Küçük, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufi Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları", *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, (2009), 391; krş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, 310, 445-447.

¹⁶⁷ "A'yn-ı sâbite tabiri İbn Arabî'nindir. Bu, *Platonik İdeaların Arapça versiyonudur ve Meşşailerin 'mahiyetler' dediği şeye tekabül eder.*" Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 153; ayrıca bkz. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 325-326.

¹⁶⁸ Krş. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/505; Ebu'l-Alâ Afîfî, "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", çev. C. Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/VI, (1994), 268, 270, 273, 275-276.

¹⁶⁹ A'yân-ı sâbite, Yeni Eflâtuncu Plotinus'un "bir ve ilk düşünce" (vâhid ve akl-ı evvel) görüşüne çok yakındır, hatta onun biraz değişik şeklidir de denilebilir. Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", 4/199; İlhan Kutluer, "Mü-sül", "Müsül", (İstanbul: DİA, 2006), 32/150.

¹⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. E.D), 142; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 319.

¹⁷¹ Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği*, 65; Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", 4/199; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 271-272, 290, 319, 44-, 442, 664.

¹⁷² Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Y. Özemre, 2. bsk., (İstanbul: Kakmüs Yayınları, 1999), 258-259; ayrıca bkz. Afîfî, "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", 274.

¹⁷³ İbnü'l-Arabî, herhangi bir filozofun kendisine ait bir varlık görüşü olması kadar bir sistem ve felsefeye sahiptir. Terminoloji farklılığını dikkate almak koşuluyla Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinde yer alan düşünce sistemi ile İbnü'l-Arabî'nin bazı fikirleri arasında benzerlik olduğu ortadadır. Onun İslâm kültür ve düşünce mirasına akli ve ruhî yönleriyle vakıf, sistem sahibi ve ekol kurucusu bir sûfî-filozof olduğundan şüphe edilemez. O, felsefesini sunarken daha çok sûfî istilâh ve sembolleri kullanmıştır. Bunun yanında

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Özellikle Yeni Eflâtûncular'ın kullandığı akl-ı evvel, nefis-i küllî, cism-i küllî gibi istilahlara karşılık Fârâbî'nin kullandığı kalem (kalem-i a'lâ), levh-i mahfûz ve arş gibi Kur'an kaynaklı istilahları onun da kullanmasından bu sonuç anlaşılmaktadır. Onun *beden- rûh* konusundaki görüşünün ise İbn-i Sînâ'nın *nefs- beden* konusundaki görüşüyle uyumlu olduğu yukarıda geçmişti.

Beri taraftan onun, eserlerinde serdettiği fikirlerini, Kur'an ve hadis metinlerini sembolik sistemler haline getirerek bilinen manalarından koparmak sûretiyle dayanak araması Müslümanlar arasında yaygın bir yöntem değildir. Aksine dinî metinlerin lafızlarını, bâtinî manaların sembolü olarak sunma gayreti Philon'da karşılaşılan ve sıklıkla uygulanan bir yöntemdir. Bu yöntem İslâm dünyasında *akidevî* birtakım problemlere kapı araladığı gibi amelî açıdan da anlaşmazlıklara sebep olmuştur.¹⁷⁵

Ona göre varlıkta bulunan her şey, aslında Tanrı'nın varlığının o durumundaki bulunuşudur. Bu bulunuş, tıpkı suyun kabının rengini alması gibi, Tanrı'nın her bir bulunuşun mahiyetine göre var olmasıdır. O, var oluşu bu şekilde evrelendirirken, Yeni Platonculuğun 'akış teorisi' ile, Mollâ Sadrâ'nın 'varoluşun mükemmele doğru sürekli bir harekette bulunması' (hareket el-cevheriyye) arasında bir duruş sergiler.

Yaratılış safhaları ya da sürecinde İbnü'l-Arabî, her ne kadar birtakım *İslâmî argümanlara dayansa da içeriği büyük ölçüde felsefecilerin malzemelerinden oluşur*.¹⁷⁶ Mesela 'amâ mertebesini izahı, Yunan kozmogonisindeki kaos¹⁷⁷ ortamını ve Anaximandros'un (ö.MÖ.546) düşüncesindeki 'apeiron'u¹⁷⁸ hatıra getirir. Aynı zamanda felsefeciler gibi akıl, nefis, hebâ, tabiat ve cism-i küllîyi hariçte gerçekliği olmayan zihni varlıklar olarak görür. Ona göre ilk yaratılan¹⁷⁹ akl-ı evvel; son yaratılan ise insandır. Böylelikle dairesel düşündüğü âlem, insan ile tamamlanmış ve insan, akl-ı evvelin yanında yerini almış olur.¹⁸⁰

İbnü'l-Arabî, felsefecilerin akl-ı evvel dediklerinin aslında kalem, nefis-i küllî dediklerinin de levh-i mahfûz olduğunu ileri sürmek sûretiyle akıl hadisini ve buna day-

onun sisteminin hem felsefî hem de tasavvufî bir sistem olduğu gerçeğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla büyük oranda Fârâbî ve İbni Sina'nın temsil ettiği İslâm felsefe birikiminden İbnü'l-Arabî'nin haberdâr olduğu muhakkaktır. Yusuf Turan, *Muhyiddin İbn Arabî'de Mutlak Varlık*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (2006), 18, 57-59.

¹⁷⁴ Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanç*, 44.

¹⁷⁵ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 61; Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanç*, 45.

¹⁷⁶ İbnü'l-Arabî'nin yaratma anlayışı, İslam filozoflarından Fârâbî (ö.339/951), İbn Sînâ (ö.428/1037) ve İbn Rüşd'ün kozmolojisi ile paralellik arz etmektedir. İslam filozoflarının mahiyet ve vücûd ayrımına dayanarak geliştirdikleri yaratma fikri, İslam düşünce tarihinin en önemli polemiklerinden birinin konusu olmuştur. İbnü'l-Arabî bu polemikte Meşşâî filozoflar ve Mu'tezilî kelamcılarla paralel düşüncelerdedir. Özköse, "İbn Rüşd ile İbnü'l-Arabî Arasındaki Sessiz Diyalog", 185-186.

¹⁷⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, (Ankara: AÜİFY, 1968), 134; İbn Arabî Yunan kozmogonisinde olduğu gibi âlemi iki safha olarak ele alır: Kaos ve kosmos. Karadaş, "Muhyiddin İbn 'Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", 454.

¹⁷⁸ Ülken, *Varlık ve Oluş*, 147.

¹⁷⁹ Hermetik Kültür, Antik Yunan, Yeni Eflâtûnculuk, Yahûdilik, Hıristiyanlık, Gnostik Akımlar ve İslâm Filozoflarına göre ilk yaratılan varlık ve sudûr nazariyesi ile 'Nefha-i İllâhî' ile alakalı değerlendirmeler için bkz. Mahmut Çınar, *Nur-i Muhammedî İnançının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 15-31.

¹⁸⁰ Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî", 83-84.

narak oluşturduğu metafizik görüşlerinin özellikle Sünnî çevrelerde negatif tepki almasını önlemeye çalışmıştır. Bu konuda büyük ölçüde başarılı da olmuştur. Her ne kadar Tanrı anlayışı da dâhil olmak üzere birçok önemli hususun temel çizgisini belirlemiş olan akılla ilgili konular kelâm ve İslâm felsefesi gelenekleri arasında şiddetli tartışmalara yol açmış olsa da bu böyledir.¹⁸¹

Başta İbnü'l-Arabî ve diğer sûfilerin bütün bu açık etkileşim ve felsefik duruşlarına rağmen Ahmed Avni Konuk (1870-1938) ve benzerlerinin iddiası şudur: Bu zevât-ı kiramın hiçbirisi maârif-i ilâhîye ve hikemiyyât-ı rabbânîyece birbirlerinden ayrı değildir. Çünkü hepsinin menbâi asl-ı hakiki olan Hak'tır ve hiçbirisi feylesof değildir. Hepsî hâkim-ı ilâhîdir. Vahdet-i vücûd bahsinde muhakkiklerin hepsi müttehiddir; aralarında hiçbir ayrılık yoktur. Şu kadar ki garp feylesofları ve ulemâ-i zâhire bunu vücûdîlik (pan-teizm) mezhebi zannettikleri için mütalaalarını ona göre yürütürler ve aldanırlar.¹⁸²

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin (ö.973/1565) ise İbnü'l-Arabî'yi savunma sâikiyle onu, cumhurun itikâdına muhalif ifadelerini kurtarmak adına oldukça sığ bir bakış açısıyla değerlendirdiği açıktır. Afîfi bu konuda anladım ki diyor, Fütûhât özetinde Şa'rânî, müellifin doktrinini oluşturan felsefî ve tasavvufî unsurları görmezlikten gelmiştir.¹⁸³ Bu arada cidden yanıltıcı bir izlenim bırakan Şa'rânî'nin iktibaslarına ne kadar itimat edilebileceğinin küçük bir örneği, onun küçük risâlelerinin birinde ortaya çıkar ki orada âlemin kıdemi meselesinde filozofların heretik inancını paylaşmakla itham edilen İbnü'l-Arabî'yi savunur. İspatlamak için sunduğu metinlerden birisi Fütûhât'ın 293. babından alınmıştır ki, Şa'rânî orada 'Allah'ın lanetlediği filozoflar'dan bahseder; fakat bu ifadeyi sanki İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendisi kullanmış gibi vermektedir. Oysa İbnü'l-Arabî, filozofların görüşlerini reddettiği yerlerde bile onlar için bu tür ifadeler kullanmamıştır.¹⁸⁴

3. Felsefî Kelâm ve Tasavvuf

İbnü'l-Arabî'nin kaynakları arasında akılcı dediği kelamcılar da yer almaktadır.¹⁸⁵ Nitekim onun kendi ibarelerinden, kelamcıların eserlerinden yararlandığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin, felsefeci ve kelamcıların etkisinde kalmakla beraber¹⁸⁶ onlardan farklı bir metodoloji izlediği de açıktır. Bu itibarla onun kelamcıların

¹⁸¹ Bkz. Çağfer Karadaş, "Hadisciler, Kelâmçılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/6, (1994), 264-265.

¹⁸² Mustafa Tahralı, "Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerif Şerhinde İbn Arabî", *Uluslararası Mevlana Sempozyumu (8-12 Mayıs 2007) Bildirileri II*, (İstanbul: 2010), 876-877.

¹⁸³ Bkz. Afîfi, "İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim", 708; Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanca*, 12, 15, 18, 73, 77-78, 81, 84-85; Halim Gül, "Hukukçu Bir Süfinin İbnü'l-Arabî Müdafası: İmâm Şarani Örneği", *e-Şarkiyat Dergisi*, V/9, (2013), 48, 61, 63.

¹⁸⁴ Bkz. Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 120. Ayrıca bkz. Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", 107-109.

¹⁸⁵ Varlık âleminde çokluk telâkkîsi, sadece bizim varlıklar hakkında verdiğimiz bir hükümden ibarettir. Oysa varlıkların hakikati birdir. İbnü'l-Arabî felsefesinin bu yönü üç düşünce akımının te'sirinde kalmıştır. Vahdet ve kesret konusunda Plotinus'un; cevher ve araz konusunda Eş'arîlerin ve lahût ve nasût konusunda ise Hallâc'ın. Bununla beraber onun fikirleri yine de kendine özgü bir yapıdadır. Afîfi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 213-214, 221, 223-224; Sinanoğlu, "İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri", 96.

¹⁸⁶ Karadaş, "Kelâmçıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", 90, 93; Ömer Pakiç, "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, (2002/2), 7-8.

mezhep ve görüşlerinden¹⁸⁷ daha çok, onların yöntem ve üsluplarından etkilendiğini belirtmek daha doğru bir tespit olacaktır. Bu anlamda o, kelâm ve kelamcılarını genelde eleştirel de olsa cömertçe zikretmekte bir mahzur görmezdi. Fakat yine de spesifik olarak onların eserlerine atıf yaptığı yerlerde tıpkı filozoflarda olduğu gibi mütereddit davranmaktaydı. Bu arada ilave etmekte yarar vardır ki İbnü'l-Arabî, rastgele her şeyden biraz aldıysa da bu onun için, kendine özgü dikkatsiz bir eklektizminin yanı sıra kültür deryasına dalmış geniş bir düşünür olması hasebiyle tabii bir ilerleme yolu olarak da görülmelidir.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, birlik ve çokluk meselesinde, Eş'arîlerin cevher ve araz teorisini vahdet-i vücûda uyarlayarak kullanmıştır. Eş'arîlerin cevherlerin ancak arazlarla kâim olduklarını ileri sürmeleri, ona vahdet-i vücûdu temellendirirken ilhâm kaynağı olmuştur. Mu'tezile'nin sıfatullah anlayışı, sıfatların zât ile aynı olduğu düşüncesi ve ma'dûm nazariyesi de İbnü'l-Arabî'nin sistemini kurarken yararlandığı unsurlar arasında yer almaktadır. Burada Mu'tezile'nin ma'dûm nazariyesi ile 'ayn-ı sâbite' arasındaki benzerliği söz konusu etkileşimin müşahhas örneği olarak zikretmek mümkündür.

Sûfîlerin zaman anlayışlarının, İslâm filozoflarının zaman anlayışları ekseninde geliştiği ve İbnü'l-Arabî ile takipçilerinin ise Eş'arîleri belirli noktalarda eleştirmiş olsalar bile, nihâyetinde onların düşüncelerine yakın görüşler ileri sürdükleri bilinmektedir.¹⁸⁸

İbnü'l-Arabî, sûfîliğe ezoterik ve Şîa tasavvufu demeye gelen irfânî açılımlar sağlayan bir düşünürdür.¹⁸⁹ Bu bağlamda o, ennihâyet *sûfî bir filozof ve ilaveten biraz da kelamcı olarak* görülmelidir.¹⁹⁰ Nitekim onun eserlerinde 300'den fazla sûfî şahsiyetin adı geçmektedir. Bunlar arasında ünlü kimyacı ve tabiat felsefecisi Câbir b. Hayyân (ö.200/815) ile felsefenin, İslâm dünyasının doğusundan Endülüs'e geçmesini sağlayanların başında¹⁹¹ gösterilen filozof İbn-i Meserre'nin (ö.319/931) de bulunması ilginçtir.¹⁹²

Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148), insanları doğru yoldan uzaklaştırmaktan başka bir şey yapmamış biri olarak nitelediği ve tasavvufî eğilim ve akımların Endülüs'te yeşermesinde¹⁹³ önemli payı bulunan İbn-i Meserre'nin¹⁹⁴ fikirlerinin, Endülüs düşüncesi-

¹⁸⁷ Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanç*, 46.

¹⁸⁸ Ekrem Demirli, "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yunus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları*, 21, (2009), 35.

¹⁸⁹ Krş. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/499.

¹⁹⁰ Bkz. Afifî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 31, 33.

¹⁹¹ Araştırmacılar, Endülüs'te tasavvufî düşünce ve hareketin doğup gelişmesinde birinci derecede rol oynayan şahsiyetin İbn-i Meserre olduğunu kabul etmektedirler. O, felsefe, kelâm ve tasavvufun problemleri üzerinde fikir üreten, dinî ilimlere vakıf ve hür düşünceye sahip kişiliğiyle, ilk orijinal İspanyalı Müslüman düşünür ve sûfî olarak kabul edilmektedir. Osman Türer, "İslam Tasavvufunun Ortaçağ Avrupası'ndaki İzleri ve Tesirleri", *XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslâm-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum*, (2006), 358.

¹⁹² Krş. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/499; Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 251-253; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. E.D), 83.

¹⁹³ Bkz. Hülya Küçük-Hamza Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecan", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (2002), 127, 132; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (Seha İst: Neşriyat, 1995), 48-52.

¹⁹⁴ Bkz. Biçer, "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu", 253; Biçer, "Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin Tasavvufî Görüşlerine Eleştirel Yaklaşımı", 210.

sinde kalıcı izler bıraktığı, hatta bir Meserrecilik hareketi başlattığı bilinmektedir. Empedoklesçi (ö.MÖ.430) olduğu kabul edilen İbn-i Meserre'nin, Endülüs'te felsefî düşüncenin öncüsü kabul edilmekle¹⁹⁵ beraber, kelimenin tam anlamıyla bir filozof olmaktan çok felsefe, kelâm ve tasavvufu birleştirme çabasında bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır. Onu, tasavvufî üslûbu kullanarak çok tehlikeli görüşler ortaya atıp cemaatini saptırdığı için zındıklıkla suçlayanlar olmuşsa da İbnü'l-Arabî onu ilim, hal ve keşif bakımından ehl-i tarikin en büyüklerinden saymış¹⁹⁶ ve İbn-i Meserre okulunun ortaya attığı fikirleri kabul etmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen *Ekberîyye* adlı tasavvufî hareketi, İbn-i Meserre'nin takipçisi olarak görenler olmuştur.¹⁹⁷

Bu arada İbn-i Berrecân'ın¹⁹⁸ (ö.536/1142) da gerek Allah'ın isimlerini gerekse Kur'an'ı açıklamak için takip ettiği metotlardan iş'ârî, rumuzlu ve tasavvufî tefsir yönleri, daha sonraları İbnü'l-Arabî tarafından benimsenmiş ve genişletilerek devam ettirilmiş görünmektedir.¹⁹⁹ Bu yönüyle İbn-i Berrecân, İbnü'l-Arabî'nin öncüsü sayılmaktadır. Zira o, hem vahdet-i vücûd hem de harfler üzerindeki tefsirleri bakımından İbnü'l-Arabî'ye çok te'sir etmiş gözükmektedir.²⁰⁰

İbnü'l-Arabî, doğup yetiştiği Endülüs'te yaygın olan İbn-i Meserre Okulu ile onun uzantısı mahiyetindeki Mer'îyye okulunun egzotik, gnostik ve vahdet-i vücûdçu öğretilerini, İbn-i Berrecân'ın yanı sıra İbn-i Arif (ö.536/1141), Ebu'l-Kâsım b. Kasî (ö.546/1151) ve Ebu Medyen (ö.594/1198) gibi sûfiler kanalıyla yakından tanımış; İbn-i Kasî'nin, *Allah'tan doğrudan bilgi almayı peygamberlere münhasır görmeyip, aksine Allah'a giden yolun şartlarına uyan herkese bu kapıların açılacağı tezini işlediği Hal'u'n-Na'leyn* adlı eserine eleştiriler de içeren bir şerh yazmıştır.²⁰¹ Bilindiği gibi İbn-i Kasî, Murâbitlar Devleti hükümdarı Ali b. Yusuf b. Tâşîfîn (ö.537/1143) döneminde ülkede tasavvuf, felsefe ve kelâmı meşguliyet yasaklanınca ayaklanmış,²⁰² darda kalınca Portekiz Kralı

¹⁹⁵ George N. Atiyeh, "İbn Meserre, Muhammed İbn 'Abdillah (883-931)", çev. A. Bozyiğit, *İslami Araştırmalar*, XXVII/2, (2016), 201,203.

¹⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. OİY), I/148.

¹⁹⁷ Bkz. Mustafa Çağrırcı, "İbn Meserre", (İstanbul: DİA, 1999), 20/188-190; Mahmud Erol Kılıç, "Ekberîyye", (İstanbul: DİA, 1994),, 10/544-545; ayrıca bkz. Küçük-Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecan", 127-129, 132; Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 222-225; Atiyeh, "İbn Meserre, Muhammed İbn 'Abdillah (883-931)", 201, 203.

¹⁹⁸ Bkz. Küçük-Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecan", 128, 137-138.

¹⁹⁹ Tasavvufî eserlerde seyrü sülûk erbâbıyla ilgili birtakım meseleler, başkalarını ilgilendirmediği ve yanlış anlaşılmaya sebebiyet verdiği için genellikle kapalı ve rumuzlu bir dille ifade edilmiştir. Reşat Öngören, "Tasavvuf", (İstanbul: DİA, 2011), 40/122.

²⁰⁰ Küçük-Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecan", 137; Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 216, 220.

²⁰¹ Bkz. İlyas Çelebi, "İbn Kasî ve Hal'u'n-Na'leyn Adlı Eseri", *İlam Araştırma Dergisi*, II/2, (1997), 152-153, 156; ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. E.D), 77; Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf Dergisi*, VI/14, (2005), 355.

²⁰² Hatta bir ara ülkede Gazzâlî'nin ünlü eseri İhya'nın okunması fetvâlarla yasaklandığı gibi yakılması (bkz. Süleyman Uludağ, "Gazzâlî", (İstanbul: DİA, 1996), 13/517) bile emredildi. Tasavvufî faaliyetini sürdüren ve özellikle İhya okutarak Gazzâlî'nin izinde olduğunu iddia eden İbn-i Kasî'nin çevresinde çok kısa bir sürede oldukça geniş bir mürid halkası oluştu. Görünüşte bir tasavvufî gurup intibahını uyandıran bu topluluk, Murâbitlar aleyhindeki müstakbel bir siyâsî muhalefet hareketinin nüvesini teşkil etti. Çelebi, "İbn Kasî ve Hal'u'n-Na'leyn Adlı Eseri", 152.

Alphonse Enrique'dan (ö.581/1185) yardım istemiş ve bu talebini, çok tehlikeli bir işbirliğinin başlangıcı olarak gören yöre halkı tarafından öldürülmüş biridir.²⁰³

Adı geçen bu iki tasavvuf okulunun (Meserrîyye ve Mer'îyye) da öğretileri, büyük ölçüde İskenderiyeli filozoflarca ortaya konan Pisagorcu ve Yeni Eflâtunculuktan mülhem gnostik fikirlerin hâkim olduğu sahte bir Empedokles felsefesinden ibaretti.²⁰⁴ Bu durum onun, tasavvufa dair zihni ve rûhî disiplinini, Doğu İslâm ülkelerine seyahate çıkmadan önce daha Endülüs'te iken aldığını göstermektedir. Bunun yanı sıra o, Doğu'da gelişmiş olan tasavvuf hareketlerini yakından tanıdıktan sonra özellikle Bâyezid-ı Bistâmî²⁰⁵ (ö.261/875) ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin²⁰⁶ (ö.297/909) vahdet-i vücûdu hatırlatan yaklaşımları ile Hallâc'ın sisteme kavuşturamadığı bâtinî görüşlerinden de büyük ölçüde yararlanmış, bu arada Muhammed'in (s) ezelde varlığını dile getiren 'hakikât-ı Muhammedîyye' kavramı başta olmak üzere felsefesinin temelini oluşturan birçok kavramı, içeriğini değiştirerek kendi sisteminde başarıyla kullanmıştır.²⁰⁷

Felsefî metinlerde geçen ilk akıl, küllî akıl, küllî rûh gibi kavramlar da tasavvuf erbabınca Hakikât-ı Muhammedî tabiriyle karşılanmaya çalışılmıştır. Keza *tenezzülât-ı seb'a* ve *hazerât-ı hamse* diye ifade edilen tecellî safhalarının ikincisi de Hakikât-ı Muhammedî olarak bilinmektedir.²⁰⁸ Nitekim İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf ile iç içe girmiş metafizik (ilâhî felsefe) yani tasavvuf felsefesini işlediği eserlerinin de üzerine bina edildiği anahtar terim, 'kelime (logos)' yahut 'hakikât-ı Muhammedîyye' denilen kavramdır. Ancak bu, resûl olarak gönderilen 'Muhammed Peygamber' değil, 'hakikât-ı Muhammedîyye' ya da 'Rûh-ı Muhammedî'dir. 'İlk semâvî insan' anlayışıyla sır dinlerde de işaretleri görülen

²⁰³ Miguel Asin Palacios, "İbnü'l-Arabî: Hayatuhu ve Mezhebuhu", thk. A. Bedevî, (Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, 1965), 104; Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*, 40-41.

²⁰⁴ Angel Gonzalez Palencia, *Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsî*, çev. H. Mu'nis, (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955), 329; krş. Reynold A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", çev. A. Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7, (1998), 700-701, 705, 707; ayrıca bkz. Palacios, "İbnü'l-Arabî: Hayatuhu ve Mezhebuhu", 103-109, 122-128, 138.

²⁰⁵ Bistâmî şöyle der: Bir defasında haccettim ve Kâbe'yi gördüm; İkinci bir haccımda ise hem Kâbe'yi hem de Sahibini (c) gördüm. Üçüncü defa hac ettiğimde ne Kâbe'yi ne de Sahibini görebildim. Elbette ki Hazret, bu ifadesiyle, fenâ yahut vahdet-i vücûd makamına eriştiği manevî mertebeleri dile getirmektedir. Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Devrim*, 199.

²⁰⁶ Cüneyd yeni tevhid teorisini kurar ki, kanaatimce ondan önce hiçbir sûfi böyle bir teori ileri sürmemiştir. Teorisinde hiç gözden kaçmayacak şekilde Eflâtunî unsurlar olduğu gibi, onun tasavvuf tecrübesinin derin ve duruluğuna işaret eden rûhî bir yoğunluk da göze çarpmaktadır. Cüneyd'in kattığı sûfi bir renkle tevhidin manasının tamamen değiştiğini görüyoruz. Bununla tevhid ittihâd veya vahdet-i şühûd ile eşanlamlı bir kelime olmaktadır. Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Devrim*, 193, 197, 241, 244.

²⁰⁷ Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Devrim*, 18, 78, 168-169; Afifî, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 29.

²⁰⁸ H. Musa Bağcı, bu kavramı daha önceleri müfessir Mukatil b. Süleyman'ın kullandığından bahsetmektedir. bkz. *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, (Ankara Okulu Yayınları, 2010), 465-466; Mustafa Öztürk ise bu fikrin Tüsterî'den yaklaşık bir buçuk asır önce Şîî çevrelerde dile getirildiğini, tasavvuf tarihinde ilk kez Tüsterî'nin muhtemelen buradan mülhemle dile getirdiğini ve nihai olarak bu düşüncenin kaynağının Yahûdî filozofu Philo ve İskenderiyeli Kilise Babalarından Clement'e kadar götürüldüğünü belirtmektedir. bkz. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, (Ankara Okulu Yayınları, 2005), 238-240; ayrıca bkz. M. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 272-279; Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", (İstanbul: DİA, 2009), 36/321; Ahmet Yıldırım, "Hadislerde Yaratılış Problemi", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) 19-20 Nisan 2001*, (Isparta 2002), 200; Çınar, *Nur-i Muhammedî İnançının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, 98-136; Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Devrim*, 96;

bu felsefe (Nür-ı Muhammedî),²⁰⁹ İslâmî gelenekte öncelikle Şîa arasında ortaya çıkmış, Ehl-i Sünnet de bu yaklaşımı benimsemeye gecikmemiştir.²¹⁰ Şu da var ki tarafların tamamı bu iddialarında, çoğu mevzu olduğu ya da kendilerinin ürettiği gözükten rivâyetlere/ hadislerle dayanmaktaydılar.

Sünnî düşünce ve Sûfî fikriyat, prensipte felsefe ve filozoflara karşı görünse de Harrânî etkiden kurtulamamış, Hermetik-Harrânî kaynaklı tevilleri, rûhî hayatın pek çok yönünü açıklamak için kabul etmiştir.²¹¹ Bütün filozof sûfîler içerisinde en fazla hermetik motifler taşıyan kişi İbnü'l-Arabî'dir. Afîfî, onun görüşleriyle *Hermesçi düşünce arasında önemli paralellikler* kurarken *amâ, nefes-i rahmânî, nûr, zulmet, su, ilâhî kelime, semâvî eflâk ve onların ötesine rûhânî mi'râc, el-hazret'ul-ilâhîyye* kavramlarının benzerlerini Hermetik Külliyyât'ta bulmanın mümkün olduğunu belirtmektedir.²¹² Muhammed Âbid el-Câbirî'ye (1936-2010) göre²¹³ ise Şîa ve Tasavvuf geleneğinde ağırlığını ve belirleyiciliğini hâlâ devam ettiren Harrân Hermetik düşünceleri, İslâm geleneğinde zuhûr eden tüm düşünüş ve akletme etkinliği üzerinde belirleyici olmuş ve geleneğimiz bu gnostik hermetik bâtinîlikten zinhar kurtulamamıştır.²¹⁴

Câbirî'nin felsefî tasavvufun kaynağı hakkındaki şu tespiti terinde gözüküyor: İmâmî ve İsmailî irfânı kendisine giydirilen siyâsî formdan, sûfî irfânı da kendisine giydirilen beyânî formdan soyutlarsak; her ikisinde de kendimizi başta Hermesçilik olmak üzere İslâm öncesi kadîm irfâna dayanan epistemolojik bir muhteva karşısında buluruz. İsmailî müelliflerin; başta İhvân-ı Safâ olmak üzere kendileriyle Pisagorcular arasında açıkça bağlantılar kurmaları, Pisagorcuların yaygın yöntemi analogiyi sıklıkla kullanmaları onların ayrıca antik irfânîliğin temsilcileri pisagorculardan da etkilendikleri neticesini vermektedir.²¹⁵

²⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, 214-226. Hakikât-ı Muhammedîyye anlayışının sır dinlerdeki "ilk semâvî insan" anlayışıyla mukayesesini için bkz. Fuat Aydın, "Sır Dinlerinde Kurtuluş (Orfizim, Mitraizm ve Gnostizm)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, (2003), 197; İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 77-78; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1/358-378.

²¹⁰ Bkz. Akman, *Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, 243-274.

²¹¹ Ahmet Keleş, "Harran Hermetizminin İslami İlimlere Etkisi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu II*, (Şanlıurfa, 28-30.04.2006), (Konya 2006), 210, 214; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, 3. bsk., (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 313 (314-321).

²¹² T. Burckhard da, Hermesçiliğe yeni bir rûhânî eksen veren, daha doğrusu onu son dönem Grek natüralizminin boğmasından kurtararak orijinal yapısını tam manasıyla yeniden kuran hareket, İslâm inancının bâtinî tefsiri olan vahdet-i vücûd doktrini, diyerek bir bakıma Afîfî'yi destekler. M. Erol Kılıç, "Hermes", (İstanbul: DİA, 1998), 17/233.

²¹³ Bkz. Ahmet Keleş, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizmin Rolü", *Harran ÜİF I. U. Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu II*, 164.

²¹⁴ Bkz. Kılıç, "Hermes", 17/233; Hermes ve Hermetizm ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bekiryazıcı, *Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrâk Anlayışı*, 33; İsmail Erdoğan, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, (Elazığ 2003), 166; "Louis Massignon'a göre Grek felsefesi adıyla anılan felsefî düşüncenin İslâm dünyasında rahatlıkla yer bulabilmesinin sebebi, müslümanların bu felsefenin ardında İdris nebîye kadar uzanan bir silsile görmüş olmalarıdır." Kılıç, "Hermes", 17/230.

²¹⁵ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk., (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 475; Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*, 46.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

Yunanca 'bilgi' manasındaki gnosisten türetilen gnostisizm karşılığında modern Arapçada kullanılan bir terim olarak irfân, mistik ve felsefi akımı ifade etmektedir. İrfânîliğin İslâm'dan önceki Yakındoğu'da, özellikle de Mısır, Suriye, Filistin ve Irak gibi bölgelerde hâkim olan kültürlerin önemli bir dinî mistik ve felsefî boyutunu oluşturduğu ve İslâm'ın yayılmasıyla birlikte Müslümanların bu tür akımlarla tanışıp onlardan etkilendiği, böylece irfânîliğin İslâm kültüründe yeni tarz ve formlar kazanarak devam ettiği bilinmektedir. İslâm kültür havzasında ortaya çıkan irfânî anlayışın genellikle mutasavvıflar, Şîî-İsmailî düşünceye mensup olanlar ve kısmen de filozoflar tarafından temsil edildiği bilinmektedir.

İslâm'da irfân düşüncesinin zirvesini temsil eden ve irfânî bir söylem olarak ortaya koyma yanında onu bir düşünme biçimi olarak da inşa eden İbnü'l-Arabî, irfânî bilgiyle (marifet) aklî yahut istidlâlî bilgi (ilim) arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre irfânî bilgi, hakikâtin vasıtasız idrâkidir ve aklın vermiş olduğu ihtimali bilginin aksine eşyanın gerçekliğini kesin biçimde ortaya koymaktadır.²¹⁶

İslâm dünyasında felsefî tasavvufun başlıca simalarından olan İbnü'l-Arabî, irfânî düşüncüyü sadece epistemolojik olarak değil ontolojik boyutu itibarıyla de sistemli bir hale getirmiştir. Nitekim onun, yaygın biçimde irfân olarak tasvir edilen ve birtakım farklılıklarla çeşitli düşünürlerde görülen vahdet-i vücûd öğretisi bu açıdan önemli bir yere sahiptir. İslâm dünyasında irfânîliğin tezâhür ettiği alanlardan biri de sûfî irfânîlikle iç içe geçmiş bulunan Şîî-İsmailî düşüncedir. İsmailîlik'te bazı İslâmî inançlar gnostik ve Yeni Eflâtûncu unsurlarla karıştırılmış, ayrıca eski İran dini- gnostik inançlarından bazı unsurlar da yeni bir felsefî dinî form için devam ettirilmiştir.

Başta Helenistik ve özellikle Hermetik dinî felsefe olmak üzere eski kültürlerden ulaşan gnostik mirastan beslenen İslâm irfânîliği, bir dereceye kadar bu mirasa göre oluşturmaya çalıştığı bâtın anlayışını hem felsefe, din ve mezhep hem de Şîa'da olduğu gibi siyâset düzleminde kullanmıştır. İrfânîliğin bunu, kendi dinî ve siyâsî yapısıyla Hermetizmin temsil ettiği kadîm gnostisizmin Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi açıklayan doktrinel yapısı arasında bir benzerlik kurarak gerçekleştirdiği görülmektedir. Ayrıca İslâm irfânîliğinin varlık, insan, zaman ve tarih görüşü bir çerçeve durumundaki nübüvvet -velâyet çifte kavramından elde edilmişse de bu çerçeve içinde işlev gören ana unsur Câbirî'ye göre doğrudan ve açıkça Hermetik kültüre dayanmaktadır.²¹⁷

4. İhvân-ı Safâ Risâleleri

İbnü'l-Arabî'nin çeşitli felsefe ve antik kültürlerle ilişki kurmasında vasıta rolü oynayan en önemli kaynak, İhvân-ı Safâ'nın (Basra: IV/X. yy.) Meşşâî, Yeni Eflâtûncu, Maniheist, Hermetik ve gnostik karakterli bilim, felsefe ve kültürlerin sentezini içeren *Resâil'u İhvân'is-Safâ* adlı ansiklopedik eserleridir. O, felsefesinde ağırlıklı olarak görülen Yeni Eflâtûncu (Neo-Platonizm) etkilere Fârâbî (ö.338/950) ve İbn-i Sînâ'nın (ö.428/1037) eserlerinden ziyade bu risâleler kanalıyla ulaşmıştır. Zira onun gibi seçme- ci bir doktrin kuran kimse için bu risâlelerden daha zengin ve daha elverişli bir kaynak olamazdı. İbnü'l-Arabî, buradan aldığı malzemeyi farklı üslûp ve sembolik ifadelerle işleyerek kendi felsefesine uyarlamada çok başarılı olmuştur. Ancak onun, nasları felsefî

²¹⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 383-392.

²¹⁷ Ömer Mahir Alper, "İrfânîyye", (İstanbul: DİA, 2000), 22/445-446.

unsurlarla işleyip te'vil etme metodu, İhvân-ı Safâ ile aynı olsa da kozmik varlığın oluşum ve işleyişi hususunda İhvân-ı Safâ'dan ziyade Plotin'e yakındır. Şu da var ki Plotin'in sudûr sistemindeki ilk aklın (nous) yerini İbnü'l-Arabî'de Hakîkât-ı Muhammedîyye,²¹⁸ diğer kozmik akılların yerini ise tecelliler almıştır. Bu konuda her iki sistemdeki mertbe veya hiyerarşide görülen farklılıktan ziyade, varlığın ilâhî- rûhânî menşeli olup gelişim ve tekâmülünü tamamladıktan sonra tekrar menşesine döneceği fikri önemlidir. Yeni Eflâtûncu terminolojiyi kendi vahdet-i vücûd prensibini desteklemek için uyarlayan İbnü'l-Arabî'nin "düşüncesinin dolaşımı, Platoncu ve Fârâbîci klasik sudûr sistemini izlemekten de onu alıkoymuştur. Bu itibarla onun düşüncesini açıklamak için, 'sudûr'dan ziyade 'tecelliyât' kavramını kullanmak daha doğru olacaktır."²¹⁹

İbnü'l-Arabî'nin felsefesine birisi felsefi, diğeri tasavvufi olmak üzere iki açıdan bakılabilir. Felsefi açıdan İbnü'l-Arabî, Yeni Eflâtûncu'luktan etkilenmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi o, bu felsefeden asıl kaynaklarından değil, İhvân-ı Safâ²²⁰ kanalıyla haberdar olmuştur.²²¹ İbnü'l-Arabî'nin ve onun gibi tasavvufî düşüncelerine felsefi bir renk kazandıran -daha doğrusu *felsefesine tasavvufî bir renk kazandıran*- sûfilerin, sistemlerinin birçok unsurunu İhvân-ı Safâ Risâleler'inden aldığını tespit etmek zor değildir. Bu sûfiler, özellikle, kaynağı Yeni Eflâtûnculuk olan ve İhvân'ın, Grek, Fars ve Hıristiyan kökenli farklı ekollerden birtakım ilginç unsurlar eklediği fikirlerin büyük kısmını bu risâlelerden almışlardır. Bu risâlelerde, köken ve eğilimi farklı çok sayıda felsefi ekolün varlığını ve İhvân-ı Safâ'nın bunlar arasında uyum sağlamaya, böylelikle de genel bir sisteme ulaşmaya çalıştığı görülmektedir. Keza risâleler, farklı dönemlere ait Grek felsefeleri, Zerdüşîlik ve Maniheizm akımlarından alınmış ve kısmen Sünnî tasavvufu ve kelamcılarının görüşleri ile karışmış vaziyetteki unsurlarla harmanlanmıştır. Elbette bunlara ihtiyaç nispetinde bazı âyet ve hadisler de ilave edilmiştir. İşte İbnü'l-Arabî'nin eserlerine bakıldığında, bütün bunların küçültülmüş birer sûreti oldukları görülür. Şu var ki; İbnü'l-Arabî, İhvân-ı Safâ'dan iktibâslar yapmakla yetinmez; onlardan yaptığı alıntılarını da te'vil ve tahlil eder, değiştirir ve vahdet-i vücûd sistemiyle aynı çerçevede yorumlar.²²²

İhvân-ı Safâ Risâleler'i, İbnü'l-Arabî'nin zamanına kadar Müslümanlar arasındaki en büyük felsefe ansiklopedisi ve hemen her felsefi meselede başvurdukları en büyük

²¹⁸ Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 18, 78, 168-169; Mahmud Sa'd Tıblavi, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, çev. A. Durusoy, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 227 vd.; Çınar, *Nur-i Muhammedî İnançının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, 118-129; Rûya Kılıç, "Osmanlı Sûfiliğinde İbnü'l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Sûfî", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 40, (2007), 106.

²¹⁹ Bkz. İan Richard Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", çev. G. Deniz, *Dini Araştırmalar*, VII/19, (2004), 353.

²²⁰ Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 83, 93, 138, 152, 157, 169-173, 182, 257; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 362, 368, 402, 425, 475, 598; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 232, 263-265.

²²¹ Bkz. Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 231; B. Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", *Tasavvuf Dergisi*, II, 10/23, (2009), 138-146; B. Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 55, 77, 89, 95-97, 110, 213; B. Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/2, (2005), 208-209; Ömer Faruk Altıparmak, "İhvân-ı Safâ ve Tasavvuf", *Tasavvuf Dergisi*, IX/22, (2008), 89, 94, 101; Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 163 vd.

²²² Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 232.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

kaynak olarak varlığını korumuştur.²²³ İbnü'l-Arabî ve dolayısıyla ona kaynaklık eden İhvân'ı bir anlamda, bilimsel kurnazlık'la suçlayan Afifî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin yöntemi, *önce bir âyet veya hadis gibi bütünüyle İslâmî olan bir kaynak ile başlayıp, sonra da bunu kendi anlamından kopartıp,*²²⁴ *istediği herhangi bir felsefi veya tasavvufî anlamı yüklediği bir süreçte felsefi bir yöntem ile yorumlamaktan ibaretti.* İsmailîler ve İhvân-ı Safâ, özellikle cennet, ceheennem, diriliş, haşır gibi ahiret meseleleri ile ilgili âyetlerin te'vilinde bu metodu kullanmaktaydılar. Onlar, bu âyetleri, kendi amaçlarını gerçekleştirme aracı yapmışlardır. Bu amaç da yine Afifî'ye göre İslâm'ın değiştirilmesi ve temel akidelerinin ve ilkelelerinin ortadan kaldırılmasıdır.²²⁵

İhvân-ı Safâ'ya göre Tanrı, her şeyin sebebidir. Tanrı eşyayı bir yapı ustasının binayı inşâ etmesi gibi değil, sayıların bir sayısından çıkması gibi Kendisinden çıktığı gibi yaratır.²²⁶ Yaratılma temelde bir 'sudûr'dur. İhvân-ı Safâ'nın metafizik bir aksiyom saydığı 'bir tek varlıktan ancak bir çıkabilir' ifadesi²²⁷ İbnü'l-Arabî tarafından da kullanılır ve sudûr teorisi aslında bu aksiyom üzerine oturur. Örneğin Neo Platoncu karşılığını bulan 'İlk Akıl (Akl-ı Evvel)', Tanrı'dan ilk sudûr eden²²⁸ ve kendisinden her şeyin sudûr ettiği bir sûret ve 'yaratma aletidir'. Bunun için İbnü'l-Arabî 'Hakikâtlerin Hakikâti'²²⁹ veya 'Muhammed'in Hakikâti'²³⁰ terimlerini neredeyse aynı anlam için kullanır.²³¹

Varlık evrelerini belirleyen Tanrısal nitelik 'tecellî'dir. Tecellî (görünüm) Tanrı'nın doğasının bir gereğidir ve kendisini âlem olarak ortaya koyma prosesidir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin bütün felsefesinin kısaca bir 'Tecellî Teorisinden' ibaret olduğu²³² ve bunun

²²³ Bkz. Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 42, 66, 83, 93, 115, 162-166, 240; Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 231-232.

²²⁴ M. Erol Kılıç ise, modernist-selefi olarak nitelediği M. Carullah Bigiyef'in de İbnü'l-Arabî'nin ibarelerinden bu tarz bir cimbızlama yapmasından bahsetmektedir ki biz Bigiyef okumalarımızda böylesi bir durum tespit edemedik. Tam aksine Bigiyef'in İbnü'l-Arabî'yi bihakkın anladığını ve birebir aynı felsefeyi paylaştığını gördük. bkz. "İbn-i Arabî'yle "Zaman'ın Ruhunu Okumak", 62; krs. Mustafa Akman, *Musa Carullah Bigiyef'i Okumaya Giriş*, (İstanbul: Çıra Yayınları 2007), 7-34, 81 vd.

²²⁵ Bkz. Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 233-234; Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", 138-139.

²²⁶ Bkz. Küçük, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafizikine Uzanan Yansımaları", 376-378. Mecûsilik'te de böylesi bir yaratılış inancından bahsedilmektedir: "Adeta bir sudûr süreciyle Ahura Mazda'dan tezahür eden bütün ilâhî varlıklar bir bakıma yüce tanrıyı çevreleyen melekler konumundadır." Şinasi Gündüz, "Mecûsilik", (Ankara: DİA, 2003), 28/281.

²²⁷ Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 165; ayrıca bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 130, 135.

²²⁸ Krs. Cağfer Karadaş, "Allah-Alem İlişkisi: Yaratma", *Kelam El Kitabı*, 6. Bsk., Ed. Ş. Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 263, 265-266; Cemalettin Erdemci, *Kelam Kozmolojisine Giriş*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 21 vd., 115-119, 127; sudûr nazariyesi için bkz. Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 129-140.

²²⁹ Bkz. Süleyman Uludağ, "Akıl (Tasavvuf)", (İstanbul: DİA, 1989), 2/247; Karadaş, "Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek", 264-265.

²³⁰ Bkz. Uludağ, "Akıl (Tasavvuf)", 2/247.

²³¹ Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 164-165; Metin Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 34, 135-167.

²³² Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 207-214; Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği*, 54, 56.

aynı zamanda kendisinden önceki -mesela- Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki versiyonlarından²³³ mülhem olduğu da görülmektedir.

İbnü'l-Arabî şeylerin, her tecellî ile yeniden yaratıldıklarını ileri sürer ve buna 'teceddüd-ı emsâl, halk-ı cedid', der.²³⁴ Onun yaratma yerine kullandığı 'tecellî' fikri ile İhvân-ı Safâ'nın bu anlamda kullandığı 'feyezân' kavramı arasında muhteva benzerliği söz konusudur. Nitekim onlar da şeylerin varlık kazanmaları ve bunu sürdürmelerinin Allah'ın feyzi ile gerçekleştiğini ileri sürerler ve ilk feyze konu olan varlığın akl-ı faâl olduğunu söylerler.²³⁵

İbnü'l-Arabî'nin bu 'tecellî' teorisinin Yahudilikteki mukâbili, şekina kavramıdır. İbrânîce'de 'oturmak, yerleşmek' anlamındaki şkn kökünden türeyen bu terim, Tanrı'nın tecellisini (varlığının tezâhürünü), ifade etmektedir. Bu anlamda toplanma çadırının önünde yanan yedi kollu şamdan, Rabb'in İsrâil kavmine tecellisinin (şekina) bir işareti diye görülmüş, sadece İsrâil kavmi, özellikle de kohenler (velîler) şekinayı taşıyabilecek kutsallıkta sayılmıştır. Yahudilikte Tanrı'nın tecellîsi, Rabbânî kaynaklarda genellikle Tanrı ile özdeş görülmüşken modern Yahûdî felsefesinde tabiatın bütününün Tanrı'nın mu'cizevî tecellîsi olarak algılanma eğilimi daha bir ağırlık kazanmıştır. Yahûdî mistik geleneği, yaratılışı, Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesine benzeyen bir anlayışla Tanrı'nın sıfatlarına, hatta yaratılışın her bir aşamasını oluşturan fiil ve isimlerine denk gelen on aşamanın (sefirot) sonsuz ilâhî nûru yansıması şeklinde açıklamıştır. Şekina yaratılıştaki aşamaların (vücûd mertebelerinin) sonuncusu, yani madde âlemine en yakın sefira ve insan rûhunun kaynağı olarak görülmüştür. Kabalist gelenekte insanın Tanrı'nın sûretinde yaratılması da insanın sefirotun mikrokozmosu olmasıyla açıklanmıştır. Hıristiyanlıkta ise Tanrı'nın yeryüzüne tecellîsi, genellikle İsa'nın (a) merkezî bir rol üstlendiği Tanrı'nın kurtuluş planıyla diğer bir tabirle Tanrı'nın bedenlenmiş ilâhî kelâmı şeklinde insanlar arasına indiğine inanılan İsa Mesih'le özdeşleşmiştir. Bu bağlamda Tanrı'nın yaratılıştaki tezâhürünün yeryüzündeki bütün canlılara hayat verdiği ifade edilmiş ve Tanrı'nın insanı kendi sûretinde yaratması²³⁶ O'nun tecellîsi olarak değerlendirilmiştir. Tanrı, insanı kendi sûretinde yaratmakla yaratılışı taçlandırmış ve ona, yaratanını tanıyabilecek kabiliyeti vermiştir. Beri taraftan Mesih'in mistik bedeni olarak kabul edilen kilise, Tanrı'nın tecellisinin mazharı olarak kabul edilmiştir.²³⁷

Bazı Yunan filozoflarında da görülen âlemin içindeki her şeyin canlı olduğu fikrini²³⁸ ileri süren İbnü'l-Arabî'nin, âlemi dairesel olarak düşünmesi ve oluşları bununla

²³³ Krş. Mustafa Sinanoğlu, "Tecellî (Diğer Dinlerde)", (İstanbul: DİA, 2011), 40/243-245.

²³⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. E.D), 132-134, 222; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 362, 367; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 224; Çağır Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedid, istimrâr, hudûs-i dâim", *Usûl (İslam Araştırmaları)*, VIII, (2007), 9, 19; Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 49; Er-tuğrul, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, 1/214-215, 231.

²³⁵ Bkz. Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 164; Karadaş, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", 20/518.

²³⁶ Bkz. William Montgomery Watt, "Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma", çev. Hüseyin Kahraman, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, (2006), 253-260; Akman, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, 265.

²³⁷ Bkz. Sinanoğlu, "Tecellî (Diğer Dinlerde)", 40/243-245.

²³⁸ Bkz. Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî", 79; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 121.

izah etmesi sebebiyle İhvân-ı Safâ ve onların vasıtasıyla Pisagorcuk mektepten²³⁹ etkilen-
diği anlaşılmaktadır. İhvân-ı Safâ Allah'ın âlemi küre şeklinde yarattığını, bunun da şe-
killerin en üstünü olduğunu ileri sürer ve sayılarla âlemdeki nesne ve olaylar arasında bir
ilişki kurar.²⁴⁰

Kaynakları arasında Sühreverdî (ö.587/1191) ve onun kurduğu İshrâkî felsefe'nin
de bulunduğu²⁴¹ İbnü'l-Arabî, felsefesi bakımından büyük ölçüde Yeni Platoncu'dur. Açık
bir şekilde anlaşılacağı gibi onun bildiği ve tanıdığı Yeni Platonculuk, İhvân-ı Safâ'nın
anladığı Yeni Platonculuktur.²⁴² Ancak tıpkı kutsal metinlerde yaptığı gibi, İbnü'l-Arabî
bu zevâtan aldığı malzemeyi tamamen özgün bir vahdet-i vücûd görüşü ortaya çıkart-
mak için dilediği şekilde yorumlamıştır. İhvân-ı Safâ'nın Plotinus'tan aldığı ve İbnü'l-
Arabî'nin 'varlık evreleri' tezinin²⁴³ temelini teşkil eden 'sudûr', bir diğer ifadeyle nûr²⁴⁴
veya 'akış' teorisi²⁴⁵ de bu tür bir etkinin başlıca örneğidir.²⁴⁶

Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus'un 'Bir', 'akıl (zekâ)', ve 'nefs (rûh)' görüşü
ile İhvân-ı Safâ'nın ontolojik hiyerarşi anlayışları İbnü'l-Arabî'de neredeyse aynen tek-
rarlanmaktadır.²⁴⁷ Keza İbnü'l-Arabî, Plotin ve İslâm felsefecilerinin Allah'ın her şeyin
bilgisini akla öğrettiği şeklindeki görüşlerini bazı hadisleri de kendisini destekler mahi-
yete kullanarak neredeyse aynen tekrarlar.²⁴⁸

Fârâbî ve İbn-i Sînâ felsefesinde nihaî sisteme kavuşmuş olan kâinat modelini alıp
daha çok derinlik ve rûhânîyet kazandırarak tasavvufa adapte eden, İbnü'l-Arabî olmuş-
tur.²⁴⁹ Diğer taraftan İhvân-ı Safâ'nın bütünüyle âlemi canlı bir organizma şeklinde
telâkkî etmesi, nefsin mahiyeti, insan nefsinin küllî nefsin bir hali ve bir yansıması²⁵⁰

²³⁹ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 233-236.

²⁴⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil İhvân-ı Safâ ve Hullan-ı Vefa*, (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 3/200-211; Çınar, *İmâm Şârânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanç*, 44-45.

²⁴¹ Afifî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 103, 163; İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 169.

²⁴² Tartışmalı teolojik ajandası ile radikal felsefi bir düşünce sistemi olan Yeni Eflâtunculuk, İhvân-ı Safâ gibi düşünürlerin yazılarında yeniden parladı. Fakat genel konuşmak gerekirse onun yer eden en büyük etkisi, Şiîliğin üç büyük kolundan olan İsmailî mezhebinin kelâmındaydı ve halen de böyledir. Bkz. Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 354.

²⁴³ Bkz. Mehmet Demirci, "Hazret", (İstanbul: DİA, 1998), 17/146-147.

²⁴⁴ Bkz. Ay, "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", 101.

²⁴⁵ Yeni Eflâtunculuktaki sudûr veya feyz teorisi Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn-i Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Sühreverdî el-Maktûl, Abdullatif el-Bağdâdî (ö.963/1556), İbnü'l-Arabî ve Mîr Dâmâd gibi filozofları etkilemiştir. Bkz. Yüceer, *Kelâm Felsefe Uzlaşması*, 39.

²⁴⁶ Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği*, 11-13; Günaltay, *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, 436-437; ayrıca bkz. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 130, 138-140; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 369.

²⁴⁷ Bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 103-104; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 163; Ebu Zeyd, *Felsefet'ut-Te'vil*, 172; Karadaş, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", 20/517-518; Afifî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 51, 491.

²⁴⁸ Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, 224-225.

²⁴⁹ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/521; Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 50; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 359-360.

²⁵⁰ İslâm felsefesinde nefsin ölümsüzlüğü yönünde en esas temellendirme Yeni-Eflâtuncu felsefenin etkilerini taşıyan sudûr teorisi bağlamında yapılmıştır. Bu temellendirmeye göre akıllardan sudûr eden gök cisimlerinin nefislerinin ebedî olması gibi faal akıldan sudûr eden insan nefsi de ebedidir. Bu itibarla nefsin bilkuvve ebedî olmasından hareketle onun bilfiil ebedî olduğu ileri sürülmüştür. Binaenaleyh cismin veya bedeninin ortadan kalkmasına rağmen nefis ölümsüzdür. Buna göre ölümün hakikâti de nef-

olarak görmesi, beşerî nefsin gayesinin küllî nefse dönmek olduğu ve nefsi yeryüzünde Allah'ın halifesi şeklinde algılaması, nihâyet bâtinî bilgiyi bir doktrin olarak kabul etmesi, ma'sûm imâm hakkındaki düşüncesi İbnü'l-Arabî'nin sistemine tamamen yansımıştır. Onun hakikât-ı Muhammedîyye tezi sûfilerdeki 'kutub'; Karmatîler ve İsmailîlerdeki 'Ma'sûm İmâm' ile eşittir.²⁵¹ Başka bir ifade ile o, rûhânî âlemin etrafında döndüğü merkezdir.²⁵²

İbnü'l-Arabî hakkında yazıp çizen araştırmacıların geneli onun felsefesini oluşturma ve temellendirmede dinî enstrümanları kullanmış olmasından hareketle felsefesinin dinîleştiğini esas alarak onu, benzeri başka düşünürlerden ayırt etmeyi²⁵³ marifet bilmiş ve koruma zırhına almışlardır. Şimdi bilindiği gibi Ehl-i Beyt (Şîa) mektebine göre, II./VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oluşturulan bir inançla²⁵⁴ imâm denilenler ma'sûmdurlar (hatasızdırlar). Sünnî mektepte ise peygamberler dışında birilerine yöneltilen bu ma'sûmîyet iddiasının yanlışlığı hep vurgulana gelmiştir. Tam burada ortada duran soru şudur: İbnü'l-Arabî yahut bir başkasının şahsında fiilen tezâhür eden böylesi bir yaklaşımın Şîa'daki 'ma'sûm imâm' anlayışından ne farkı vardır?

İbnü'l-Arabî'nin Hermetizm ve Yeni Pisagorculuk'tan gelen sayı ve harf sembolizmine dair görüşlerinin de İhvân-ı Safâ'dan kaynaklandığı görülmektedir. İbnü'l-Arabî de onlar gibi sayılara ve harflere önem atfeder, geometrik izah tarzlarına²⁵⁵ gider ve ilk yaratılan akl-ı evvel ile başlayan oluş dairesinin son yaratılan insanla tamamlanıp kemâle erdiğini belirtir.²⁵⁶

Tabiatı ve anlayışı gereği *sansasyona elverişli her bilgiye* ilgi duyan İbnü'l-Arabî 'evliyâ ilmi' dediği ve İbn-i Sînâ'dan istifade ettiği²⁵⁷ anlaşılın sayı ve harfler metafiziğine çok değer vermiş ve kâinattaki oluşum ve olayların şifresi²⁵⁸ saydığı harfleri çeşitli kate-

sin bedenden ayrılmasından ibarettir. Bkz. Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 130, 138-140, 170; Anar Gafarov, "Nasîrüddin et-Tûsî (İlimler Tasnifi, Psikoloji ve Ahlâk)", (İstanbul: DİA, 2012), 41/443-444; Anar Gafarov, "Nasîrüddin Tûsî Felsefesinde Ruhun/Nefsin Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilişi", Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmî Mecmuası, X, (2008), 331-334, 336, 338.

²⁵¹ Ayrıca bkz. Palencia, *Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsî*, 329; Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", 700-701, 705, 707; Palacios, "İbnü'l-Arabî: Hayatuhu ve Mezhebuhu", 103-109, 122-128, 138.

²⁵² Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 61, 471.

²⁵³ Mesela: Pek çok kimse Spinoza'nın panteist düşüncelerine benzediği düşüncesiyle İbnü'l-Arabî'nin Allah tasavvurunu eleştirmiştir. Hâlbuki ikisinin öğretileri arasında çok önemli ontolojik ve epistemolojik farklılıklar söz konusudur. İbnü'l-Arabî sistemini ve dolayısıyla Allah anlayışını Kur'an ve hadis prensipleriyle oluşturduğu için öğretisi tamamen dinî kaynaklıdır. Allah'a ulaşma yönteminde ise kalbî keşfi seçer. Bundan dolayı da akılla kavranması güç bir niteliktedir. Oysa Spinoza, Allah anlayışını tamamen rasyonel ilkelere dayalı olarak matematik yöntemle kurmaktadır. bkz. İbrahim Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu", *Tasavvuf Dergisi*, I, 9/21, (2008), 140.

²⁵⁴ Hamid Algar, "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk", (İstanbul: DİA, 1993), 8/227.

²⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Harflerin İlmî*, çev. M. Kanık, (Bursa: Asa Kitabevi, 2000), 59, 81, 97, 112; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât'ul-Mekkiyye*, (thk. OİY), II/269, III/421-429.

²⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât'ul-Mekkiyye*, (thk. OY-İM), II/251; Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî", 80.

²⁵⁷ Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 78, 314.

²⁵⁸ Tasavvufî düşünce ve yaşam tarzı, Kur'an'ın zâhirinden çok bâtinî yorumlarını ön plana çıkarmaktadır. Bu ise güncel olarak bu gibi ezoterik anlamların kabul edilmesine zemin hazırlamaktadır. Kur'an'da sır olduğu iddiası, Kur'an'ın kendisi hakkındaki nitelermelerine de aykırılık arz eder. Özden Kanter Ekinci,

gorilere ayırarak anlamlandırmaya çalışmıştır.²⁵⁹ Tıpkı herhangi bir sayının, sayısal değerlerin sınırsız çeşitliliğinde ortaya çıkabileceği gibi söz konusu harfler de bütünüyle bağımsız süreçleri açıklamak için kullanılabilir. Harflerin, bilginin tecessüm etmiş spesifik bir şeklinin konusunu teşkil etmesi anlamında 'harfler ilmi'nin yerini tutacak başka bir şey yoktur. Bunun da ötesinde harfler, semantik ve sembolik anlamlar taşıdıkları için bizleri bâtinî bilginin bütün alanlarına ulaştıran bir vasıta.²⁶⁰ Onun kaynağını keşf ve irfâna dayandırdığı ve *evliyâullah ilimlerinden biri* saydığı bu harf ve sayıları vücûd ve mertebelerinin sembolleri olarak ele alması Pisagorcunun mektebe; ilâhî nefesin görülen şeylerin sûretlerine inmesi gibi görüşleri ise Plotin'in 'sudûr (emanation)' kavramına benzemektedir.²⁶¹ Şîh İsmailîler'in Ca'fer es-Sâdık'a (ö.148/765) izafe ettikleri²⁶² bu sanal ilim, gizli ilimler adı altında cefr ve vefk tablolarının hazırlanmasında bir anahtar rolü üstlenmiştir. Behemehâl eski dünyanın bu tür köhne fikirleri, manevî birer otorite olarak kabul edilen şahsiyetler kanalıyla İslâm kültür dünyasında yaygınlık kazanarak halkın metafiziğe (gayb) karşı duyduğu yakın ilginin de istismarına yol açmıştır. Tarihin akışında ise bu istismarla birtakım sonuçlar almaya çalışan çok sayıda insan olmuştur.

İbnü'l-Arabî, insan (mikrokozmoz) ile âlem (makrokozmoz) arasındaki tekâbülü, siyâset konusu ve terimleri içinde ele alarak işlemekte, insan beden ve melekelerini bir hükümdarın ülke ve teb'asına benzeterek, beden ülkesinin nasıl yönetilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Daha çok insan, insanın yetileri, manevî siyâset gibi konular farklı boyutlarıyla eserlerinin temel konusunu teşkil etmektedir. Aslında kökleri *Stoa felsefesine* dayanan²⁶³ insan ile âlem arasında görülen bu şekildeki bir benzerlik ve paralellik, Yunan filozoflarından Pythagoras'a (ö.MÖ.500) kadar geri gitmektedir. Ona göre insan, fıtrâtı itibarıyla bütün âleme mukâbilidir. İnsan, küçük âlemdir; âlem ise büyük insan.²⁶⁴ Bu düşüncenin İslâm düşüncesi tarihinde yaygınlaşması ise İhvân-ı Safâ ile olmuştur. İhvân-ı Safâ'ya göre insan ile âlem arasında tam bir paralellik vardır ve insanın vücûdu bütünüyle âlemin özelliklerini taşır. Mesela; kemik, ilik, et, damarlar, kan, sinirler, deri, kıl ve tırnaklarından ibaret olan ve insan bedenini oluşturan dokuz cevher âlemdeki dokuz feleğe tekabül eder. İbnü'l-Arabî insan ve insan-âlem benzerliği hususundaki görüşlerini diğer birçok eserinin yanı sıra özellikle *Tedbirât'* da etraflıca ortaya koyar ve 'âlem-i ekber'

"Çağdaş Hurufilik ya da Şifrecilik", XVII. Kelam Anabilim Daları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu, 1, (2012), 370-372, 377.

²⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. OY-İM), I/253-361; II, 51-54.

²⁶⁰ Pierre Lory, "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil Ve Harfler Sembolizmi", çev. M. M. Çakmaklıoğlu, *Bilimname X/1*, (2006), 176.

²⁶¹ Krş. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/497; Afifi, "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", 275-276; Küçük, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları", 380.

²⁶² Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö.908/1502) iddiasına göre hususen Ca'fer-i Sâdık'ın büyük bir behresinin olduğu bu ilimle geçmiş ve geleceğin bilgisine ulaşmak mümkündür. Bkz. Akman, *Akaid-i Adudîyye Şerhi*, 37.

²⁶³ Bkz. Karadaş, "Muhyiddin İbn 'Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", 455.

²⁶⁴ Bu deyim İbnü'l-Arabî de kullanır bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. E.D), 117.

diye isimlendirdiği kâinâta, diğer bir ifadeyle 'makrokozmoz'da bulunan bütün unsur ve özelliklerin 'âlem-i insani'de yani 'mikrokozmoz'da bulunduğunu söyler.²⁶⁵

Burada İbnü'l-Arabî'nin, yine İhvân-ı Safâ etkisiyle inceleyip geliştirdiği ve güneşin²⁶⁶ bir yılda takip ettiği düşünülen yörünge'nin içlerinden geçtiği belli sembollerle gösterilen on iki takımyıldızdan her biri demeye gelen *burç felsefesine* de değinmek icap etmektedir. Burçların insan üzerine yaptığı etki hakkında en ayrıntılı bilgiler Mezopotamya ve özellikle de Asur geleneğini takip eden Yahûdî-İbranî literatüründe görülmektedir. Mezopotamya geleneğinde gök cisimlerinin tanrı kabul edilmesi anlayışına göre insanlar hangi burcun altında doğarlarsa o burcun tanrısının etkisi ve himayesinde olurlardı. Mesela *akrep döneminde* doğanlar en kızgın ilâhların hâkimiyetinde oldukları için tehlikeli insanlardı. İslâm öncesi telâkkilerde burçların astronomik detaylardan ziyade insan üzerine olan etkilerinin işleniş, bu telâkkinin dinle yakın temasından ileri gelmektedir. Buna göre ilâh olan gök cisimleri insan eylemlerini yönetmektedir.²⁶⁷

İhvân-ı Safâ'nın, birçok bakımdan ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu burçlar, daha sonra İbnü'l-Arabî tarafından sembolik anlamlar katılarak zenginleştirilmiştir. Onun ortaya koyduğu kozmolojik şema, âlemi vahdet içinde tefekkür edebilmek için bir yoğunlaşma aracı görünümündedir. Bu şemada burçların arketip özelliklerine tekabül eden varlık mertebeleri, ilâhî isimlerin fizik ve metafizik alemdeki 'taayyün'lerine de karşılık olacak şekilde sıralanır. İlâhî nefes ile özdeşleştirilen ilk maddeden arşa kadar uzanan âlem, bu nefesin harflere dönüşmesiyle beliren nesnelere belli bir sayı ve harf sembolizmi içinde ihtiva ederken burçların kuşatıcı etkileriyle çevrenir. Yedi feleğin her birinde bir büyük peygamberin rûhânîyetinin bulunduğu bu semâvî âlem, burçlarla ilişkisi çerçevesinde Resulullah'ın mi'râcında anlatılan bir kâinat sûretine veya kutsal bir coğrafyaya dönüşmüş olur. Astrolojide burçlarla insanların dünya hayatı arasında bazı ilişkiler bulunduğu kabul edilir, kişilerin mizaç ve karakterinin ait oldukları burçlar tarafından tayin edildiğine inanılır. Burçlarla ilgili olarak ana hatlarıyla aktarılan bu bilgi ve yorumların İslâm kültür tarihinde nasıl geliştirilip sistemleştirildiğini ve Osmanlı Türkçesi'ndeki zengin literatüre nasıl yansıdığını görmek için bir geç dönem eseri olan Marifetname'yi incelemek²⁶⁸ yeterlidir. Burçların veya halk tabiriyle yıldızların insan üzerindeki etkisine inanmak, İslâm'ın ilâhî irâdeye atfettiği mutlak hâkimiyet prensibiyle kesinlikle çatışmaktadır.²⁶⁹ Bu tür inançlar İslâm'da hurafe ve bâtil telâkkiler olarak değerlendirilmiştir.²⁷⁰ Bu sebeplerle tarih boyunca İslâm âlimleri, gereken hassasiyeti göstere-

²⁶⁵ Bkz. Çakmaklıoğlu, "et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fi İslâhı Memleketi'l-İnsâniyye", 294; Affi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 237-239; Lory, "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil Ve Harfler Sembolizmi", 177.

²⁶⁶ İbnü'l-Arabî güneşin dünyanın 160 katı olduğunu belirtmektedir. Şüphesiz bu tahmin, bilimsel bir bilgi hatasıdır. Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. E.D), 106-107.

²⁶⁷ Kürşat Demirci, "Burç", (İstanbul: DİA, 1992), 6/421-422.

²⁶⁸ Msl. kz. İbrahim Hakki, Marifetname, içindekiler (3. bım) 177-181. Marifetname, genellikle tefsir ve hadis ehline dayandırılarak çoğu hurafe ve İsrâiliyât türü rivâyetlerden oluşan eski kozmografya bilgilerine yer veren ve Osmanlı tasavvufunun tipik ve canlı bir örneğini teşkil eden bir eserdir. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Marifetname", (Ankara, DİA, 2003), 28/57, 59.

²⁶⁹ Davut Ağbal, "Kur'ân'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, (Erzurum 2012), 267, 273.

²⁷⁰ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 52.

rek Müslümanları konunun akideye yönelen tehlikelerinden korumak için sert uyarılarda bulunmuşlardır.²⁷¹

5. Genel Değerlendirme

Bütüncül bir açıdan bakıldığında Mahmud Erol Kılıç'ın tezinin²⁷² aksine kendisinden önceki düşünürlerin İbnü'l-Arabî üzerinde doğrudan ve doktriner mahiyette ciddi bir te'siri olmuştur.²⁷³ Esasen İbnü'l-Arabî'nin, kendisini tam olarak anlamak isteyenlere filozofların kitaplarındaki hükümlerle kendisine yaklaşmaları tavsiyesinde bulunmuş²⁷⁴ olsa da görüşleri üzerinde fikir yürütmeye çalışan birinin, onun öncelikle bir filozof²⁷⁵ ve daha sonra da bir sûfî olduğunu bilmesi gerekir. Nitekim bazı şarkiyatçı ve Müslüman araştırmacıların belirttiği gibi o, İbn-i Meserre kanalıyla Empedokles'in fikirlerini öğrenmiş ve bunlardan etkilenmiştir. Keza o, ilkel toplumların büyü, sihir ve efsunları; Yunan ve Meşşâî felsefesi; Hint ve Fars mistisizmi ile Patristik dönem kilise babaları, Hıristiyan gnostisizmi, Philon, Stoacılar ve Yeni Eflâtunculuktan faydalanmış;²⁷⁶ bâtinî İsmailîler, Karmatîler, İhvân-ı Safâ²⁷⁷ ve kendisinden önceki Müslüman sûfîlerin yanı sıra Kur'an, Hadis ve Kelâmdan istifade etmiştir. Kısacası o, ulaşabildiği her kaynaktan²⁷⁸ yararlanmış ve bu meyanda tasavvufî istilahlar geliştirmiştir.²⁷⁹

İbnü'l-Arabî'nin çeşitli din, felsefe ve kültürlerden derlediği zengin malzemeyi kendi sistemine uygulamasının ve böylece seçmeci bir felsefe kurmasının²⁸⁰ beraberinde getirdiği güçlükler, onun üslûbunu olabildiği kadar ağırlaştırmıştır. Bu sebeple felsefe ve kültür tarihinden haberdar olmayan biri için İbnü'l-Arabî gerçekten anlaşılması zor bir müelliftir. Binaenaleyh burada onun ve diğer sûfîlerin, meşrebimizden olmayanlar eserlerimizi anlayamazlar söylemine karşın verilebilecek yegâne cevap, elbette -bu eserleri için oluşturmak istedikleri kutsallık halesi veya vehmî bir kerâmet isnâdı değil- söz konusu eserlerin gerçekten yoğun ve ileri düzey felsefî içeriklerinden dolayı böyle olduklarını belirtmek olmalıdır.

Bu itibarla İsmail Fennî Ertuğrul'un (ö.1365/1946): vahdet-i vücûd itikâdı, tarikat erbabının ileri gelenlerine mahsus bir itikâttir. İnsanların avam olanları bunun kabulü ile mükellef değildirler. Avamın akâid kitaplarında yazılmış olduğu ve mekteplerde öğretilen ile yetinmeleri ve her hâlükârda vahdet-i vücûda taraftar olan âlimler ve şeyhler hakkında ta'n ve kötülemeden sakınmaları hayırlıdır. Çünkü bunu layığıyla anlamak kolay bir şey değildir. Yanlış anlamak ise küfür ve sapıklığı muciptir. Nice kimseler bundan dolayı doğru yoldan ayrılmışlardır.²⁸¹ demesi tamamen bir manipülasyon ve iz kay-

²⁷¹ İlhan Kutluer, "Burç (İslâm Literatüründe)", (İstanbul: DİA, 1992), 6/422-424.

²⁷² Bkz. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/497.

²⁷³ Krş. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/497.

²⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. OİY), II/595.

²⁷⁵ Bkz. Mustafa Akman, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Mutasavvıfların Yöneltilmiş Eleştiriler ve Mahiyeti", *İslâmî Araştırmalar*, XXX/3, (2019), 242, 246-247, 250, 252.

²⁷⁶ Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 352-353.

²⁷⁷ Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdı", 79-80.

²⁷⁸ Adını vermeden Kitab-ı Mukaddesten faydalandığına ilişkin bkz. Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanca*, 159.

²⁷⁹ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 29-30, 61, 471.

²⁸⁰ Karadaş, "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", 96.

²⁸¹ Bkz. Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, 1/256.

bettirme ve dahası zihni teşviş faaliyeti olarak görülmeli ve söylemi tersine çevrilerek dikkatle incelenerek mesafe konulmalıdır.

İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri felsefe sahnesine yeterince taşınmadığı²⁸² için felsefi de henüz objektif manada değerlendirilebilmiş değildir. Mu'tezile'nin her tür tenkidi ve ifrat derecede²⁸³ reddi yapılmasına karşın onun daha ileri söylemlerine adeta göz yumulmuş²⁸⁴ ve söyleminin çoğuna hikmet isnâd edilmiştir. Olsa olsa bu, Ali el-Kârî'nin (ö.1014/1605) isabetle söylediği, 'kimin söylediğine değil, ne dediğine bakmalı' düsturunun tersinden işletilmiş olmasıyla izah edilebilir. Zira adı geçen şahıs bahis konusu olunca bugüne kadar genelde 'ne dediğine değil, kimin söylediğine' bakılmıştır.²⁸⁵

Halbuki İbnü'l-Arabî'nin hayatında ve fikirlerinde, kendisi de orijinal unsurlar katmış olmakla beraber kendinden önceki *kadîm mistizmin* bütün özellik ve unsurlarını görmek mümkündür.²⁸⁶ Hal böyleyken İbnü'l-Arabî, tuhaf bir şekilde kendisiyle aynı yol üzerinde bulunan velilerin sahip olduğu ilmin birtakım klişeleşmiş sözlerden, bu konuda ileri sürülmüş düşüncelerden veya kitapların satır aralarından kopyalanmış olmadığını sık sık vurgulamıştır.²⁸⁷ Oysa Erol Kılıç'ın da belirttiği gibi onun, dönemin ilim ve fikir çevrelerinde yaygınlık kazanmış olan -mesela- 'mutlak iyi (hayr-ı mahz)' ve 'ilim-ma'lûm' irtibatı konusundaki kavramlardan habersiz olmadığı bir gerçektir.²⁸⁸ Dolayısıyla Aristo ile Yeni Eflâtûnculara ait bu argümanların İbnü'l-Arabî'ye bir şekilde rehberlik ettiği düşünülmektedir. Bu manada sözgelimi ademden 'mutlak kötülük (şerr-i mahz)', hakikâttan 'mutlak nûr (nûr-ı mahz)' ve 'muhal'den de 'mutlak karanlık (zulmet-i mahzâ)' olarak bahsetmesi, onun filozofların kullandığı bazı terimlere kendine has anlamlar yükleme teşebbüsü olarak görülmelidir. Başka bir ifadeyle felsefenin en çetin problemlerinden biri kötülük/ teodise problemidir. Tasavvuf felsefesinde kötülük problemi üzerinde en çok kafa yoran düşünürlerden biri²⁸⁹ olarak İbnü'l-Arabî için iyilik ve kötülük sorunu, temelde 'gerçek' ve bu gerçeğin sembolik 'görüntüsü' arasındaki bir ilişkiye dayanmaktadır. O da Platon gibi, bu alana Mutlak İyilik (el-hayr el-mahz) adını

²⁸² Alpyağıl, "“Alıntılanabilirlik” ve “Şeyleri Yeniden Yaratma”: İbn Arabî Bilgeliliğinden Derrida'ya Uzanan Yol", 288, 295.

²⁸³ Krş. Sadeddin Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. S. Uludağ, 2. bsk., (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 253, 255-257; İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr (Kelâm)", (İstanbul: DİA, 2001), 24/108; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", (İstanbul: DİA, 2006), 31/393, 396.

²⁸⁴ Sözgelimi Ebubekir Sifil, Cehennem azabının kâfir ve müşrikler için geçici olduğunu savunan İbnü'l-Arabî'nin konuya dair mütevâtir olarak bilinen bu görüşüne ilişmezken onun muhalifi olduğu bilinen İbn-i Teymiye ve İbn-i Kayyım'ın bu düşüncede olduklarını ispatlamak için çırpınmaktadır. (Bkz. "İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım'ın Cehennem'in Ebediliği Meselesindeki Görüşünün Tesbiti", *İnkışaf dergisi*, /7, (2006), 22-29) Elbette bununla, adı geçen kişileri bu argüman üzerinden itibarsızlaştırmayı amaçladığı açıktır. Bkz. Akman, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, 446-457.

²⁸⁵ Akman, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, 541.

²⁸⁶ Bkz. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 113-114, 172; Vatandaş, *Vahiyden Kültüre*, 175-184; Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 214, 227-231, 253.

²⁸⁷ Krş. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/497-498.

²⁸⁸ Bkz. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/496-497.

²⁸⁹ Bkz. Şahin Efil, "İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Felsefe Dünyası*, 53, (2011/1), 106, 108.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

vermektedir. Aynı şekilde küllîler görüşü de İbn-i Sînâ'nın bu konudaki görüşüne benzerdir.²⁹⁰

Bazı Müslümanların, anlamını bilmeden felsefe kelimesine karşı tavr almalarını tenkit eden İbnü'l-Arabî, bu bağlamda söz konusu Müslümanların Eflâtûn'u²⁹¹ sırf felsefe kelimesiyle ilişkilendirilmiş olmasından dolayı sevmediklerini ifade ederek bu durum onların bu kelimenin asıl anlamını bilmemelerinden kaynaklandığını oysa felsefe kelimesini kötölemenin kimseye bir faydasının olmayacağını belirtmektedir. Müellif; filozoflar, insanın nihaî gayesinin Allah'a benzemek olduğunu söylerler. Sûfilerin anlayışında bu gaye 'Allah'ın isimleriyle ahlâklanmak (tahalluk bi'l-esmâ)' diye ifade edilir. Görüldüğü gibi böylesi konularda tabirsel ihtilâf olsa da sonuçta aynı anlam kastedilmektedir,²⁹² demektir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin engin zekâsı yanında, içinde bulunduğu tarihî ve coğrafi ortam ile tahsil için yaptığı seyahatler kendisine önemli imkânlar sağlamıştır. Ayrıca bu çevrelerdeki yaygın Hıristiyan ve Yahûdî kültürü ve irfânî anlayış da onun tercihlerinde etkili olmuştur. Müslümanların yaşadığı coğrafyanın tarihine bakıldığında, kendisinin bu anlamda oldukça mümbit bir zemine sahip olduğu görülmektedir. Söz gelimi Sümerlerin dünya ve bütün evrenin idaresi için yarı tanrı canlı varlıklar tasavvur etmeleri, İbnü'l-Arabî'nin sistemiyle benzerlikler²⁹³ taşımaktadır. Ancak İbnü'l-Arabî, sistemini oluşturan unsurları doğrudan onlardan almaktan daha çok tarih içinde Yahûdilik, Hıristiyanlık, felsefi akımlar, İsmailiyye, İmâmîyye gibi farklı kültürler içerisinde evrilmiş bir halde bulup, kendisi de onlara birtakım yenilikler katarak oluşturmuştur. Onun ortaya koyduğu iddiaların birçoğunun dinî olmaktan daha çok felsefi mahiyette olması, bu alanda önemli tecrübelerle sahip olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin kurduğu sistem, felsefi açıdan değerlendirildiğinde bir problem çıkarılmazken, dinî kisveye büründürülerek ifade edildiğinde ise tartışmalara neden olmaktadır.²⁹⁴ İbnü'l-Arabî'nin felsefi teorileri dinî metinlerin yardımıyla ve çoğu zaman

²⁹⁰ İslam düşüncesi, Grek felsefesi ile beraber, onun küllî nitelikler meselesini tevarüs etmiş ve kendi içinde tartışmıştır. Bu tartışmanın bir tarafında kelamcılar, bir tarafında filozoflar ve bir diğer tarafında da mutasavvıflar bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri yer yer Platon'unkilere yakın olsa da -ki bu onun felsefi bir terim olarak cevher kelimesini kullanmaması veya onda, birinci ve ikinci cevherler ayrımının görülmemesinde keza onun küllî ile kendisine küllîlik ilişen nitelikler arasında tefrik yapmamasında da müşâhede edilebilir- İbn-i Sînâ felsefesiyle ile büyük çapta benzerlik arz etmektedir. Fatih Demirci, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Küllîler Meselesi ve Bir Eleştiri", *KADER*, XII/1, (2014), 258, 266-268-269, 273-274.

²⁹¹ Geçmişte kendisine İbn-i Eflâtûn diyenlerin varlığı manidar olsa gerektir. Bkz. Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", 116.

²⁹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, (thk. OİY), I/145-146, II/139. Krş. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/497.

²⁹³ Abdülhüseyn-i Zerrinkûb şöyle der: "Tam olgunluğa erişmiş 'velî'ye gerçekte hak ile olan ilişkisi hilâfet görevi nedeniyle evrenin birtakım işlerinde yetkili olmasını sağlayan 'velâyet' konusunun İran inanışlarındaki en eski tasavvur ve yansımaları Zerdüşî öğretilerindeki 'Horne: ferre' kavramının anlamında aramak gerek." ve aslında "Zerdüşî öğretileri ve Avesta ile doğrudan ve kesin ilişkiler içerisinde bulunan (başka) tasavvuf öğeleri de bulunmaktadır." Bkz. "Antik İran'ın Mirası", çev. N. Yıldırım, *Doğu Esintileri İnanoloji*, V, (Erzurum 2016/7), 165, 167.

²⁹⁴ Hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî düşüncelerini sıralarken âyetleri delil getirmekte ve bu âyetleri başka hiç kimsede görülmesi mümkün olmayacak bir yöntemle te'vil etmektedir. Bu bakış açısıyla Kur'an okunduğunda mesela aslında kötülükten ve kötülük yapan hiçbir insandan bahsetmediği, aksine bahsi geçen

bu metinleri klasik kontekstinden kopararak sunması, dinî alanı kaygan ve yönlendirilmeye açık hale getirmektedir. Onun bu tarz davranması yani tezlerini dinî bir formda sunması büyük bir ihtimalle bunların tartışılarak zayıflatılmamasını sağlamak içindir. Şeyh, bunu yaparken âyet ve hadisleri zaman zaman dilsel, zaman zaman bâtinî tevillere tabi tutmuş; bazen de zayıf ve hatta uydurma rivâyetleri iddiasına dayanak edinmiştir. Bu anlamda hadis olarak sunduğu rivâyetlerin, hadis usulünün bildik cerh-ta'dil yollarıyla tenkid edilmesine karşılık yaptığı savunmada, bunları *bizzat Hz. Peygamber'den canlı* olarak aldığı ileri sürmesi ise manidardır.

İslâm düşünce tarihinde onun dönemine kadar nasları tevil sınırlarını zorlayarak yorumlama metodu yaygın değildi de farklı kültür havzalarında bu yöntemin etkili bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin de bu farklı yerlerden etkilendiğine dair görüşler mevcuttur. Örneğin onun, bu yöntemi uygulamasında, Yunan felsefesi ile Yahûdî İlahîyâtını mezceden ve yüzyıllar boyunca te'sirini sürdüren Philon'un etkili olduğu düşünülmektedir. Fakat aslında İbnü'l-Arabî, Philon'dan sadece yönteminden değil, aynı zamanda düşüncelerinden de etkilenmiştir.²⁹⁵ Nitekim sisteminin detaylarında zaman zaman onunla örtüşen öğelerin yer alması bunu göstermektedir. Sözelimi celâl ve cemâl sıfatları arasındaki ayırmadan²⁹⁶ başka İbnü'l-Arabî'nin ilk yaratılan varlık olarak sunduğu Nûr-ı Muhammedî görüşü ile Philon'un 'logos teorisi' arasında bazı benzerliklerin bulunduğu görülmektedir.²⁹⁷ Aslında İbnü'l-Arabî'de Yahûdîlik etkisini salt Philon ile sınırlamak da doğru olmaz. Özellikle *ricâl'ul-gayb* sistemini oluştururken de önemli ölçüde onların te'sirinde kaldığı görülmektedir. Esasen Yahûdîlik ile tasavvuf arsındaki bu etkileşim İbnü'l-Arabî öncesinde de vardı. Bilindiği gibi Nûr-ı Mu-

herkesin övüldüğü sonucuna varılacaktır. Şa'rânî bu tabirlerin hiçbirine değinmemekte, İbnü'l-Arabî'nin velâyet görüşünü yorumlarken bu tevilleri yok saymaktadır. Bu yöntem onun İbnü'l-Arabî'yi Sünnî anlayışa çekmeye çalışırken kullandığı genel bir yöntemdir: Uygun yorumları almak, aykırı olanları ise yok saymak. Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*, 84-85, 338.

²⁹⁵ M. Dalkılıç, Bâtınîyye'nin kaynağının yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk gibi gnostik felsefi akımlar olduğunun ifade edildiğini, bu bağlamda ilk olarak bâtinî te'vili Tevrat'a uygulayan Yahûdî Filozof Philon'un felsefi fikirlerinden İsmâilîyye'nin önemli ölçüde yararlandığını belirtmekte ve lakin Bâtınîyye'nin Sünnî kültürdeki fotokopisi olan ya da şöyle aynı kaynaklardan fazlasıyla yararlanan İbnü'l-Arabî ve içinde yaşadığımız kültürdeki felsefi tasavvuftan hiç bahsetmemektedir. Keza Şîî teorisyenler, özellikle Grek felsefi metinlerinin Arapçaya çevrilip felsefi hareketlerin başladığı yeni süreçte düşüncelerini ifade edebilecekleri yeni teorik imkânlar bulmuştu. Bu bağlamda ilk yararlandıkları konu ise, Yeni Platonculuktan öğrendikleri sudûr teorisi ve buna bağlı konulardı, demekte ve fakat bizim mahalledeki yansımalarını teğet geçmektedir. bkz. "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil", 128, 135.

²⁹⁶ Bkz. Robert Wisnovsky, "Şîî Kelâmda Ekberî Dönüşümün Bir Yönü", çev. E. Alkan, *Tasavvuf Dergisi*, 26/2, (2012), 239, 241-243, 249-252. İbnü'l-Arabî'nin konuya dair kozmolojik yorumu, önceki sūfîlerin Tanrı'nın celal ve cemaline ilişkin zâhidâne yorum tarzından kesin bir şekilde ayrıldığını göstermektedir. s. 242.

²⁹⁷ Bkz. Emin Çelebi, "İbn Arabî'de Dil-Varlık İlişkisi: Fusûsu'l-Hikem Üzerinden Bir İnceleme", Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri, (2014), 290. Allah, insan ve evren ilişkisini birliğin farklı formları içinde dile getiren İbnü'l-Arabî'ye göre nasıl ki âdem âlemin bir anlamda özü ise, âdemin de özü Muhammed'dir. O, cevâmiu'l-kelim olarak 'kelime' teorisinin de özünü oluşturur. İbnü'l-Arabî ontolojisindeki birliğin sistematik olarak farklı formlarda dile getirildiğini görmekteyiz. Bu dile getiriş aynı zamanda varlık dil-ilişkisinin de ifadesidir. Bütün varlık Allah'ın isimlerinin zuhuru olunca, isimler de bilginin kaynağı olarak âlemde tesbih, insanda ise tekellüm olarak işlev görür. Bu tesbih ve tekellümün mercii ise Mutlak Varlık'tır. s. 292.

hammedî ile ilgili rivâyetlerin en kadîm dayanağı Ka'b'ul-Ahbâr'dır²⁹⁸ (ö.32/664). Aynı şekilde Yahûdî metinlerinde yer alan; "qadol hadôr/ zamanın büyüğü" olarak vasıflandırılan ve 'sâlih adam' anlamına gelen 'sadık (tzaddik)' ile tasavvufta 'sahib'uz-zaman' olarak vasıflandırılan kutub (insan-ı kâmil) ve 'direkler' anlamına gelen 'yôted' ile 'evtâd' hem mahiyet hem de etimolojik açıdan önemli benzerlikler taşımaktadır. Bu yakınlığın tesadüfî olduğunu söylemek imkânsızdır. Bununla beraber söz konusu etkileşimin tek yönlü değil, karşılıklı olduğunu belirtmek de gerekir. Özellikle Hasidik Yahûdîlerde yaygın olan bu anlayışın, XII. ve XIII. yüzyıllardan itibaren literatürde yer alması ve XVIII. yüzyıldan itibaren yoğunluk kazanması tersten bir etkileşimi de akla getirmektedir.²⁹⁹

İbnü'l-Arabî eserlerinde işlediği bilgi teorisini kendisine özgü delillendirme ve yöntemlerle kurgulamış olmakla beraber, kendisinden önceki disiplinlerden bağımsız kalabilmiş de değildir. O, başta Eflâtûncu Felsefe olmak üzere Grek, Fars ve Hıristiyan kaynaklı farklı akımlardan etkilenen İhvân-ı Safâ benzeri birçok unsurdan yararlanmıştı. Ele aldığı her meseleyi kendine özgü bir formata sokmakla beraber, onun *feyizler nazariyesi*,³⁰⁰ *hak ve halkın ezeliliği* konusu; *nefis, marifet, insan ve âlem* gibi hususlarda büyük ölçüde İhvân-ı Safâ'dan etkilendiği görülmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini Doğu geleneklerinin bazı düşünürleriyle karşılaştıran Japon bilim adamı Toshihiko Izutsu (1914-1993), İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesinin geleneksel İslâm anlayışının ötesine geçtiği sonucuna varmıştır. Farkında olsun ya da olmasın, İbnü'l-Arabî, doğulu monistik düşüncenin muazzam akımına ulaşmış ve onunla kaynaşmıştır. Nitekim onun düşüncelerinin pek çok yönü bazı Doğulu gelenekler ve felsefelerle o kadar benzerdir ki bir diğer Japon akademisyen Bayan Sachiko Murata (d.1943) da İslâm tasavvufu hakkındaki kitabını *The Tao of İslâm (İslâm'daki Tao)* diye isimlendirmiştir.³⁰¹

²⁹⁸ İsrâiliyât hakkındaki tartışmalar, büyük oranda tabiiinden Ka'b'ul-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih'in rivâyetleri ve onların güvenilirliği üzerinde yoğunlaşmış, haklarında klasik İslâm kaynaklarında yazılanlar modern dönem eleştirilerinin temelini oluşturmuştur. Ka'b'ul-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih'in rivâyetleri tefsir ve tarih kaynaklarında yer aldığı gibi hadis kitaplarında da nakledilmektedir. Şarkiyatçıların İsrâiliyât yoluyla İslâm'a tenkitler yöneltmesi üzerine müslüman âlimler, temel kaynakları yeniden gözden geçirmeye başlamış ve ilk olarak İsrâilî bilgileri yoğun biçimde ihtiva eden vaaz ve irşad kitaplarını ele alıp eleştiriye tabi tutmuşlardır. Akman, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, 378.

²⁹⁹ Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*, 394-396.

³⁰⁰ İlk sûfiler feyiz ve ondan türetilen kelimeleri tasavvuf terimi olarak kullanmamışlardır. Bu kavramı, oluş ve varlığı açıklamak üzere kullanan ilk mutasavvıf İbnü'l-Arabî olmuştur. O, bilgi ve varlık problemini vahdet-i vücûd inancı çerçevesinde açıklamak için feyiz terimiyle bunun iki şekli olan feyiz-i akdes ve feyiz-i mukaddes tabirlerine yer vermiştir. İbnü'l-Arabî bir tek varlığın (Allah) bulunduğunu, var olarak görünen her şeyin bu varlığın çeşitli görüntüleri olduğunu söylerken de feyiz ve feyezana nazariyesine dayanır. Ona göre bütün varlıklar, belli bir kaynaktan çıkıp akan bir su gibi o varlıktan çıkıp akmaktadır. Feyiz nazariyesi. Yeni Eflâtûnculuğun kurucusu Plotin'in Enneades'inde yer alan, Fârâbî, İhvân ı Safâ ve İbn Sinâ'da da görülen sudûr teorisini andırdığı, dolayısıyla temelde felsefi kaynağa dayandığı ileri sürülerek eleştirilmiştir. Selçuk Eraydm, "Feyiz", (İstanbul: DİA, 1995), 12/514.

³⁰¹ Giuseppe Scattolin, "İslâm'da Tasavvuf ve Hukuk: Zimmiler Hakkında İbn Arabî'nin (560/1165-638/1240) Bir Metni", çev. E. Alkan, *Tasavvuf Dergisi*, XII/27, (2011), 333.

XX. yüzyılın ikinci yarısında Henry Corbin'in ortaya koyduğu eserler de önemli olmakla beraber kanımızca bu yıllarda Izutsu'nun³⁰² çalışmaları daha bir dikkat çekicidir. Onun kaleme aldığı, İbnü'l-Arabî düşüncesinin vazgeçilmez bazı kavramlarıyla³⁰³ Lao-Tsu ve Çuang-Tsu'nun Taoizm anlayışlarına özgü belli başlı felsefî kavramların karşılaştırılmalı incelemesini yaptığı Sufism and Taoism isimli eseri, diğer konularda yazdıkları gibi, vazgeçilmez bir çalışmadır. Şeyh'in eserlerindeki felsefî ve lengüistik zenginliği anlayan Müslüman olmayan³⁰⁴ birkaç ilim adamından biri kabul edilen Izutsu, bu eserinde kendini Füsûs'un temel felsefî ve metafizik tartışmalarıyla sınırlar. Ayrıca Michel Chodkiewicz'in (1929-2020) İbnü'l-Arabî hakkında kaleme aldığı eserler son dönemlerde Batı'da yapılan çalışmalar arasında önemini hissettirmektedir. Chodkiewicz'in kızı Ad-das'ın, *İbnü'l-Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde* adlı titiz biyografisi ise hayli ilgi görmüştür. Bu bağlamda yakın zamanda Batı'da İbnü'l-Arabî tetkikleri denilince Türkiye'de akla ilk gelen ismin, şüphesiz William Chittick (d.1943) olduğunu da belirtmek³⁰⁵ icap etmektedir.³⁰⁶

Baha Tefvik (ö.1335/1916) gibi pozitivist ve materyalist akımların temsilcileri de İbnü'l-Arabî felsefesine bir imtiyaz vermekten geri kalamamışlardır. Bu dönemin materyalist ve pozitivist yayın organlarında İslâm felsefesine/ düşüncesine dair olumlayıcı yazılara pek rastlanmamasına rağmen İbnü'l-Arabî ile ilgili makalelerin yer aldığı görülmüştür. Abdullah Cevdet (ö.1351/1932) de İslâm hümanizminin varlığını ispat etmek için İbnü'l-Arabî'den bolca alıntılar yapmış, onu batılı mütefekkirlerle karşılaştırmıştır. B. Tefvik'te görüldüğü gibi dönemin materyalist cereyanı, İbnü'l-Arabî'yi bir yandan överken öte yandan vahdet-i vücûd düşüncesinin tamamen bir panteizm olduğunu, İbnü'l-Arabî'nin felsefesini Plotin'den iktibas ettiğini ve Füsûs'un İbnü'l-Arabî'nin panteistliğini açıkça gösterdiğini ifade etmiştir.

Bu bağlamda mesela Mehmet Ali Aynî (1869-1945), bu doğrultuda İbnü'l-Arabî'yi, Sokrat, Platon, Descartes, Leibniz, Melabranche ve Kant gibi birçok filozofla mukayese etmiş; Spinoza'nın felsefesini ve Dante'nin İlähî Komedyası adlı eserini İbnü'l-Arabî'den iktibas ettiğini savunmuştur.³⁰⁷ Ziya Gökalp'a (1876-1924) göre, İbnü'l-Arabî âlem tasavvuru ve hakikî varlık anlayışıyla, Batı idealizminin kat ettiği ilmi merhaleleri çok önceden haber vermiş ve bunu en vezic ifadelerle açıklamış bir mütefekkiridir. Esasen Batı idealizmi, tarihi boyunca İbnü'l-Arabî'yi tekrar etmekten öteye de gidememiştir. Nite-

³⁰² Izutsu'nun hem özelde Arapça ve hem de İbnü'l-Arabî perspektifi hocası Musa Carullah'tır. (bkz. Akman, *Musa Carullah Bigiyefi Okumaya Giriş*, 14). Izutsu bu açıdan avantajlıdır. Zira İbnü'l-Arabî'yi iyi okumuş ve onunla paralel düşünen birinden öğrenme fırsatı bulmuştur.

³⁰³ Ahmed Yüksel Özemre (1935-2008) tarafından İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar adıyla Türkçeye çevrildi.

³⁰⁴ Krş. Mehmet Bayrakdar, "Toşihiko Izutsu, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi", *İslâmî Araştırmalar*, XVIII/1, (2005), 1-2.

³⁰⁵ Chittick'in, *Hayal Âlemleri/ İbnü'l-Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi* ismiyle Türkçeye çevrilen eseri İbnü'l-Arabî üzerinde yapılmış önemli bir çalışmadır. Chittick burada, hatanın olmadığı ve bütün itikâdların doğru olduğu düşüncesi mantık olarak vahdet-i vücûttan doğar. Vahdet-i vücûdun manası, bütün itikâdların doğruluğu ise vahdet-i vücûdun İslâm dininde yeri yoktur, olmamalıdır, demektedir. Burak Fatih Açıkgöz, "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17/1, (İsparta 2013), 157, 160.

³⁰⁶ Bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Modern Dünyada Ezeli Hikmet Geleneğinin Yeniden Canlanması: Batı'da İbnü'l-Arabî'ye Yönelik İlginin Tarihi Seyri", *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, (2009), 442-445.

³⁰⁷ Öztürk, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*, 155-156.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

kim Batı filozoflarından George Berkeley'in (1685-1753) fenomenizmi, Kant'ın kriticizmi, Alfred Fouillée'nin (1838-1912) kuvvet-fikir felsefesi, Friedrich Nietzsche (1844-1900) ve Jean-Marie Guyau'un (1854-1888) vitalizmi, William James (1842-1910) felsefesi, İbnü'l-Arabî'nin idealist felsefesinin birer tekrarından ibarettirler. İzmirli İsmail Hakkı'ya göre ise İbnü'l-Arabî, Kant, Boyle, Bayle, Descartes, Locke, Leibniz, Spinoza, Huygens, Helmholtz, Lavosier, İtalyan mütefekkirleri Paracelsus, Bruno, Campanella, Alman mütefekkirleri Fechner, Schelling ve Auguste Comte felsefelerinin doğuşuna amil olmuştur.

Bu dönemin İslâmcı müellifleri materyalizm karşısına kendilerince, rûh ve maddeyi, fizik ve fizik ötesi gerçekliğini aynı anda mezcedebilen vahdet-i vücûd ile çıkmışlardır. Mesela Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (ö.1331/1913), Ferit Kâm (ö.1363/1944), M. A. Aynî ve İ. Fennî Ertuğrul, batılı geleneğe ait felsefî delilleri ortaya koyduktan sonra vahdet-i vücûd fikrinde karar kılmaktadırlar. Bahsi geçen bu zevât, tasavvuf ve vahdet-i vücûda yöneltilen tenkitleri cevaplamanın yanında, modern Batı felsefesiyle rahatlıkla boy ölçülebileceklerini göstermek için mukayeseli bir vahdet-i vücûd düşünce birikiminden faydalanmışlardır.³⁰⁸

Sonuç

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan Muhyiddin b. el-Arabî, esasen ciddi bir araştırmacı ve zeki bir insandır. Okuma portföyü geniş; iyi bir okur ve gezer olan İbnü'l-Arabî, her ne kadar yaygın kanaate ve tarihî akış içerisindeki konumlandırılmaya göre sırf tasavvuf dünyasına mensup bir sûfî olarak biliniyor olsa da yazıp çizdiği konuların eksiriyetinin doğrudan ve geriye kalan kısmının ise dolaylı olarak felsefe ile bir ilişkisi vardır. Bu itibarla biz gerek kendi eserleri ve gerekse onun leh ve aleyhinde yazılmış çeşitli çalışmalar üzerinden yaptığımız -dikey ve yatay- detaylı okumalarımızla onun bu yönünü incelemeye ve yorumlamaya çalıştık.

İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler isimli çalışmamızda genişçe izah ettiğimiz gibi okumalarımızla edindiğimiz kanaate göre, İbnü'l-Arabî, yarı sûfî tam bir filozoftur. Hal böyleyken onunla ilgili bugüne kadarki tartışmalar genelde sırf dinsel bir perspektifle yapılmış ve teolojisine ilişkin felsefî analizler hemen hiç yapılmamıştır. Bu nedenle biz, bu çalışmamızda İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin bu felsefî boyutunu da -genelde felsefe, özelde ise İslâm felsefesinin oluşturduğu birikimin ehemmiyetini göz ardı etmeden- ön plana çıkarmaya çalıştık.

KAYNAKÇA

Açıkgöz, Burak Fatih, "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17/1, (İsparta 2013), 143-169.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, "et-Ta'likât alâ Fusûs'il-Hikem", *İbn-i Arabî, Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, Beyrut: Dâr'ul-Kutub'il-Arabîyye, [t.y.].

³⁰⁸ Bkz. Öztürk, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*, 157.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, "İbn Arabî", çev. M. Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed. M.M. Şerîf, çev. Ed.: M. Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", çev. C. Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/VI, (1994), 267-276.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar/ et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem*, çev. E. Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2000.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler (İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları)*, çev. E. Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2000.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İ. Kaçar- M. Sülün, İstanbul: Risale Yayınları, 1996.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, "İbn Arabi ile İlgili Araştırma Serüvenim", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/ 9, (2000), 697-714.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Ağbal, Davut, "Kur'ân'da Burçlar Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, (Erzurum 2012), 249-276.

Akgöğ, Harun, *Ali el-Kârî Hayatı Eserleri ve İbn Arabî'ye Eleştirisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1995.

Akkaya, Veysel, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Arş Tasavvuru ve İstivâ Meselesi", *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 33, (2015), 378-392.

Akman, Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Mutasavvıfların Yöneltiği Eleştiriler ve Mahiyeti", *İslâmi Araştırmalar*, XXX/3, (2019), 441-454.

Akman, Mustafa, *Akaid-i Adudiyeye Şerhi (Çeviri-Değerlendirme)*, Batman: Mütercim Yayınları, 2021.

Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Akman, Mustafa, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*, İstanbul: Ekin Yayınları 2017.

Akman, Mustafa, *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları: İçerik ve Özellikleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Akman, Mustafa, *Musa Carullah Bigiyefî Okumaya Giriş*, İstanbul: Çıra Yayınları 2007.

Algar, Hamid, "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk", (İstanbul: DİA, 1993), 8/227-228.

Algar, Hamid, "İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev. S. Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, 5/1, 1991.

Alper, Ömer Mahir, "İrfânîyye", (İstanbul: DİA, 2000), 22/444-447.

Alpyağlı, Recep, "'Alıntılanabilirlik" ve "Şeyleri Yeniden Yaratma": İbn Arabî Bilgiğinden Derrida'ya Uzanan Yol", *Tasavvuf Dergisi*, 9/21, (2008), 283-296.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Altıparmak, Ömer Faruk, "İhvân-ı Safâ ve Tasavvuf", *Tasavvuf Dergisi*, IX/22, (2008), 81-102.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: AÜİFY, 1974.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: AÜİFY, 1974.

Atiyeh, George N., "İbn Meserre, Muhammed İbn 'Abdillah (883-931)", çev. A. Bozyiğit, *İslami Araştırmalar*, XXVII/2, (2016), 200-204.

Ay, Mahmut, "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", *İslâmî Araştırmaları*, 25/2, (2014), 97-107.

Aydın, Fuat, "Sır Dinlerinde Kurtuluş (Orfizim, Mitraizm ve Gnostizm)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, (2003), 189-198.

Aydın, Mehmet S., "İnsân-ı Kâmil", (İstanbul: DİA, 2000), 22/330-331.

Aydın, Ömer, "Kelam Metinlerini Kronolojik ve Lokal Okuma", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, Sultanbeyli Belediyesi, (2012), 1/231-243.

Ayhan, Mehmet, "Fütûhât-ı Mekkiyye'nin Kaynakları", *JIRS: Journal of Intercultural and Religious Studies*, 3, (Çanakkale 2012), 71-94.

Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Bayraktar, Mehmet, "Toşihiko Izutsu, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi", *İslâmî Araştırmalar*, XVIII/1 [Toshihiko Izutsu (1914-1993) Özel Sayısı], (2005), 1-15.

Bayraktar, Mehmet, "İbn al-'Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, (1981), 349-358.

Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.

Bekiryazıcı, Eyüp, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihabuddin Sühreverdi'nin Hikmet-i İşrâk Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2000.

Bıçer, Ramazan, "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Bursa, 2003), 251-262.

Bıçer, Ramazan, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin Tasavvufî Görüşlerine Eleştirel Yaklaşımı", *EKEV*, III/2, (Güz, 2001), 207-220.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, 3. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.

Ceran, Ömer, "İbnü'l-Arabî'nin Filozoflara Karşı Tutumu ve el-Farabî'yi Tekfir Etmesi Meselesi", *İslâmi Araştırmalar*, XXXI/3, (2020), 653-660.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: DİBY, 1988.

Ceyhan, Semih, "Tecelli", (İstanbul: DİA, 2011), 40/241-243.

Cezzâr, Ahmed Mahmud, *el-Fenâ ve'l-Hubb'ul-Îlâhî İnde İbn-i Arabî*, Kahire: Mektebet'us-Sekafet'id-Diniyye, 2006/1427.

Chodkiewicz, Michel, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşlanması", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, 2. Bsk., Haz. A. Yaşar Ocak, (Ankara: T. Kurumu Yayınları, 2014), 97-121.

Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman: hakikat, şeriat ve İbn Arabî*, çev. A. Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.

Chodkiewicz, Michel, Sonsuz Yolculuk: İbnü'l-Arabî'nin Kitâb el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr Adlı Eseri, çev. V. Gökteş, *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, II, (2009), 657-667.

Coşkun, İbrahim, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu", *Tasavvuf Dergisi*, I, 9/21, (2008), 117-143.

Cüzcânî, Abdulhakim Şer'î, "Vahdet Felsefesinin Müessisi İbnü'l-Arabî ve Onun Takipçisi Sadreddin Konevî", çev. Seyid Arif Ahmedoğlu, *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Y.Y. Medeniyet Merkezi Konya*, (Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), I/12-19.

Çağrıçı, Mustafa, "Gazzâlî", (İstanbul: DİA, 1996), 13/489-505.

Çağrıçı, Mustafa, "İbn Meserre", (İstanbul: DİA, 1999), 20/188-193.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Klâsiklerimiz/X: "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye" (Muhyiddin İbnü'l-Arabî-ö. 638/1240)", *Tasavvuf Dergisi*, IV/11, (2003), 407-444.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Modern Dünyada Ezeli Hikmet Geleneğinin Yeniden Canlanması: Batı'da İbnü'l-Arabî'ye Yönelik İlginin Tarihî Seyri", *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, II, (2009), 425-456.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (560-638/1165-1240) et-Tedbîrâtü'l-Îlâhiyye fi Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye", *Klasiklerimiz- XVI*, *Tasavvuf Dergisi*, VII/17, (2006), 283-302.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf Dergisi*, IV/10, (2003), 299-329.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara: 2005.

Çelebi, Emin, "İbn Arabî'de Dil-Varlık İlişkisi: Fusûsu'l-Hikem Üzerinden Bir İnceleme", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, (2014), 289-295.

Çelebi, Emin, "İbn Arabî'de Tasavvufi Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, (2010), 115-128.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

Çelebi, Emin, "İbn Arabinin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, X/3, (2010), 43-56.

Çelebi, Emin, "Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabi ve Spinoza Örneği", *EKEV*, XIV/44, (2010), 49-60.

Çelebi, İlyas, "İbn Kasî ve Hal'u'n-Na'leyn Adlı Eseri", *İlam Araştırma Dergisi*, II/2, (1997), 151-158.

Çelebi, İlyas, "Kâdı Abdülcebâr (Kelâm)", (İstanbul: DİA, 2001), 24/105-109.

Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", (İstanbul: DİA, 2006), 31/391-401.

Çetinkaya, Bayram Ali, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/2, (2005), 205-260.

Çetinkaya, Bayram Ali, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İz-düşümleri", *Tasavvuf Dergisi*, II, 10/23, (2009), 131-147.

Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Çınar, Mahmut, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanç*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Çınar, Mahmut, *Nur-i Muhammedî İnançının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.

Dalkılıç, Mehmet, "Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Batını Mezheplerde Gizli Dil", *Din Bilimleri Dergisi*, VI/2, (2005), 125-142.

Demirci, Fatih, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Küllîler Meselesi ve Bir Eleştirisi", *KADER*, XII/1, (2014), 257-274.

Demirci, Kürşat, "Burç", (İstanbul: DİA, 1992), 6/421-422.

Demirci, Mehmet, "Hazret", (İstanbul: DİA, 1998), 17/146-147.

Demirli, Ekrem, "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, (2009), 25-50.

Demirli, Ekrem, "'Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18, (2007), 27-48.

Demirli, Ekrem, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 503-539.

Demirli, Ekrem, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf Dergisi*, VI/14, (2005), 347-364..

Demirli, Ekrem, "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, (2009), 25-49.

Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", (İstanbul: DİA, 2012), 42/431-435.

Demirli, Ekrem, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi, İbn-i Arabî, Fusûsu'l-Hikem*, İstanbul: Kalcı Yayınları, 2013.

Demirtaş, Ahmet Tunç, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2004.

Durmuş, Ali, *Osmanlı'da Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2020.

Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. A. Şener, İstanbul: Hisar Yayınları, 1976.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *Felsefet'ut-Te'vil: dirase fi te'vil'il-Kur'ân inde Muhyiddin b. Arabî*, 3. bsk., Dârülbeyzâ: el-Merkez'us-Sekafi'l-Arabî, 1996.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahî Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. M. E. Maşalı, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.

Efil, Şahin, "İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Felsefe Dünyası*, 53, (2011/1), 92-110.

Eraydın, Selçuk, "Feyiz", (İstanbul: DİA, 1995), 12/513-514.

Erdemci, Cemalettin, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/9, (2006/1), 153-170.

Erdemci, Cemalettin, *Kelam Kozmolojisine Giriş*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.

Erdoğan, İsmail, "'el-Bulga Fi'l-Hikme" Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/2, (2010), 27-45.

Erdoğan, İsmail, "İbn Arabî'nin Felsefe ve Filozoflara Bakış", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/1, (2011), 15-33.

Erdoğan, İsmail, "İşrâkîlik'in İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, (Elazığ 2003), 159-178.

Erdoğan, İsmail, "Yeni Eflatunculuk'un İslam Tasavvufu'na Te'siri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 [Ş Kuzgun Armağanı], (Elazığ 2000), 597-605.

Ertuğrul, İsmail Fennî, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, sadleşt. A. Kılıçsoy, İstanbul: Sebil Yayınları, 1996.

Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz. M. Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, I/2, (2003), 379-398.

Gafarov (Qafarov), Anar, "Nasîrüddîn Tûsî Felsefesinde Ruhun/Nefsin Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilişi", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası*, X, (2008), 330-339.

Gafarov, Anar, "Nasîrüddin et-Tûsî (İlimler Tasnifi, Psikoloji ve Ahlâk)", (İstanbul: DİA, 2012), 41/442-445.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

Gelenbevî, Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa, Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl/ Hâşiye ale'l-Celâl, Tabî' ve Naşir: Lofçalı Raşid, İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan 1323.

Goldziher, Ignaz, "Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar", çev: Ö. Özsoy, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, (1997), 405-421.

Gül, Halim, "Hukukçu Bir Sûfinin İbnü'l-Arabî Müdafası: İmam Şarani Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, V/9, (2013), 46-72.

Günaltay, Mehmed Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, haz. N. Çolak, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

Gündüz, Şinasi, "Mecûsilik", (Ankara: DİA, 2003), 28/279-284

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982.

Güngör, Zülfikar, "Muhyiddîn İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları", *Tasavvuf Dergisi*, IV/11, (2003), 377-406.

Hakkı, Erzurumlu İbrahim, *Marifetname*, sdl. T. Ulusoy, Hasankale: İ. Hakkı Camii Külliyesini Y. ve Yaşatma Derneği, [t.y.].

Harman, Vezir, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* 21-23 Eylül 2014, 2015, 1/637-662.

Has, Şükrü Selim, "Halebî, İbrâhim b. Muhammed", (İstanbul: DİA, 1997), 15/231-232.

Hilal, İbrahim, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu*, çev. M. A. Kara, İstanbul: Çıra Yayınları, 2004.

Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni: bir dünya medeniyetinde bilinç ve tarih*, çev. Kurul, İstanbul: İz Yayınları, 1993.

Homerin, Emil, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları, Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme", çev. S. Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, (2002), 243-264.

Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Y. Özemre, 2. bsk., İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

İbiş, Fatih, "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX/1, (2015), 63-86.

İbn-i Teymiyye, Ahmed, *Mecmuû Fetevâ Şeyhi'l-İslam* Ahmed b. Teymiyye, Tertib: A. b. Muhammed el-Asımî, Riyad: Dâru Âlem'il-Kütüb, 1991.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ (OİY), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.].

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ-İbrahim Medkür (OY-İM), Kahire: el-Mektebet'ul-Arabîyye, 1983 (Sorbonne Üniversitesi desteğiyle).

İbnü'l-Arabî, *Fenâ Risalesi (kitabü'l-fenâ fi'l-müşahede)*, (Tercümanü'l-Eşvâk ile beraber), çev. M. Kanık, İstanbul: İz Yayınları, 1991.

- İbnü'l-Arabî, *Fusûs ül-Hikem*, çev. N. Gencosman (çev. N.G), Ankara: MEBY, 1990.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, idad: Eb'ul-A'la Afifî, Beyrut: Dâr'ul-Kutub'il-Arabîyye, [t.y.].
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli (çev. E.D), İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013.
- İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. E. Demirli (çev. ED), İstanbul: Litera Yayınları, 2006-2012.
- İbnü'l-Arabî, *Harflerin İlmi*, çev. M. Kanık, Bursa: Asa Kitabevi, 2000.
- İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev. M. Kanık, İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- İbnü'l-Arabî, *Muhadarat'ul-Ebrar ve Musameret'ul-Ahyar fi'l-Edebiyyat ve'Nevadir'il-Ahyar*, Beyrut: Dar'ul-Yakazat'il-Arabîyye, 1968/1388.
- İhvânü's-Safâ, *Resâil İhvânü's-Safâ ve Hullanu'l-Vefa*, Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İnal, Halenur, *Kelam İlminde Kullanılan Muhkem ve Müteşabih Kavramlarının L. Wittgenstein'in Dil Oyunları ve Hayat Biçimleri Kuramı Bağlamında Değerlendirilmesi*, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- İpşirli, Mehmet - Ziya Demir, "Sâdî Çelebî", (İstanbul: DİA, 2008), 35/404-405.
- Kanter Ekinci, Özden, "Çağdaş Hurufilik ya da Şifrecilik", *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu*, 1, (Malatya, 2012), 361-380.
- Kara, Mustafa, "Ebu'l-Alâ El-Afifî", (İstanbul: DİA, 1994), 10/285-286.
- Karadaş, Çağfer, "Allah-Alem İlişkisi: Yaratma", *Kelam El Kitabı*, 6. Bsk., Ed. Ş. Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 255-280.
- Karadaş, Çağfer, "Felsefesiz Kelamın İmkânı", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 131-143.
- Karadaş, Çağfer, "Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/6, (1994), 261-266.
- Karadaş, Çağfer, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim", *Usûl (İslam Araştırmaları)*, VIII, (2007), 7-22.
- Karadaş, Çağfer, "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, (2002), 87-96.
- Karadaş, Çağfer, "Muhyiddin İbn 'Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7, (1998), 453-465.
- Karadaş, Çağfer, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdı", *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2008), 67-94.
- Karadaş, Çağfer, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", (İstanbul: DİA, 1999), 20/516-520.
- Karadaş, Çağfer, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Karadaş, Çağfer, *Muhyiddin İbn Arabî*, İzmir: Kaynak Yayınları, 2008.
- Kârî, Ali, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, thk. A. R. b. Abdullah, çev. H. Ünal, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

Kartal, Abdullah, "“Metafizik Dönemden Geriye Bakmak” İbnü'l-Arabî'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, II, (2009), 357-372.

Kartal, Abdullah, "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fasında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", *Tasavvuf Dergisi*, IX/21, (2008), 257-282.

Kaya, Mahmut, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", (İstanbul: DİA, 1999), 20/520-522.

Kaya, Mahmut, "Gazzâlî Filozofları Tekfîr Etmekte Haklı mıydı?", *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (07-09 Ekim 2011)*, (İstanbul: 2012), 43-51.

Kaya, Mahmut, "Meşşâiyye", (Ankara: DİA, 2004), 29/393-396.

Keleş, Ahmet, "Harran Hermetizminin İslami İlimlere Etkisi", *Harran ÜİF I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu II*, (Şanlıurfa, 28-30.04.2006), (Konya 2006), 197-214.

Keleş, Ahmet, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Arap Aklının Oluşumunda Hermetizmin Rolü", *Harran ÜİF I. U. Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu II*, Şanlıurfa (28-30.04.2006), (Edr. A.B.), (Konya 2006), 157-166.

Kılıç, Mahmud Erol, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", (İstanbul: DİA, 1996), 13/251-258.

Kılıç, Mahmud Erol, "Füsûsü'l-Hikem", (İstanbul: DİA, 1996), 13/230-237.

Kılıç, Mahmud Erol, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", (İstanbul: DİA, 1999), 20/493-516.

Kılıç, Mahmud Erol, "Ekberîyye", (İstanbul: DİA, 1994), 10/544-545.

Kılıç, Mahmud Erol, "Hermes", (İstanbul: DİA, 1998), 17/228-233.

Kılıç, Mahmud Erol, "İbn-i Arabî'yle "Zaman'ın Ruhunu Okumak", *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, II, (2009), 53-63.

Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Divân Dergisi*, XV/28, (2010), 115-134.

Kılıç, Rüya, "Osmanlı Sûfiliğinde İbnü'l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Sûfî", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 40, (2007), 99-118.

Konuk, Ahmed Avni, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. M. Tahrallı- S. Eraydın, İstanbul: İFAV, 1992.

Kozan, Ali, "İbnü'l-Arabî ve Osmanlı Felsefi/Tasavvufî Düşüncesi Üzerindeki Etkileri: Şeyh Bedreddin Örneği", *Turkish Studies*, VII/1, (2012), 1555-1565.

Kutluer, İlhan, "Müsül", (İstanbul: DİA, 2006), 32/149-151.

Kutluer, İlhan, "Burç (İslâm Literatüründe)", (İstanbul: DİA, 1992), 6/422-424.

Küçük, Hülya -Hamza Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berreçan", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (2002), 125-143.

Küçük, Hülya, "Anne Nûr el-Ensâriyye'den Âlime-i Hicâz Fâhru'n-Nisâ bint Rüstem'e: Muhyiddîn İbn Arabî'nin Çevresindeki Hanımlar", *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, II, (2009), 193-219.

Küçük, Osman Nuri, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafizigine Uzanan Yansımaları", *Tasavvuf Dergisi*, IX/23, II, (2009), 373-411.

Lory, Pierre, "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil Ve Harfler Sembolizmi", çev. M. M. Çakmaklıoğlu, *Bilimname X/1*, (2006), 173-182.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefh'ut-Tıb min Gusn'il-Endelüs'ir-Ratib*, thk. İ. Abbas, Beyrut: Dâru Sadır, 1968.

Maraş, İbrahim, "Muhyiddin İbn Arabî'de Aklî ve İnşâî Din Kavramı ve Felsefi Kökenleri", *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi*, 15-16 Kasım 2019, (Malatya, 2018), 165-174.

Meçin, Mahmut, "İslam Düşüncesinde Felsefe-Tasavvuf Yakınlaşmasına İbnü'l Arabî'nin Etkisi: Molla Sadrâ Örneği", *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi*, 15-16 Kasım 2019, (Malatya, 2018), 597-614.

Medkûr, İbrahim, "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd", *İbn Arabi Anısına Makaleler*, çev. T. Uluç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 157-170.

Mehdilî, es-Seyyid M. Akil b. Ali, *Felsefî Tasavvuf*, çev. M. Kılıçlı, İstanbul: Birey Yayınları, 1998.

Mercânî, Şihabuddin, Hâşiye ale'l-Celâl (el-Azbu'l-Furât ve'l-Mâu'z-Zülâlu'n-Nâfi' li-Ğilleti Revâmî'l-İbrâz li-Esrâri Şerhi'l-Celâl), el-Gelenbevi ale'l-Celâl kitabının hamîşinde, Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid. İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan, 1323.

Merdin, Saadettin, *İslam'ın Pavlusları -I: Felsefî Tasavvuf*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. A. Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Makaleler I*, çev. Ş. Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Netton, Ian Richard, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", çev. G. Deniz, *Dini Araştırmalar*, VII/19, (2004), 351-355.

Nicholson, Reynold Alleyne, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", çev. A. Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7, (1998), 689-708.

Okşar, Yusuf, *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana 2008.

Öngören, Reşat, "Tasavvuf", (İstanbul: DİA, 2011), 40/119-126.

Özen, Şükrü, "Teftâzânî", (İstanbul: DİA, 2011), 299-308.

Özerverli, M. Sait, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", (İstanbul: DİA, 1999), 20/405-413.

Özerverli, M. Sait, "Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)", (İstanbul: DİA, 1996), 13/505-511.

Özerverli, Mehmet Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

Özköse, Kadir, "İbn Rüşd ile İbnü'l-Arabi Arasındaki Sessiz Diyalog- Hakikat Arayışında Felsefi Bilgi ile Tasavvufi Bilginin Karşılaşması", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, II, (2009), 179-193.

Özköse, Kadir, "Kültürümüzde Yaşayan Kitaplar: Füsûsü'l-Hikem ve Mesnevi Örneği", *Kültürümüz ve Kitap (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007)*, Hrz. Ş. Tutçu- O. Kavaklıoğlu, (Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2007), 114-121.

Öztekin, Ayşe, "İbn Arabî'nin "Âyân-ı Sâbite"si ile Jung'un "Arketipler"i Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LII/1, (2011), 293-303.

Öztürk, Mustafa, "Sehl et-Tüsterî", (İstanbul: DİA, 2009), 36/321-323

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum- Tefsirde Batınlık ve Batını Te'vil Geleneği*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.

Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları (Sehl et-Tüsterî ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespitler)*, Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Öztürk, Özkan, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.

Pakiş, Ömer, "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, (2002/2), 5-27.

Palacios, Miguel Asin, *İbnu'l-Arabi: Hayatuhu ve Mezhebuhu*, thk. A. Bedevî, Kahire: Mektebetü'l-Enclö'l-Mısriyye, 1965.

Palencia, Angel Gonzalez, *Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsî*, çev. H. Mu'nis, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955.

Rosenthal, Franz, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf Dergisi*, X/24, (2009), 113-149.

Scattolin, Giuseppe, "İslam'da Tasavvuf ve Hukuk: Zimmîler Hakkında İbn Arabî'nin (560/1165-638/1240) Bir Metni", çev. E. Alkan, *Tasavvuf Dergisi*, [S. Eraydın'a Armağan], XII/27, (2011), 329-350.

Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev. E. Gürol, İstanbul: Adam Yayınları, 1982.

Sifil, Ebubekir, "İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim'in Cehennem'in Ebediliği Meselesindeki Görüşünün Tesbiti", *İnkışaf: üç aylık ilim ve fikir dergisi*, Ekim-Aralık/7, (2006).

Sinanoğlu, Abdülhamit, "İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, VI/2, (2008), 93-114.

Sinanoğlu, Mustafa, "Tecellî (Diğer Dinlerde)", (İstanbul: DİA, 2011), 40/243-245.

Sinobî, Nebî b. Turhan b. Durmuş, "Hayat'ul-Kulûb", *Mecmuâtü resâil fi vahdet'il-vücûd*, İstanbul: Ali Bey Matbaası, 1294/1877.

Tahrallı, Mustafa, "Ahmed Avni Konuk'un Mesnevî-i Şerif Şerhinde İbn Arabî", *Uluslararası Mevlana Sempozyumu (8-12 Mayıs 2007) Bildirileri II*, Motto Project Yayını, (İstanbul: 2010), 871-878.

Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle İlgili Bazı Mes'eleler", *Ahmet Avni Konuk, 'Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I'*, haz. M. Tahralı -S. Eraydın, 3. bsk., İstanbul: İFAV, 1999.

Tancî, Muhammed, *İslâm Tasavvufu Üzerine*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Damla Yayınları, 2002.

Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, haz. S. Uludağ, 2. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.

Tıblavi, Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, çev. A. Durusoy, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Topaloğlu, Bekir- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Topaloğlu, Bekir, "Mârifetnâme", (Ankara, DİA, 2003), 28/57-59.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları, 2014.

Turan, Yusuf, *Muhyiddin İbn Arabi'de Mutlak Varlık*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Tümer, Günay, "Brahmanizm", (İstanbul: DİA, 1992), 6/329-333.

Türer, Osman, "İslam Tasavvufunun Ortaçağ Avrupası'ndaki İzleri ve Tesirleri", *XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslâm-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum (24-26.11.2006)*, (2006), 357-366.

Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha İst: Neşriyat, 1995.

Uludağ, Süleyman, "Gazzâlî", (İstanbul: DİA, 1996), 13/515-518.

Uludağ, Süleyman, "Akıl (Tasavvuf)", (İstanbul: DİA, 1989), 2/246-247.

Uludağ, Süleyman, "A'yân-ı Sâbite", (İstanbul: DİA, 1991), 4/198-199.

Uludağ, Süleyman, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, 2. Bsk., Haz. A. Yaşar Ocak, (Ankara: T. Kurumu Yayınları, 2014), 21-49.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvufun Mahiyeti/ Şifâu's-sâil (İbn-i Haldûn), Giriş*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.

Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.

Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara: AÜİFY, 1968.

Vatandaş, Celaleddin, *Vahiyden Kültüre*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Watt, William Montgomery, "Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma", çev. Hüseyin Kahraman, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, (2006), 253-261.

Wisnovsky, Robert, "Şii Kelâmında Ekberî Dönüşümün Bir Yönü", çev. E. Alkan, *Tasavvuf Dergisi*, 26/2, (2012), 237-252.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

Yasa, Metin, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akaidü İbni'l-Arabî", (İstanbul: DİA, 1989). 2/216-217.

Yıldırım, Ahmet, "Hadislerde Yaratılış Problemi", IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) 19-20 Nisan 2001, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Isparta 2002), 193-207.

Yıldırım, Arif, "Kelâmcılar Nazarında Tasavvuf", *EKEV Akademi Dergisi*, 1/3, (1998), 59-75.

Yıldırım, Kâzım, "İbnü'l Arabî'nin Kültürümüzdeki Yeri ve Önemi", *Denizli Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4, (1998), 30-35.

Yılmaz, Elanur, *Harputlu İshak Hoca'nın Teolojik Görüşleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Elâzığ 2006.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Yitik, Ali İhsan, "Taoculuk", (İstanbul: DİA, 2011), 40/10-12.

Yitik, Ali İhsan, "Vedalar", (İstanbul: DİA, 2012), 42/593-594.

Yücedoğru, Tefik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.

Yüceer, İsa, *Kelâm Felsefe Uzlaşması*, Konya: Tablet Yayınları, 2007.

Yüceer, İsa, *Kelam Hikmet İlişkisi*, Konya: Tablet Yayınları, 2007.

Zerrinküb, Abdülhüseyn-i, "Antik İran'ın Mirası", çev. N. Yıldırım, *Doğu Esintileri İnanoloji, Fars Dili Ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, V, (Erzurum 2016/7), 133-173.

İMAM BUHÂRÎ VE HABER-İ ÂHÂD'IN BİLGİ DEĞERİ

Mustafa KARABACAK*

GİRİŞ

Buhârî, hicri üçüncü asırda yaşamış (194-256/810-870), yazdığı eserlerle hadis, hadis usûlü, fıkıh, cerh ve ta'dil gibi farklı alanlarda otorite olduğunu ispatlamış bir âlimdir.

Buhârî'yi kendi zamanı ve sonraki zamanlarda otorite yapan etkenleri birkaç maddede özetlemek mümkündür. Bunlardan birincisi, Buhârî'nin rical ve tarih bilgisidir. Hatta bilindiği kadarıyla Buhârî, tabakât nev'inde alfabetik tasnif çıkırını açan ilk müelliftir. Ancak onun, modern manadaki alfabetik tasnif usûllerine tamamen uymayıp kendine has bir metod denemesine girişmiş olduğu da belirtilmelidir.¹ Yazdığı *et-Târihu'l-kebir*'i, farklı değerlendirmeler olmakla birlikte genellikle bunun özeti kabul edilen *et-Târihu'l-evsa'î* ile *et-Târihu's-sağır*'i² bu durumu desteklemektedir. İkincisi, Buhârî'nin aynı zamanda hadis münekitleri arasında munsıf/mutevassıt/mu'tedil olmasıdır.³ Zehebî'nin (ö. 748/1348) belirttiğine göre Buhârî, râvilerin cerh ve ta'dili hususunda azami derece munsıf olduğu gibi cerhedip zayıf kabul ettiği şahıslar hakkında da aşırı ifadelerden sakınmıştır.⁴ Üçüncüsü ve belki de en önemlisi Buhârî'nin, hadis kitapları içinde en önemlilerinden biri ve aynı zamanla birinci tabaka eserlerden sayılan⁵ *el-Câmiu's-sahih*'e sahip olmasıdır. Söz konusu bu eser Buhârî'nin, daha sonraki zamanlarda hadisçiliği yanında fıkıh, kalam ve usûl bilgisini de ön plana çıkaran bir eserdir. Buhârî'nin farklı alanlardaki bu donanımıyla zamanındaki kelâmî ve fikhî tartışmalardan uzak kalmadığı görülmektedir.

Buhârî'nin yaşadığı zamanda tartışılan konulardan biri de şüphesiz haber-i âhâdın bilgi değeridir. Bu durum *el-Câmiu's-sahih*'inde açık bir şekilde görülmektedir. Bilindiği gibi haber, bilgi değeri bakımından genel olarak mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki başlık altında değerlendirilir. Mütevâtir ve âhâd haberin bilgi değeri ile ilgili tartışmalar özellikle Mu'tezile kelamcıları tarafından gerçekleştirilmiş ve onlar, haber-i âhâdın kesin bilgi ifade etmediğini savunmuşlardır. Bazı âlimlere göre ise haber-i vâhid şu iki durum-

* Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Ana Bilim Dalı, (karabacakm67@hotmail.com)

¹ Ali Yardım, "Buhârî ve et-Târihu'l-Kebir'i", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 185.

² Cemal Ağırman, "et-Târihu'l-kebir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/89-90.

³ Şemsüttin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil* (*Erbeu resâil fi Ulûm'îl-hadis*), thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410/1990), 172.

⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâm'in-Nübelâ*, 12/439-441.

⁵ Ahmed b. Abdirrahim eş-Şâh Veliyyuddin ed-Dehlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1426/2005), 1/231-234.

da ilim ifade ederler: 1. Doğruluğu kat'i olarak belirlenen elde dürüstlüğüne delil bulunan kişinin haberi. Allah Teâlâ'nın ve Peygamberi'nin haber vermesi gibi. 2. Hz. Peygamber'in huzurunda bulunan bir kişinin, Peygamber tarafından tasdik edilen haberi.⁶

Burada haber-i vâhidin delil olmasını tartışacak değiliz. Çünkü bu konu eserlerde yeterince tartışılmıştır. İbn Hazm (ö. 456/1063) haber-i vâhid bilgi gerektirir, diyenlerdendir ve o, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* adlı eserinde bilgi gerektirir diyenleri ve gerektirmez diyenleri ayrıntılı bir şekilde saymıştır.⁷ Şevkânî (ö. 1250/1834) de ilim ifade etmez görüşünün cumhurun görüşü olduğunu belirtirken,⁸ İbn Hacer (ö. 852/1448), ilim ifade eder görüşünü cumhurun görüşü olarak vermektedir.⁹ Bu mesele hakikatte kelimcilerle hadisçiler arasında kadîm ve nizâlı bir konudur. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise hadisçilerin cumhurunu "haber-i vâhidi bilgi ifade eder" görüşünde olanlardan saymaktadır.¹⁰ Hadisçilere göre haber-i vâhid, sıhhat şartlarını taşımak şartıyla âhâd haberlerin bilgi ifade ettiğini bu nedenle haberi, mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili ayrıma gerek görmemektedirler. Hadisçilerin, hadis sıhhat şartları dediği ve onların bir haberde aradığı şartları daha sonraki âlimler belirlemeye çalışmışlardır.

Bu meyanda haber, hadisçilere göre haber-i âhâd şartlarını haizse o takdirde bilgi ifade etmektedir. Yine onlara göre haber-i âhâdın bilgi ifade etmesi akâide, fıkha ve ahlâka dair konuların tamamını kapsamaktadır. Nitekim önde gelen muhaddislerden Ahmed b. Hanbel *ed-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserini sahih yolla gelen haber-i vâhidleri dikkate almayan Cehmiyye ve Mu'tezile'yi eleştirmek amacıyla yazmıştır. Buhârî de zamanındaki söz konusu tartışmalardan bigâne kalmayarak ilk defa *el-Câmiu's-Sahih* adlı kitabına doğruluğuna güvenilen bir kişinin verdiği haberin dinde delil olduğunu belirtmek amacıyla "Kitâbu Ahbârî'l-Âhâd" ismiyle 95. bölüm olarak altı bab ve yirmi iki hadisten oluşan müstakil bir başlık açmıştır. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*'ine bu konuyu alarak kendisinden sonraki usûl âlimlerine de bu anlamda öncülük yaptığı görülmektedir. Fakat bu konu Buhârî'den sonra kelim ve fıkıh usûlü eserlerinin konusu olarak incelenmiştir. Konu, Buhârî'den ancak iki asır sonra ilk defa Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ile hadis usûlü eserlerinde yerini bulabilmiştir.¹¹

Buhârî, kelimî tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde âhâd haberin delil olmayacağını savunanlara karşı, konuyu hadisçi perspektifinden ele alarak haber-i âhâdın delil olduğunu savunmuştur. O, konuyu öncelikle ayet ve hadislerden örnekler vererek delillendirmiştir. Konuya ezan, namaz, oruç, ferâiz ve ahkâm konularında doğru sözlülüğüyle tanınan bir kişinin verdiği haberle amel etmenin caiz olduğunu belirterek baş-

⁶ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü's-Savâiki'l-Murseleti ale'l-Cehmiyye ve'l-Muaddile*, thk. Seyyid İbrahim (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1422/2001), 551.

⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 1/119.

⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmî'l-Usûl*, thk. Ahmed İzzu İnâye, (Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 1/13.

⁹ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-Nazar fi Tavdihî Nuhbetu'l-Fiker fi Mustalahî Ehli'l-Eser*, thk. Abdullâh b. Dayfullah er-Rahîlî (Riyad: Matbaatu Sefîr, h. 1422), 55.

¹⁰ bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü's-Savâik*, 563.

¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmî'r-Rivaye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sürkî -İbrahim Hamdi el-Medenî (Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 432.

İMAM BUHÂRÎ VE HABER-İ ÂHÂD'IN BİLGİ DEĞERİ

lamaktadır. Böylece Buhârî, haber-i vâhidin delil olabilmesi için ilave şartlar ileri sürenlere cevap vermekte ve onların görüşlerini reddetmektedir.¹² Onun bu konudaki delillerini şöyle gruplandırarak mümkündür:

1. Âyetlerden istidlalleri

Buhârî, haber-i âhâdın delil olduğunu öncelikle âyetlerden istidlal etmiştir. Bir ayette { وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ } “O halde (onların her sınıfından yalnız birer zümre savaşa gitmeli) kimi de din ve şeriat ilimlerini iyice öğrenmeli ve kavimleri savaştan dönüp geldikleri zaman, onları uyarımları için geri kalmalıdır. Olur ki buna aykırı hareket etmekten sakınırlar.”¹³ buyurulmaktadır. Burada geçen “tâife” sözü, tek kişi için de kullanılır. Çünkü başka bir ayette “tâife” kelimesi Yüce Allah'ın şu “Eğer müminlerden iki zümre birbiriyle döğüşürse, aralarını barıştırsın...”¹⁴ kavlinden hareketle “Eğer iki kişi döğüşürse de bu da âyetin manasına girer” demektir.¹⁵

Allah Teâlâ'nın { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا } “Ey İman edenler, eğer size bir fasık haber getirirse onu araştırın”¹⁶ âyetindeki “araştırın emri” fasık olması nedeniyledir. Eğer haberi getiren tek kişi fasık değilse diğer bir tabirle doğru olan vâhidin haberinin kabul edileceğine delil vardır.¹⁷

Allah Teâlâ başka bir ayetinde şöyle buyurmaktadır: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ } “Ey iman edenler, Peygamber'in evlerine size izin verilmedikçe girmeyin... Fakat davet olduğunuz zaman girin...”¹⁸ Buhârî'nin beyanına göre ayetteki izin bir kişi ile de olsa gerçekleşmiş olur ve eve girmek caiz olur. Bunu delillendirmek için Buhârî iki rivayet vermektedir: Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin beyanına göre Allah Rasûlü, bir bahçeye girdi ve kapıyı bekleyip korumasını kendisinden istedi. Biraz sonra bir adam geldi ve Peygamber'in yanına girmek için izin istedi. Ben, kapıya gelen adamın girme isteğini Peygamber'e ulaştırdım. Allah Rasûlü “Ona girmeğe izin ver ve onu cennetle müjdele!” buyurdu. Bu gelen Ebû Bekr idi. Sonra Ömer geldi. Allah Rasûlü “Ona da izin ver ve onu da cennetle müjdele!” buyurdu. Sonra Osman geldi. Allah Rasûlü “Ona da izin ver ve onu da cennetle müjdele!” buyurdu.¹⁹ Diğer bir rivayet de Hz. Ömer'dendir: Ben, bir gün Allah Rasûlü'nün yanına geldim ve onu yüksekçe bir oda içinde buldum. Rasûlullah'ın bulunduğu odanın merdiveni başında Rebâh isminde siyah bir hizmetçisi vardı. Ona “Rasûlullah'a söyle, bu gelen Ömer b. el-Hattâb'dır!” dedim. Akabinde Rasûlullah bana içeri girmeme izin verdi.²⁰

¹² Ahmed Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 68.

¹³ et-Tevbe, 9/122.

¹⁴ el-Hucurât, 49/9.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Ahbâru'l-âhâd”, 1.

¹⁶ el-Hucurât, 49/6.

¹⁷ Buhârî, “Ahbâru'l-âhâd”, 1.

¹⁸ el-Ahzâb, 33/53.

¹⁹ Buhârî, “Ahbâru'l-âhâd”, 3.

²⁰ Buhârî, “Ahbâru'l-âhâd”, 3.

Âyette, Peygamber'in evine ancak izin verilince girilebileceği belirtilmiştir. Buhârî'nin verdiği rivayetlerde Peygamber ile Peygamber'in evine girmek için izin isteyen sahâbi arasında izin talebi tek kişi tarafından ulaştırılmaktadır.

2. Hadis rivayetlerinden istidlalleri

Hiz. Peygamber döneminde güvenilir olmak koşuluyla tek kişinin verdiği habere güvenerek binlerce insanın Müslüman olduğu tarihi bir gerçektir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih*'inde "Ahbâru'l-âhâd" bölümünde bunun örneklerini yeterince bulmak mümkündür.

2.1. Hiz. Peygamber'in emirler, valiler, elçiler göndermesi

Buhârî, Hiz. Peygamber'in emirler, valiler ve elçiler göndermesiyle ilgili bir bâb açmış ve bu bâb altında iki rivayet vermiştir. Rivayetlerden biri İbn Abbâs'tandır. İbn Abbâs şöyle haber vermiştir: Rasûlullah bir mektubunu Kısra'ya gönderdi. Mektubu götüren Abdullah b. Huzâfe'ye, mektubu Bahreyn'in büyük emirine vermesini emredip, Bahreyn'in büyük emiri de mektubu Kısra'ya gönderir buyurdu. Bahreyn emiri vasıtasıyla Peygamber'in davet mektubu Kısra'ya verildiğinde, Kısra, mektubu okuyup yırtmıştır. Bu haber kendisine erişince, Rasûlullah, Kısra'nın mülkünü tamamiyle parçalanması için dua etmiştir.²¹

Burada söz konusu olan Hiz. Peygamber'in elçiyi tek başına göndermesi ve kendisine haber getiren tek kişinin haberiyle gereğini yapmasıdır.

Buhârî'nin bu konuda verdiği başka bir rivayette şudur: Rasûlullah, Eslem kabilesinden bir adama, kavminin içinde yâhud insanların içinde âşûrâ günü gündüzleyin "Her kim (gündüzün evvelinde) yemek yediyse, gününün kalanını yemeyerek tamamlasın. Bir şey yememiş olan kimse de orucunu tutsun!" diye ilân ettirdi.²²

Bu rivayette de Hiz. Peygamber, oruç ibadetinin mahiyetiyle ilgili bir konuda kavmine bir durumu açıklaması için bir kişiyi gönderdiği gözlemlenmektedir.

2.2. Hiz. Peygamber'in Arab heyetlerine, kavimlerine kendisinden işittikleri ilmi tebliğ etmelerini vasiyet etmesi

Ebû Kilâbe'nin aktardığına göre Mâlik b. Huveyris şöyle anlatmaktadır: Biz yaşıt gençler topluluğu olarak Peygamber'e geldik ve onun yanında yirmi gece kaldık. Rasûlullah son derece hassas ve ince yürekli idi. Konukluğumuzun uzamasından ailelerimizi özlediğimizi anlayınca yâhud ailelerimize iştihak duyduğumuzu anlayınca, geride kimleri bıraktığımızı sordu. Biz de haber verdik. Rasûlullah "Ailelerinizin yanına dönünüz, onların içinde ikamet ediniz, onlara dini bilgileri öğretiniz, onlara dini vecibelerini eda ve haramlardan çekinmelerini emrediniz" buyurdu. Mâlik b. Huveyris'in, haber verdiği göre Rasûlullah'ın, ailelerinin yanına dönerlerken kendilerine tavsiyelerinin arasında şu da vardı: "Benim nasıl namaz kıldığımı gördünüzse, öylece namaz kılınız. Namaz vakti gelince biriniz size ezan okusun, en büyüğünüz, en faziletliniz de size imamlık etsin!"²³

²¹ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 4.

²² Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 4.

²³ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

İMAM BUHÂRÎ VE HABER-İ ÂHÂD'IN BİLGİ DEĞERİ

Mâlik b. Huveyris'in anlattığı bu olayda her genç ailesinin yanına döndüğünde Hz. Peygamber'den gördüğünü ve duyduğunu anlatacaktır. Bu durumu da Hz. Peygamber istemiştir. Haberi herkes kendi ailesine götürecektir ve tek kişidir.

Buhârî'nin bu konuda aktardığı bir başka örnek Ebû Cemre Nasr b. İmrân ed-Dab'î'dendir şöyle demiştir: İbn Abbâs beni kendi seriri üzerine oturturdu. O, (bir gün) bana şöyle dedi: Abdu'l-Kays elçileri (Bahreyn taraflarından) Rasûlullah'ın huzuruna geldikleri zaman "Hey'et kimlerdendir?" diye sordu. Onlar "Biz Rabîa kabilelerindendir" dediler. Rasûlullah "Hoş geldiniz! Allah sizi utandırmamasın, pişman etmesin!" buyurdu. Bunun üzerine onlar "Ya Rasûlallah! Seninle bizim aramızda kâfir olan Mudar kabileleri vardır. O halde bize kestirme bir şey emret de o sebeple bizler cennete girelim ve onu arkamızda kalanlarımıza haber verelim!" dediler. Bu arada Rasûlullah'a içkileri de sordular. Rasûlullah onları dört şeyden nehyetti ve dört şeyi de emretti: Onlara yalnız Allah'a iman ile emrettikten sonra "Yalnız Allah'a iman etmek ne demektir, bilir misiniz?" diye sordu. Onlar "Allah ve Rasûlu en bilendir!" dediler. Rasûlullah "Ortaksız ve yalnız olarak Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasûlu olduğuna şehâdet etmek, namazı kılmak, zekâtı vermek -râvî dedi ki: Zannedirim ki burada ramazan orucu da vardı-, ganimetlerden beşte birini vermenizdir" buyurdu. Ve onları dört şeyden; dubba'dan, hantem'den, muzeffet'ten ve nakîr (denilen kaplara hurma yâhud üzüm şırası koymak)dan nehyetti. Bazen İbn Abbâs'ın "muzeffet" yerine "mukayyer" dediği de vardır. Rasûlullah "Bunları ezberleyin ve bunları gerinizde bıraktığınız kavim ve kabilelerinize tebliğ ediniz!" buyurdu.²⁴

Rivayette bahsedilen her bir sahâbiden Hz. Peygamber, öğrendiklerini ailesine aktarmalarını istemektedir.

3. Sahabenin uygulamalarından istidlaller

Haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği sahabe hayatında da gözlenmektedir. Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: İnsanlar Kubâ'da sabah namazı kılarken onlara bir kimse geldi de "Rasûlullah'a bu gece Kur'an'dan bir ayet indirildi de namazda Ka'be'ye yönelmesi emrölundu. Şimdi sizler de namazınızın içinde Ka'be tarafına yöneliniz!" dedi. Cemâatin yüzleri Şâm tarafına doğru yönelmişti. Oldukları vaziyette derhâl yüzlerini Ka'be tarafına döndürdüler.²⁵

Kıblenin değiştiğini haber alan ashâb namazın dahi bitmesini beklemeden hemen elçinin getirdiği habere uydukları görülmektedir.

Buhârî'nin delil olarak kullandığı başka bir rivayet ise Enes b. Mâlik'tendir. Enes b. Mâlik şöyle demiştir: Ben üvey babam Ebû Talha el-Ensârî'ye, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'a, Ubeyy b. Ka'b'a hurmadan yapılan fadîh içkisi veriyordum. Bu sırada birisi geldi de "İçki haram kılınmıştır" dedi. Bunun üzerine Ebû Talha bana "Yâ Enes, kalk da şu şarap küplerini, kır!" diye emretti. Enes "Bu emir üzerine ben, taştan oyulup içine içki konulan "Mihrâs" kabımıza doğru kalktım, onun aşağısından vurdum, o da kırıldı" demiştir.²⁶

Bu rivayette de içkinin haram kılındığı kendilerine ulaşan ashâb, haberin doğrulu-

²⁴ Buhârî, "Ahbârul-âhâd", 5.

²⁵ Buhârî, "Ahbârul-âhâd", 1.

²⁶ Buhârî, "Ahbârul-âhâd", 1.

ğunu hiç araştırmadan/araştırma ihtiyacı duymadan doğrudan haberi kabul edip, gereğini yaptıkları görülmektedir.

Sahabe uygulaması olarak Buhârî'nin verdiği başka bir rivayette ise Hz. Ömer şöyle demiştir: Ensâr'dan bir adam vardı. O, Rasûlullah'tan ayrı ve uzakta bulunduğu zaman ben Rasûlullah'ın meclisinde hazır bulunur ve o gün Rasûlullah'tan olacak söz, fiil ve halleri ona getirirdim. Ben, Rasûlullah'ın meclisinden uzakta kaldığım zaman ise o zât, Rasûlullah'ın meclisinde hazır bulunur ve o gün Rasûlullah'tan meydana gelen söz, fiil ve halleri bana getirirdi.²⁷

4. Buhârî'ye göre haber-i âhâd ve nakledende bulunması gereken özellikler

Haberin güvenilir olması için haberde ve getirende bazı vasıfların bulunması gerekir. Buna göre Buhârî, bir haberin gereğiyle amel etmek için haberde ve nakledende bulunması gereken özellikleri rivayetlere dayandırarak belirtmektedir.

4.1. Haberi nakleden güvenilir olmalı

Haberde bulunması gereken temel şartlardan biri haberi aktaranın güvenilir olmasıdır. Buhârî, bunun için şu rivayeti vermektedir: Huzeyfe b. el-Yemân'ın aktardığına göre Necrân heyeti, Rasûlullah'tan emin bir kimse gönderilmesini istediklerinde, onlara "Size elbette gerçekten emin olan bir kimse göndereceğim" buyurdu. Bunun üzerine sahabiler, bu eminliğe rağbet ederek her biri kendisinin gönderilmesini dikkatle beledikleri sırada Rasûlullah, Ebû Ubeyde'yi göndermiştir.²⁸ Enes b. Mâlik'in aktardığına göre Allah Rasûlü Ebû Ubeyde hakkında şöyle buyurmuştur: "Her peygamberin, ümmetinin güvendiği emin bir kimsesi vardır. Ve benim ümmetimin emini de Ebû Ubeyde'dir."²⁹

Hz. Peygamber, kendisinden istenen elçilik gibi önemli bir olayda devletini ve kendisini temsil edecek güvenli bir kişiyi gönderdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca gönderilen elçide bulunması gereken emanet özelliği talebi karşı taraftan gelmiştir. Allah Rasûlü başka bir olayda da kendisinin çok iyi tanıdığı ve yardımcı olarak vasıflandırdığı bir sahabisini istihbari bilgi toplaması için görevlendirdiği görülmektedir. Câbir b. Abdillâh şöyle anlatmaktadır: Allah Rasûlü, Hendek günü "insanlardan düşmanın haberini bana kim getirir" diye seslendi. Hz. Peygamber'in bu isteğine Zübeyr b. el-Avvâm olumlu cevap verdi. Bu talebini üç defa tekrar etti fakat Zübeyr b. el-Avvâm'dan başka icabet eden olmadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Her peygamberin bir havarisi vardır, benim havarim, yardımcım ise ez-Zübeyr'dir" buyurdu.³⁰

Bu rivayette ise devletler için çok önemli olan istihbarat bilgisinde dahi Hz. Peygamber, tek kişiyi görevlendirdiği ve onun getirdiği bilgiye göre strateji geliştirdiği anlaşılmaktadır.

4.2. Haberi nakledenin zabt kusuru olmamalı

²⁷ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

²⁸ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

²⁹ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

³⁰ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 2.

İMAM BUHÂRÎ VE HABER-İ ÂHÂD'IN BİLGİ DEĞERİ

Hadis âlimleri, râvinin güvenilir olmasını öncelikli şart kabul etmekle birlikte bunu rivayetin kabulü için tek başına yeterli görmemişlerdir. Ayrıca râvinin rivayete ehil olmasını da başka bir ifadeyle zabt vasfını taşımasını da gerekli görmüşlerdir.

Zabt, insanın yanlış anlama, yanlış görme veya yanlış hatırlama gibi insanî vasıfları kapsamaktadır. Zabt bakımından kusursuz bir râvi yoktur. Bu noktada asıl olan, hatanın fazla olmamasıdır. Haberi nakledende böyle bir ihtimal varsa o takdirde ikinci bir şahsın onayına başvurulur. Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in dört rekâtlı bir namazı kaldırmasıyla ilgili bir olayı şöyle anlatmaktadır. "Rasûlullah, kıldırıldığı dört rekâtlı namazın ikinci rekâtında selam verince Zülyedeyn şöyle dedi: "Ey Allah'ın Rasûlü! Namaz mı kırsaldı yoksa unuttun mu?" Rasûlullah "Zülyedeyn doğru mu söyledi" dedi. İnsanlar da "Evet" dediler. Bunun üzerine Rasûlullah kalktı son iki rekâtı da insanlara kıldırıp sonra selam verdi. Sonra tekbir getirdi. Sonra da daha önce yaptığı gibi veya daha uzun secde yaptı."³¹

Bu hadisten anlaşıldığına göre Rasûlullah, Zülyedeyn'in zabtından diğer sahabilerin de muvafakatiyle emin olmuştur. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in haberi getirenin yanlış anlama veya hatırlama durumu söz konusu değilse tek kişinin haberine göre hüküm verdiği görülmektedir.

4.3. Haber dinin genel ilkeleri ve akılla çelişmemeli

Haberde bulunması gereken diğer bir özellik ise haberin dinin genel ilkeleriyle ve akılla çelişmemesi gerekir. Buhârî, bunun için Hz. Ali'nin şu rivayetini kullanmaktadır: Rasûlullah, bir asker birliği hazırlayıp başlarına bir adamı kumandan tayin etti. Yolda odun toplatıp ateş yaktırdı da askerlere "Bu ateşin içine girin!" dedi. Onlardan bir kısmı ateşe girmek istediklerinde, diğerleri "Biz ateşten kaçıp Rasûlullah'a sığınmış kimseleriz!" dediler. Seferden dönüşte bu hâdiseyi Peygamber'e anlattıklarında, Peygamber ateşe girmek isteyenler için "Eğer ateşe girmiş olsalardı, kıyamet gününe kadar ateşten bir daha ayrılmazlardı" buyurdu. Diğerlerine hitaben de "Ma'siyet hakkında kula itaat yoktur. İtâat ancak ma'ruftadır" buyurdu.³²

4.4. Haberi nakletmede kadının haberi erkeğin haberi ile eşit değerde olması

Buhârî, tek kadının verdiği haberin de delil olarak kullanılabilmesi konusunda şu rivayeti aktarmaktadır: Abdullah b. Ömer'in aktardığına göre Peygamber'in sahabilerinden bazı insanlar, içlerinde Sa'd b. Ebî Vakkas'ın da olduğu, bir et yemeği davetine gittiler. Sofraya oturdukları bir sırada Peygamber'in eşlerinden biri et yemeğini yemek için hazırlanan topluluğa "O et bir keler etidir!" diye seslendi. Bunun üzerine sahabiler o eti yemekten vazgeçtiler. Bu durumu gören Allah Rasûlü "Ondan yiyin çünkü o helâldir, onu yemekten sakınca yoktur. Fakat keler benim alışık olduğum yiyeceklerimden değildir" buyurdu.³³

Buhârî'nin, burada bu haberi vermesi kadının tek başına getirdiği/verdiği haberin dinde delil olarak kullanılabilmesini belirtmek içindir. Olayda Hz. Peygamber'in eşinin

³¹ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

³² Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

³³ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 6.

söz konusu yemeğin keler etini olduğunu haber verince sahabiler yemekten vazgeçmişlerdir. Yine buradan anlaşılmaktadır ki, haberi getiren bakımından kadınla erkek arasında fark olmadığıdır.

Buhârî'nin tespit ettiği haber ve nakleden de bulunması gereken şartları daha sonraki âlimler biraz daha formülize ederek hemen hemen benzer sonuçları tespit etmişler ve şu sonuca varmışlardır: Bu anlamda bir haberde bulunması gereken bazı zorunlu şartlar vardır: 1. Haber, kat'i delillerle uyum içinde olmalıdır. Bu anlamda haber, Kur'an'a mütevâtir Sünnete, icmaya muhalif olmamalıdır.³⁴ 2. Haberi aktaranlar adâlet sahibi olmalıdır. Fakat isnadda, inancında bid'atçı, fiili mecruh veya müdellis râvi varsa rivayet delil olmaz.³⁵ 3. Haberi getiren kimsenin doğru ve emin bir kişi olması, naklettiği haberde bir hata yaptığına veya vehmettiğine dair karine bulunmaması gerekir.³⁶ 4. Haber akla uygun olmalıdır. Eğer haber akla uygun olur ve mantıklı bir tevile ihtimali yoksa haber merduttur.³⁷ Bu temel şartların yanında bazı tali şartlar da ileri sürenler olmuştur.³⁸

Verilen bu misaller, Hz. Peygamber döneminde haber-i vâhid ve onunla amel konusunda herhangi bir tartışmanın bulunmadığını göstermektedir. Ayrıca sahâbeden itibaren bütün Müslümanlar haber-i vâhid üzerinde durmuşlar, onunla Allah'ın sıfatlarını ispat etmişler, onunla amel etmişlerdir. Eğer bu haberler ilim ifade etmeseydi sahabe, tabiîn, etbeu't-tabiîn ve din bilginleri hep bilmedikleri, kendileri için ilim vermeyen şeylerle uğraşmış olurlardı. Hâlbuki böyle bir bahis söz konusu değildir. Nitekim bir ayette "Sana bilgi verilmeyen şey üzerinde durma"³⁹ buyurulmuştur.⁴⁰

Buhârî'nin bu savunusu elbette haber ve nakledenin güvenilir olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla haber ve nakledenin de bulunması zorunlu şartları barındırıyorsa getirilen haber bilgi ifade eder.

Sonuç olarak Buhârî'nin de içinde bulunduğu Ehl-i hadise göre haber, kendisi ve nakledeni zorunlu şartları taşıyorsa bilgi ifade eder. Şartları taşıyan bir haberin bilgi ifade etmesi için çok kişi tarafından nakledilmesi gerekmemektedir.

Sonuç

Buhârî, yaşadığı ve daha sonraki süreçte farklı alanlarda otorite olduğunu ispatlamış bir âlimdir. O, yaşadığı üçüncü asırda kelimî ve fikhî tartışmalardan uzak kalmıştır.

³⁴ Eyyüb b. Musa el-Huseynî el-Karîmî el-Kefevî Ebu'l-Bekâ el-Hanefî, *el-Külliyyât mu'cemu fi Mustalahâti ve'l-Fürûki'l-lüğaviyye*, thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 416.

³⁵ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitabu Usûliddin* (İstanbul: Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1346/1928), 22-23.

³⁶ Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/350.

³⁷ Bağdâdî, *Usûliddin*, 23.

³⁸ Bk. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 80-81.

³⁹ İsrâ, 17/36.

⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasaru's-Savâik*, 578.

İMAM BUHÂRÎ VE HABER-İ ÂHÂD'IN BİLGİ DEĞERİ

Buhârî'nin yaşadığı zamanda tartışılan konulardan biri de haber-i âhâdın bilgi değeridir. Mütevâtir ve âhâd haberin bilgi değeri ile ilgili tartışmalar özellikle Mu'tezile kelamcılar tarafından gerçekleştirilmiş ve onlar haber-i âhâdın kesin bilgi ifade etmediğini savunmuşlardır. Buhârî de olmak üzere hadis âlimleri ise sıhhat şartlarını taşımak şartıyla âhâd haberlerin bilgi ifade ettiklerini bu nedenle haberi; mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili ayrıma gerek görmemişlerdir.

Hadisçilerin haberin mütevâtir ve haber-i âhâd diye bir ayrıma gerek görmemeleri bilginin sağlıklı bir şekilde gelip gelmemesiyle ilgilidir. Şayet bir haber veya nakledeni sahihliğin şartlarını taşıyorsa o haberin çok kişi veya az kişi tarafından nakledilmesi bir önem ifade etmemektedir. Buhârî *el-Câmiu's-Sahîh*'inde bir bâb açarak bu konuda Hz. Peygamber'in uygulamalarından ve sahâbenin hayatına yansımaları ile ilgili verdiği örnekler bunu göstermektedir.

Buhârî'ye göre bir haberde ve nakledeninde bulunması gereken şartlar; nakledenin güvenilir ve zabt sahibi olması, haberin akıl ve dinin temel ilkeleriyle çelişmemesi gerekmektedir. Ayrıca haberi nakleden bakımından kadın ve erkek arasında bir fark yoktur. Daha sonraki âlimler de haber ve nakledeni bakımından benzer şartlar ileri sürmüşlerdir.

Buhârî'nin naklettiği haber-i âhâd ile ilgili bu rivayetler Hz. Peygamber döneminde haber-i vâhid ve onunla amel konusunda herhangi bir tartışmanın bulunmadığını göstermektedir. Ayrıca sahâbeden itibaren bütün Müslümanlar haber-i vâhid üzerinde durmuşlar, onunla Allah'ın sıfatlarını ispat etmişler ve getirilen haberin gereğince amel etmişlerdir. Eğer bu haberler ilim ifade etmeseydi sahâbe, tabiîn, etbeu't-tabiîn ve din bilginleri hep bilmedikleri, kendileri için ilim vermeyen şeylerle uğraşmış olurlardı.

KAYNAKÇA

Ağırman, Cemal. *"et-Târihu'l-kebir". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 40/89. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Kitabu Usûliddin.* İstanbul: Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1346/1928.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *el-Câmiu's-sahîh.* 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Dehlevî, Ahmed b. Abdirrahim eş-Şâh Veliyyuddin. *Huccetullâhi'l-Bâliğa.* thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1426/2005.

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa el-Huseynî el-Karîmî el-Hanefî. *el-Külliyât mu'cemu fi Mustalahâti ve'l-Fürûki'l-lügaviyye.* thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.

Ertürk Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivaye.* Thk. Ebû Abdillâh es-Sûrkî -İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Nüzhetü'n-Nazar fî*

Tavdihü Nühbetü'l-Fiker fî Mustalahı ehli'l-Eser. Dımaşk: Matbaatu's-Sabâh, 3. Basım, 1421/2000.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin. *Muhtasarü's-Savâiki'l-Murseleti ale'l-Cehmiyye ve'l-Muaddile*. thk. Seyyid İbrahim. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1422/2001.

Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2014.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. Thk. Ahmed İzzu İnâye. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.

Yardım, Ali. "Buhârî ve et-Târihu'l-Kebîr'i". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 181-193.

Yücel Ahmed. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2011.

Zehebî, Şemsüddin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman Kaymaz. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Zikru men yu'temedu kabluhu fî'l-cerhi ve't-ta'dil (Erbeu resâil fî Ulûmi'l-hadis)*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410/1990.

Özet

Buhârî, üçüncü asırda yaşamış, yazdığı eserlerle hadis, hadis usûlü, fıkıh, cerh ve ta'dil gibi farklı alanlarda otorite olduğunu ispatlamış bir âlimdir. O, *et-Tâhiru'l-Kebîr'i* gibi eserleri sebebiyle kendi zamanında rical ve tarih bilgisiyle, daha sonraki zamanlarda da hadisçiliği yanında kendisinin fıkıh, kelam ve usûl bilgisini de ön plana çıkaran *el-Câmiu's-Sahih'i*yle tanınmıştır. Buhârî'nin farklı alanlardaki söz konusu eserlerinden zamanındaki kelâmî ve fikhî tartışmalardan uzak kalmadığı anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin yaşadığı zamanda tartışılan konulardan biri de haber-i âhâdın bilgi değeridir. Bilindiği gibi haber, bilgi değeri bakımından genel olarak mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki başlık altında değerlendirilir. Mütevâtir ve âhâd haberin bilgi değeri ile ilgili tartışmalar özellikle Mu'tezile kelamcıları tarafından gerçekleştirilmiş ve onlar haber-i âhâdın kesin bilgi ifade etmediğini savunmuşlardır. Hadis âlimleri ise sıhhat şartlarını taşımak şartıyla âhâd haberlerin bilgi ifade ettiklerini bu nedenle haberi; mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili ayrıma gerek görmemektedirler. Bu şekilde düşünenlerden biri de şüphesiz Buhârî'dir. O, kendisinden yaklaşık ilk hadis usûl kitabının bir asır sonra yazıldığı düşünülürse, zamanındaki tartışmalardan bigâne kalmayarak ilk defa *el-Câmiu's-Sahih* adlı kitabına doğruluğuna güvenilen bir kişinin verdiği haberin dinde delil olduğunu belirtmek amacıyla "Kitâbu Ahbârî'l-Âhâd" ismiyle 95. bölüm olarak altı bâb ve yirmi iki hadisten oluşan müstakil bir başlık açmıştır. Onun, *el-Câmiu's-Sahih'ine* bu konuyu

İMAM BUHÂRÎ VE HABER-İ ÂHÂD'IN BİLGİ DEĞERİ

olarak kendisinden sonraki usûl âlimlerine de bu anlamda öncülük yaptığı görülmektedir.

Çalışmada Buhârî'nin kelimî tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde âhâd haberin delil olmayacağını savunanlara karşı, konuyu hadisçi perspektifinden ele alarak âyet ve hadisler ışığında incelemesi ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Haber-i âhâd.

Knowledge Value of Imam Bukhari and Haber-i Âhâd

Abstract

Bukhari is a scholar who lived in the third century and proved that he was an authority in different fields such as hadith, hadith method, fiqh, cerh and ta'dil with his works. He was known for his knowledge of rical and history in his time due to his works such as *et-Tâhiru'l-Kebir*, and for his work *el-Jâmiu's-Sahîh* thanks to knowledge of jurisprudence, kalam and procedural knowledge in addition to his hadithism in later times. It is understood that Bukhari did not stay away from the theological and fiqh discussions of his time from his works in different fields.

One of the issues discussed in the time of Bukhari's lifetime is the information value of the news. As it is known, news is generally evaluated under two headings as mutawatir and âhâd in terms of information value. The discussions about the information value of mutawatir and âhâd news were carried out especially by Mu'tezile theologians and they argued that the haber-i âhâd news does not express definite information. Hadith scholars, on the other hand, say that news of âhâd express information on the condition that they meet the conditions of health; and They did not see the need for dual distinction between mutawatir and âhâd. One of those who think this way is undoubtedly Bukhari. He opened a separate title with the name of "Kitâbu Ahbârî'l-Âhâd" as the 95th chapter, consisting of six bab and twenty two hadiths, considering that the first hadith method book was written a century after him, by not being cured by the arguments of his time for the first time, to indicate that the news given by a person whose accuracy is trusted in his book called *al-Jâmiu's-Sahîh* is evidence in religion. It is seen that *al-Jamius-Sahîh* took this issue and pioneered the scholars after him in this sense.

In this study, Bukhari's examination of the subject in the light of verses and hadiths will be dealt with from the perspective of the hadith against those who argue that in a period when theological discussions are intense.

Keywords: Hadith, Buhârî, *el-Jâmiu's-sahîh*, Haber-i âhâd.

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZINA V. ASIR BUHARA HUKUK OKULU'NUN BAKIŞI

Nazım BÜYÜKBAŞ*

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in (a.s.) dindeki konumunu bizzat Allah Teâlâ belirler. Rasûlullah'a itaati Allah'a itaat sayan ayetler pek çoktur.¹ Hız. Peygamber de sünnetine uyulmasına vurgu yapardı.² Sahabe ve tabiin de meselelerin çözümünde sünnetten delil arardı.³ Bu sebeple Sünnetin Kitap'tan sonra dinin ikinci naklî şerî kaynağı ve delili olduğunda 'prensipte' ittifak vardır. Sünnete uymanın esasını; Kur'an'ın tebliği olması⁴ ve Kur'an'ı söz, uygulama veya onay şeklinde açıklaması/beyanı oluşturur.⁵ Bu beyan *mücmeli tefsir*, *müşkili tebyin*, *mutlakı takyid* ve *umum lafızları tahsis* şeklinde olabilir. Çoğunluk sünnetin müstakil hüküm koyma/teşri yetkisine de sahip olduğunu savunur. Bu genelde; hız. Peygambere (a.s.) itaati emreden ayetlerin umumu,⁶ veya *zahiri*,⁷ sünnetin vahy-i gayri metluv olması,⁸ **"...size bir emrim geldiğinde arkasına yaslanıp 'biz Allah'ın kitabında bulduğumuza uyarız' derken bulmayayım"** manasındaki bazı rivayetlerle⁹ sahabe ve tabiinin uygulamalarıyla açıklanır. Ancak hangi haberlerin peygambere aidiyetinin sahih olduğu ve fihki hükümlere etkisinin nasıl tesbit edileceğinde farklı hukukî bakış açıları oluşmuştur. Bu bağlamda hadislerin sıhhati için senedin sahih ve muttasıl olmasıyla yetinmeyip **'Kitab'a arz'** başta olmak üzere metin tenkit kriterleri getirilmiştir. Özellikle Kitab'a arz konusunda **"Size benden bir hadis ulaştığında onu Allah'ın kitabına arz edin; ona uyarsa onu ben söylemişimdir, uymazsa ben söylememişimdir."**¹⁰

* Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, (nazimbuyukbas@kayseri.edu.tr)

¹ en-Nisâ 4/80.; el-Ahzâb 33/21; Âl-i İmrân 3/31-32

² Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen*, Şuayb el-Arnâûd, (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-ilmîyye, 1430/2009), "Ebvâbus-sünne", 15.

³ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İlim", 34; Ebü İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahih Sü-nenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Daru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, trs), "Ferâiz", 10; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 173.

⁴ el-Mâide 5/92

⁵ el-Nahl 16/44

⁶ Buhârî, Kitâbu't-tefsir, Suretu'l-hûd.

⁷ el-A'raf 7/157

⁸ en-Necm, 53/3-4; Ebü Muhammed b. Ali İbn Hazm, *el-İhkam fi usulî'l-ahkam*, (Kahire: Dâru'l-hadis, 1984), 1/ 96.

⁹ Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebü Davud, *es-Sünen* nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: 1409/1988), "Sünnet", 6; Tirmizî, "İlim", 10.

¹⁰ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebü Yûsuf, *er-Red alâ siyeri'l-Evzâi*, nşr: Rıdvân Muhammed Rıdvân, (Haydarabâd: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, trs), 24, 32; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (Beyrut: Daru'n-Nafais, 1999), 224.; Arz rivayeti ve sıhhatine ilişkin değerlendirmeler için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, (İstanbul: İnsan yayınları,1998), 1. Basım.

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZINA V. ASIR BUHARA HUKUK OKULU'NUN BAKIŞI

Şeklinde gelen arz rivayetini benimsemişlerdir. Bu yöntemin temellerini de “Kur’ân ve sünnetin birbiriyle çelişmeyeceği, Hz. Peygamber’in tebliğ ve beyan görevinin Kur’ân’a muhalif olmasının imkânsız olması, haberin keyfi olarak değil, kendisinden daha kuvvetli bir delille muarız olması sebebiyle terki” ilkesiyle oluşturmuşlardır. Bu noktada **senedi sağlam bile olsa başka ihtimallere ve tevellere kapalı Kur’ân nassı ile peygamberin söz, fiil ya da onayının çelişmeyeceğini, çelişiyorsa bunun peygambere ait olamayacağını** söylerler. Bu grubun dayandığı ‘Arz rivayeti’ olarak gelen rivayetleri ehl-i hadis ‘bu rivayet(ler) Kur’ân’a arz edilirse peygambere itaati mutlak emreden ayetlerle çelişir’ demesine rağmen ‘arzcılar’ görüşlerini peygambere kadar uzanan Kur’ân’a arz anlamı taşıyan örneklerle desteklemeye çalışır.

Kur’ân’a hadislerin arzı denildiğinde Hanefilerin akla geldiğini ve arz metodunu ilke olarak sistemleştirilmesini Hanefi imamların gerçekleştirdiğini söylemeliyiz.¹¹ Bu yönüme özel önem verenlere göre Hz. Peygamberimiz sözünün Kur’ân’a uygunluğuna delil getirmiş,¹² haberlerin Kur’ân’a arzına dair başta Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634),¹³ hz. Ömer (öl. 23/644),¹⁴ hz. Aişe (öl. 58/678)¹⁵ olmak üzere önde gelen sahabelerden¹⁶ de pek çok rivayet gelmiştir.

Kurucu İmamların Hadisleri Kur’ân’a Arz Anlayışı

Hanefiler, Kur’ân ve sünnetin birbirine muhalefetini mümkün görmez. Mütevatir ya da meşhur sünnetin Kur’ân’a arzından söz etmezler. Ancak Kur’ân’a arz uygulamasını sübutu zanni olan haber-i vâhidin kabul şartları altında ele alırlar. İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe (öl. 150/772) arz yöntemini ilke olarak açıkça zikreder. Sahih senetle gelen bir rivayeti yalanlamanın peygamberi yalanlama olacağı sözüne karşı çıkar ve *Allah’ın elçisinin Allah’ın kitabına aykırı davranmayacağını, Allah’ın kitabına aykırı konuşanın da Allah’ın elçisi olamayacağını söyler. Aksine bu tür rivayetleri reddetmenin O’nun namına batılı nakledeni reddetmek olacağını savunur.*¹⁷ Arz hadisine atıfta bulunmaz. **“Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı, kendiliğinden uydurmuş olsa idi, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalp damarını koparverirdik. Sizin hiçbiriniz de buna mâni olmazdı.”**¹⁸ ayetini delil getirir.¹⁹

¹¹ Hacı Yunus Apaydın, “Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkıta”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/8 (1992), 159-194. 162.; Mutlu Gül, 135.

¹² Buhârî, “Tefsîr”, 1; “Suretü Hüd”, 6; “Zekât”, 3; “Tıbb”, 4

¹³ Buhârî, “Tefsîr”, 162; Fedâilü’l-Kur’an, 3; Ebû Davud, “Zekât”, 1

¹⁴ Ebû Dâvûd, “Talak”, 40

¹⁵ Ebu Hureyre’nin ‘veled-i zina üç kişinin en şerlisidir’ rivayetine hz. Âişe: ‘kimse kimsenin günahını üstlenmez’ ayetinin umumuyla itiraz eder. Debusi de bu rivayeti delil olarak kullanır. Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed- Debûsi, *Takvîmu’l-edille fi usûli’l-fıkh*, 1. Basım (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1421/2001), 181.

¹⁶ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 177-178.

¹⁷ Numan b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire: 1368) 1. Baskı, 24.

¹⁸ el-Hakka 69/45,47

¹⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim*, 24.

İmameyn de arz yönteminde İmam'ın metodunu izler.²⁰ Evzâî'nin siyerine reddiyesinde, Ebû Yûsuf (öl. 182/798) *rivayetlerin çoğaldığını, fukahanın tanımadığı, Kitab ve sünnete muhalif olanların olduğunu ve bunların şâz hadis olduğunu, bunlardan sakınmanın gereğini zikreder. Cemaatin uygulayageldiği, fıkıh ehlinin tanıdığı, Kur'an'a ve sünnete uygun hadislere sarılmayı, diğerlerini de bunlara kıyası tavsiye eder. Kur'an'a muhalif bir hadisin, (sağlam senetle rivayet edilse bile) Allah'ın elçisine ait olamayacağı* söyler.²¹ İmam Muhammed de (öl. 189/804), *el-Hucc'e*'de hadislerin Kur'an'a uygun olması gereğinden bahseder.²²

Kur'an'a arz ilkesinin Kurucu Hanefi imamlar tarafından hadisleri kabul konusunda bir kaide olarak benimsenip uygulandığı anlaşılmaktadır.

Kurucu İmamlar Sonrası Usulde Hadislerin Kur'an'a Arzı Anlayışı

İmam Muhammed'in öğrencisi olan Ebû Mûsâ İsâ b. Ebân (öl. 221/836), Me'mun'un (öl. 218/833) talebi üzerine²³ Hanefilerin hadise muhalefet ettiği iddialarına cevap yazar.²⁴ İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in haber anlayışını naklederek tedvin ettiği kabul edilir.²⁵ Bu haber teorisini Cessâs (öl. 370/981) eserinde aktarır. Hadislerin Kur'an'a arzı fikirlerini '*Haber-i vahidlerin kabul şartları*' başlığı altında açıklar. Öncelikle haber- i vahidle amel etmenin vücubunu prensipte kabul ettiklerini açıklar. Ancak bir topluluk (ehl-i hadis) haberin ravisine hüsnü zannla o haberle amel etse de İsâ b. Ebân'ın aktardığı Hanefi haber teorisine göre ahad haber sadece isnadı sağlam diye delil olarak kullanılmaz, isnaddaki sorunlar gibi metinde de sorunlar olabilir. Ebû Yûsuf'un görüşlerini metindeki sorunlar konusunda maddelendirir:

Haberin, sabit ve meşhur sünnetle çelişmesi. (Cessâs bu maddeyi ilk sıraya koyar.)

Kur'an'ın ihtimalli olmayan ibarelerine haberin aykırı olması. (Bu ifadeden haberin Kitapla arasının telif edilebildiği zaman Kitabın hükmünü değiştirmeyecek tarzda ve kitabın hükmü kadar kuvvetli olmayacak şekilde ameli mümkündür.)

Haberin umumu'l-belva da ahad gelmesi.

Rivayetin insanların (sahabe, tabiin, fukaha) naklettiği yaygın uygulama veya habere ters düşmesi yani şâz olması.²⁶

²⁰ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ siyeri'l-Evzâî*, 24, 32; Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî, *el-Huccetü alâ ehli mediynetü, thk: Mehdi Hasan Geylani*, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403) 3. Basım, 2/ 623.

²¹ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ siyeri'l-Evzâî*, 31. ; Apaydın, 165.

²² Şeybânî, *Hucce*, 2/623

²³ Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985), 147-148. *فبلغ ذلك عيسى بن أبان ولم يكن يدخل على المؤمن قبل ذلك فوضع كتاب الحجّة الصغیر فابتدأ فيه بوجوه الأخبار وكيف نقل وما يجب قبوله منها وما يجب رده*

²⁴ Muhammed Zâhid el-Kevseri, *Bulûğu'l-Emânî Fi Sîreti'l-İmâm Muhammed Bin Hasan Eş-Şeybânî*, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye Li't-Turâs, 1418/1998), 49.

²⁵ Kevseri, *Bulûğu'l-Emânî*, 49, Muhammed Zâhid el-Kevseri, *Hüsnü t-tekadî fi Siyrati l-imâm Ebî Yûsuf el-kâdî*, (Kahire: el-mektebetu l-ezheriyye li't-turas, trs), 98.

²⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fușûl fi'l-uşûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Küveyt: Vüzâratü'l-evkâf, 1414/1994), 3/ 113.

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZINA V. ASIR BUHARA HUKUK OKULU'NUN BAKIŞI

İsâ b. Ebân'ın görüşlerini aktarıırken Cessâs, Ebû Yûsuf'un naklettiği "arz hadisine" usulünde değinirse de Ebû Yûsuf'un eserinden naklederek *Ahkâm'ul-Kur'ân*'ında bu hadisi zikreder.²⁷

Cessâs beşinci şart olarak haberin aklın hükmüne de aykırı olmaması gerektiğini zikreder. Ancak haber-i vahid aklın hükmüne muhalif olmayacak bir veçhe muhtemel ise o takdirde haber o veçhe hamledilebilir.²⁸ Cessâs'ın zikrettiği akla aykırı olmama şartını görüşlerine yer vereceğimiz Debûsî, Serahsî (öl. 483/1090) ve Pezdevî (öl. 482/1089) ise eserlerinde şart olarak zikretmezler.

Buhara Ekolü'nün Hadisleri Arz Yöntemi

Hanefiliğin Orta Asya'da V. Asırda parladığını görüyoruz. Irak Hanefiliği geleneğini Orta Asya Hanefiliğine taşıyan Debûsî'dir. Eserin ismi de *Takvimü'l-Edille*'dir. Bu eser Hanefilik ve usulünün de olgunlaştığı klasik dönemin başlangıcının ilk örneğidir.²⁹ İsmi eserlerinde geçmese de Serahsî ve Pezdevî üzerinde etkisi nettir. Bu üç isme eimme-i selase,³⁰ Hanefi usulündeki etkileri sebebiyle eserlerine erkan-ı selase denilmiş ve aralarındaki ilişki kurucu üç imama benzetilmiştir. Debûsî-Serahsî-Pezdevî üçlüsü Hanefiliğin klasik dönem usulünün kurucularından kabul edilir.³¹

Debûsî ve Kur'ân'a arz meselesi

Cessâs'ın sonraki Hanefi usulüne etkisi Debûsî'nin eliyledir. Hanefi usulünün temel konuları hemen hemen Debûsî'nin çizdiği çerçevede ilerler. Kalam konularını usulünde azaltsa da Mutezililik ithamlarına sebep olan hususları Debûsî'nin mezhep usulünden çıkarma girişimi belli belirsizken, Serahsî ve Pezdevî'nin usüllerinde Ehl-i sünnet oldukları vurgusu bilinçli bir çabaya dönmüştür.³²

Konumuzla ilgili Debûsî, haber- vahidin kabul şartı olarak şu başlığı seçer: **'Resulden müsned ya da mürsel olarak sabit olduktan sonra haber-i vahidin tenkid.'** İntikad/tenkid lafzını bildiğimiz kadarıyla Debûsî ve Ebû Sâlih Mansur b. İshak es-Sicistânî (öl.?) dışında başlık olarak kullanan yoktur.³³ Ayrıca Debûsî'nin *'peygamberden sabit olduktan sonra'* lafzı da arz yönteminin sened sabit olduktan sonra kullanıldığını gösterir. Mürsel kaydı da mürselin Hanefilerde delil olması sebebiyledir. Bu başlık altında haber-i vahidi dört açıdan tenkid eder:

Allah'ın Kitabına arz. Ona uygunsu tercih edilir, ona muhalifse reddedilir.

²⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâm'ul-Kur'ân*, thk: Abdusselam Muhammed Ali Şâhîn, (Beyrut: Daru'l-kürübil-ilmîyye, 1415/1994) , 1/ 629, 3/38

²⁸ Cessas, *Fusûl*, 3/ 121-122

²⁹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk: Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dimeşk: Mektebetü'l-hidaye, 1425/2004), 2/202.; bkz. Hacer Yetkin, *Hanefi Usulünün Kurucularından Debûsî ve Usul Anlayışı* (İstanbul: [Dr. Hacer Yetkin M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları](#) 2018)

³⁰ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 15.

³¹ Ahmet Akgündüz, "Debûsî", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV, 1994), 66-67, 66.

³² Hacer Yetkin, *Debûsî*, 126.

³³ Ebû Sâlih Mansur b. İshak es-Sicistani, *el-Gunye fil usul*, thk: M. Sıdkî (Riyad: 1989), 131; Debûsî, *Takvim*, 196; Apaydın, 162; Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İstanbul: İfav, 2018), 49, 53.

Nazım BÜYÜKBAŞ

Resulullah'tan mütevatir, istifâdâ (şöhret) ya da icmâ ile sabit sünnete arz.

Hadiseye arz. Bu hadise umum-u belvâ ise ve gelen haber şâz (tek) ise bu merdutluğunun alametidir.

Hâdisenin hükmü selefin açıkça ihtilaf ettiği bir konuda olduğu halde seleften birisinin o hadisi delil getirdiğinin nakledilmemiş olması da o hadiste merdutluk olduğunu gösterir.³⁴

Debûsî'den itibaren de Hanefî usûlcülerin geneli farklı şekillerde ifade etmekle birlikte muâraza ile ilgili bu dört hususu zikretmişlerdir.³⁵ Debûsî, ilk iki durumda haberin reddini bir beldenin rayiç parasının başka bir beldenin kendisinden daha üstün bir para karşılığında müzeyyef (kalp, düşük) sayılmasına benzetir.³⁶

Debûsî, Haber- i vahitlerin *Kur'ân'a arzını iki hadisle* delillendirir:

İlk olarak **“Allahın kitabında olmayan her şart batıldır, yüz tane bile olsa”**³⁷ rivayetini zikreder³⁸. Allah'ın kitabında olmayandan maksat bizzat lafzıyla olmayan demek değildir. Yani 'sadece sünnetle sabit olup Kur'ân'da yer almayan hükümler geçersizdir' demek değildir. Maksat, Kur'ân'ın hükmüne aykırı olan şart demektir. Debûsî, bu örnekle haber-i vahitlerin de Allah'ın kitabının hükmüne aykırı olamayacağını söylemiş olur. Kur'ân'da olmayıp haber-i vâhidle sabit pek çok hükmün varlığını da kabul eder.³⁹

İkinci olarak da Şâşî'nin de usulünde zikredilen⁴⁰ **“bir söz benden size rivayet edildiğinde onu Allah'ın kitabına arz edin. Uygunsa onu kabul edin, muhalif ise onu reddedin”**⁴¹ hadisini delil alır.⁴² İlk hadisi 'ruviye' lafzıyla ikinci hadisi ise 'kâle' şeklinde nakletmesi ve ardından eş-Şâfiî'nin (öl. 204/820) görüşünü söylemesi ve 'indenâ' demesi ehl-i hadise arz konusunda muhalefeti açıkça dile getirmektedir. Çünkü Kur'ân'ın sübutu kesindir, ancak haber-i vahidin sübutunda şüphe vardır. Haber-i vahidin Kur'ân'ın esasına, umumuna, zahirine aykırı olması birdir. Haber-i vahidin Kur'ân'a bizzat muhalefeti ile Kur'ân'ın âm, hâs, nas ve zâhir olan ayetlerine muhalefeti arasında fark yoktur. Bunların hepsi muhalefet olarak değerlendirilir. Bu sebeple haber-i vâhid, daha önce tahsîse uğramış olması durumu hariç Kur'ân'ın âmını tahsîs edemez, zâhirini mecâza hamledemez, Kitâb'a ziyâdede bulunamaz ve onu nesh edemez. Bunun nedeni ise Kur'ân metninin yakînen sabit olması, haber-i vâhidin ise Hz. Peygamber'e aidiyetinin şüpheli olmasıdır.⁴³

³⁴ Debûsî, *Takvîm*, 196 خیر الواحد ینتقد من وجوه أربعة

³⁵ Debûsî, *Takvîm*, 196; Pezdevî, *Usûl*, 175; Serahsî, *Usûl*, 1/ 365;

³⁶ Debûsî, *Takvîm*, 200.

³⁷ Buhârî, “Salât”, 70; Müslim, “İtk” 6,

³⁸ Debûsî, *Takvîm*, 196; Serahsî, *Usûl*, 1/ 365. Bu rivayeti Ebû'l Yüsr Pezdevî, eserinde zikretmez.

³⁹ Debûsî, *Takvîm*, 196; Serahsî, *Usûl*, 1/365.

⁴⁰ Nizamuddin Ebu Ali eş-Şâşî, *Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, trs), 280

⁴¹ Arz rivayetleri ve değerlendirmesi için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı, İnsan Yayınları*, İstanbul, 1998: 80-84.

⁴² Debûsî, *Takvîm*, 196 ;Pezdevî, *Usûl*, 1/175; Serahsî, *Usûl*, 1/ 365

⁴³ Debûsî, *Takvîm*, 197; Pezdevî, *Usûl*, 1/ 173; Serahsî, *Usûl*, 1/ 364.

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZINA V. ASIR BUHARA HUKUK OKULU'NUN BAKIŞI

Debûsî, ehl-i hadisın Hanefileri sünnet karşıtı bidatçi olarak anmalarına aksini iddia ederek cevap verir. Bu cevap Serahsî ve Pezdevî tarafından tekrarlanır⁴⁴: Bidatlerin çoğu itikad ve amel konularında haber-i vahitlerin Kur'ân'a ve sabit sünnete arz edilmeden kabul edilmesi, bunun sonucunda da Kur'ân'ın bu haberlere göre tevil edilmesi ve Kur'ân'ın tabi olunan olmaktan tabi olan durumuna getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımdakiler yakinen sabit olan Kur'ân'ı peygambere aidiyeti şüpheli olana arz etmektedir. Bu durumda din yakın bilgi üzerine değil, şüpheli bilgi üzerine kurulmuş olmaktadır. Üç Buhara Meşayihine göre de bunların dine zararı dini korumak için haber-i vahidi inkâr edip Kitab'ı esas alandan daha büyüktür. Bu ikinci yaklaşım sahipleri Kitap'ta hükmü olmayan meselelerde kıyasla ya da istishabla görüş belirtirler. Ehl-i Hadis ve Mutezile oldukları anlaşılan bu iki yaklaşımın aksine doğru olan orta yol Kitab'ı esas alıp haber-i vahidi ona tabi kılmaktır. Haber-i vâhid Kur'ân'a muvâfık olduğunda ya da Kur'ân'da bulunmayan bir hüküm getirdiğinde onunla amel edilmesi gerektirir. Haber-in hükmü ona muhalif olduğunda ise reddetmektir.⁴⁵ Debûsî, arz yönteminin peygamberin vefatından sonrası için geçerli olduğunu da ayrıca belirtir. Çünkü o hayattayken ondan işitilen sözün reddi mümkün değildir.⁴⁶ Dolayısıyla Hanefiler açısından sadece haber-i vâhid yoluyla sabit olan hükümlerin kabulü konusunda bir sıkıntı yoktur. Bu durumda *arz işleminin uygulama alanı âhad haberle sabit olup Kur'ân ile birlikte o haberle amel etmenin mümkün olmadığı bazı dini hükümlerle sınırlı olmaktadır*.⁴⁷

Serahsî

İmam Serahsî, Cessâs-Debûsî çizgisinde gelen arz yöntemini haberin tearuz dolayısıyla muhtevasıyla ilgili bir problem olarak "manevi inkıta" başlığı altında ele almıştır. Bu isimlendirme Apaydın'ın tesbitine göre Serahsî ve Ebu'l-Usr Pezdevî ile başlamıştır.⁴⁸ Bu isimlendirme Özşenel'in tesbitine göre ise Ehl-i hadisın dilini kullanarak Hanefi fukahasının yaklaşımını temellendirme ve böylece arz yöntemini meşru bir zemine oturtma çabasıdır. Nitekim ehl-i hadisın dilini Hanefi usulünde kullanmalarına *haber* yerine de *hadîs* kavramını kullanmaya başlaması bunun bir göstergesi olabilir.⁴⁹ Ancak Serahsî ve Ebu'l-Usr Pezdevî ehl-i hadisın kavramlarını kullansa da bunlara Hanefi geleneğin anlayışı doğrultusunda anlamlar yükler ve Hanefi tasnif ve sistematığıne sadık kalır.⁵⁰ Kitabullah'a arz konusunda ihtimalli bir mana içermeyen bir ayete yani ayetin sarîh ve zahiri anlamına aykırı olması gibi bir kayıtlı zikredilmemesi dikkat çeker.⁵¹ Debûsî'nin zikrettiği delilleri aynı lafızlarla olmasa da benzer lafızlarla kullanır: "**Allah'ın Kitabında olmayan her şart batıldır ve Allah'ın Kitabı en haklı olandır**"⁵² ve "**benden sonra size gelen hadisler çoğalacak. Size benden bir hadis rivayet olduğunda onu Alla-**

⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, 197. ;Pezdevî, *Usûl*, 1/175; Serahsî, *Usûl*, 1/ 367-368;

⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, 197.

⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, 244.

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/ 82.

⁴⁸ Apaydın, 162.

⁴⁹ Özşenel, *Arz*, 62-63.

⁵⁰ Özşenel, *Arz*, 68.

⁵¹ Debûsî, *Takvîm*, 196. Serahsî, *Usûl*, 1/ 364.

⁵² Serahsî, *Usûl*, 1/ 364.

hın kitabına arz edin. Ona uygun olanı kabul edin ve bilin ki bendendir. Ona muhalif olanı reddedin ve bilin ki ben ondan beriyim.”⁵³

Serahsî'nin açıklamasına göre de şarttan maksat, Allah'ın Kitabına muhalif olan her şarttır. Şartın kendisinin Kur'ân'da yer almaması anlaşılmaz. Çünkü bu hadisin kendisi de Kur'ân'da yoktur. Bundan anlıyoruz ki, Allah'ın Kitabına aykırı her hadis de reddedilir.⁵⁴

Rivayetlerde Özşenel ihtiyatın yerini bu rivayetlerin sahihliğine olan güvenin aldığına *kâle* lafzını delil sayar.⁵⁵ Serahsî, Debûsî'nin rivayetlerin delil olma yönü ve önemleri hakkında yaptığı açıklamaları isim vermeden aynen tekrarlar.

Serahsî, ahad haberleri Kitab'a arzetmeyenleri Debûsî gibi eleştirir. Ona göre de bidat ve hevalar bunları Kitab ve meşhur sünnete arz etmeyip Peygamber (s.a.v.)'e ittisalinde şüphe olan ve kesin bilgi gerektirmeyen şeyi, asıl yapmaktır. Kitap ve meşhur sünneti ahad haberlere göre tevil edip, tabiyi metbu, esas olanı zannî kılmaları ve böylece bidate düşmeleridir.⁵⁶ Diğer bir grup da tefride düşmüş ve haber-i vahidi tamamen reddedip doğrudan kıyas ve istishaba yönelmiştir. Doğrusu her delile hakkını veren Hanefilerin yoludur. Onlar kitap ve meşhur sünneti esas alıp haber-i vahidleri buna göre değerlendirmiştir. Bunlara uyanlarla amel etmişler, uymayanları reddetmişlerdir. Kitap ve sünnette hükmü bulunmayan konularda ise haber-i vahidle amel etmişlerdir. Haber-i vahidlerde de hükmünü bulamadıkları konularda kıyasa başvurmuşlardır.⁵⁷ Kur'ân ve sünnete arz Serahsî'ye göre dinin mübalağalı bir şekilde korunmasıdır.⁵⁸ Serahsî, Kur'ân'a arz örnekleri olarak zekere dokunma, Fatıma b. Kays hadisi, bir şahid ve yeminle hüküm örneklerini verir.⁵⁹

Pezdevî Kardeşler

Ebu'l-Usr Pezdevî, haberin kitaba arzı konusunda Serahsî'de olduğu gibi muaraza sebebiyle olan manevi inkıta bağlamında meseleyi ele alır. Haber “usule” / temel kaynaklara arz edildiğinde bunlardan herhangi birine muhalefet ederse munkatı ve merdudur.⁶⁰ Usul ile kitap, maruf sünnet, umum belva ve sahabe imamlarının o rivayetten yüz çevirme tavrı kastedilir.⁶¹ Pezdevî, ehl-i hadisi zahiri inkıta ile ilgilenip manevi inkıta yöntemini önemsememekle eleştirir.⁶² Pezdevî, haberin Kur'ân'a aykırılığında Cessâs'ın zikrettiği ‘tevil edilemeyecek kadar muhalif olma’ kaydını zikretmez. Kur'ân'a muhalefet konusunda âmm, hâs, zâhir, nass olması arasında fark bulunmadığı görüşünde Debûsî ve Serahsî çizgisini sürdürür.⁶³ Ona göre de Kur'ân yakinen sabittir, haberi vahid sübutunda şüphe vardır. Haberi vahidle Kur'ân terk edilemez. Umumu tahsis edilemez, ziya-

⁵³ Serahsî, *Usûl*, 1/ 364.-365.

⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/ 364.

⁵⁵ Özşenel, *Arz*, 66.

⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/ 364-367.

⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/ 367-368.

⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/ 367.

⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/ 331-332, 365-368

⁶⁰ Pezdevî, *Usûl*, 173-175.

⁶¹ Pezdevî, *Usûl*, 173

⁶² Pezdevî, *Usûl*, 177.

⁶³ Debûsî, *Takvîm*, 239-244; Pezdevî, *Usûl*, 175; Serahsî, *Usûl*, 1/365

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZINA V. ASIR BUHARA HUKUK OKULU'NUN BAKIŞI

de hüküm getirilemez, zahir hükmü terk edilemez, hükmü neshedilemez, kitabın metni şüphe ile sabit olandan üstündür.⁶⁴ Pezdevî de arz yönteminin önemi konusunda Debûsî ve Serahsî'yle aynı fikirdedir. Ona göre haber-i vahidle ihticacı reddedenler hücceti temelden yok saymış olur. Bunlar kıyas ya da istishab gibi şüpheye dayalı delille hareket ederler. Kur'ân'a aykırı ve onu nesheden haber-i vahidle amel edenler ise yakini olan delili iptal etmiş olur. Birinci tavır cehalet ve ilhad kapısını ikinci tavır ise bidat kapısını açar. Doğru olan ona göre de Hanefi geleneği olup her delile layık olduğu değeri vermektir.⁶⁵ Pezdevî de Serahsî'nin örneklerini tekrarlar. Pezdevî delil olarak 'şart hadisi'ni zikretmeye de 'arz hadisi'ni delil olarak ve *kâle* lafzıyla tekrarlar.⁶⁶

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî Şâfi'nin sünnetin Kur'ân'ı neshetmesinin caiz olmadığını söylerken arz hadisini kullandığını nakleder. Serahsî bu rivayeti haber-i vahidi kabul şartı olarak zikretmişken sünnetin kitabı neshinde sıhhatinde tereddüt olduğunu söylemesi ilginçtir.⁶⁷ Pezdevî ise daha tutarlı bir yaklaşım izler. Ona göre bu rivayet sünnetin Kur'ân'ı neshedemeyeceğinin değil Kur'ân'ın sünneti nesh edebileceğinin delilidir. Hadisin Kitab'a arzı vürud tarihi müşkil olan hususlarda ve hadisin kitabı neshedecek sahlilikte bulunmaması durumunda gerekli olan bir şeydir. Bu gibi durumlarda Kitap takdim edilir.⁶⁸

Ebul Yusr Pezdevî (öl. 493/1100) ise abisinin ifadelerinin zorluğunun aksine sade ve anlaşılır bir dille Hanefi usulünü özet olarak yazmıştır. Ancak haber-i vahidin kabul şartlarını ele alırken arz yöntemine bakışı net değildir. 'Ashabımızdan bazıları şöyle dedi' şeklinde bir üslubla meseleye girer ve devam eder: 'Allah'ın kitabına, mütevatir ve meşhur habere, yerleşik usule aykırı olmaması haber-i vahidin kabul şartıdır. Haberin böyle bir durumu olduğunda onun yalan olduğunu gösterir. Allah'ın kitabına muhalefet eden hadis hakkında Hz. Peygamber ve sahabeler bize nakledilenler sebebiyle bu böyledir.' Ardından bu görüşü eleştirir ve şu cevabı verir: 'Doğrusu, bu haberin reddi caiz değildir. İmkân nisbetinde bu tür haberlerle amel gerekir. Haber-i vahidin Allah'ın kitabına ve mütevatir sünnete muhalif olduğunda Allah'ın kitabına ve mütevatir habere aykırı olmayacak tarzda onunla amel edilir.'⁶⁹ Ebul Yusr ehl-i hadis anlayışına yaklaşmış gibidir. Ancak 'kıyasın sıhhat şartı'nı açıkladığı yerde "haber-i vahid üç delile (kitap, sünnet ve icma) muhalif olduğunda onunla amel edilmeyeceğine göre ondan daha zayıf olan kıyas da evleviyetle bu üç delile aykırı olamaz.' der. O arz hadisinden ve arz yönteminden haber-i vahidi kabul şartları içinde bahsetmez. Arz hadisini *ruviye* ifadesiyle *ammın tahsisi* bahsinde zikreder. Ebu Bekir'in 'hadisler çoğaldı bundan sonra daha da çoğalacak' dediğini, sahabelerin **Allah'ın kitabına muhalefet eden her hadisin merdud olduğunda icma** ettiğini söyler. Ona göre umum ifade eden ayet ister tahsis edilsin ister edilmesin yakini delil olup haber-i vahid zanni olduğundan onu tahsis ya da nesh edemez.⁷⁰ Kıyas

⁶⁴ Pezdevi, *Usûl*, 173

⁶⁵ Pezdevi, *Usûl*, 175.

⁶⁶ Pezdevi, *Usûl*, 175

⁶⁷ Serahsi, *Usûl*, 2/76

⁶⁸ Pezdevi, *Usûl*, 222-224.

⁶⁹ Sadrül-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kitâb fihî ma'rîfetü'l-ıhuceci's-şer'iyye*, thk: Abdülkadir b. Yasin el-hatib, (Beyrut: Müessesetur-risale 1420/2000.) 135.

⁷⁰ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rife*, 74 75.

bahsinde haber-i vahidin kitaba muhalefetini amel etmeme gerekçesi sayar. O halde o tevillle muhalefeti gidermek mümkün olmayan durumda haber-i vahidle ameli reddeder. Haber-i vahid Kur'ân'a aykırı görüldüğünde hemen red yerine tevil ve cem yolunu tavsiye eder.⁷¹ Ebû'l-Yüsr'un arz konusunda Hanefi anlayışı yumuşatmaya çalıştığını söyleyebiliriz.⁷² Onun haber-i vahidi kitaba muhalefeti durumunda hemen reddetmeyip teville ve ceme gitmeye çalışması, hadisle amel etme yolu araması, Hanefi imamların kakhaha hadisinde⁷³ kıyasa aykırı olduğu halde hadisi öncelikle delil getirerek hadise bağlılık örneği gösterir ve asıl yapılması gereken durumun bu olduğunu söyler.⁷⁴

Mümkün olduğunca haber-i vâhidle amelin gerekli olduğunu düşünen Ebû'l-Yüsr, haberin Kitâb'a ve meşhur sünnete muhalefet etmesi durumunda muhalif olmayan ve cih üzere onunla amel edilmesi taraftarıdır. Ancak bunun nassa ziyâde bağlamındaki muhalefetle ilgili değil de Kur'ân'ın genel hükümlerine muhalif haberlerle alakalı bir düşünce olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü Ebû'l Yüsr de diğer Hanefi usûlcüler gibi nassa ziyâdenin nesh olduğunu ve bunun haber-i vâhidle câiz olmadığını düşünmektedir.

Arz konusunda iki konuya da kısaca dikkat çekmek gerekir:

Hanefiler, haber-i vâhidle, âmm'ı tahsis etmez. âmm daha önce tahsis edilmişse, bu âmm'in kesinliği kalmadığından o zaman, haber-i vâhidle tahsisini caiz görürler.

Bu yüzden âmm'lar tevil edilmedikçe delâletleri katîdir. Karşısında, sübutu zannî olan haber-i vâhid duramaz. Hz. Ömer'in, boşanan kadının nafakası ve oturma hakkı konusunda Fatma binti Kays hadisini reddini, Hz. Aişe'nin, ölünün aile fertlerinin ağlamasıyla azab gördüğü rivayetini "hiç kimse başkasının günah yükünü taşımaz" ayetini delil getirmesini de buna delil sayarlar.

Hanefi "nass üzerine yapılan ziyade neshtir" şeklinde bir kaide geliştirmişlerdir. Hanefilere göre, Kur'ân nassının hâs olsun, âmm olsun, delâleti katîdir. Bunları ancak kendi kuvvetinde bir nass neshedebilir. Zann-ı galib ifade eden haber-i vâhid, katiyyet ve yakîn ifade eden Kur'ân nassının hükmünü değiştiremez. Rükû' emrine tadil-i erkanın da farz olarak eklenememesi ya da zina ayetiyle sabit olan had, celde iken sürgün cezası ilâve edilirse, celde, had olmaktan çıkması gibi. Fatihâ'nın namazda okunmasını, abdest ve gusûlde niyet, abdestte tertip, namazda Fatihâ'nın tayini nassa ziyade gerekçesiyle terk edilen rivayetlere örnektir. Hanefiler, kendilerinin de ahad haberle nassa ziyade yaptığı itirazlarına bu haberlerin meşhur olduğu şeklinde cevap verirler.

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin temsil ettiği Hanefilik Irak meşâyihine yakındır ve Semerkand Meşâyihî tarafından Mutezile anlayışları barındırmakla itham edilirler. Irak Meşâyihine göre nassa ziyâde neshtir. Semerkant meşâyihî ise nassa ziyâde nesh de beyân da olabilir. Irak meşâyihî Kur'ân'ın âm ve zâhir lafızlarını hâs lafızlar gibi yakîn ifade ediyor sayarken Semerkant meşâyihî Kur'ân'ın âm lafızları zan ifade eder ve ahad haberle tahsîsi câizdir. Dolayısıyla onlar Kur'ân'ın umûmunun haber-i vâhid ve kıyasla tahsîsinin câiz olduğu hususunda İmam Şâfiî ile aynı fikirdedirler. Aynı şekilde Kur'ân'ın

⁷¹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rife*, 161

⁷² Özşenel, 90-91.

⁷³ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rife*, 135-136

⁷⁴ Özşenel, 92-93.

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZINA V. ASIR BUHARA HUKUK OKULU'NUN BAKIŞI

mutlak ibarelerinin ahad haberle takyidini câiz görürler.⁷⁵ Semerkant meşâyihî, Irak meşâyihinin savunduğu âm lafzın tüm fertlerine delâletinin kat'î ve amelî veya itikâdî açıdan bağlayıcı oluşu görüşüne va'id-i fussâk meselesinde Mu'tezile'nin savunduğu görüşe götürdüğü gerekçesiyle karşı çıkmışlardır.⁷⁶ Âm olan va'id ayetlerinin umûma delâletinin kat'î olduğunu kabul eden Mu'tezile, bunu tevbe etmeden ölenin ebedî ce-hennemde kalacağı görüşüne delil saymıştır.

Sonuç

Hadislerin Kur'ân'a arz yönteminin, haber-i vahidin kabul şartları arasında ala-met-i farika olacak kadar Hanefiliğin bir prensibi olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Hanefilerin arz yönteminde Kur'ân'a muhalefeti geniş bir çerçevede değerlendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Debûsî'nin ve daha sonra Serahsî ve Ebû'l-Usr Pezdevî'nin ahad haberi Kitab'a arz konusunda yaklaşımını şöyle özetleyebiliriz:

Kitap kesin bilgiyle sabittir, haber- i vahidin ise sübutu şüphelidir. Sübutu kesin olanın şüpheli karşısında terki caiz değildir. Amm, hass, nass ve zahir bu konuda birdir. Bunlar haber-i vahid ile tahsis ya da nesh edilemez. Kitab'ın metni sübutunun kati olması sebebiyle sünnetin metninden üstündür. Haber-i vahitle, Kitab'ta açıkça zikredilmeyen hususlarda neshe gidilmeden amel edilebilir.

Arz hadisine ehl-i hadis tenkitler yöneltse de başka rivayetler ve sahabenin, fakihlerin uygulamaları bu arza örnek teşkil eder. Ayetlerin itaat emri ise peygamberden geldiği sabit olan hükümler hakkındadır. Kitab'a açıkça aykırı olan haberler ise peygambere ait olma konusunda şüphe doğurur. Aslında Hanefiler arz hadislerini delil olarak gösterse de nassların bütününden, ashabın ve tabiinin metodlarından, imamlarının bu yönde ki tercihinden bu uygulamayı çıkardığı anlaşılır. Ancak haber-i vahitlerin hangisinin Kitab'ın neresine nasıl arz edileceği uzmanlık gerektiği unutulmamalıdır.

Hanefiler hadisleri toptan red ya da top yekün kabul yoluna gitmez. Toptan reddedenler ifrada kaçıp delili de iptal etmiş olur. Top yekün kabul edenler ise kesin bilgi olan Kitab'ı haberlere uydurup bidatler çıkarır. Doğru yol orta yol olan Hanefilerin yoludur.

Bu yöntem aslında ehl-i hadisin iddia ettiği gibi sünnet inkârı değildir. Aksine nassı doğru anlama çabası ve nassların uyumunu, bütünlüğünü göstermede ilkesel harekettir. Bizzat Resulullah efendimiz de bunun örneğini göstermiş ve bu uygulamayı yapan Hz. Âişe (r.a.) ve diğer sahabeyi reddetmemiştir. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer gibi ashabın ileri gelenleri de bu arz uygulamasının örneklerini sunmuştur. Dinin bidatlerden korunmasının en sağlıklı yolu haber-i vahitlerin Kitab'a arz yoludur.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet. "Debûsî", TDV İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV, 1994. 66-67

⁷⁵ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rife*, 65-66; Semerkandî, *Mizân*, 2: 1087; Lâmişî, *Kitâb*, 174-175. Den aktaran: Zübeyde Özben Dokak, *Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları*, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2019, cilt: XXIII, sayı: 1, 171-191, 182.

⁷⁶ Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımının Mukayesesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013. 67.

Nazım BÜYÜKBAŞ

Apaydın, Hacı Yunus. "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/8 (1992), 159-194.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Şâhîh*, nşr. Muhammed Zühêr b. Nasr. B.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-, *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk: Abdusselam Muhammed Ali Şâhîn, Beyrut: Daru'l-kürübil-ilmîyye, 1415/1994.

el-Fuşûl fi'l-uşûl. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, Küveyt: Vüzâratü'l-evkâf, 1414/1994.

Debûsî, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, 1. Basım, Beyrut: Dâru'l-kutûbî'l-ilmîyye, 1421/2001.

Dokak, Zübeyde Özben. "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1 (2019), 171-191.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müteallim*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: 1368. 1. Baskı

Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *er-Red alâ siyeri'l-Evzâi*. nşr: Rıdvân Muhammed Rıdvân, Haydarabâd: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, trs.

Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk: Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dimeşk: Mektebetü'l-hidaye, 1425/2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali. *el-İhkam fi usuli'l-ahkam*. Kahire: Dâru'l-hadis, 1984.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk: Şuayb el-Arnâûd, Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-ilmîyye, 1430/2009.

Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kuran'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998

Kevserî, Muhammed Zâhid el-. *Bulûğu'l-Emânî Fi Sireti'l-İmâm Muhammed Bin Hasan Eş-Şeybânî*, Kahire: El-Mektebetu'l-Ezheriyye Li't-Turâs, 1418/1998.

Hüsnü t-tekadî fi Siyrati l-imâm Ebî Yûsuf el-kâdî. Kahire: el-mektebetu l-ezheriyye li't-turas, trs.

Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: İfav, 2018.

Pezdevî, Ebû'l-Usr Fâhru'l-İslâm Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî* Karaçi: Matbaatu Câvid Berîs, trs.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-, *Kitâb fihî ma'rîfetü'l-ḥuceci's-şer'iyye*. thk: Abdülkadir b. Yasin el-hatib, Beyrut: Müessesetur-risale 1420/2000.

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZINA V. ASIR BUHARA HUKUK OKULU'NUN BAKIŞI

Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Saymerî, Hüseyin b. Ali es-. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.

Sicistani, Ebû Sâlih Mansur b. İshak es-. *el-Gunye fil usûl*. thk: M. Sıdkî, Riyad: 1989.

Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-. *er-Risâle*. Beyrut: Daru'n-Nafais, 1999.

Şâfiî, Nizamuddin Ebu Ali eş-. *Usûl*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, trs.

Şeybanî, Muhammed b. Hasen eş-. *el-Hucetü ala ehli mediyneti*. thk: Mehdi Hasan Geylani, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1403. 3. Basım

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trs.

Yetkin, Hacer. *Hanefi Usulünün Kurucularından Debusi ve Usul Anlayışı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2018.

Öz

İslam Hukuk tarihi iki ana akım etrafında oluşmuştur denilebilir: Ehl-i rey ile ehl-i hadis. Bu iki fıkıh anlayışının arasında en çok tartışma konusu olan meselelerden birisi ise hadislerin Kur'an'a arzıdır. Kur'an'a arz rivayeti ve bu rivayetin benzerleri ehli hadis tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Buna rağmen Peygamberimiz sözüne Kur'an'dan delil getirmiş, Haberlerin Kur'an'a arzına dair başta Hz. Aişe ve Hz. Ömer olmak üzere önde gelen sahabelerden de pek çok rivayet gelmiştir. Bu anlayışın temsilcisi olan Hanefi İmamlar Kur'an'a arz hadisine önem verir. Ehl-i rey'in imamlarından Ebû Yûsuf, Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî bu rivayeti eserlerinde kullanır. İlk iki imam Irak Hanefiliğini temsil ederken diğer üç imam ise Buhara Hanefiliği'nin üç sac ayağıdır. Bu imamlar, ahad haberlerin Kur'an ve Sünnete arz edilmemesinden bidatlerin doğduğunu söyler.

Bu çalışmada Irak Hanefiliği'nin devamı niteliğinde olan Orta Asya Hanefiliği'nin V. Asır Buhara Ekolünün en büyük imamlarından Debûsî, Pezdevî ve Şemsül'eimme Serahsî'nin rivayetlerin Kur'an'a arzı konusunda nasıl bir yol izlediğini örnekleriyle ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Kur'an'a arz, Debûsî, Serahsî, Pezdevî

V. Century Bukhara Law School's View on the Comparing Hadith to The Qur'an

Abstract

It can be said that the history of Islamic Law is formed around two mainstreams: Ehl-i rey and ehl-i hadith. One of the most controversial issues between these two intellectuals is the comparing Hadith to The Qur'an. The narratives of comparing to the

Nazım BÜYÜKBAŞ

Qur'an have been subjected to serious criticism by the Ehl-i Hadisth. However, our Prophet brought evidence from the Qur'an to his word, and the ahbar were initially reported to the Qur'an. Aisha and Hz. Omar have also been many rumors from leading companions, including Omar. Hanefi Imams, who are representatives of this understanding, attach importance to the hadith of comparing to the Quran. Abu Yûsuf, Cessâs, Debûsî, Pezdevî and Serahsî, who are imams of Ehl-i rey, use this narrative in their works. The first two imams represented the Iraqî Hanafies, while the other three imams were the three pillars of the Bukhara Hanafies. These imams suggest that some bid'at and hevas are also due to the fact that the ahbar revelations are not presented to the Book and the famous Sunna. In this communiqué,

We will consider and evaluate with examples the supply of Debûsî, Pezdevî and Shamsülimme Serahsî, one of the biggest imams of the V. Century Bukhara School of the Central Asian Hanafies, which is the continuation of the Iraqî Hanafies, to the Qur'an and how the narratives follow if they are exchanged with the Koran.

Key Words: Fiqh, Comparing to the Qoran, Debûsî, Serahsî, Pezdevî

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

Nevzat SAĞLAM*

1. Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî (86/705-96/715)

Ebû Hafs Kuteybe b. Müslim b. Amr el-Bâhilî (49/669-96/715) Basra'da doğmuştur.¹ Emevi halifesi Velid b. Abdülmelik döneminde (86/705-96/715) Irak Umumi Valisi Haccâc b. Yusuf es-Sakâfi (ö. 95/714) tarafından 86/705 senesinde Horasan'a valisi tayin edildi. Horasan'a geldiğinde Mufaddal b. Mühelleb'in savaş için hazırladığı orduya Kur'an ayetleri ve hadislerle gazanın faziletine dair bir konuşma yaparak onları cihada teşvik etti.² Haccâc'ın idari kabiliyeti ve Kuteybe'nin askeri dehasının birleşmesiyle Mâverâünnehir bölgesi sistemli bir şekilde İslam coğrafyasına dahil edilerek,³ bölgede Emevî idaresinin siyasi, dini otoritesini sağlandı.

2. Kuteybe'nin Faaliyetleri/Fetihleri

Merv'de yerine vekil bırakarak fethe çıktı. Tâlekân'a geldi. Belh dihkânları/beyleri gelerek Kuteybe'ye bağlılıklarını bildirdiler.⁴ Onunla nehri geçtiler. Buharistan'a geldi, oranın melikiyle anlaşma yaptı. Kuteybe ondan rehinelere aldı. Sonra Beykent'e yürüdü. Burada Türklerden, Soğdlulardan çok sayıda insan vardı.⁵

2.1. Tâlekân Saferi 86/705

Kuteybe Horasan'da birbirine muhalif olan Acemlerle Arapları, Yemenîlerle Kaysîleri bir araya getirerek düşman üzerine harekete geçirmiştir.⁶ Haccâc tarafından Soğdlular ve Türklerle savaşması emredilen Kuteybe 86/705 yılında Merv şehrine geldi. Buradan daha önce tertip edilmiş orduyla Ceyhun Nehri'ni geçerek Âherûn ve Şûmân hükümdarlarının tehditlerine maruz kaldığı için kendisini davet eden Sâgâniyân hükümdarının yanına gitti. Sâgâniyân meliki Kuteybe'yi hediyelerle ve altın anahtarlarla

* Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi, (nevzatsaglam@karabuk.edu.tr)

¹ İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/490; *Târuhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-Alâm* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003), 1157.

² Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Tarihü't-Taberî: Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru Süveydân, 1967), 6, 424; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002), 4: 180; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-Alâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 2: 1154-1155; Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: en-Nehdatü'l-Misriyyeti'l-Amme, 1396/1976), 21: 283; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfi el-Ahbârî, *el-Fütûh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7-8: 160-161.

³ Zehbî, *Târuhu'l-İslâm*, 2: 1154; H. A. R. Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, trc. Hasan Kurt (Ankara: Çağlar Yayınları, 2005), 45; Richard N. Frye-Aydın Sayılı, "Selçuklulardan Evvel Ortaşark'ta Türkler", 108.

⁴ Mesut Can, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 92.

⁵ İbn A'sem, el-Küfi, *el-Fütûh*, 7-8, 161.

⁶ Gibb, *Arap Fetihleri*, 45.

karşılıyarak ülkesini ona teslim etti. Daha sonra Tohâristan şehirlerinden sayılan Âherûn ve Şûmân üzerine hareket eden Kuteybe Tohâristan hükümdarının fidye ödeme teklifini kabul ederek onunla anlaştı.⁷ Kardeşi Salih'i ordunun başında bırakan Kuteybe Merv'e geri döndü. Salih Kuteybe'nin dönüşünden sonra Fergana şehirlerinden Orşet/Urşit, Kâşan ve Ahisket'i fethetti.⁸

2.2. Nîzek Tarhan ile Anlaşma

Müslüman Araplar Horasan'a gediklerinde diğer yerel beylerin yanı sıra en büyük mücadeleleri, Tohâristan'da bulunan Türk Hanlığının hükümdarı ve Budist olan Nîzek Tarhan⁹ ile yapmışlardı.¹⁰ Kuteybe Merv'e döndükten sonra Türk hükümdarı Nîzek Tarhan'ın hakimiyetini tanımamasını ve Müslüman esirleri serbest bırakmasını istedi. Aksi halde üzerine yürüyeceğini bildirdi. Korkuya kapılan ve Kuteybe'nin isteklerini kabul eden Nîzek Kuteybe b. Müslim'e gelerek onunla 87/706'da başkent Bâzegis/Bâdgis'e girmemek üzere bir anlaşma yaptı.¹¹ Kuteybe'nin bütün seferlerine askerleriyle katılmayı da¹² kabul etti.¹³ Nîzek Tarhan'ın Müslüman olduğu ve Abdullah ismini aldığı¹⁴ belirtiliyorsa da yakalandığında kâfir, fasık ve mürtet olarak nitelendirilmesi¹⁵ bu bilgiyi teyit etmemektedir. Kuteybe b. Müslim böylece karşısına bir güç olarak çıkabilecek Nîzek Tarhan'ı bölgede gerçekleştireceği fetihlerde hizmetinden yararlanacağı biri haline getirdi. Nîzek Tarhan Beykent ve Buhara fetihlerinde Kuteybe'nin yanında yer alarak büyük yararlıklar gösterdi.¹⁶ Diğer taraftan Kuteybe'nin Nîzek Tarhan'a gönderdiği mektubun tehdit içerikli olması onun *şerli, vefasız, hain, sadakatsiz ve sahtekâr* olarak bilinmesinden dolayıdır. Daha önce Yezid b. Mühelleb ile yaptığı anlaşmayı bozması sebebiyle de vefasız olarak isimlendirilmiştir.¹⁷

2.3. Beykent'in Fethi 87/706

Kuteybe 87/706 senesinde daha önce yapılmış olan anlaşmayı bozan Buhara'ya bağlı Beykent üzerine sefer düzenledi. Beykent Ceyhun Nehri'ne en yakın önemli bir

⁷ Taberî, *Tarih*, 6: 424-425; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 283-284; Belâzürî, *Fütüh*, 481.

⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4:180; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 284; Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", 44: 490.

⁹ Nîzek Tarhan bölge hükümdarlarına verilen genel bir isimdir, bk. Yunus Akyürek, "Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhili ile İlişkilendirilen Katliam ve Zulüm İddiaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018): 523. Ayrıca Bâzegis kalesinin hükümdarı olması sebebiyle de Nîzek Badgisi olarak nisbelendirilmiştir, bk. Ali Dadan, *İslam Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar)* (Doktora, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 132.

¹⁰ Zekerîya Kitapçı, *Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2014), 185-187.

¹¹ Taberî, *Tarih*, 6: 428-429.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4: 184; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir - Muhammed Hassan Ubeyd, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2015), 9: 233; Halife bin Hayyât, *Tarihu Halife Hayyât* (Beyrut: Dâru'lfikr, 1993), 233; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 284.

¹² Kitapçı, *Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi*, 188-190.

¹³ İbn A'sem, *el-Fütüh*, 7-8: 159; Halife, *Tarih*, 233; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 15.

¹⁴ Yakubî, *Târihu'l-Yakübî*, (Beyrut: Dâru Sadr, ty), 2: 286.

¹⁵ İbn A'sem, *el-Fütüh* 7-8: 168-169.

¹⁶ Zekerîya Kitapçı, *Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi*, 190.

¹⁷ Yunus Akyürek, "Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhili ile İlişkilendirilen Katliam ve Zulüm İddiaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018): 523.

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

ticaret şehriydi. Kuteybe bu sefere Nîzek Tarhan'ı da beraberinde götürdü. Soğdlular'ın ve Türklerin çok sayıda askerle yardıma gelmesi ve yolları tutmaları sebebiyle şehri fetihmekte zorlandı. Haccâc'la iki ay kadar haberleşememesi Kuteybe ordusunun telef olduğuna dair endişeye sebep oldu. Hatta Haccâc camilerde Kuteybe için dua ettirdi. Kuteybe sonunda Beykent'lileri barışa mecbur etti.¹⁸ Kuteybe şehri teslim aldıktan ve burada idari birtakım düzenlemeler yaptıktan sonra beş fersah gitmeden (30 km) Beykentliler anlaşmayı bozarak Kuteybe'nin bıraktığı tahsildarı/âmili, askeri birlik ve kumandanları katlettiler. Bunun üzerine geri dönen Kuteybe, Beykent'i tekrar kuşattı. Bir ay kadar devam eden kuşatma sonunda başka çareleri kalmayan Beykentlilerin anlaşma tekliflerini kabul etmeyip, şehri kılıç zoruyla fethetti. Savaşçıları öldürttü. Kuteybe'nin ayrılmasını fırsat bilerek şehirde bıraktığı görevlileri, kulaklarını, burunlarını keserek katleden ve anlaşmayı bozan Beykentlileri bu şekilde cezalandırmıştır.¹⁹ Kuteybe hem Soğdlulara hem Nîzek'e isyan edenlerin akıbetinin nasıl olduğunu göstermek için ibret alınacak bir ceza vermiş oldu.

Müslümanlar bu savaşta bölgedeki fetihlerde benzeri görülmemiş büyüklükte ganimet ele geçirdiler.²⁰ Savaş aletlerinin yanında iki inci, altın ve gümüş kaplar, heykeller aldılar. Ganimetlerin arasında 250/150 bin dinar altından yapılmış bir put vardı. Kuteybe ganimetleri askerleri arasında dağıttı.²¹ Rivayete göre şehirde esirler arasında Türkleri Müslümanlara karşı kıskırtan adeta şeytanlardan bir şeytan olan tek gözlü bir adam vardı. Bu adam kurtuluş fidyesi olarak her birinin değeri bir milyon olan dirhem olan beş bin top Çin ipeği vermeyi teklif etti. Ancak Kuteybe, bir daha Müslümanları korkutamayacak, dehşete düşüremeyeceksin diyerek onu katletti.²² Bu durum Kuteybe'nin tek amacının ganimet olmadığını göstermekteydi.

2.4. Tûmuşkes, Râmisene Seferi 88/707

Kuteybe önce Nûmuşkes/Tûmuşkes'e sonra Râmisene'ye sefer düzenledi. Tûmuşkes ve Râmisene halkı onunla sulh yaptı. Merv'e döndüğü sırada Türkler, Soğdlular ve Ferganalılardan oluşan Çin imparatorunun kız kardeşinin oğlu Türgişlerden Gür Boğa et-Türkî komutasında 200 bin kişilik bir ordu Müslümanlar üzerine saldırdı. Allah bu

¹⁸ Taberî, *Tarih*, 6., 430; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 185; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 233; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 284-285; Halife, *Tarih*, 233; Hamîd Vehbî, *Meşâhir-i İslâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301), 2: 423; Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 162-163.

¹⁹ Gıbb, *Arap Fetihleri*, 49; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, trc. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1963), 207; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, 162-163; Akyürek, "Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim", 525.

²⁰ Taberî, *Tarih*, 6., 431; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4., 185-186; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9., 233; Halife, *Tarih*, 233; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 285; Hamîd Vehbî, *Meşâhir-i İslâm*, 142. Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", 44: 490; Osman Aydın, *Semerkant Tarihi -Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar-* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 204.

²¹ Taberî, *Tarih*, 6: 431-432; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 233-234; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 7-8: 163; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, 163; Wilhelm Barthold, *İlk Müslüman Türkler*, trc. M. A. Yalman v.dğr. (İstanbul: Örgün Yayınevi, 2008), 103.

²² Taberî, *Tarih*, 6: 431; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 186; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 233; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 285; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 7-8: 165-166.

savaşta Müslümanları galip kıldı ve onları dağıttı.²³ Nizek Tarhan da bu savaşta Kuteybe'nin yanında idi.²⁴

2.5. Buhara'nın Fethi 90/709

Buhara'ya bağlı bazı yerleri daha önce fetheden Kuteybe b. Müslim Haccâc'ın emriyle 89/707-708'de Buhara hükümdarı Verdân Hudât üzerine sefer düzenledi. Sefer sırasında karşılaştığı Soğd²⁵, Nesef ve Kişlilerden oluşan büyük bir orduyu hezimete uğrattı. Buhara'ya ulaştığında burada da büyük bir orduyla karşılaştı ve onları yenilgiye uğrattı. Ancak Buhara'nın fethini tamamlayamamıştı.²⁶ Haccâc Kuteybe'yi bu başarısızlığından dolayı kınadı.²⁷ Buhara'nın krokisini isteyen Haccâc'ın talimatları doğrultusunda 90/708-709 senesinde Kuteybe Buhara üzerine tekrar harekete geçmiştir. Bunu öğrenen Buhara hâkimi Verdân Hudât, Soğd hükümdarı, Türkler ve diğer hükümdarlardan yardım istedi. Kuteybe yardım gelmeden şehri kuşattıysa da yardıma gelen Türkler ve Soğdlulardan oluşan ordu Emevi ordusuna saldırdı. Verdân Hudât'ın da askerleriyle şehirden çıkarak katılmasıyla daha da güçlenen müttefiklerle Emevi ordusu arasında çok şiddetli çarpışmalar meydana geldi. Savaş Müslümanların galibiyetiyle sonuçlandı.²⁸ Diğer rivayetlerin aksine Belâzûrî'de yer alan Ebu Ubeyde'nin şehrin hile ile fethedildiğine dair rivayeti inandırıcı değildir.²⁹

Bir ara Ezdliler bozguna uğrayıp geri çekilmişlerse de geri dönüp düşmanı püskürtünceye kadar savaştılar. Hakan ve oğlu yaralandı.³⁰ Savaşta Temimoğullarının büyük gayretleri görüldü. Kuteybe askerini gayrete getirmek için düşman kellesi getirene yüz dirhem vereceğini söyledi.³¹ Müslümanların bir ara karargahlarına çekilmek zorunda kalıp, arkasından toparlanmış, saldırıya geçmeleri kimi yazarlar Müslüman askerlerin savaşı bırakıp kaçtıkları ve ganimet için geri döndükleri şeklinde yorumlamışlarsa da kaynaklarda bunun doğruluğunu teyit edecek bilgi yoktur.³² Belâzûrî'yi bir rivayete göre şehrin savaşla fethedildiğini ve halka zulmedildiğini, diğer rivayete göre şehrin sulh yoluyla fethedildiği belirtmektedir.³³ Buharalılarla yapılan anlaşmaya göre halife için 200

²³ Taberî, *Tarih*, 6: 436-437; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 189; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 285-286; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 7-8: 165; Hamîd Vehbi, *Meşâhir-i İslâm*, 143; Halife, *Tarih*, 234; Gibb, *Arap Fetihleri*, 50-51; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, 167.

²⁴ Taberî, *Tarih*, 6: 436-437.

²⁵ Soğd bölgesi hakkında coğrafyacıların farklı görüşleri olmakla birlikte, Semerkant ve Buhâra'yı kapsadığı, Semerkant'ın Soğd'un merkezi olduğu, nüfusunun çoğunluğunu Türklerin teşkil ettiği belirtilmektedir, bk. Richard N. Frye-Aydın Sayılı, "Selçuklulardan Evvel Ortaşark'ta Türkler", *Belleter* 10/37 (Ocak 1946): 115.

²⁶ Taberî, *Tarih*, 6: 439-440; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 192; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 239; Halife, *Tarih*, 235; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 286; Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", 491; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, 167.

²⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 239.

²⁸ Taberî, *Tarih*, 6: 440, 442-443; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 197-198; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 241; Halife, *Tarih*, 234-235; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 287; Hamîd Vehbi, *Meşâhir-i İslâm*, 146; Gibb, *Arap Fetihleri*, 52; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, 207; Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", 44: 491.

²⁹ Gibb, *Arap Fetihleri*, 52; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, 207.

³⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 288; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, 168-169; Ahmet Kütük, *Buhara* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019), 42.

³¹ Taberî, *Tarih*, 6: 443-444; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 198; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 287.

³² Aydın, *Semerkant Tarihi*, 205.

³³ Aydın, *Semerkant Tarihi*, 206.

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

bin Horasan valisi için 10 bin dirhem yıllık vergi vereceklerdi. Kaleye muhafız yerleştirilmesini kabul edecekler, ayrıca evleri, bağ ve bahçelerinin yarısını Müslümanlara bırakacak, onların yakacak ve hayvanlarının yiyecek ihtiyaçlarını karşılayacaklardı. Bu anlaşmanın hükümleri Buhara'ya bağlı kasaba ve köyleri de kapsayacaktı.³⁴

3. Buhara'nın Fethinin Önemi ve İslamlaşma

İslam ordularının ele geçirdikleri yerler arasında mührünü en derin şekilde vurduğu şehirlerden biri Buhara olmuştur. Hatta Hz. Peygamberin fethini müjdelediği bir şehir olduğu belirtilmektedir.³⁵ Kuteybe döneminde Mâverâünnehir bölgesine ve Buhara'ya Müslüman Araplar kalıcı olarak yerleşmişlerdir. Yerli halkın ihtidalarıyla aralarında inanç birliği meydana gelmiştir.³⁶

Kuteybe Buhara'yı fethettikten sonra burada askeri bir üs oluşturdu. Bunun yanında İslami bir öğrenim merkezi haline getirmek için de bir cami yaptırdı. Halkın İslam'a rağbetini artırmak için cuma günü Buhara Ulu Camii'ne gelenlere iki dirhem verdi. Böylece Müslümanların sayısı arttı. Sadece halk değil şehrin ileri gelenleri de İslam'a ilgi gösterdi.³⁷

Buhara'da bulunan Mâh-ı Rûz Çarşısı'ndaki Mecusi tapınağının yerine büyük bir cami inşa edildi. Putperestlik/Budizm ve diğer batıl inançları çağrıştıracak unsurların ortadan kaldırılması, Kur'an-ı Kerim öğreninceye kadar kendi dillerinde ibadet ruhsatı verilmesi, İslamlaştırmanın teşvik edildiğini göstermektedir. Kuteybe'nin uyguladığı iskân siyasetiyle de hem halkın İslam'la tanışması hem yeni Müslüman olanların İslam'ı öğrenmeleri mümkün olmuştur. Dolayısıyla şehri fethetmesi yanında şehrin İslamlaşması için uyguladığı politikalarla Kuteybe b. Müslim şehrin hem maddi hem manevi fatihi olmuştur. Kuteybe'ye yöneltilen baskı, zulüm uyguladığı yönündeki tenkitler tarihi gerçeklerden ziyade ideolojik yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır.³⁸

Kuteybe Buhara'yı fethettikten sonra buranın tıpkı Mekke ve Medine misali devlete bağlanması ve Müslüman şehri olması için burada hakimiyeti sağlamlaştırmaya öncelik vermiştir. Tuğşâde'yi buraya hükümdar olarak tayin etmiş, o da Kuteybe'ye sadık kalmıştır. Buhara'ya Arap kabilelerinden çok sayıda Müslüman yerleştirmiştir. Buharalılar ev, bağ ve bahçelerini bunlarla paylaştılar. Araplarla Buharalı halk arasında sosyal kaynaşma evliliklerle daha da kuvvetlendi.³⁹ Bu evliliklerden doğan nesil dini ve kültürel beraberliğin sağlanmasında rol oynamıştır. Zamanla Buhara büyük bir İslam şehri özelliği kazanmıştır.⁴⁰

³⁴ İbn A'sem, *el-Fütüh*, 7-8: 165; Ebû Bekr Muhammed b. Cafer en-Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, trc. Erkan Göksu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 75; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 15; Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", 44: 491.

³⁵ Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 35-36.

³⁶ Barthold, *İlk Müslüman Türkler*, 109.

³⁷ Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 76; R. Nelson Frye, *Orta Çağ Başarıları Buhara*, çev. Hasan Kurt, (Ankara: Bilig Yayınları, 1965), 433.

³⁸ Mehmet Dalkılıç, "Buhârâ'nın İslamlaşmasında Kuteybe b. Müslim'in Rolü", *The Journal Of International Social Research* 5/23 (Güz 2012): 149-156.

³⁹ Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, 170-171.

⁴⁰ Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, 171.

Kuteybe askeri kabiliyetlerini gördüğü Buharalılara İslam ordusu içinde yer vermiştir. Bu uygulamasıyla Kuteybe civardaki şehirlerin fethiyle meşgul olduğu sırada bunların isyanlarına fırsat vermediği gibi onların askeri bilgisinden ve gücünden istifade etmiştir. Bu Semerkant hükümdarı Gûrek'in: "Sen bana karşı öz kardeşlerimi çıkarıyorsun. Yiğitsen karşıma Arapları çıkar" sözlerinden de anlaşılmaktadır. Buharalılar Haccâc'ın öldüğü 95/714 yılına kadar hizmet etmişlerdir.⁴¹

Böylece Kuteybe b. Müslim, önce Buhara arkasından Semerkant'ı fethederek Ceyhun Nehri'nin ötesindeki bölgelere İslam'ı götüren komutan olmuştur. Bu fetihlerin gerçekleşmesinde Haccâc'ın idari dehasıyla Kuteybe'nin askeri kabiliyetinin birleşmesinin etkisi vardır. Nitekim onun askeri kabiliyetini savaşlarda uyguladığı stratejiler açıkça göstermektedir.⁴²

4. Nîzek Tarhan'ın İhaneti ve Tâlekân'ın Fethi 90/709

Buhara fethinde Kuteybe ile olan ve ona yol gösteren Nîzek onun başarıları üzerine endişeye kapıldı. Kuteybe'nin sözüne sadık olmaması, Beykent ve Buhara'da yaptığı zulümlerin Nîzek Tarhan'ı endişelendirdiği iddia edilmektedir.⁴³ Bu iddialar da Taberî'de bulunan bir rivayete dayandırılmaktadır.⁴⁴ Yandaşlarına Kuteybe'den emin olmadığını gitmek için izin istesem olur mu diye sordu. Onlar da sen daha iyi bilirsin dediler. Kuteybe'den Tohâristan'a gitmek için izin aldı. İbn A'sem'e göre gece yarısı karargâhtan kaçtı. Esasen Kuteybe Nîzek'in bir ihanet içine gireceğini sezmiş, ona izin verdiğine pişman olmuştu. Kuteybe'nin hapsedmek üzere arkasından gönderdiği Muğire b. Abdullah'a yakalanmamak için hızlı hareket ederek Nevbahar denilen yere geldi. Belh, Mervü'r-Rûz, Tâlekân, Fâryâb, Cüzçân beylerine ve meliklerine mektuplar yazarak onları Kuteybe'ye karşı isyana ve savaşa davet etti. Onun bu davetini kabul eden prensler baharda harekete geçmek üzere anlaştılar. Ayrıca Kâbil Şah'a değerli eşyalarını göndererek sıkıntıya düştüğünde yardım etmesini talep etti. O da bunu kabul etti.⁴⁵

Diğer taraftan Nîzek Tarhan'ın Tohâristan'a gitmek ve *sıla-i rahimde* bulunmak üzere izin istediği ve Belh'e gelerek hamd ü senâda bulunarak namaz kılıp dua ettiği ve kurbanlar kestigi belirtilmekte ise de esas maksadının bütün beyleri toplayarak Kuteybe'yi Horasan'dan çıkarmaktı.⁴⁶ Nitekim gelişmeler bunun doğru olduğunu gösterdi.

Tohâristan hükümdarı Cebgûye güçsüz bir hükümdar idi. Nîzek, vaktiyle onun kölesi iken onu altın zincirlerle bağlattıktan sonra Kuteybe'nin buradaki Muhammed b. Süleym en-Nasıl isimli valisini kovdu. Kuteybe, Nîzek'in isyanını kış mevsimine yakın

⁴¹ Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, 173.

⁴² Taberî, *Tarih*, 6., 430; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 185; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 233; Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, 73-74; Hamîd Vehbi, *Meşâhir-i İslâm*, 141-142; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 200; Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, 165-166.

⁴³ Zekerîya Kitapçı, *İlk Müslüman Türk Hükümdar ve Hâkanları*, 4. baskı (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2004), 39-40.

⁴⁴ Araplar köpek gibidir, vurursan havlarlar. Doyurursan kuyruk salları sana bağlanırlar. Savaşır sonra da bir şey verirsen razı olur ona yaptığını unuturlar. Tarhun defalarca savaştı, fide verince kabul edip razı oldular, bk. Taberî, 6: 445.

⁴⁵ Taberî, *Tarih*, 6: 445-446; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 198-199; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 289; İbn A'sem, *Fütûh*, 7-8: 166-167.

⁴⁶ Kitapçı, *Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi*, 193-194.

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

öğrendi. Ordusunu ikiye ayırdı. 12 bin kişiyi kardeşi Abdurrahman komutasında Burukân'a gönderdi. Kışı burada geçirdikten sonra Toharistan üzerine hareket etmesini, kendisinin de yakınında olacağını söyledi.⁴⁷ Ayrıca Biverd, Serahs, Heratlılara da kış sonuna doğru yardıma gelmeleri için haber gönderdi.⁴⁸

Kuteybe ile daha önce anlaşma yapmış olmalarına rağmen Nîzek'in çağrısına olumlu cevap veren ve Müslümanları bölgeden çıkarmadıkça savaştan vazgeçmemek üzere anlaşılan beyler, vakit kaybetmeden ona yardıma geldiler. Böylece anlaşma bozuldu. Kuteybe, Nîzek Tarhan ile hareket eden ve isyan eden Tâlekân üzerine yürüdü. Tâlekânlılarla daha önce benzeri görülmemiş büyük bir savaş meydana geldi, çok sayıda kişi asıldı.⁴⁹ Bir rivayette Tâlekân melikinin Kuteybe ile savaşmadığı, asılanların burada bulunan çok sayıda hırsız olduğu da rivayet edilmektedir.⁵⁰

Tâlekân'da yaşananların, büyük bir ittifak oluşturarak harekete geçen yerel hükümdarların başarılı olması halinde Hıorasân ve Mâverâünnehir'de Müslümanlar aleyhine nasıl sonuçlar doğuracağı dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Zira bu sonuç Mâverâünnehir'deki Müslüman nüfusun can ve mal güvenliğini tehlikeye girmesine anlamına gelmekteydi.⁵¹

4.1. Nîzek Tarhan'ın Takibi ve Katledilmesi 91/710

Nîzek'i takip eden Kuteybe Mervür-Rûz'a geldi. Buranın emiri kaçtı. Kuteybe onun iki oğlunu yakaladı. Sonra Tâlekân'a gelen Kuteybe 91/710'da hükümdarın itaatini arz etmesi üzerine hırsızlar taifesi dışında kimseye dokunulmadı. Buraya Amr b. Müslim'i âmil olarak tayin ettikten sonra Fâryâb'a hareket etti. Fâryâb meliki de itaatini arz etti. Buradan Cüzcan'a hareket etti. Endişeye kapılan hükümdar dağlara kaçtı. Kuteybe itaat ve bağlılıklarını bildiren halka dokunmadı. Buraya bir âmil tayin ettikten sonra Belh'e hareket etti. Halk tarafından karşılanan Kuteybe bir gün sonra Hulm Geçidi'ne doğru yürüdü. Nîzek, Kuteybe'yi durdurmak için geçidin dar yerlerine ve buradaki muhkem bir kaleye savaşçılar bırakarak Bağlan/Balân'a gitti. Kuteybe bu dar geçitte günlerce onlarla savaştığı halde bir çıkış yolu bulamadı. Halktan birisi eman karşılığında geçidin arkasında bulunan kaleye giriş yolunu gösterdi. Kuteybe ani bir baskınla kaleye girdi. Buradaki askerler dağıldılar ve kaçışmaya başladılar.⁵² Dikkatle bakıldığında anlaşmaları ihlal eden bölgelere düzenlenen seferler sırasında hükümdarların ve halkının silaha sarılmayıp itaatlerini bildirmeleri üzerine hiçbir çatışma ve savaşın yaşanmadığı görülür. Buna karşılık tekrar silaha sarılarak mukavemet gösterenler cezalandırılmıştır.

Kardeşi Abdurrahman ile Nîzek'i takibe devam eden Kuteybe Simincan'a geldi. Nîzek Fergana Vadisi'ni geçerek Kürz'e sığındı. Burası ulaşılması zor bir yerdi. Kuteybe Nîzek'i iki ay kuşattı. Nîzek'in yiyecekleri azaldı ve çiçek hastalığı baş gösterdi. Kışın yaklaşması sebebiyle Kuteybe kendisini çok uğraştıran Nîzek'i ne pahasına olursa olsun

⁴⁷ Taberî, *Tarih*, 6: 446; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 199; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 289.

⁴⁸ Taberî, *Tarih*, 6: 447.

⁴⁹ Taberî, *Tarih*, 6: 447; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 199; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 241, 246; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 289.

⁵⁰ Taberî, *Tarih*, 6: 447; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 203; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 289.

⁵¹ Akyürek, "Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim", 530.

⁵² Taberî, *Tarih*, 6: 454-455; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 203; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 246; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 290-291; İbn A'sem, *Fütüh*, 7-8: 172.

ele geçirmek ve bu işe son vermek istiyordu. Süleym b. Abdullah/Süleym en-Nâsîh'ı mümkünse eman vermeksizin olmazsa eman vererek, her ne pahasına olursa olsun getirmek üzere Nîzek'e gönderdi. Süleym Nîzek'e Kuteybe'ye ihanet ettiğini, sözünde durmadığını, onun yanına dönmesini, çünkü Kuteybe'nin hiçbir şekilde takipten ve kuşatmadan vazgeçmeyeceğini bildirdi. Nîzek'in canından endişe ettiğini dile getirmesi üzerine Süleym, eline sarılıp eman istemesini bir ihtimal böylelikle kurtulabileceğini söyledi.⁵³

Süleym, Nîzek'e nasihat ettiğini, kuşatmanın uzamasıyla adamlarının onun hayrına davranacaklarından emin olmadığını, Kuteybe'nin yanına gitmekten başka çaresi olmadığını söyledi. Ayrıca Nîzek'in teslim olması için Kuteybe'nin eman verdiğini belirtti. Bunun üzerine Nîzek ve adamları Süleym'le Kuteybe'nin yanına geldi. Kuteybe, Nîzek hakkında nasıl muamele edileceğine dair Haccâc'a bir mektup yazdı. Haccâc, Nîzek'in öldürülmesini emrediyordu. Nîzek el-Berguşî, Süleym'in eman verdiğini söyleyince Kuteybe, ey Allah'ın düşmanı senin gibilere eman yoktur, çünkü sen birkaç defa İslam'dan döndün dedi. Kuteybe'nin istişarede bulunduğu arkadaşları da onun fâsık, kâfir, mürted, hâin olduğunu söylediler. Dırar b. Husayn, ben senin eline fırsat geçtiğinde onu öldüreceğine dair Allah'a söz verdiğini işittim, bunu yapmayacak olursan Allah ona karşı bir daha sana ebediyen zafer vermeyecektir," dedi. Bunun üzerine Kuteybe Nîzek'e, seni Allah'ın hükmüne göre katlediyorum dedi. Nîzek canına karşılık on milyon dirhem fidye teklif etti ise de Nîzek ve beraberindekiler katledildi. Nîzek ile öldürülenlerin 700 kişi olduğu söylenmiştir.⁵⁴ Nîzek'in katledilmesi Horasan'da sevinç doğurdu.⁵⁵ Kuteybe fetrettiği yerlerde bir isyana kalkışılmadığı takdirde yerel idarecileri yerlerinde bırakmıştır. Görevinde bıraktığı Buhara melikesinin oğlu Tuğşâde oğluna Kuteybe'nin adını vermiştir.

Nîzek, Müslümanların Horasan'da güçlenmesinden rahatsız idi. Daha önce anlaşma yapmış olmalarına rağmen bölgede yerel beyleri örgütleyerek Müslümanlara karşı harekete geçirmiş, savaflara sebep olmuştu. Kuteybe'nin çekindiği iki kişiden biri olan Nîzek anlaşma yaptığında da Kuteybe itimat edemediği için beraberinde onu da seferlere götürmüştü.⁵⁶ Kuteybe b. Müslim'in eman verdiği halde Haccâc'ın emriyle Nîzek'i katletmesinin üzerinde durulduğu kadar, Nîzek'in Müslümanları hor hakir görerek onlara karşı giriştiği hareketler ve bu hareketlerin başarılı olması halinde hangi sonuçları doğuracağı üzerinde de durulması gerekir.⁵⁷ Nîzek'in katledilmesiyle kalkıştığı hareket önlenmediği gibi bölgede Müslümanlar için tehlikeli olabilecek oluşumların önü kesilmiş, Tohâristan hakimiyet altına alınmıştır.⁵⁸

4.2. Cüzcan Hükümdarı ile Anlaşma 91/710

Kuteybe bu olaydan sonra Merv'e döndü. Daha önce kaçmış olan Cüzcan hükümdarı eman talebinde bulundu ve karşılıklı rehine vermeyi teklif etti. Karşılıklı rehinele-

⁵³ Taberî, *Tarih*, 6: 455-456; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 204; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 246; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 291; İbn A'sem, *Fütûh*, 7-8: 167-168.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 304-305; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 246; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 292-293; İbn A'sem, *Fütûh*, 7-8: 168-169; İbn Haldun, *el-İber*, 3: 75.

⁵⁵ Taberî, *Tarih*, 6: 457-458; İbn A'sem, *Fütûh*, 7-8: 169.

⁵⁶ Gibb, *Arap Fetihleri*, 48-49.

⁵⁷ Akyürek, "Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim", 533.

⁵⁸ Gibb, *Arap Fetihleri*. 54; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 211.

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

verilerek bir anlaşma yapıldı. Anlaşma yapıldıktan sonra Tâlekan'a dönen hükümdar ölünce Cüzcanlılar hükümdarlarının zehirlendiğini iddia ederek, Kuteybe'nin rehine olarak gönderdiği Habîb b. Abdullah el-Bâhilî'yi katlettiler. Kuteybe de onların rehinelelerini öldürttü.⁵⁹ Bir rivayete göre ise Cüzcan hükümdarı ülkesine döndükten sonra kendi adamlarından biri tarafından öldürülmüş, Kuteybe de onu öldüren şahsı cezalandırmıştır.⁶⁰

4.3. Kuteybe'nin Şûmân, Nûmeşkes/Keş ve Nesef Gazaları 91/710

Kuteybe'nin 91/709-710 senesinde Şûmân üzerine sefere çıkmasının sebebi Şûmân hükümdarının Kuteybe'nin âmilini kovması idi. Şûmânlılar anlaşma gereği taahhüt ettikleri vergiyi ödemeleri gerekirken, Kuteybe'nin vergiyi istemek için gönderdiği iki elçiye okla karşılık verdiler. Dahası onlardan Mühelleb adlı biri Ayaş isimli elçiyi öldürdü. Öldürülen elçinin vücudunda altmış yara bulunuyordu.⁶¹

Bunun üzerine Kuteybe 92/710-711 senesinde Keş, Nesef ve Şûmân'a üzerine sefere çıktı.⁶² Kuteybe'nin kardeşi Salih, aralarında dostluk bulunan Şûmân hükümdarının Kuteybe'ye itaat etmesini ve anlaşma şartlarına uymasını anlaşmaya uyduğu takdirde Kuteybe'yi savaştan vazgeçireceğini bildirdi. Ancak Şûmân hükümdarı çok muhkem bir kaleye sahip olan benim gibi birini Kuteybe ile mi korkutuyorsun yolunda cevap verdi ve kalesine çekildi. Kuteybe mancınıklarla kaleyi dövmeye başlayınca korkuya kapılan hükümdar bütün değerli eşyalarını ve mücevherlerini bir kuyuya attı. Sonra da kaleden çıkarak ölünceye kadar savaştı. Kaleyi zorla ele geçiren Kuteybe savaşçıları kılıçtan geçirdi. Çoluk-çocuklarını esir etti. Buradan Kiş, Nesef, sonra da Buhara üzerine hareket etti.⁶³

Kuteybe, Keş ve Nesef'i fethetti Fâryâb halkı teslim olmayı reddedince Fâryâb'ı yaktı. Bu sebeple buraya yakılmış anlamına gelen *muhterika* denilmiştir. Ancak, kaynaklarda bir katliam yapıldığı belirtilmediği gibi şehrin yakılmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi de verilmez.

Soğd hükümdarı Tarhun, Buhara'nın fethinden sonra Kuteybe b. Müslim'in ordusunu ve gücünü görünce, onunla vergi ödemeyi teklif ederek bir anlaşma yapmak istedi. Kuteybe de bu teklifi kabul ederek onunla bir anlaşma yapmış, barış şartlarını yerine getireceğine dair de Kuteybe'ye rehineler vermişti.⁶⁴ Kuteybe bir yıl sonra Soğd hükümdarı Tarhun'un anlaşma gereği ödemesi gereken vergiyi tahsil etmek üzere kardeşi Abdurrahman'ı ona gönderdi. Vergiyi tahsil eden ve rehineleri Tarhun'a teslim eden Abdurrahman, Buhara'da bulunan Kuteybe'nin yanına döndü.⁶⁵ Başka bir rivayete göre Soğd'a Kuteybe bizzat kendisi gitmiştir. Ancak Soğdlular Tarhun'u sen gün görmüş, tecrübeli bir hükümdarsın, cizye ödemek gibi bir zillete nasıl razı oldun, diye azarladılar. Onu hapsederek yerine kardeşi veya oğlu Gürek'i geçirdiler. Tarhun'u hapsettiler. O da bir

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 205; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 293, 294.

⁶⁰ Dadan, *İslam Tarihi Kaynaklarında Türkler*, 148.

⁶¹ Taberî, *Tarih*, 6: 461-462; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 305-206.

⁶² Halife, *Tarih*, 235.

⁶³ Taberî, *Tarih*, 6: 462; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 206; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 294.

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 198; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 288; Gibb, *Arap Fetihleri*, 52.

⁶⁵ Taberî, *Tarih*, 6: 444, 462; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 249.

rivayete göre intihar etmiş,⁶⁶ bir rivayete göre Gûrek tarafından öldürülmüştür.⁶⁷ Nitekim anlaşmayı zillet olarak değerlendiren ve bozan Semerkantlılar üzerine sefer düzenlenmiştir. Belâzûri Soğdluların anlaşmayı bozmadığını, vergileri az bulan Kuteybe'nin burayı yeniden fethettiğini kaydediyorsa da⁶⁸ Gibb Ebû Ubeyde'nin rivayetinin doğru olmadığını belirtmektedir.⁶⁹ Şayet bu rivayet doğru ise o zaman vergi vermeyi kabul eden Tarhun'un neden tahtından indirildiği izaha muhtaçtır.

4.5. Semerkant'ın Fethi 93/712

Semerkant, askerlerinin kahramanlığı, savaşa dayanıklılığı bakımından kuvvetli, dolayısıyla ele geçirilmesi zor bir şehirdi. Bu sebeple daha önce birkaç defa fethedilseye de elde tutulamamıştı.⁷⁰

Soğd bölgesinin merkezi olan Semerkant'ta oturan yeni Soğd hükümdarı Gûrek/Gûzek b. İhşid es-Soğdî Müslümanların fetihlerine engel olmak gibi önemli bir görev üstlenmişti. Soğdlular'ın Tarhun'u idareden uzaklaştırarak anlaşmayı bozmaları, buranın fethini zaruri hale getirmiştir. Zira bu bölge, Türkistan bölgesinin fethine karşı çıkacak güçlerin üssü olmaya elverişliydi. Müstahkem bir konuma sahip olması yanında civardaki hükümdarların yardıma gelmeleri fethi zora sokabilirdi. Bütün bunları hesaba katan Kuteybe b. Müslim Semerkant'ın fetihinde bir engelle karşılaşmak istemiyordu. Kuteybe, 91/710 senesinde Tohâristan hükümdarı Nizek Tarhan meselesini hallettikten ve onunla hareket eden beylerin isyanını bastırdıktan sonra önemli bir problem olarak gördüğü Sicistan'da ayaklanan Türkler ve Rutbil problemini halletmek istedi.⁷¹ Kuteybe, Sicistan hükümdarı Rutbil üzerine harekete geçti.⁷² Anlaşma teklifinde bulunan Rutbil ile 500 bin dirhem, 200 köle vermek üzere anlaşma yapıldı. Böylece Zebulistan'ın müstakil Türk hükümdarı Rutbil de 92/711'de itaat alınmış oldu.⁷³

Kuteybe 93/712 senesinde Semerkant'a düzenleyeceği sefer için hazırlıklara girişti. Bu arada güçsüz bir hükümdar olan Hârizmşah'a/Cengân'a karşı küçük kardeşi Hurrazâd ayaklanmış, sahip olduğu mal, mülk, cariye, binek ne varsa hepsine el koyuyordu. Hârizmşah'ın kardeşine karşı yardım talebi üzerine Kuteybe gizlice Hârizm'e gitti. Burada isyancılarla savaştı. Âsileri cezalandırmak üzere Hârizmşah'a teslim etti ve onunla bir anlaşma yaptı. Hârizm seferinde Kuteybe çok miktarda ganimet elde etti.⁷⁴ Hârizm'deki problemleri hallettikten sonra adamlarından Müceşşir/Mücessir b. Müzâhim es-Sülemî'nin/Muhsin'in teklifi üzerine büyük bir gizlilik içinde Soğd üzerine harekete karar verdi. Hatta Merv'e dönüyormuş görüntüsü vererek, önden 20 bin kişilik bir kuvvetle kardeşi Abdurrahman'ı arkasından da kendisi yanında Hârezm ve Buharalılar olduğu

⁶⁶ Taberî, *Tarih*, 6: 463; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 249. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 294; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 18.

⁶⁷ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 207-209.

⁶⁸ Belâzûrî, *Fütûhu*, 484.

⁶⁹ Gibb, *Arap Fetihleri*, 37.

⁷⁰ Yakubî, *el-Büdân*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiye, 2002/1422), 124.

⁷¹ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 211.

⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 249.

⁷³ İbn A'sem, *Fütûh*, 7-8: 174; Meşâhir-i İslam, 147; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 17.

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 220; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 250-251; Halife, *Tarih*, 237; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 295-296; İbn A'sem, *Fütûh*, 7-8: 175-176.

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

halde Soğd üzerine yürüdü.⁷⁵ Müslüman ordusunun sayısı ile ilgili farklı rakamlar zikredilmekle beraber 47 bini Müslüman Arap, 7000'i mevaliden olmak üzere 54 bin askerden oluşuyordu.⁷⁶ Mevalinin ordudaki sayısı Buhara, Kiş, Nesef ve Harezmlilerle 20 bine çıkmıştır.⁷⁷

Kuteybe'nin bu ani hareketi karşısında hazırlıksız olan Soğd ihsidi Gûrek, Semerkant'ın Müslümanların eline geçmesi halinde sıranın kendilerine geleceğini belirterek, Şâş meliki ve Türk hakanlarından yardım istemiştir.⁷⁸ Gûrek'in çağrısı üzerine Şâş hükümdarı, Fergana ihsidi ve Türk hakanı bir ordu hazırlayarak yola çıkardılar. Bunu haber alan Kuteybe, onlar baskın yapmadan en seçkin savaçılarını kardeşi Salih komutasında onların üzerine gönderdi. Pusuya düşürülerek yenilgiye uğrayan yardım kuvvetlerinin bir kısmı öldürüldü, bir kısmı esir edildi.⁷⁹ Yardıma gelmekte olan ordunun mağlup edildiğini öğrenen Semerkantlılar ümitsizliğe kapıldılar, Gûrek'in Kuteybe'yi karşısına Buharalı ve Hârizmlileri çıkarmakla suçlaması üzerine başlarına kendisi geçerek en seçkin askerleriyle savaştı.⁸⁰

Savaşın son gününde Soğdular şehirden çıkarak çarpıştılar. Müslümanlar karşısında dayanamayan Soğdular tekrar şehre sığındılar. Müslümanların aralıksız devam eden saldırılarıyla kalede bir gedik açıldı.⁸¹ Soğdular barış istemek zorunda kaldı.⁸² Yapılan anlaşmaya göre Soğd hâkimi Gûrek senelik 2 milyon 200 bin dirhem vergi ve 30 bin asker vermeyi kabul etmiştir.⁸³ Ayrıca Soğdular Semerkant'ta Müslümanlar burada kaldıkları süre içinde asker bulundurmuyacak, şehre bir mescit yapılacak, Kuteybe bu mescitte namaz kıldıktan, yemek yedikten ve halka konuşma yaptıktan sonra gidecekti (93/712).⁸⁴

Belâzûrî söz konusu şartlara ilave olarak 700 bin dirhem ödemek, Müslümanları üç misafir etmek şartıyla anlaşma yapıldığını belirtir.⁸⁵ Yakubî, diğer kaynakların verdiği rakamların aksine Gûrek'in Müslümanlara yıllık 3000 dirhem ödeyeceğini belirtmektedir.⁸⁶ İbnü'l-A'sem ise zikredilen şartlara ilave olarak anlaşma metnini imzalayan Kuteybe'nin bir saldırı vukuunda Gûrek'i koruyacağı, Soğd bölgesine ve Semerkant'a idareci tayin ettiğini, kendisinden sonra oğlunun hükümdar olacağını kaydetmektedir.⁸⁷ Buna

⁷⁵ Taberî, *Tarih*, 6: 472; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 251; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 296-297; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 212; İbn A'sem, *Fütûh*, 7-8: 176-177.

⁷⁶ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 215.

⁷⁷ Barthold, *İlk Müslüman Türkler*, 109.

⁷⁸ Taberî, *Tarih*, 6: 473; el-Belâzûrî, *Fütûhu*, 483.

⁷⁹ Taberî, *Tarih*, 6: 473; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 251; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 298; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 217; İbn A'sem, *Fütûh*, 7-8: 179-180.

⁸⁰ Taberî, *Tarih*, 6: 474; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 251; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 218.

⁸¹ Taberî, *Tarih*, 6: 474-475; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 298; İbn Asem, *Fütûh*, 7-8: 180; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 251-252; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 222.

⁸² Taberî, *Tarih*, 6: 474-475; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 222-223; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 252.

⁸³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 573; Hayyât, *Târih*, 305; Taberî, *Tarih*, 6: 475; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 298; İbn A'sem, *Fütûh*, 7-8: 181; Hayyât, *Tarih*, 237.

⁸⁴ Taberî, *Tarih*, 6: 475; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 299; İbn A'sem, *Fütûh*, 7-8: 181; İbnül Esîr, *el-Kâmil*, 4: 222-223; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 252.

⁸⁵ Belâzûrî, *Fütûh*, 592.

⁸⁶ Yakubî, *Târih*, 2: 287.

⁸⁷ İbnü'l-A'sem, *Fütûh*, 7-8: 181-183.

karşılık anlaşma gereği şehri boşaltma sözü veren Kuteybe'nin Soğd melikini çıkararak buraya asker yerleştirdiği de belirtilmektedir.⁸⁸ İbn Haldun da Kuteybe b. Müslim'in Gûrek'in şehirden çıkmasını istediğini belirtir.⁸⁹ Ancak Yakûbî ve İbn A'sem'e göre Kuteybe anlaşma şartlarına uymuş, Gûrek'i yerinde bırakmıştır.⁹⁰

Diğer taraftan anlaşma şartlarının kaynaklarda farklı şekillerde yer alması, Kuteybe'nin burada yaptığı düzenlemeler çerçevesinde lüzumlu gördüğü bazı hususları anlaşmaya dahil etmiş olması ihtimalini akla getirmektedir. Zorlu bir kuşatmadan ve şiddetli çatışmalardan sonra fethettiği bir şehre, Kuteybe'nin asker yerleştirmeden ayrılması bir isyan hareketinin ortaya çıkması ihtimalini hesap edemediği şeklinde de değerlendirilebilir. Zira Semerkant daha evvel birkaç defa fethedildiği halde elde tutulamamıştı. Ayrıca daha önce fethedilen ve anlaşma yapılan Beykent'lilerin ve Nizek Tarhan'ın isyanları hafızalarda tazeliğini korumaktaydı.

Kuteybe anlaşma gereği kararlaştırılan vergiyi tahsil etti. Müslümanlar Semerkantlılar tarafından boşaltılan şehre girerek burada bir mescit inşa ettiler. Kuteybe askerleriyle şehre girdi ve mescitte Cuma namazının ardından bir hutbe okudu. Gûrek'in verdiği ziyafete katıldı.⁹¹

Kuteybe Budist mabetlerinde ve Mecusî tapınaklarındaki değerli eşyaları aldıktan sonra putları bir meydana toplatarak yaktırdı. Putlar arasında, yakmaya kalkışanı helak edeceğine inanılan bir put vardı. Onu bizzat Kuteybe kendisi yaktı. Yakılan putların külleri arasından 50 bin miskal altın ve gümüş çıktı.⁹² Kuteybe bu hareketiyle kutsiyet atfedilen putların yakıldığında veya kırıldığında hiçbir zararlarının dokunmadığını göstermiş oldu. Bunun üzerine halktan bazıları Müslüman oldu.⁹³

Kuteybe fetihten sonra kardeşi Abdurrahman b. Müslim'i buraya vali tayin etti. Ayrıca burada önemli sayıda askeri bir birlik bıraktı.⁹⁴ Semerkant'ın fethi her ne kadar Buhara gibi bütün Soğd bölgesinin tamamen fethi anlamı taşımaya da Soğdluların merkezi ele geçirilmişti. Bundan sonra buradaki vali ve kumandanların gerçekleştirecekleri seferlerle bölgede nüfuzlarını genişletmeleri gerekiyordu.⁹⁵

Kuteybe'nin şehre girdiğinde, “malını isteyen gelsin alsın, buradan çıkacak değilim. Sizden üzerinde anlaşacağımızın dışında bir şey alacak değilim. Fakat askerim burada kalacaktır,⁹⁶” sözünden hareketle Semerkantlıları sürgün ettiği şeklinde değerlendirmek doğru bir yaklaşım olmayıp, isteyenlerin gitmekte serbest olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira fetihten sonra Müslümanlarla yerli halk birlikte yaşamaya devam etmiştir. Ku-

⁸⁸ Taberî, *Tarih*, 6: 475; İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, 4: 222-223; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9: 251-252; Yiğit, “Kuteybe b. Müslim”, 44: 491.

⁸⁹ İbn Haldun, *el-İber*, 3: 76-77.

⁹⁰ İbn Vazih Ahmed b. İshak b. Ca'fer Yakubî, *Târîhu'l-Yakûbî*. 2: 287; İbn A'sem, 7-8: 182-183.

⁹¹ Taberî, *Tarih*, 6: 475; İbnü'l-Esir, 4: 223; Belâzürî, *Fütûh*, 483; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9: 252.

⁹² Taberî, *Tarih*, 6: 475-476; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 299; İbnü'l-Esir, 4: 223; Belâzürî, *Fütûh*, 483; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9: 252.

⁹³ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9: 252; Belâzürî, *Fütûh*, 483.

⁹⁴ Taberî, *Tarih*, 6: 480; İbn A'sem, 7-8: 183. İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9: 252.

⁹⁵ Gibb, *Arap Fetihleri*, 49.

⁹⁶ Taberî, *Tarih*, 6: 475; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4: 223; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9: 252.

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

teybe'nin vali olarak tayin ettiği Abdullah b. Müslim'e verdiği talimatlardan⁹⁷ hareketle Soğd halkının şehirden çıkarıldığı, Kuteybe'nin Türklerle karşı menfi bir tavır takındığı iddia edilmiştir. Burada müşriklerden kastedilenin Türkler olduğuna dair bir izah olmadığı gibi şehir halkı Müslümanlarla yaşamaya devam etmiştir. Diğer kaynaklarda halkın sürgün edildiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Soğd hükümdarının muhafız birliklerinin ve savaşçıların şehirden çıkarılmasında ise bir haksızlık söz konusu değildir.⁹⁸ Kuteybe'nin Semerkant'a Müslümanları ve askerleri yerleştirmesini kabullenemeyenler, Halife Ömer b. Abdülaziz döneminde bunu gündeme getirmişlerdi. Meselenin halli için tayin edilen kadı Cümei b. Hâdir el-Bâcî Müslümanlarla savaşmak şartıyla şehirden çıkarılmalarına hükmetmişti. Savaş sonunda ya Müslümanlar Semerkant'ı tekrar fethedecek ya da aralarında barış yapılacaktı. Semerkantlılar Müslümanlarla yaşamayı kabul ettiler.⁹⁹ Bu olayı ele alan Z. Kitapçı Semerkantlıların Arapların şehirden çıkarılması konusundaki davayı kazandıklarını belirtmektedir. Ancak yazar kaynaklardaki bilgiyi tercüme ederken kadının *savaşmak kaydıyla* verdiği kararı gözden kaçırması sebebiyle hatalı bir sonuca varmıştır.¹⁰⁰

Diğer taraftan Kuteybe'nin şehirden çıkmayı kabul etmemesi ve Gûrek'in şehri terk etmesini istemesi anlaşmayı ihlal şeklinde değerlendirilerek eleştirilmiştir. Şehri savaş yoluyla/anveten fetheden Kuteybe'nin bir fatih olarak anlaşma şartlarını belirleme hakkına sahip olduğundan bir ihlal söz konusu değildir. Esasen anlaşmaya ihanetten bahsedilecekse, Kuteybe'nin Soğd hükümdarı Tarhun ile yaptığı anlaşmaya Soğdluların ihanetinden bahsedilmesi gerekmektedir. Hatırlanacağı üzere Soğdlular Kuteybe ile anlaşmayı kendileri için zillet kabul ederek Tarhun'un yerine Gûrek'i hükümdar yapmışlar ve anlaşmayı bozarak isyan etmişlerdi.

Öte yandan bölgedeki fetihlerin devamı ve istikrarı açısından olaya bakıldığında Kuteybe gibi askeri bir dehanın Gûrek gibi güçlü bir düşmanı hiçbir askeri tedbir almadan kendi halinde bırakması askerî açıdan doğru bir yaklaşım olmazdı. Kaldı ki Semerkant Müslümanların hakimiyetinde bulunduğu halde Soğdlular isyana kalkışmışlardır.¹⁰¹ Semerkant dışında bazı yerler idaresine bırakılan Soğd halkının temsilcisi olan Gûrek, sonraki dönemlerde her fırsatta Türkleri de yanına alarak isyanlarda bulunmuş, Çin imparatorunun da desteğini almaya çalışmıştır.¹⁰² Yakubî dışında Kuteybe döneminde Semerkantlıların isyan ettiğini belirten kaynak yoktur. Yakubî'ye göre Türk hakanının da destek verdiği bir ayaklanma olmuş, Kuteybe tarafından bastırılmıştır.¹⁰³ Soğdlularla Kuteybe arasında dostane ilişkiler kurulmuştur.¹⁰⁴

Gerek Türk gerek yerel idareciler, Müslümanların Mâverâünnehir'deki fetihlerinin mahiyetini başlangıçta tam olarak anlayamamış, çapulculuk hareketi ve ganimet hırsıyla yapılan geçici akınlar olarak algılamışlardır. Bu anlayışı Nîzek Tarhan'ın Müslümanlar ve

⁹⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 252.

⁹⁸ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 229.

⁹⁹ Taberî, *Tarih*, 6: 567-568; Belâzûrî, *Fütûh*, 593; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5: 60-61.

¹⁰⁰ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 239-240.

¹⁰¹ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 230.

¹⁰² Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, 230-231.

¹⁰³ Yakubî, *Târihu'l-Yakûbî*, 2: 287.

¹⁰⁴ Taberî, *Tarih*, 6: 568.

Kuteybe hakkında aşağılayıcı sözlerinde¹⁰⁵ ve Tarhun'un Müslümanları çapulcu ve hırsız olarak nitelemesinde görmek mümkündür.¹⁰⁶ Fakat Kuteybe'nin fetih faaliyetleri bu anlayışın doğru olmadığını göstermiştir. Arapları çapulcu olarak görmeye alışmış Mâverâünnehir prensleri bağımsızlıklarını kaybettiklerini anlamamışlardı.¹⁰⁷ Bölgedeki yerel hükümdarların Müslümanlara karşı mücadelelerini sürdürmelerinin siyasi bağımsızlıklarını kaybetmekten korktukları kadar ekonomik bağımsızlıklarını kaybetmek endişesinden de kaynaklandığı söylenebilir. Zira sahip oldukları şehirler ticaret yolları üzerinde bulunmakta ve önemli birer ticaret merkezi konumundaydı.

4.6. Şâş, Hocend ve Fergana Seferleri 94/713

Semerkant'ı askeri bir üs olarak kullanan Kuteybe 94/713'te yerli unsurların da bulunduğu büyük bir ordu hazırladı. Taşkent ve Fergana beylerinin ittifakına fırsat vermemek için ordunun bir kısmıyla kendisi Fergana üzerine hareket ederken, bir kısmını da Şâş/Taşkent üzerine sevk etti. Fergana'nın iki şehri olan Hocend ve Kâsân/Kâşân'ı ele geçirdi.¹⁰⁸ Aynı yıl içinde Kâbil'e giderek burayı fethetti. Burada çok sayıda müşrik Türk ile karşılaştı. Hocend'de bunlarla savaştı, onları defalarca bozguna uğrattı. Bir kısmını esir aldı, bir kısmını katletti. Çok miktarda ganimet ele geçirdi.¹⁰⁹

95/714 senesinde Kuteybe Şâş'a ikinci defa sefer düzenledi. Haccâc Kuteybe'nin emrine Irak'tan asker göndererek, Hindistan fetihlerine başlamasını istemişti. Ancak Haccâc'ın 95/714 yılında ölümü üzerine ordusunun bir kısmını terhis ederek Merv'e döndü.¹¹⁰ Bütün bu fetihlerde Kuteybe b. Müslim'in en önemli destekçisi Haccâc b. Yusuf es-Sakafî olmuştur. Onun ölümüyle en önemli destekçisini kaybetmiş oldu. Halife Velid b. Abdülmelik Horasan'ı müstakil bir valilik haline getirerek görevine devam etmesini bildirmişti.¹¹¹

4.7. Kâşgar'ın Fethi 96/715

Halifenin emriyle 96/715 senesinde Fergana'ya sefere çıktı. Çin'e en yakın yerlerden olan Kâşgar üzerine ordu gönderdi.¹¹² Kâşgar'ı fethettikten sonra Çin topraklarına ulaştı. Çin hükümdarına elçiler gönderdi, onu İslam'a davet etti. Kuteybe'nin Çin topraklarına gireceğine dair yemini vardı. Bunu bilen ve çekinen Çin hükümdarı sembolik olarak da olsa ona yeminini yerine getirmesi için bir miktar toprak ve cizye göndermiştir.¹¹³

¹⁰⁵ Taberî, *Tarih*, 6: 445-446.

¹⁰⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 241.

¹⁰⁷ Gibb, *Arap Fetihleri*, 49.

¹⁰⁸ Taberî, *Tarih*, 6: 483-484; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 229, 239-241; Halife *Tarih*, 237; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 282-283.

¹⁰⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 267; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 229; Halife, *Tarih*, 237; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 299-300.

¹¹⁰ Halife, *Hayyât, Tarih*, 238-239.

¹¹¹ Taberî, *Tarih*, 6: 492; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 297-298; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 232; Halife, *Tarih*, 238-239. Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 19.

¹¹² İbn Haldun, *el-İber*, 3: 81; Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, 20.

¹¹³ Taberî, *Tarih*, 6: 500-503; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 239-241; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 254, 328; İbn Haldun, *El-İber*, 3: 83; Hamîd Vehbi, *Meşâhir-i İslâm* 2: 443; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 328-329; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 301-303.

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

Bu seferde iken 96/715'te Halife Velid'in ölmesi ve yerine kendisine kin besleyen Süleyman'ın hilafete geçmesi,¹¹⁴ Kuteybe'nin azmini kırmış, canının derdine düşmüştür. Kuteybe b. Müslim el-Bâhili'nin katledilmeseydi Çin üzerine seferler düzenleyeceği ve fetihlerde bulunacağı anlaşılmaktadır. On yıl devam eden valiliği boyunca hiçbir vakit sancak elinden düşmemiş, Allah yolunda gaza ve cihada devam etmiş, birbirleriyle rekabet halinde bulunan Arap kabilelerini aynı gaye etrafında bir araya getirmiş, emsallerinin toplayamayacağı kadar çok asker toplamıştı.¹¹⁵

5. Kuteybe b. Müslim'in Katledilmesi 96/715

Halife Velid b. Abdümelik kardeşi Süleyman'ın yerine kendi oğlu Abdülaziz'i veliaht tayin etmek istiyordu. Kuteybe de Haccâc ile Velid'in yanında yer almıştı. Velid bu amacını gerçekleştirilmeden ölünce Süleyman b. Abdümelik halife oldu. Haccâc öldüğü için Süleyman'ın hışmından kurtulmuş ise de Kuteybe halifenin kendisinden intikam alacağını ve yerine daha önce Horasan valiliği yapmış olan Yezid b. Mühelleb'i tayin edeceğini düşünüyordu. Kuteybe halife Süleyman b. Abdümelik'e gönderdiği mektupların cevabını beklemeden kardeşi Abdullah'ın önerisi üzerine isyana kalkıştı. Esasen halife devlet adamına yaraşır bir tavır ortaya koyarak, Kuteybe'yi görevinde bıraktığına dair bir mektup göndermişti.¹¹⁶ Kuteybe kardeşi Abdurrahman'ın önerisine göre hareket ederek Semerkant'ta halifeden gelecek haberi bekleseydi sonuç farklı olabilirdi.¹¹⁷ Ne var ki ölümüyle sonuçlanan bir hata yaparak isyana kalkıştı. Ayaklanma başlattığı zaman Horasan ve Mâverâünnehir halkı onun yanında yer almadı. Arap kabileleri, Temim kabilelerine bazı yaptırımları sebebiyle ona kızgın olan ve intikam almak isteyen Vekî b. Ebû Sud'a biat ettiler. Kuteybe 96/715 senesinde kırk sekiz yaşında Fergana'da öldürüldü. Vekî, Kuteybe'nin kardeşleriyle aile efradından pek çok kişiyi katletti.¹¹⁸

Onun eşi bulunmaz bir komutan olduğunu ve kahramanlığını, faziletini dile getirilen şiirler söylenmiştir.¹¹⁹ İslam Tarihinin en önemli komutanlarından ve fatihlerinden biri olan Kuteybe'nin ölümü, Orta Asya'da İslam fetihlerinin gerilemesine sebep oldu.¹²⁰

Kuteybe'nin öldürüldüğünü duyan bir Türk şöyle demiştir: “Ey Arap toplumu! Artık Kuteybe'yi öldürdünüz. Allah'a andolsun ki eğer Kuteybe bizden biri ve bizim aramızda ölmüş olsaydı, değil ondan yüz çevirmek onun cesedini toprağa gömeceğimiz yerde bir tabuta koyar, harplerimizde zafer kazanmak için onun manevi ruhundan istimdat

¹¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 254; Halife, *Tarih*, 237. 240; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 241-242; Yiğit, “Kuteybe b. Müslim”, 44: 491.

¹¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 329.

¹¹⁶ Taberî, *Tarih*, 6: 506-508; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 338-339; İbn Haldun, *el-İber*, 3: 82; Hasan Kurt, “Horasan ve Mâverâünnehir'de Haccac Ekolünün Çöküşü”, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001): 469-479.

¹¹⁷ Taberî, *Tarih*, 6: 509; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 245.

¹¹⁸ Taberî, *Tarih*, 6: 509-516; Belâzürî, 486-487; Yakubî, *Tarih* 2: 295-296; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4: 248; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 358-359; Zehebî, *Târuhu'l-İslâm*, 2: 1154; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 21: 338-342. İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 3: 83-84; Kurt, “Horasan ve Mâverâünnehir'de Haccac Ekolünün Çöküşü,” 472. İbn A'sem, Kuteybe'nin Süleyman b. Abdümelik'e karşı ayaklanmasına ve katledilmesine geniş yer vermiştir, bk. İbn A'sem, *Fütüh*, 7-8: 187-207.

¹¹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 358-361; Halife, *Tarih*, 243.

¹²⁰ Gibb, *Arap Fetiheri*, 46-48.

ederdik! Heyhat, şüphesiz Kuteybe'ye kalleşlik edilmiştir.¹²¹ Asırlar geçtiği halde Türkistan halkının Kuteybe'ye ermiş, şeyh, imam gözüyle bakmaları, kabrini ziyaretgâh yapmaları, derin bir saygı ve bağlılık duymaları onun Türkler nazarında ne kadar kutsi bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bütün Türk toplumu arasında efsaneleşmiş, mazlum olarak katledilmesi halkın gönlünde bir taht kurmuştur.¹²² Hodayn b. Münzir isimli şahıs, insanlar yüz bin kişilik ordu içinden on bin kişi seçseler, ondan da bin nefer seçseler ve her birini bir tarafa gönderseler Kuteybe gibi birini asla bulamazlar demiştir.¹²³

Sonuç

Emevîler'in en önemli kumandanlarından biri olan Kuteybe b. Müslim'in Horasan valisi tayin edilmesiyle burada yeni bir dönem başlamıştır. Daha önce fethedildiği halde siyasi, dini ve idari hakimiyet tesis edilmeyen Horasan ve Mâverâünnehir'de Emevî hâkimiyetini pekiştirmiş, devletin doğu sınırlarını Çin hudutlarına kadar götürmüştür. Cesareti, dehası ve edebî kişiliğiyle meşhur, başarılı bir devlet adamıdır. Kuteybe burada kontrolü ele aldıktan sonra kalıcı fetih idealini, kabilecilik anlayışının önüne geçirmiştir.

Fetih faaliyetleri esnasında savaş hukukunu çiğnediği ve bazı zâlimâne tavırları sebebiyle bölge halkının ve Türklerin Müslüman olmasını geciktirdiği iddiaları gerçeği yansıtmamaktadır. Bilakis Maniheizm, Budizm, Nestûri Hristiyanlığı gibi dinlerin bulunduğu Türkistan gibi geniş coğrafyanın henüz İslamiyet'le tanışmamış halkının Müslüman olmasına ve İslam'ın bölgede yayılmasına büyük hizmetleri olmuştur. Beykent'te meydana gelen hadiseler ve Nîzek Tarhan'ın katledilmesine ilişkin eleştiriler, olayların yaşandığı dönemin askeri, siyasi, idari yapısı ve sebepleri dikkate alınmadan yöneltilmektedir. Kuteybe b. Müslim anlaşmaları ihlal ettikleri halde itaatlerini arz eden hükümdarlara ve halklara karşı bir askeri harekate kalkışmamıştır. Ancak olayların ideolojik zaviyeden ele alındığı ve/veya kaynakların yeterince değerlendirilmediği araştırmalarda ortaya konulan hatalı anlatımlar, bunları referans alan çalışmalarda da tekrar edilmektedir.

Diğer taraftan Kuteybe'nin bölgedeki hakimiyeti on yıllık süreyi kapsamaktadır. Türklerin Kuteybe öncesinde veya sonrasında İslam'a ilgilerinden/ilgisizliklerinden de o mu sorumludur? Şayet Emevîlerin gayrimüslim Türklerin yaşadıkları bölgelerde neden savaştıkları sorgulanacaksa, o zaman Bizans'a karşı da niçin savaştıklarının ve Endülüs'te ne işlerinin olduğu da sorgulanması gerekmektedir. Bir toplumun din değiştirmesinin zamana ihtiyaç duyduğunu ve asırlar alabildiğini unutmamak gerekir. Ayrıca İslamlaşmada birçok etkenin yanında savaşların/barışların da önemli bir etken olduğu bilinmektedir. Bu anlamda Kuteybe'nin fetih faaliyetleriyle Türklerin Müslüman olmasını geciktirdiğini değil, İslamiyet'i daha yakından tanımalarına vesile olduğunu söylemek daha gerçekçi bir yaklaşımdır.

Mâverâünnehir fetihlerinin sonraki aşaması Çin'in ele geçirilmesiydi. Bunun için de öncelikle Türklerin yaşadığı bölgenin fethedilmesi ve/veya Türklerin Müslüman olması gerekiyordu. Ne var ki Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Müslümanlara en büyük mukavemeti siyasi ve ekonomik bağımsızlıklarını kaybetmek istemeyen Türkler

¹²¹ Kitapçı, *Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi*. 269.

¹²² Kitapçı, *Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi*. 270.

¹²³ Halife, *Tarih*, 243.

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

göstermiştir. Burada siyasi ve dini hakimiyetin tesisi de çok kolay olmamıştır. Çünkü bölgenin fethi gerek iklim şartları gerek arazi şartları ve düşmanlarının çetin olması gibi etkenler sebebiyle Müslümanları çok uğraştırmıştır. Ancak bütün bu zorlukları aşarak, bölgede hakimiyeti Türklerden almışlardır.

Türkistan gibi büyüklü küçüklü birçok hükümdarın elinde bulunan bölgeyi fethetmesi takdire şayan bir iştir. Çinlilere bile korku vererek cizyeye mecbur etmesi unutulacak hizmet değildir. Türkistan'da gösterdiği bunca kahramanlıklara bakılarak beş-on sene daha burada kalmış olsaydı Çin'i ve daha başka yerleri fethetmesi ihtimalden uzak değildir. Kuteybe'den sonra Müslüman Araplar Seyhun havzasındaki yerleri ya kaybetmiş ya kovulmuş veya öldürülmüşlerdir. Arap kabileleri arasında Kuteybe tarafından sağlanan birlik tekrar bozulmuştur. Bu durum Kuteybe'nin emsalleri arasındaki üstünlüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Yahya el-Belâzürî. *Fütûhu'l-Büldân*. Trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Akyürek, Yunus. "Horasân Valisi Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî ile İlişkilendirilen Katliam ve Zulüm İddiaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018): 515-542.

Aydınlı, Osman. *Semerkant Tarihi -Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Barthold, Wilhelm. *İlk Müslüman Türkler*. Trc. M. A. Yalman-T. Andaç-Nurer Uğurlu. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2008.

Can, Mesut. *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Merv Şehri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Dadan, Ali. *İslam Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîlerin Sonuna Kadar)*. Doktora, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.

Dalkılıç, Mehmet. "Buhârâ'nın İslamlaşmasında Kuteybe b. Müslim'in Rolü". *The Journal Of International Social Research* 5/23 (Güz 2012): 149-156.

Ebû Bekr Muhammed b. Cafer en-Narşahî. *Târîh-i Buhârâ*. Trc. Erkan Göksu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi. *Tarihü't-Taberî: Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük*. Beyrut: Dâru Süveydân, 1967.

Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfî el-Ahbârî. *el-Fütûh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Ddivânü'l-Mübtede ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Asâruhum min zevî's-Sultani'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir-Muhammed Hassan Ubeyd. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2015.

Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-Târih*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.

Frye Richard N vd. "Selçuklulardan Evvel Ortaşark'ta Türkler". *Bellekten* 10/37 (Ocak 1946): 97-131.

Gibb, H. A. R. *Orta Asya'da Arap Fetihleri*. Trc. Hasan Kurt. Ankara: Çağlar Yayınları, 2005.

Halife bin Hayyât. *Tarihu Halife Hayyât*. Beyrut: Dârülfikr, 1993.

Hamîd Vehbi. *Meşâhir-i İslâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1301.

İbn Vazih Ahmed b. İshak b. Ca'fer Yakubî. *Târîhu'l-Yakûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ty.

Kitapçı, Zekeriya. *Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2014.

Kurt, Hasan. "Horasan ve Mâverâünnehr'de Haccac Ekolünün Çöküşü". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001): 469-479.

Kurt, Hasan. *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Kütük, Ahmet. *Buhara*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.

en-Narşahî. *Târîh-i Buhârâ*. Trc. Erkan Göksu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

Nüveyrî. *Nihâyetü'-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1976.

Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003.

Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sükûtu*. Trc. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1963.

Yıldız Hakkı, Dursun. *İslâmiyet ve Türkler*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

Yiğit, İsmail. "Kuteybe b. Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 490-491. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Öz

Mâverâünnehir bölgesinde gerçekleştirilen fetihler Türklerin İslam'la tanışmalarında ve Müslüman olmalarında önemli bir vasıta olmuştur. Bu fetihlerde Kuteybe b. Müslim'in önemli bir payı olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim Kuteybe Mâverâünnehir bölgesinin gerçek fatihi ve Emevîler döneminin en büyük komutanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî'nin Horasan valisi tayin edildiği 86/705 yılına kadar geçen süreç akınlar, valiliği dönemi, fetih ve hakimiyet dönemi olarak isimlendirilmiştir. Mâverâünnehir bölgesinde gerçekleştirilen fetihler sonucunda Buhara ve Semerkant gibi şehirler Orta Asya'da büyük İslam merkezi haline gelmiştir. Bu çalışmada Kuteybe b. Müslim'in askeri faaliyetleri ilk dönem kaynaklar ışığında ele alınmıştır. Kuteybe'nin bu faaliyetler sırasında zâlimâne uygulamalarda bulunduğu, bunun Türklerin Müslüman olmasını geciktirdiği yönündeki iddialar da ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kuteybe b. Müslim, Emevîler, Mâverâünnehir, Türkler, İslamlaşma,

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

Qutayba ibn Muslim and the Islamization of the Turks

Abstract

The conquests carried out in the Transoxiana region have been an important means for Turks to meet with Islam and to become Muslims. It is an undeniable fact that Qutayba ibn Muslim had an important share in these conquests. As a matter of fact, Qutayba is regarded as the true conqueror of the Transoxiana region and one of the greatest commanders of the Umayyad period. The period until 86/705, when Qutayba ibn Muslim al-Bahilî was appointed as the governor of Khorasan, was named the period of raids, governorship, conquest and domination. As a result of the conquests carried out in the Transoxiana region, cities such as Bukhara and Samarkand became major Islamic centers in Central Asia. In this study, the military activities of Qutayba ibn Muslim are discussed in the light of early sources. The allegations that Qutayba carried out cruel practices during these activities and that this delayed the conversion of Turks to Islam were also discussed.

Key Words: Qutayba ibn Muslim, Umayyads, Transoxiana, The Turks, Islamization,

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN YOZGAT'IN ÖNEMİ

Orhan YILMAZ*

Giriş

Ülkemizin pek çok yöresinde toplumun manevi lider kabul ettiği rol model şahsiyetler vardır. Bu kişiler bazen bir öğretmen bir müftü bir müderris gibi resmi görevliler olurken bazen de resmi sıfatı olmayan bir kanaat önderi olabilmektedir. Toplumun eğitimini ve ahlakını sorun edinmiş resmi ya da gayri resmi bu rol model kişiler, yaşadıkları bölge insanı üzerinde önemli izler bırakır, içinde buldukları toplumun eğitim ve ahlaki kimliğini oluştururlar.

Yozgat ili Osmanlı'dan günümüze uzanan süreçte manevi rehberleri ve toplumun ahlak ve eğitimine yön veren rol modelleri çok olan bir ilimizdir. Zira 18. yüzyıldan itibaren önemli bir yerleşim merkezi olan Bozok yaylasında pek çok medrese, camii, tekke ve zaviye inşa edilmiştir. Bu eğitim kurumlarında yetişen imam, vaiz, müftü ve muallimler bölge insanının eğitim seviyesi ve ahlaki yapısı üzerinde önemli rol oynamışlardır. Osmanlı eğitim sistemiyle yetişen bu şahsiyetlerin bir kısmı Cumhuriyet Dönemi'nde de toplama din hizmeti sunmaya devam etmişlerdir.

Bu çalışmada önce Yozgat'ın tarihi anlatılacak sonra da Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ile Cumhuriyetin ilk yıllarında bölgenin eğitim ve ahlakına yön veren rol model eğitimciler ve önemli bazı eğitim kurumları tanıtılacaktır.

2.Yozgat'ın Kısa Tarihi

Anadolu'nun en eski yerleşim merkezlerinden biri olan Bozok ve çevresinin M.Ö. 3000'lere kadar uzanan yerleşim tarihine, Alacahöyük, Alışar, Tavium/Atvium, Çengel-tepe, Kerkenes gibi yerlerde bulunan kalıntı ve harabeler şahitlik etmektedir. Bölge, Eski Hitit Krallığı, Hitit İmparatorluğu, Frigler, Medler, Kimmerler, Lidyalılar, İskender ve Diadoğlar, Galatlar, Roma İmparatorluğu, Bizanslılar, Anadolu Selçukluları, beylikler ve Osmanlı Devleti dönemlerini yaşamıştır.¹

Bozok bölgesi, ismini 14. yüzyılın sonlarından buraya yerleşen Bozok Türkmenleri'nden almıştır. Anadolu beylikleri döneminde Bozok ve çevresi önce Eretna Devleti'ne ardından Sivas'ı başkent yapan Kadı Burhâneddin (ö.1398)'in hâkimiyetine girmiştir. XV. yüzyılın ortalarından itibaren Bozok Türkmenleri bölgeye gelmeye başlamışlardır. Dulkadirli beylerinden Şehsüvaroğlu Ali Bey (ö. 1522), Alâüddevle ve oğlu Şâhruh beyler

* Doç. Dr. Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, orhanyilmaz04@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-5251-241X

¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Bozok", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları), 6: 321-322.

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN YOZGAT'IN ÖNEMİ

kendilerine bağlı boy ve oymakların yaşadığı Bozok bölgesinde camii, türbe, zâviye ve köprü gibi yapılarla çevrenin imarında önemli rol oynamışlardır.

16.yüzyılda kurulan Bozok sancağı bu gün Yozgat ilinin bulunduğu bölgeyi kuşatmaktaydı. Bozok sancağı Tanzimat'tan sonra Ankara vilayetine bağlanmış ve Cumhuriyet'e kadar Bozok vilayeti olarak varlığını devam ettirmiştir.

Çapanoğulları sülalesinin bölgeye yerleşmesinden sonra yürüttükleri imar faaliyeti ve kurulan vakıflar sayesinde şehir niteliği kazanan Yozgat, sancığın ve bölgenin ekonomik, sosyal ve kültürel merkezi haline gelmiş, Osmanlı döneminde doğrudan Türkler tarafından kurulan ve geliştirilen bir şehir niteliği taşımasının yanı sıra bir âyan kenti olarak da öne çıkmıştır.

Yozgat'ın bir ilim ve irfan şehrine dönüşmesi Türkmen boylarından Çapanoğulları döneminde olmuştur. Mamalı Türkmenlerin Çapanoğulları soyundan Ahmet Ağa (ö. 1765), Yozgat merkezde 1753 yılında Demirli Medresesi'ni inşa ettikten sonra bitişine de bir kütüphane eklemiştir. Çok geçmeden 1777-1793 yılları arasında Çapanoğlu Camii inşa edilmiştir. Ahmet Ağa'dan sonra yönetime geçen oğlu Mustafa Bey, sonra da kardeşi Süleyman Bey de Yozgat'ın imarına büyük katkı sağlamışlardır.²

Bu gelişmelere paralel olarak Yozgat'ın nüfusu XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artmaya başlamış ve yüzyılın sonlarına doğru 10.000'e ulaşmıştır. Bunda Çapanoğlu Mustafa ve Süleyman beylerin imar faaliyetleri yanında Süleyman Bey'in kasabaya din ve mezhep ayırımı gözetmeksizin herkesi celbeden yönetim anlayışı da etkili olmuştur. Tarihi bilgilere göre 1850'de Yozgat'ta kırk sekiz Rum, 500-600 Ermeni ve tahminen 20.000 kadar da Türk'ün yaşadığı söylenmiştir. Yine 1898 yılında yapılan bir sayıma göre Yozgat merkez, köy ve kasabalarında nüfus sayısının 172.250 'ye ulaştığı söylenmiştir. 1907 yılında şehirde bir cami, on yedi mescid, üç kilise, 852 dükkân, dokuz han, bir idâdî, on beş ibtidâî mektep, bir fabrika, bir bedesten, sekiz hamam ve 155 çeşmenin bulunduğu, sıbyan mekteplerindeki çocuk sayısının 3220 olduğu kayıtlıdır.³

1927 yılında, Yozgat ismini alan şehir bugün aynı isimle anılmakta ve yirmi binden fazla öğrencinin eğitim gördüğü Yozgat Bozok Üniversitesi ile ilim şehri olmaya devam etmektedir.⁴

3.Yozgat Halkının Eğitim ve Ahlakına Yön Veren Şahsiyetler

Osmanlı Devleti'nin son asrında Yozgat'ta dünyaya gelen ve Yozgat halkının eğitim ve ahlakına yön veren önemli ilim adamları yetişmiştir. Bu şahsiyetlerin bir kısmı ilk eğitimini Yozgat'ta tamamladıktan sonra İstanbul, Konya, Bursa ve Kayseri gibi ilim merkezlerinde üst düzey eğitim almış ve müderris olarak yeniden Yozgat'a dönmüş, bir kısmı ise Yozgat medreselerinde eğitimini tamamlayıp farklı illerde çeşitli görevler icra etmişlerdir. Çoğu Osmanlı eğitim sistemi içinde yetişmiş bu şahsiyetlerden bir kısmı Cumhuriyet Dönemi'nde de ilmi ve dini faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. 1924 yılına kadar

² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Çapanoğulları", *Bellekten*, (1974/150), (Ankara: TTK Yayınları, 1974), 38: 41-43.

³ Yunus Koç, "Yozgat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 559-564.

⁴ Yozgat İl Kültür Müdürlüğü internet sayfası, <https://yozgat.ktb.gov.tr/TR-93658/yo-zgat-isminin-verilmesi.html> (10. 05. 2021)

medrese, tekke ve zaviyelerde hizmet sunan bu âlimler Cumhuriyetle birlikte müftü, vaiz, öğretmen ve imam olarak yahut bir resmi görev üstlenmeden irşad ve tebliğ faaliyetlerini sürdürmüş, toplumun eğitim seviyesi ve ahlaki yapısına katkı sunmuşlardır. Bu mümtaz şahsiyetlerden önemli gördüğümüz bazı isimler tanıtılacaktır.

3.1. Büyük Şeyh Hacı Ahmed Efendi (ö. 1894)

Tespitlerimize göre Yozgat'ın en etkili manevi ve ahlaki lideri Büyük Şeyh Hacı Ahmed Efendi'dir. Şeyh'in ailesi Horasan tarafından Anadolu'ya göç etmiş Yozgat-Sorgun arasında bulunan Çalath köyüne yerleşmiş Oğuz boylarından biridir. Büyük şeyh bu köyde 1771 tarihinde dünyaya gelmiştir.

Şeyh genç yaşta tasavvufa meyledince o dönemde Pîr-i Sanî lakabını alan Çankırı-Çerkeş kasabasındaki Halvetî şeyhi Mehmed Mustafa'ya (ö. 1814) intisap etmiştir. Şeyh Mustafa Efendi onu tasavvufi eğitimden geçirip icazetini verdikten sonra, seyahatle vazifelendirmiştir. Büyük Şeyh Hacı Ahmed Efendi "Terkiya" mahlasını alarak seyahatlerine başlamıştır. Şiirlerinde de bu mahlası kullanmıştır. Mısır, Suriye ve Bağdat'ı ziyaret etmiş, hatta Hindistan'a kadar gittiği rivayet olunmuştur. Bağdat'ta Abdülkadir Geylani'nin çilehanesinde itikâfa girip çile doldurmuştur. Bu uzun yolculukları sırasında pek çok şeyh ve âlimle görüşmüş ve nihayet altmış yaşlarında hac vazifesini de ifa ederek İstanbul'a dönmüştür. Burada kendisine intisap eden Münib Paşa vasıtasıyla saray erkânıyla da tanışmıştır. İstanbul'dan ayrılacağı zaman Sultan Beşinci Murad'ın annesi Şevkefzâ Kadın Sultan (ö. 1889) kendisine Yozgat'ta câmi ve tekke yaptırması için bir kese altın hediye etmek istemiş ancak Şeyh Efendi yol güvenliği açısından bu parayı kabul etmeyerek İstanbul'dan ayrılmış, 1834 târihinde Yozgat'a dönmüştür. İstanbul'da iken kabul etmediği para daha sonra resmi yollarla Yozgat'a gönderilmiş ve mutasarrıflık aracılığıyla kendisine teslim edilmiştir. Bu parayla Şeyh Hacı Ahmed Efendi daha önce kendi imkânlarıyla yaptırdığı camiyi yenilemiş, bu cami aynı zamanda Halveti tarikatının tekkesi de olmuştur. Şeyh uzun yıllar bu camide fahri imamlık yapmış, beş vakit namazı kıldırmış, dini merasimler tertip etmiş, yüzlerce öğrenci yetiştirmiş, binlerce insanın ahlaki kimliğinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Onun bu çalışmaları Yozgat halkı tarafından takdirle karşılanmış olmalı ki kendisine duyulan hürmet ve saygıdan dolayı "Büyük Şeyh Efendi" lakabı verilmiştir.

Büyük Şeyh Hacı Ahmed Efendi altmış yaşından sonra ikinci bir evlilik yapmış ve bu hanımından beş oğlu dünyaya gelmiştir. Babalarının da katkısı ile çocuklardan ikisi tekkede postnişin, üçü de müderris olmuştur. Çocukların en küçüğü olan Müderris Abdullah Arif Efendi, Yozgat'ın en tanınmış şahsiyeti olan Şeyhzade Ahmed Şevki Ergin'in babasıdır.

Oldukça sportif bir bedene sahip olan, hatta güreş, yüzme, ata binme ve kılıç kullanmada hüner sahibi olduğu söylenen Büyük Şeyh Hacı Ahmed Efendi yaklaşık 123 yaşlarında iken 1894 tarihinde vefât etmiştir. Naaşı kendi adına yaptırılan camiinin bahçesine defnedilmiştir. Bir yıl sonra oğlu Hasan Muhyiddin Efendi babasının kabri üzerine kubbeli bir türbe yaptırmıştır. Cenazesine o kadar çok kişi gelmiştir ki, tabutu

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN YOZGAT'IN ÖNEMİ

namazının kılındığı Çapanoğlu Camii'nden kendi câmisine kadar ancak elden ele verilerek götürülebilmiştir.⁵

Bu şair, alim ve abid zattan geriye sadece bıraktığı öğrencileri ve dilden dile dolaşan menkıbeleri kalmıştır. Çünkü Cumhuriyet Dönemi'nde din eğitiminin yasak edildiği yıllarda Yozgat'ta bulunan medrese cami ve tekkelerde ne kadar Arapça matbu veya el yazma eser varsa hepsi imha edilmiştir. Tabi Büyük Şeyh'te bu imhadan nasibini almıştır.⁶

3.2. Mehmet Hazık Efendi

Zeynizâde Mehmet Hazık, II. Abdülhamit (ö. 1918) döneminde yaşamış önemli eğitimcilerden biridir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan ancak Yozgat'lı olduğu bilinen Zeynizade, Tanzimat sonrası dönemde pedagojinin yeni bir anlayışla ele alınması gayretleri ve ahlakın mekteplerde ders olarak okutulmaya başlanması sürecinde *Terbiye* isimli bir eser yazarak yeni eğitim sürecine katkı sağlamıştır. Müellifin ahlaki eğitimin çeşitli boyutlarını ele aldığı bu eseri 20. yüzyılın başlarında yazdığı tahmin edilmektedir. Yazarın *Malûmât-ı Medeniye ve Malûmât-ı Medeniye ve Ahlakiye* isimli eserleri de bulunmaktadır. Bu eserler Osmanlı eğitim kurumlarından İbtidaiye, Rüştiye ve İdadilerde okutulmak için hazırlanmıştır. Mehmet Hazık, *Terbiye* isimli eserinin baş tarafında başka eserlerinden de söz etmiştir.⁷ *Terbiye* isimli bu eserin Yozgat medreselerinde okutulmuş olması da muhtemeldir.

3.3. Mehmet Nuri Yozgadî (ö. 1922)

Mehmet Nuri Yozgadî 1863 yılında Yozgat'ın Büyükincirli köyünde doğmuştur. Babası İbrahimoğulları sülalesinden Ali Efendi'dir. Mehmet Nuri, Hacı Bektaş Rüştiyesi'ni başarı ile bitirdikten sonra çeşitli resmi görevlerde bulunmuştur. Aynı zamanda Yozgat'ın meşhur şâirlerinden biri olan Mehmet Nuri Yozgadî, bir müddet imamlık yaptıktan sonra Bozok (Yozgat) Lisesi'ne Din Dersi Öğretmeni olarak atanmıştır. Mehmet Nuri Yozgadî bugün Yozgat Anadolu Lisesi olarak bilinen bu okulda pek çok öğrenci yetiştirmiştir. 1922 yılında vefat eden Yozgadî'nin, 68 sayfalık *Hukuk-ı Emvât* (Matbaa-i Kader, İstanbul, 1342/1926) adında ölülerin hukukuna dâir matbu bir eseri bulunmaktadır.⁸

Mehmet Nuri, *Hukuk-i emvât* adlı eserini yazma gerekçesini, kitabının 'imamlara ihtar' başlığı altında özetle şöyle anlatmaktadır: "Kütüphanelerimizde bir Müslümanın yapması gereken ibadetlerin neler olduğunu, vaktinde kılınamayan namaz ve tutulamayan oruçların nasıl devredileceğini, ölünün defninden önce ve sonra nelerin yapılması gerektiğini

⁵ Ali Şakir Ergin, *Gönül Ufkunda Bir Şeyh Bir Şeyhzâde*, (İstanbul: Seçil Ofset, 2014), 49-53; Ali Şakir Ergin, *Yozgath Şeyhzâde Ahmed Efendi*, (Yozgat: Ahmet Şevki Ergin Kültür ve Hizmet Vakfı, 2012); Ali Şakir Ergin, "Yozgatlı Hacı Ahmed Efendi", *DİA*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 564.

⁶ Ergin, *Gönül Ufkunda*, 58.

⁷ Nuri Civelek, *İkinci Meşrutiyet Dönemi Malumat'ı Medeniye Ders Kitaplarında Vatandaşlık Kavramı (1908-1922)*, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Soyoloji Anabilim Dalı, 2019), 277; Recep Dikici, "Türkiye Kütüphanelerinde Matbû ve El Yazması Eseri Bulunan Yozgatlı Alimler ve Evli-yalar", *1.Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (Yozgat: Bozok Üniversitesi Yayınları, 2016), 4: 203.

⁸ Dikici, *Yozgatlı Alimler*, 4: 403.

anlatan pek çok Arapça eser olmasına rağmen bu konularda yazılmış Türkçe bir kitap bulunmamaktadır. Bu yüzden ölümler için nelerin yapılması gerektiğini bilmeyen bazı cahil imam ve müderrisler, ölümlerin haklarına riayet etmemektedirler. Öte taraftan zahirde meslek-i ilmiyeden görünüp helal-haramı ayırt edemeyen bazı yiyiciler yetimlerin mallarını ölünün vasiyeti yokken sattırarak ölünün kılmadığı namaz ve tutmadığı oruçlar için şekli bir ıskât yapıp parayı aralarında gelişigüzel bir şekilde bölüşmektedirler. Amacımız dinde devir yoktur demek olmayıp dindar geçinen bu yiyicileri doğru bir şekilde bilgilendirmek ve usulüne uygun bir ıskât yapılmadığında hem ölünün borçlu ve hem de ıskât⁹ yapanların aldığı paranın helal olmadığını belirterek dindar kardeşlerimizi uyarmaktır.¹⁰

3.4. Mehmed Şakir Suntay (Dedikhasanlı Şakir Efendi) (ö. 1937)

Aslen Kayseri'nin Cami-i Kebir Mahallesi'nden olup, Yozgat'ın Gedikhasanlı (Dedikhasanlı) Köyü'ne yerleşmiş bir aileye mensuptur. Gedikhasanlı Şakir Efendi 1853 yılında Yozgat'ta doğmuş, ilk tahsiline köyünde başlamış, daha sonra Kayseri'ye gidip orada tanınmış âlimlerden Muridzâde Ali Efendi'den ve diğer meşhur müderrislerden icazetnameler alıp tekrar Yozgat'a dönmüştür.

Mehmed Şakir Efendi Yozgat'ta bulunan Demirli Medresesi'nde hem Osmanlı hem de Cumhuriyet Dönemleri'nde müderrislik yapmıştır. Okuduğu Osmanpaşa Medresesi'nde de bir süre müderrislik yaptıktan sonra medreselerin kapatılmasıyla birlikte köyüne çekilip vaaz, eğitim ve irşad faaliyetlerine köyünde devam etmiştir.

Tefsir, hadis ve Arapça ilimlerinde derin bir vukufiyeti olan Şakir Efendi'nin rüus (doktora) imtihanı vererek dersiam olduğu, kendisine yüksek ilmi rütbe sayılan müstahikkin-i ilmiyye maaşı tahsis edildiği halde devletten bu maaşı kabul etmediği anlatılmıştır.

Mehmed Şakir Efendi vücutça sıhhatli olmakla birlikte ömrünün son yıllarında iki gözünü kaybetmiştir. Güzel ahlakı ve amelleri halk arasında dilden dile dolaşan Mehmed Şakir Efendi 1937 yılında Gedikhasanlı köyünde vefat etmiş ve vasiyetine uygun olarak köy kabristanına defnedilmiştir. Ancak sonraki yıllarda bu kabristan Yozgat'ın meşhur iş insanlarından Bilal Şahin Bey tarafından imar edilmiştir. Şakir Efendi'nin kabri merkezde olmak üzere bir cami, medrese, Kur'an kursu, misafirhane ve diğer müstemilat inşa edilerek güzel bir külliye oluşturulmuştur.¹¹ Bugün Yozgat'ın kanaat önderi olarak bilinen Ahmed Şevki Ergin, Mehmed Şakir Efendi'nin yetiştirdiği öğrencilerden biridir.

3.5. Mehmet İhsan Efendi (ö. 1961)

1902 yılında Yozgat'ta dünyaya gelen Mehmet İhsan Efendi, Ağvanlı (Ayan) oğullarından Molla Mehmed oğlu Hacı Abdülaziz Efendi'nin oğludur. Annesi ise Sultan Abdülmecid döneminde Yozgat'a yerleşen ve padişahın büyük iltifatına mazhar olan Şeyh

⁹ İskât: Sözlükte "düşmek" anlamına gelen sukût kökünden türemiş olup "düşürmek, atmak, izâle etmek" mânasına gelir. İslâm hukukunda ise bir hak veya mükellefiyeti düşürmeyi ifade eder. Literatürde ıskat, "ıskât-ı cenîn" in kısaltılmış şekli olarak "anne karnındaki ceninin düşürülmesi" veya "ıskât-ı salât" ve "ıskât-ı savm" in kısaltılmışı olarak "bir kimsenin sağlığında ifa edemediği bazı ibadetlerle ilgili sorumluluğunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi" anlamlarında kullanılır. Ali Bardakoğlu, "İskat", DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19:137-142

¹⁰ Mehmed Nuri Yozgadi, *Hukuk-i Emvât*, s. 3-4.

¹¹ Ergin, *Gönül Ufkunda*, s.38.

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN YOZGAT'IN ÖNEMİ

Tayyib'in kızı Fatma Hanım'dır. İhsan Efendi ilk eğitimini amcası Abdürrezzak Efendi'den almıştır. İbtidâî ve idadî mekteplerinden mezun olduktan sonra bir süre Yozgat'taki Mekteb-i Sultânî'de okuyan İhsan Efendi, dönemin ileri gelen âlimlerinden de özel dersler almıştır. Yozgat müftüsü Mehmed Hulusi'den Arapça, mantık, hikmet, fıkıh, hadis ve tefsir; Ömer Lutfi Gökçeşâde'den ferâiz okumuştur. Bunların yanında Dersiam Dedikhasanlı Mehmed Şâkir Efendi'den de icazet alan İhsan Efendi ilmini daha da artırmak için önce İstanbul'a, oradan da 1924 yılında Kahire'ye gitmiştir. Kahire'de Ezher Üniversitesi'ne devam ederken âlimlerinin klasik tarzda yürüttükleri derslere katılarak kendini geliştiren İhsan Efendi, Muhaddis Muhammed Habîbullah eş-Şinkitî'den hadis, Mısır'ın eski müftüsü Muhammed Bahît el-Mutî'den fıkıh, Seyyid Ali el-Mersaff'dan Arap dili ve edebiyatı, Mehmed Zâhid Kevserî'den hadis okuyarak icazet almıştır. Yabancı âlim adaylarının katıldığı imtihanlara girmeyip yerli öğrencilerin girdiği imtihanı tercih ederek üniversiteden 1937 senesinde üstün başarı ile mezun olmuştur.

İhsan Efendi I. Mahmud tarafından Kahire'de inşa edilen Sultan Mahmud Medresesi'nde 1937-1959 yılları arasında müderrislik ve müdürlük yapmış, Türkiye, Balkanlar, Afrika ve Güneydoğu Asya'dan gelen birçok talebe yetiştirmiştir. Mehmed İhsan Efendi, 1935-1952 yılları arasında Mısır'da kralın mütercimi ve Âbidîn Kraliyet Sarayı'nın Türk arşivi başuzmanı olarak da çalışmıştır. Bu sırada Kral Fuâd'ın kendisine sunduğu beylik rütbesini kabul etmemiştir. 1951'de Kahire'nin modern ikinci üniversitesi olan Aynişems Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nü kuran İhsan Efendi ölümüne kadar kürsünün başında bulunmuştur. 1955-1961 yılları arasında eğitim hizmetlerini yürütürken aynı zamanda Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye'deki Türkçe yazma ve basma eserlerin fihrist ve kataloglarının hazırlanmasını da sağlamıştır. Yozgat mebuslarının teşebbüsüyle Demokrat Parti iktidarı zamanında kendisine Diyanet İşleri Başkanlığı görevi teklif edilmiş ancak o bu teklifi kabul etmemiştir. İhsan Efendi 1960'ta Kahire'de bütün İslâm dünyasının tanınmış âlimlerinin katılımıyla oluşan el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye'ye üye seçildikten bir süre sonra 15 Haziran 1961'de vefat etmiştir. Mezarı Kahire'de Gafir mezarlığında bulunmaktadır.¹²

3.6. Mehmet Hulusi Akyol (ö. 1964)

1888 yılında Yozgat'ta doğan Mehmet Hulusi Akyol, ilk tahsilini burada tamamladıktan sonra Yozgat Mülki İdadisi'ne kaydolar ve buradan pekiyi derece ile 1904'te mezun olur. Kayseri'de Hamurculu Osman Efendi'nin medresesinde Arapça ve dini ilimler sahasında icazet aldıktan sonra İstanbul'a giden Akyol, 1912'de rüus imtihanında başarı göstererek müderris unvanını alır ve üç yıl Bayezid müderrisliği yapar.

Birinci Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine askere alınan Akyol, savaş sonrası 1920'de Yozgat'a Müftü olarak atanır. Bu arada Yozgat'ta bulunan Medrese-i İlmiyye ve Darü'l-hilafe medreselerinde müderris olarak da görev yapar. Akyol bu görevleri yürütürken Yozgat'ta kurulan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ne başkanlık eder. 1920 yılında Ankara'ya temsilci gönderilmesi hususunda Çapanoğulları soyundan Edip ve Celal beyler ile ters düşse de Yozgat'tan yedi temsilci göndermeyi başarır. Zira Çapanoğulları'na göre Ankara'ya temsilci göndermek ve Ankara hükümetini desteklemek sultana karşı bir ayaklanmadır. Nitekim Çapanoğulları İstanbul hükümetini desteklemek amacıyla 1920

¹² DİA, "Mehmet İhsan Efendi", DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 23: 490-491.

yılında Yozgat'ta Ankara hükümetine karşı bir isyan başlatmış, ancak bu isyan fazla büyümeden Çerkez Ethem (ö. 1949) tarafından kısa süre içinde bastırılmıştır.¹³

Akyol, ilk Büyük Millet Meclisi'ne Yozgat mebusu olarak seçilir. Milletvekilliği ile başka bir memuriyetin yürütülmeyeceğine dair kanun çıkınca 1921'de milletvekilliğinden istifa edip Yozgat müftülüğü görevine devam eder. Yozgat vilayetinde pek çok hayırlı cemiyetlerde gönüllü görev alan Akyol, Yozgat halkı üzerinde önemli izler bırakmıştır. Söz gelimi Akyol Hilal-i Ahmer ve Tenvîr-i İrşad gibi hayır cemiyetlerinde çalışmış, Emval-i Metrûke komisyon azalığı ve Heyet-i Teftişiyeye başkanlığı yapmıştır. 5 Haziran 1950-1955 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dini Eserleri İnceleme Kurulu üyeliği de yapan Akyol, 1955'te geçirdiği bir trafik kazası sonucu iki ayağından sakat kalarak 1959 yılında emekliye ayrılmıştır. 22 Kasım 1964'te Yozgat'ta vefat eden Mehmet Hulusi Akyol ömrü boyunca halkı irşad etmekle meşgul olmuş, İstanbul ve Yozgat'taki müderrisliği sırasında birçok talebe yetiştirmiştir.¹⁴

3.7. Hasan Hilmi Coşkun Efendi (ö.1965)

1887 yılında Yozgat'ın Akdağmadeni kazasının Ahmetfakihli köyünde doğmuştur. Babasının adı İsmail Hakkı, annesinin adı Emine'dir. Bu aile Himmetoğlu ve Demli Deli Molla lakaplarıyla tanınmaktadır. Coşkun Efendi ilk tahsilini köyünde tamamladıktan sonra 1889'da başladığı Kinisa Köyü Medresesi'nden 1909 da mezun olup icazet almıştır. Kayseri Müftüsü Vezirköprülü Haşim Efendi'den de icazet alan Coşkun Efendi, Kayseri'de Hamurculu Osman Efendi'nin derslerine de devam etmiştir. Arapça ve Farsça dillerini çok iyi bilen Coşkun Efendi, Birinci Dünya Savaşı esnasında ihtiyat zabıt vekili olarak askere alınmış, 1917-1918 yılları arasında mülazim olarak görevine devam etmiştir. Savaştan sonra 1924'e kadar Darü'l-hilafe'de Farsça öğretmenliği yapan Hasan Hilmi Coşkun, 1925-1939 yılları arasında Yozgat ve Sorgun'da vaizlik, 1939-1945 yılları arasında da Kars müftülüğü yapmıştır. Yine Polatlı ve Eskişehir'de bir müddet müftülük yaptıktan sonra Yozgat'a dönen ve Sorgun'da müftü olarak irşad ve tebliğ vazifesini sürdüren Coşkun, Eskişehir'de müftü olarak çalışırken 20 Ocak 1965 tarihinde vefat etmiştir. Hasan Hilmi Coşkun, şiirlerinde "Demli" ve "Coşkun" mahlaslarını kullanmıştır.¹⁵

3.8. Mehmet Vehbi Ulusoy (ö. 1970)

Yozgat Milli Eğitim Müdürü ve Demirli Medresesi müderrislerinden Edhem Efendi ile Fatma Hanım'ın oğulları olarak 1891 yılında Yozgat'ta dünyaya gelmiştir. Vehbi Ulusoy ilköğrenimini Yozgat, orta öğrenimini Yozgat ve Ankara idadilerinde, yükseköğrenimini İstanbul Yüksek Muallim Mektebi Tabii İlimler Bölümü'nde 10 Ekim 1913 tarihinde birincilikle tamamlamıştır. Birinci Dünya ve İstiklal savaşlarında önemli görevler üstlenmiş ve bu savaşlarda gösterdiği yararlılıklar nedeniyle çeşitli madalyalarla ödüllendirilmiştir. Kurtuluş Savaşı sonrasında memleketinde öğretmen olarak çalışmaya başlamıştır.

¹³ Koç, "Yozgat", *DİA*, 43: 562.

¹⁴ Ali Şakir Ergin, "Akyol, Mehmed Hulusi", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 303-304.

¹⁵ Durali Doğan, *Yozgat Şair ve Yazarları*, (Ankara: Yozgat Valiliği Özel İdare Müdürlüğü Kültür Yayınları, 1988), 48-49; Abdülkerim Abdulkadiroğlu-Feridun Hakan Özkan, *Yozgat Meşhurları*, (Ankara: Kariyer Matbaıcılık, 1994), s. 35-37.

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN YOZGAT'IN ÖNEMİ

Anlatıldığına göre 1934 yılında Mustafa Kemal Atatürk Yozgat'ı ziyaret ettiğinde, Yozgat Lisesi'ni teftiş eder. Girdiği sınıfta Fizik ve Kimya muallimi Mehmed Vehbi Ulusoy Bey'i dinler ve akabinde bazı sorular sorar. Öğrencilerin Türk tarihiyle ilgili sorulara verdikleri cevaplar Atatürk'ü ziyadesiyle memnun eder. Dersten sonra Gazi Paşa; "Benden bir isteğiniz var mı Vehbi Bey?" diye teveccühte bulunur. Vehbi Bey: "Sihhatinizi dilerim Paşa Hazretleri, ancak Zât-ı devletinizden müsaadenizle bir istirahatım var, eğer tensip buyurursanız mebus olmayı arzu ederim." der. Bu mukabeleye Atatürk: "Bırakınız Vehbi Bey, bırakınız! Sizin muallim ve bir mürebbi olarak hizmetiniz, değil mebusluk, Reis-i cumhurluğa bile değişilmez. Siz, Türk çocuklarını yetiştiriyor ve nur dağıtıyoruz. Eğer maddî bir meşakkatiniz varsa derhâl telâfi olunsun, hem, ben nasıl olsa mebus bulurum, fakat sizin gibi bir muallimi kolay kolay bulamam." diyerek cevap verir.¹⁶

Mehmed Vehbi Ulusoy 21 Ekim 1970'de 79 yaşında iken Ankara Tıp Fakültesi Hastanesi'nde vefat etmiş, Yozgat Taşköprü Mahallesi'nde bulunan Dedikli Camii sokaklarında, evinin yanında bulunan caminin kabristanına defnedilmiştir.¹⁷

3. 9. Şeyhzade Ahmet Şevki Ergin (ö. 2002)

Yozgatlı Ahmet Efendi olarak bilinen Şeyhzâde Ahmet Şevki Ergin 1906 yılında Yozgat'ta dünyaya gelmiştir. Müderris Abdullah Arif Efendi'nin (ö. 1910) büyük oğludur. Annesi müderris ve şeyh Mehmet Ali Efendi'nin kızı Hafize Hanım'dır. Dedesi ise "Büyük Şeyh" diye bilinen Şeyh Hacı Ahmet Efendi'dir (ö.1894).¹⁸

Ahmet Şevki Efendi çocukluğunu Yozgat'ta dedesinin inşa ettirdiği cami ve tekke çevresi ile anne tarafından dedesinin avlusunda geçirmiştir. ,¹⁹

Şeyhzâde Ahmet Şevki Efendi eğitimine üvey babası Hafız İbrahim Ethem ile amca ve dayılarından Kur'an-ı Kerim, Arapça ve temel dini bilgileri öğrenmekle başlamıştır. İlk olarak Cevheri Ali Efendi Medresesi'nde eğitime başlamış bu arada Büyük Ali Efendi ve Derviş Efendi'den de dersler almıştır. Bir süre sonra bir zamanlar babasının da müderrislik yaptığı Şevki Efendi Medresesi'ne devam etmiş akabinde Yozgat Sultanisi'ne kaydolmuş ve daha sonra da büyük bir umutla Yozgat Dâru'l-hilafesi'ne öğrenci olmuştur. 1924 yılında taşradaki tüm medreseler kapatılınca Ahmet Efendi İstanbul'daki Daru'l-hilafeti'l-âliye'ye gitmek zorunda kalmıştır. Ancak bu okulun da 11 Mart 1924'te kapatılması üzerine, İmam ve Hatip Mektebi'nin son sınıfına kayıt olmuştur. O yıl ağır bir hastalığa yakalanıp uzun süre hastanede yatınca devamsızlıktan sınıfta kalmış ve 1924 yılında diploma alamadan Yozgat'a dönmüştür.

Cumhuriyetin kurulması akabinde modern mektepler yapılıp okuma-yazma seferberliği ilan edilince ciddi bir öğretmen açığı oluşur. Yetkililer bu açığı kapatmak için kapanan okulların mezunlarına ve öğrencilerine öğretmen olma hakkı verirler. Ahmet Şevki Ergin 1925 yılında bu haktan yararlanmak üzere Yozgat'ta öğretmenliğe müracaat eder ve Kargı köyünde görev alır. Bu köyde on beş yıl öğretmenlik yapar. Daha sonra gezici Başöğretmen olarak Yozgat merkeze taşınır. Beş yıl sonra Yozgat Milli Eğitim

¹⁶ <https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=1022>; (15. 05. 2021).

¹⁷ Dikici, "Yozgatlı Alimler", 4: 417.

¹⁸ Ergin, *Gönül Ufkunda*, s. 70.

¹⁹ Ergin, *Gönül Ufkunda*, s. 67.

Müdürlüğü'nde başkâtip olarak çalışmaya başlar. Tabi bu yıllarda dedesinin yaptırdığı camide din hizmetlerini aksatmadan sürdürür ve Yozgat'ta hayırlı işlerin yapılmasında ön ayak olmaya devam eder.

Şeyhzade 1971 yılında Yozgat Milli Eğitim Müdürlüğü'nde Başkâtip iken yaş haddinden emekli olur. Emekli olduktan sonra irşad ve tebliğ, hayır ve hasenat işlerine daha çok ağırlık verir ve şöhreti Yozgat'ın sınırlarını aşar. 7 Ocak 2002 tarihinde hakkın rahmetine kavuşur.

Onu yakından tanıyanların anlattığına göre Şeyhzade, evinde ve yaşadığı ortamda İslam ahlakını ve tasavvuf kültürünü en güzel şekilde temsil etmiştir. Din eğitiminin yasaklandığı ya da zor olduğu dönemlerde İslam'ı tebliğ etmeye devam etmiş ve dini kurallardan taviz vermemiştir. O, güzel ahlakı, olgun kişiliği, temiz kıyafetleri, tatlı sözleri ve dengeli davranışlarıyla Yozgat halkı üzerinde derin izler bırakmıştır.²⁰

4.Yozgat'ta Bulunan Önemli Medreseler

Yozgat'ta son iki asırda halkının inançları, dîni kültürü ve ahlaki eğitimi üzerinde etkili olan medrese, tekke ve zaviyeler inşa edilmiştir. Biz burada Yozgat'ın merkezinde inşa edilmiş önemli bazı medreseleri tanıtmakla yetineceğiz.

4.1. Köseyusuflu Medresesi

Yaklaşık 150 öğrenciye yüksek din eğitimi veren mezkûr medrese 1796 yılında Yozgat'a 11 km. uzaklıktaki Köseyusuflu köyünde Çapanoğlu Süleyman Bey'in yardımcısı Abdullah Ağa tarafından inşa edilmiştir. Çorum Hıdırlık'ta medfûn, hadis ve tasavvuf âlimi Yusuf Bahri Efendi'nin (ö. 1825) bu medrese ile yakından ilgilenmesi, hadis ağırlıklı bir eğitim verdiğini akla getirmektedir.

Öğrencilerin, tefsir dersinden ihtisas yapmaları için Yozgat merkezde bulunan Demirli Medresesi'ne; oranın talebelerinin de hadis dersinden ihtisas yapmaları için Köseyusuflu Medresesi'ne gelmesi de bu medresede hadis ilminin daha iyi verildiği görüşünü kuvvetlendirmektedir.²¹

4.2. Demirli Medresesi

Yozgat merkezde olan Demirli Medrese, 1753 yılında Çapanoğlu Ahmet Ağa (ö.1765) tarafından yaptırılmış, bir sene sonra da 1754 yılında buraya bir kütüphane ilave edilmiştir. Burada yaklaşık 84 öğrenciye Arapça, Farsça, akâid, kelâm, hadis, tefsir ve fıkıh dersleri okutulmuştur. Demirli Medresesi'nde tefsir derslerinin ağırlıklı olduğu dolayısıyla "Tefsir İhtisas Medresesi" denebileceği ifade edilmiştir.²²

4.3. Nakibzâde Medresesi

²⁰ Ali Osman Koçkuzu, "Şeyhzâde Ahmed Bey ve Yozgat'ın Hatırlattıkları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (2005/15) 51-62; İhsan Çapçioğlu, "Ahlak Temelli Şahsiyet İnşasında Dini Liderlerin Rolü: Yozgath Ahmed Efendi Örneği", *1.Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 4: 589-595; Ergin, *Gönül Ufkunda*, s. 134

²¹ S. Burhaneddin Kapusuzoğlu, *Yozgat Medreseleri Tekke ve Zâviyeleri*, Ankara: Kültür Matbaası, 1999),124.

²² Kapusuzoğlu, *Yozgat Medreseleri*, 118.

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN YOZGAT'IN ÖNEMİ

Medrese, Nakibzâde Camii'nin (Natırların Cami) yanında cami ile beraber 1844'te yapılmıştır. Kitâbede, Sultan II. Mahmut Han'ın (ö. 1839) eşi Hoşyar Kadın (ö. 1859) tarafından yaptırıldığı ifade edilmektedir. Yozgat halkı tarafından va'zu nasihatleri ve dersleri ile sevilen müderris Nakib Ali Efendi'nin bu medresede görev yapması, buranın Nakibzâde Medresesi diye de anılmasına sebep olmuştur.²³

4.4.Şevki Medresesi

Yaklaşık 1800'lü yıllarda inşa edilen medresenin 1898 yılında 110 öğrencisi bulunduğu söylenmiştir. Müderris Mehmed Şevki Efendi'nin (ö.1937) burada görev yapmasından dolayı "*Şevki Efendi Medresesi*" adıyla anılmıştır.²⁴

4.5.Kayyımzâde Medresesi

1804 yılında Yozgat Köseoğlu Mahallesi'nde zengin bir hanım tarafından yaptırılan medrese Kayyımzâdelerden Osman Efendi ve kardeşlerinin burada müderrislik ve imam-hatiplik gibi görevleri ifa etmelerinden dolayı bu ismi almıştır.²⁵

Sonuç

Yozgat ilinde 18 ve 19. asırlarda pek çok medrese, tekke ve cami inşa edilmiştir. Bu medreselerde yüzlerce öğrenci eğitim görmüş ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde resmi ya da sivil din eğitimi sunmuşlardır. İlk, orta ve üst düzey eğitimin verildiği Yozgat medreselerinden icazet alan öğrencilerden bir kısmı Yozgatlı olup kendi memleketlerinde müftü, vaiz, imam, muallim ve müderris olarak görev yapmışlardır. Osmanlı eğitim sistemiyle yetişen bu âlimlerden bir kısmı Cumhuriyetin ilk yıllarını da görmüş ve bu dönemde din hizmeti sunmanın zorluklarıyla da yüzleşmişlerdir.

Türkiye'nin pek çok yerinde olduğu gibi Yozgat ilinde de din eğitiminin yasak olduğu yıllarda yukarıda kısaca hayatlarından söz ettiğimiz şahsiyetler dini tebliğ etme vazifesini sürdürmüş örnek simalardır. Yozgat toplumunun İslami anlayışı, ahlakı ve dine bakışı bu şahsiyetlerin ellerinde şekillenmiştir. Özellikle Şeyhzade Ahmed Şevki Efendi'nin Yozgatlılarda bıraktığı etki hiç bitmeyecek gibi görünmektedir. Bugün hala yüzlerce kişi her gün Ahmed Efendi Cami ve külliyesine giderek Ahmed Efendi'nin oğlu Ali Şakir Hoca'dan vaaz ve nasihatler dinlemektedir.

Kaynakça

Abdulkadiroğlu, Abdülkerim -Feridun Hakan Özkan. *Yozgat Meşhurları*. Ankara: Kariyer Matbacılık, 1994.

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: Medrese Yayınları, 1980.

Bardakoğlu, Ali. "Iskat". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 19: 137-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

²³ Kapusuzoğlu, *Yozgat Medreseleri*, 121.

²⁴ Ergin, *Gönül Ufkunda*, 51.

²⁵ Ali Şakir Ergin, (1994). *Vakıflar ve Yozgat'ta Tarihi Vakıf Camiler*, (Ankara: y.y, 1994), 58

Civelek, Nuri. *İkinci Meşrutiyet Dönemi Malumat'ı Medeniye Ders Kitaplarında Vatanlaşlık Kavramı (1908-1922)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Soyoloji Anabilim Dalı, 2019.

Çapcıoğlu, İhsan. "Ahlak Temelli Şahsiyet İnşasında Dini Liderlerin Rolü: Yozgatlı Ahmed Efendi Örneği". *1.Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 4:589-595. Yozgat: Bozok Üniversitesi Yayınları, 2016.

DİA. "Mehmet İhsan Efendi". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 23: 490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Dikici, Recep. "Türkiye Kütüphanelerinde Matbû ve El Yazması Eseri Bulunan Yozgatlı Alimler ve Evliyalar". *1.Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 4: 400-425. Yozgat: Bozok Üniversitesi Yayınları, 2016.

Doğan, Durali. *Yozgat Şair ve Yazarları*. Ankara: Yozgat Valiliği Özel İdare Müdürlüğü Kültür Yayınları, 1988.

Ergin, Ali Şakir. *Gönül Ufkunda Bir Şeyh Bir Şeyhzâde*. İstanbul: Seçil Ofset, 2014.

Ergin, Ali Şakir. *Yozgatlı Şeyhzâde Ahmed Efendi*. Yozgat: Ahmet Şevki Ergin Kültür ve Hizmet Vakfı Yayınları, 2012.

Ergin, Ali Şakir. "Yozgatlı Hacı Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43: 564. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ergin, Ali Şakir. "Akyol, Mehmed Hulusi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2: 303-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Ergin, Ali Şakir. *Vakıflar ve Yozgat'ta Tarihi Vakıf Camileri*. Ankara: y.y, 1994.

Kapusuzoğlu, S. Burhaneddin. *Yozgat Medreseleri Tekke ve Zâviyeleri*. Ankara: Kültür Matbaası, 1999.

Karakaya, Enis. "Çapanoğlu Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8: 219-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Koçkuzu, Ali Osman. "Şeyhzâde Ahmed Bey ve Yozgat'ın Hatırlattıkları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. (2005/15). 51-62

Koç, Yunus. "Yozgat". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 43: 559-564. İstanbul: TDV. Yayınları, 2013.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Bozok". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 6: 521-522. İstanbul: TDV. Yayınları, 1992.

Sümer, Faruk. "Bozok Tarihine Dâir Araştırmalar". *Cumhuriyetin 50. Yıl Dönümü*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1974.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Çapanoğulları". *Bellekten*. (1974/150). Ankara: TTK. Yayınları, 1974.

Yozgadî, Mehmed Nuri. *Hukuk-i Emvât*. Kahire:Matbaa-i Kader, 1922.

Yozgat İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü internet sayfası, <https://yozgat.ktb.gov.tr/TR-92010/mutasavvif-esseyyid-seyh-osman-nuri-bagdadli-olmeztoprak-.html> (10. 05. 2021)

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN YOZGAT'IN ÖNEMİ

Yozgat İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü internet sayfası, <https://yozgat.ktb.gov.tr/TR-93658/yo-zgat-ism-inin-verilmesi.html> (10. 05. 2021)

Zerdeci, Hümevra. *Osmanlı Ulema Biyografilerinin Arşiv Kaynakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Öz

İç Anadolu Bölgesi'nin kuzeydoğusunda yer alan Yozgat şehrinin tarihi, milattan önce 3000 yıllarına kadar uzanmaktadır. Tarihi ticaret yollarının kesiştiği bir mevkide, Bozok yaylalarının eteklerinde, engebeli bir arazi üzerine kurulmuş olan şehir, 1071 Malazgirt zaferinden sonra bazı Türkmen boylarının yerleşmesi ile Türk yurduna dönüşmüştür. Yıldırım Bayezid (ö. 805/1403) tarafından Osmanlı topraklarına katılan Bozok bölgesi Türkiye Cumhuriyeti kuruluncaya kadar Osmanlı Devleti'ne bağlı bir yerleşim birimi olmaya devam etmiştir.

Kırıkkale, Kırşehir, Kayseri, Sivas, Tokat ve Çorum illeri ile çevrili Yozgat Türkiye'nin ilk milli parkı Çamlık, Çapanoğlu Cami, Etnoğrafya Müzesi, medreseler, zaviyeler, saat kulesi ve tarihi konaklarıyla bir tarih ve kültür şehridir.

Osmanlı Devleti döneminde Ankara vilayetine bağlı bir kasaba olduğu halde; 18 camii, 5 medrese, 2 kütüphane 1 rüşdiye ve 3 iptidaiye mektebi ile Yozgat, eğitim alanında önemli hizmetler sunmuştur. Özellikle Demirci, Köseyusuflu, Camii Kebir ve Ali Efendi medreseleri 1924 yılına kadar hem Bozok hem diğer bölgelerden gelen öğrencilere önemli eğitim hizmeti sunmuştur. Buralardan icazet alan öğrenciler Cumhuriyet Dönemi'nde de ilmi faaliyetlere devam etmiş, toplumun ihtiyaç duyduğu eğitim, öğretim, irşat ve tebliğ vazifelerini devam ettirmiş, yöre halkının eğitim ve ahlaki gelişiminde söz sahibi olmuşlardır.

Bu çalışmada Osmanlı Devleti döneminde Yozgat'ta yetişen ve topluma din hizmeti sunan önemli şahsiyetler araştırılmış, Osmanlı eğitim sistemi ile yetişmiş ancak bir kısmı Cumhuriyet Dönemi'ni de yaşamış olan bu ilim ehlinin biyografileri ve toplum üzerindeki etkileri araştırılmıştır. İlim, irfan, eğitim ve ahlak konularında eser yahut fikir sahibi şahsiyetleri araştırmak ve genç kuşaklara tanıtmak hem ecdadımıza karşı bir saygı, hem de yakın tarihimizin eğitim ve ahlak anlayışına ışık tutma adına önemli bir hizmet olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yozgat, Tarih, Din eğitimi, Alim

Abstract

The history of the city of Yozgat, located in the north east of the Central Anatolia Region, dates back to 3000 BC. The city, which was founded on a rugged land at a location where historical trade routes intersect, on the foothills of Bozok plateaus, turned into a Turkish homeland with the settlement of some Turkmen tribes after the 1071 Malazgirt victory. Bozok region, which was annexed to the Ottoman lands by Yıldırım Bayezid (d. 805/1403), continued to be a settlement under the Ottoman State until the establishment of the Turkish Republic.

Surrounded by Kırıkkale, Kırşehir, Kayseri, Sivas, Tokat and Çorum provinces, Yozgat is a history and culture city with Turkey's first national park, Çamlık, Çapanoğlu

Mosque, Ethnography Museum, madrasahs, lodges, clock tower and historical mansions.

Although it was a town affiliated to Ankara province during the Ottoman period; Yozgat provided important services in the field of education with 18 mosques, 5 madrasahs, 2 libraries, 1 junior high school and 3 primary schools. Especially Demirci, Köseyusuflu, Camii Kebir and Ali Efendi madrasahs provided important educational services to students from both Bozok and other regions until 1924. Students who got their approval from these cities continued their scientific activities during the Republic period, continued their education, education, guidance and notification duties required by the society, and had a say in the education and moral development of the local people.

In this study, important figures who grew up in Yozgat in the last century and provided religious services to the society were investigated. The biographies of these scholars who grew up with the Ottoman education system but also lived in the Republic period and their effects on the society are discussed. Researching works or intellectuals on science, wisdom, education and ethics and introducing them to young generations will be an important service both to respect our ancestors and to shed light on the understanding of education and morality of our recent history.

Key words: Yozgat, History, Religious education, Scholar

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRİDİ'L-KELÂM'ININ KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Özkan TEKİN*

1. Felsefî Kelâm ve **Tecrîdü'l-İtikâd**

Ali Kuşçu'nun yaşadığı zaman dilimi, müteahhirîn kelâm dönemine denk gelmektedir. Bu çerçevede Ali Kuşçu'nun kelâm ilminde otorite olmasını sağlayan *Şerhu Tecdî'l-Kelâm* adlı eseri bu devrin ilim anlayışını yansıtmaktadır.

Eş'arî kelâmının dönüm noktası Cüveynî ve Gazzâlî olarak kabul edilse de müteshhirîn dönemi kelâmının metot ve muhteva bakımından etkileri en bariz olarak Fahreddin Râzî'nin eserlerinde görünmektedir. Fahreddin Râzî'nin eserleri halefleri tarafından öncelikle mütalaa edilmiş ve yeni kelâmî araştırmalar bu eserler dikkate alınarak yapılmıştır. Râzî'nin kelâm araştırmalarında bu kadar etkili olması, onun kendi seleflerinin eserlerinde ortaya konulan meseleleri kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde tahkik ve tetkik etme başarısına bağlanmaktadır. Râzî, kelâm ile felsefenin mezcini sağlayarak kelâm araştırmalarında özellikle umûr-i âmme ve bilgi teorisi konularının incelenmesinde kelâmın önüne büyük imkân ve fırsatlar açmıştır.

Râzî, kendinden önceki kelâmcıların başvurduğu cedel yöntemine karşı çıkarak burhanî yonteme dayalı bir kelâm inşa etmiştir. Tahkik yöntemi olarak da bilinen bu yonteme göre bir düşünür kendisinden önceki âlimlerin görüşleri karşısında mutlak kabul veya mutlak ret yolunu seçmez, onları inceler ve gerekçelerine bakarak kabul edilebilir olup olmadığını kararlaştırır. Bu yöntemi esas alarak araştırma yapan âlimlerin dönemi aynı zamanda "muhakkikler dönemi" olarak da adlandırılmıştır. Râzî ile birlikte kelâm kitaplarına kelâmın temel meseleleri olan usûlüddin konularına bir giriş mahiyeti taşıyan ve ana çerçevesi İbn Sînâ tarafından çizilmiş olan "umûr-i âmme" konuları eklenmiştir. Böylece bütün müteahhirin döneme damgasını vuran felsefî kelâm geleneği oluşmuştur.¹

Râzî öncülüğünde kurulan felsefî kelâm Eş'arî kelâm yanında İmamiye kelâmında da ilgi görmüştür. Özellikle Meşşâî felsefeye yönelttiği itirazlar sebebiyle Râzî'yi eleştiren ve onun *Muhassa'*ına tenkitli bir şerh yazan Nasîruddîn Tûsî, felsefî kelâm sistemini bir filozof mütekellim sıfatıyla bulunduğu noktadan daha ileri bir noktaya taşımıştır. Özellikle *Tecdî'l-İtikâd* ile kendisinden sonraki Sünnî ve Şii kelâmcıları derinden etkilemiştir.²

* Dr., MEB Öğretmen, ozkantekin36@gmail.com

¹ Agil Şirin, "XIII. Yüzyılda Felsefe-Kelâm İlişkisinin Şekillenmesinde Nasîruddîn Tûsî'nin Rölü", *Ulusallararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol ve M. Enes Kala (Ankara: YBU Yayınları, 2014), 664-665.

² Zübeyir Bulut, *Felsefî Kelâm'da Umûr-i Âmme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 49.

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRİDİ'L-KELÂM'ININ KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Şirin'e göre Tûsî, Râzî'nin kurduğu felsefî kelâm sistemini yeterli bulmayarak bu sahada çalışmalar yapmıştır. Çünkü felsefe-kelâm ilişkisi bağlamında incelendiğinde Râzî'nin çalışmaları genelde Meşşâî felsefeye karşı bir kelâm müdafaası olarak görünmektedir. Meşşâî felsefe geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Tûsî bu durumdan memnun kalmamıştır. Zira o, İbn Sînâ felsefesini onun amacına uygun olarak yorumlamaya çalışmış, doğruyu ortaya çıkarmak amacıyla Şehristânî'nin itirazlarına *Musâriu'l-musârî'i* ve Râzî'nin itirazlarına *Şerhu'l-İşârât*'ı yazarak cevaplar vermiştir.³

Tûsî, felsefî kelâm çalışmalarında Râzî'nin aksine tepkisel davranmamış, "pozitif mezc" gerçekleştirmiştir. Râzî'nin eserlerinin aksine *Tecrid*'de felsefî konular kelâmî konulara yamanmış olarak durmaz. Tûsî iki geleneği olabildiğince uzlaştırmaya çalışmıştır. Mesela, *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın kıdem anlayışının temeli olarak ortaya koyduğu "zaman" anlayışını savunmasına karşılık, *Tecrid*'de Allah dışında hiçbir kadimden bahsedilemeyeceğini, bundan dolayı âlemin kadim olmadığını savunmuştur. Bir kelâmcı olarak kıdeme karşı çıkmakla birlikte "gerçek kıdem ve hudûsta zaman dikkate alınmaz" demiş, zati kıdem ve hudûsun esas olduğunu vurgulamıştır.⁴

Tûsî'nin kelâm alanındaki çalışmaları, Meşşâî felsefeyle kelâmın pozitif mezcine dayanan bir felsefî kelâm projesi olarak adlandırılabilir. Taşkoprizade *Miftahu's-saadé*'de bu gerçeğe şöyle işaret etmiştir:

"İkinci şart, onların (filozofların) sözleriyle İslâm âlimlerinin sözlerini mezc etmektir. İyi olanla reddedilmesi gerekenler arasında ayırım yapma kudretine sahip olmadıklarından Müslümanlar bu yönden büyük bir zarara uğramışlardır. Bazen kelâm kitaplarında onları irat ederek doğruluklarını delillendirmektedirler. Nasiruddin Tûsî ve onun taraftarlarından önce böyle bir mezc yoktu. İmam Gazzâlî ve İmam Râzî gibi seleften olan âlimler kelâm kitaplarını felsefeyle mezcetmişlerdi. Ancak onlar bunu, eserlerinde gördüğün gibi, reddetmek için yapmışlardı; zira bunda bir beis yoktur. Aksine bu, Müslümanlara yardım etmek ve onların akidelerini korumak içindi."⁵

Bu ifadelerden, Tûsî'nin felsefî kelâm faaliyetinin Râzî'ninkinden farklı olarak felsefeye karşı bir tepkisellik içermediği anlaşılmaktadır.

Tûsî, ilahiyât bahislerinde bazen filozofların, bazen de kelâmcıların metoduna göre hareket eder. Bu tezi ispat etmek amacıyla onun Allah ve sıfatlarının ispatı konusunda, nübüvvet, imamet ve mead konularında nasıl bir tutum sergilediğine bakmak gerekir. Zorunlu Varlığın ispatı konusunda kendisinden önceki kelâmcılar âlemin hâdis olduğu deliline dayanırken o zorunluluk ve imkâna dayalı "felsefî burhan"ı esas almıştır. Tûsî, Allah'ın hayat, ilim ve irade gibi sıfatlarını zorunluluk esasına göre ispatlamamış, özellikle "kudret" ve "irade"nin ispatı konusunda kelâmcılar gibi davranmıştır. O, kudre-

³ Şirin, "XIII. Yüzyılda Felsefe-Kelâm İlişkisinin Şekillenmesinde Nasiruddin Tûsî'nin Rölü", 665-666.

⁴ Şirin, "XIII. Yüzyılda Felsefe-Kelâm İlişkisinin Şekillenmesinde Nasiruddin Tûsî'nin Rölü", 666.

⁵ Taşkoprizade, *Miftahu's-saadé ve misbâhu's-siyâde fi mevzuâtı'l-ulûm*, nşr. Kâmil Bekri vd. (Kahire: 1968), 1/28.

ti âlemin hâdis oluşu ve iradeyi mümkün varlıkların kendi özel zamanlarında yaratılması esasına dayanarak ispatlamıştır.⁶

Tecrîdü'l-i'tikâd, Tûsî'nin kelâma dair en önemli eseridir. Eserin yazımı 660 (1262) yılında tamamlanmıştır. Eser, *Tecrîdü'l-i'tikâd*'in yanında *Tecrîdü'l-keâm* ve *Tecrîdü'l-akâid* gibi adlarla da anılmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi yazıldığı dönemden itibaren üzerine çok sayıda şerh, hâşiye ve ta'likât kaleme alınmıştır. Eserin *Tecrîd* diye adlandırılmasının temel nedeni kelâmî konuların, ilave izahlara girmeden anlatılmasının hedeflenmesi, ek izahlardan arındırılmasıdır.

Tecrîd, felsefî kelâmın ilk örneklerindedir. Özünü itibariyle muhtasar bir kelâm kitabı olan *Tecrîd*, altı bölümden oluşmaktadır. Üç fasıldan oluşan birinci bölümde varlık ve yokluk, mahiyet, illet-malûl gibi konular üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde cevher, araz, cisim ve onların özellikleri ve hükümleri ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri üzerinde durulmakta, bu konular İmâmiyye ve Mutezile görüşleri çerçevesinde incelenmektedir. Dördüncü bölümde peygamber gönderme, nübüvvetin gerekliliği ve ona karşı ileri sürülen şüphelerin giderilmesi, peygamberin özellikleri ve mucizeler üzerinde durulmaktadır. Tûsî, beşinci bölümü İmâmiyye'nin inanç esaslarından sayılan imametle ilgili konulara ayırmıştır. Tûsî "Meâd, va'd ve va'id" başlıklı altıncı bölümde başka bir dünyanın yaratılmasının imkânı, cismânî haşir, cezâ ve mükâfat gibi uhrevî konuları incelemektedir.

Tecrîd'in asıl önemi felsefî ve kelâmî konuları mezceden ilk eserlerden biri olmasından ileri gelmektedir. Tûsî bu eserde genel olarak İbn Sînâ çizgisinin görüşlerini savunsa da kelâm açısından taviz verilemeyecek konularda bu çizginin dışına çıkarak kelâmcı bir tutum takınmaktadır. *Tecrîd*'de Allah'tan başka bir kadimin olmadığını, dolayısıyla âlemin kudeminden bahsedilemeyeceğini savunması bunun bir örneğidir.

Bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi *Tecrîd*'in geneline felsefî ve burhanî bir dil hâkim olsa da Tûsî usûlü'd-din konularında kelâmî dil ve yöntemleri kullanmaya özen gösterdiği ve daha çok Mutezilî karakter taşıyan Şii-İmamî geleneğe uygun olarak ele aldığı görülür.

Felsefî kelâmın ilk örneklerinden biri olan *Tecrîd*'in bazı ayırıcı özellikleri vardır. Kendisinden önceki birçok kelâmî eserde olduğu gibi konuların işlenmesinde "cedel" metodu kullanılmamıştır. Şirinov'a göre bu bir ilk sayılabilir. Çünkü felsefî kelâmın kurucusu kabul edilen Râzî'nin *el-Mebâhis*, *el-Metâlib* ve *Muhassal* gibi eserlerinde bile cedelin tamamen terk edilmediği görülür. Eserde konular oldukça kısa ve özlü incelenmiştir. *Tecrîd*'in anlaşılmasını zorlaştıran bu durum, eser üzerine birçok şerh, hâşiye ve ta'likâtın yazılmasına sebep olmuştur. Eser bu yönüyle kendisinden sonraki birçok kelâmî eser tarafından örnek alınmıştır. *Tecrîd*'in tertibi ile *Şerhu'l-Mevâkif* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'in tertibi arasındaki benzerlik bunu göstermektedir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'da ontolojik bahislerin tertibinden bahsederken *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* ile *Tecrîd*'i bir arada anması *Tecrîd*'in kendisinden sonraki felsefî kelâm eserleri üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemli bir kanıttır. Hem *Şerhu'l-Makâsıd* hem de *Şerhu'l-*

⁶ Ali Bedaştî, "Nasîruddîn et-Tûsî'den Molla Sadrâ'nın Hikmet-i Mûteali-yesî'ne (Aşkın Hikmet) İmâmiyye Kelâmının Değişim Süreci", çev. Naim Döner, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 243.

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRİDİ'L-KELÂM'ININ KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Mevâkıf'ta illet ve malûl konusunun Râzî'nin kitaplarında olduğu gibi cevher ve araz başlığı altında değil, *Tecrid*'de olduğu gibi bizzat umûr-i âmme başlığı altında incelenmiş olması da Tûsî etkisini belgeleyen önemli bir delildir.

Tecrid üzerine çok sayıda şerh veya hâşiyenin yazılmış olması, *Tecrid*'in kelâm çevrelerinde ne kadar geniş yankı uyandırdığını göstermektedir. Bunların başında Hillî, İsfehânî ve Ali Kuşçu'nun şerhleri gelmektedir. Bu kadar şerh, hâşiye ve ta'likatın felsefî kelâmın kurucusu sayılan Râzî'nin eserleri üzerine değil de *Tecrid* üzerine yazılmış olmasının önemli sebeplerinin olması gerekir. En önemli sebep, *Tecrid*'in bu alanda yazılmış ilk muhtasar eser olmasıdır. Zira Râzî'nin gerek *el-Mebâhis*'inde gerekse *el-Metâlibu'l-âliye*'sinde konulara genişçe yer verildiği görülmektedir. Hâlbuki *Tecrid*'de konular özlü olarak incelenmiştir. Tûsî'nin bu kelâm kitabını Meşşâî bir filozof olarak yazmış olması da ona karşı ilgiyi artıran etkenlerden sayılabilir. Konuya yöntemsel açıdan yaklaşıldığında belki de en önemli sebep *Tecrid*'in burhanî metodun uygulandığı ilk ve en güçlü kelâm eseri olmasıdır.

Hillî şerhinin mukaddimesinde *Tecrid*'in çok güzel bir düzen içinde kelâm meselelerinin büyük bir kısmını ihtiva ettiğini; fakat son derece veciz olması sebebiyle bu ilme vakıf olanların bile onu anlamada zorlandıklarını ve bu sebeple kapalı kalan taraflarını izah eden bir eser kaleme aldığını belirtir.⁷

İsfehânî de şerhinin mukaddimesinde, *Tecrid*'in küçük hacmine rağmen ilmî zenginlik, usûle ait en parlak incelikler ve ilmî hakikatleri ihtiva edip benzeri olmayan şeyleri kapsamasına rağmen son derece veciz ve bulmaca gibi olduğunu, düşünmeden anlamadığını, bundan dolayı bu kapalılıklarını gideren, esere yöneltilen itirazlar konusunda ikazda bulunan, eserde yer alan ve şüpheler barındıran meselelerin cevaplarına işaret ettiğini belirtir ve bu şüphelerin özellikle imamet bahislerinde yer aldığına dikkat çeker.⁸ Ali Kuşçu, *Tecrid Şerhi*'nin girişinde *Tecrid*'i “insanı hayrete düşüren keşfedilmeye muhtaç bir tasnif; ilk bakıldığında anlaşılması zorlaştıran şeyleri ihtiva eden bir telif; hacmi küçük, ancak nazmı veciz, bilgisi çok, ismi muazzam; beyanı görkemli; yeri yücelerde; düzeni harika; değerli bilginlerin kabulünde; büyük bilginlerden hiçbiri benzerini yazmayı başaramadı; ne zirvedeki ne de zamanla yetişmiş hiçbir seçkin bilgin de ona benzerenini bile ortaya koyamadı.”⁹ diyerek tanıtmaktadır.

Ali Kuşçu da şerhinin mukaddimesinde Hillî ve İsfehânî'nin *Tecrid* hakkındaki düşüncelerini tekrarlayarak eserin çok önemli bir muhtevaya sahip olduğunu belirtir.¹⁰

Tecrid'in üç önemli şârihinin eserlerinin mukaddimelerinde dile getirdikleri iki husus vardır. Bunlardan birincisi, *Tecrid*'in çok önemli ve zengin bir ilmî muhtevaya sahip olduğunun ifadesidir. İkinci husus, eserin gayet veciz bir üslupla kaleme alınmış olmasıdır. Eserin küçük bir hacme sahip olması veciz bir üslupla yazılmış olmasından

⁷ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd* (Beyrut: 1998), 4.

⁸ Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*, nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Kuveyt: 1402/2012), I/166-167.

⁹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Akâid*, tas. ve tah. M. Hüseyin ez-Zâri Rıdâyî (Kum: Râid, 1393), 66. Çeviri Necmettin Pehlivan'a aittir. Bk. “Bir Âdâbu'l-Bahs ve'l-Munâzara Uygulaması Olarak Ali Kuşçu (Ö. 879/1474)'nun Şerhu Tecridi'l-Kelâm (=Eş-Şerhu'l-Cedid)'ı”, *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: AYBÜ Yayınları, 2020), 176.

¹⁰ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr: 742, vr. 1b-2a.

kaynaklanmaktadır ve anlaşılabilmesi için şerh edilmesi gerekmektedir; fakat bu esere yönelik şerh etme amacı yalnız kapalı ve muğlak oluşundan değil, bunun yanında daha da önemlisi içerik bakımından oldukça güçlü bir mahiyet arz etmesidir. Aksi takdirde bu şerhlerin yazılması abesle iştiğal mesabesinde olacaktır.

Tûsî'nin *Tecrîd*'de felsefi burhanlarla ispatta bulunduğu ya da kelâmî-dinî düşüncelerin tamamını burhân ve felsefi kaidelerle ele aldığı, yani cedele yer vermediği iddiası eser için bir meziyet olarak belirtilmektedir. Tûsî, en azından cedelin ahlâkî kaidelere riayet edilerek gerçekleştirilmesi olarak tanımlanan münazaranın, engelleme (*men*), delilli bozma (*nakz*) ve iddiaya karşı koyma (*muâraza*) türünden kurallarını *Tecrîd*'de ilmî şahsiyetinin gerektirdiği şekilde başarıyla uygulamıştır.¹¹

2. *Şerhu Tegrîdî'l-Kelâm*'ın Literatürdeki Yeri ve Önemi

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Şemseddin el-İsfehânî şerhleriyle birlikte *Tegrîdü'l-İtikâd* üzerine yapılmış en önemli üç çalışmadan biri olan Ali Kuşçu'nun *Tegrîd* şerhi, eserin sonunda belirtildiği üzere *Şerhu Tegrîdî'l-Kelâm* şeklinde isimlendirilmiştir. Tûsî'nin esere verdiği isim *Tegrîdü'l-İtikâd* olduğu halde Ali Kuşçu eseri *Tegrîdü'l-Kelâm* şeklinde alımlayarak şerh etmiştir.¹²

Ali Kuşçu, eserini kaleme aldığı eserini ithaf ettiği Sultan Ebû Saîd Mîrzâ Han'a ithaf edince sultan ona 50.000 dinar hediye etmiştir. Anlatıldığına göre Ali Kuşçu eseri *Şerhu Tegrîdî'l-Kelâm*'ın önemli bir eser olduğunu ve bu şerhi yazmak için yetmiş cilt eser incelediğini belirtmektedir. Bunun yanında Molla Câmî'ye nispet edilen bazı rivayetlere göre o Ali Kuşçu'nun eserine olumlu bakmamıştır. Onun düşüncesine göre Ali Kuşçu kendi yorumlarını yaparken dahi daha önceki âlimlerin görüşlerini tekrarlamaktan ileriye gidememiştir. Molla Câmî kendisinden *Şerhu Tegrîdî'l-Kelâm*'a bir değerlendirme yazması istenildiğinde "eğer bunu yaparsam Ali Kuşçu normal şekilde ilmî çalışmalarına devam edemez ve problem çıkabilir" demiştir.¹³ Ancak bu rivayet doğru bile olsa bu, eserin ilmî değeri hakkında önyargılı olmamızı gerektirmez. Eser hakkında ancak diğer kelâm kitapları ve şerhlerle karşılaştırarak yapılacak derinlikli bir analiz ve değerlendirme sonucunda daha doğru karara ulaşılabacaktır.

Şerhu Tegrîdî'l-Kelâm'ın muhtevasını oluşturan konular ana başlıklar halinde verebiliriz. Ali Kuşçu da Tûsî ve İsfehânî'yi takip ederek konuları altı maksad altında incelemiştir.

Birinci maksad, umûrî'l-âmmе konusuna ayrılmıştır. Bu maksad altında üç fasıl yer almaktadır. Birinci fasılda Varlık ve yokluk başlıklı birinci fasılda varlık ve yoklukla irtibatlı olarak zorunluluk, imkân ve imkânsızlık meseleleri de incelenmiştir. Mâhiyet ve Levâhikı adlı ikinci fasılda mahiyet ile ilgili hususlar yanında birlik ve çokluk meselesi de incelenmiştir. Üçüncü fasılda İlet ve Ma'lul meselesi incelenmiştir.

¹¹ Mehmet Fatih Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tegrîdî'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 29. Tez, çalışma boyunca şu kısaltma ile anılacaktır: *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tegrîdî'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*.

¹² Kullandığımız İran baskısı, kitabın ismini *Şerhu Tegrîdî'l-İtikâd* olarak vermiştir.

¹³ Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tegrîdî'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 30.

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRİDİ'L-KELÂM'ININ KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

İkinci Maksad, cevherler ve arazlara ayrılmıştır. Birinci fasılda cevherler, ikinci fasılda cisimler, üçüncü fasılda cisimlerin diğer hükümleri, dördüncü fasılda mücerred cevherler, beşinci fasılda arazlar incelenmiştir.

Üçüncü Maksad, Sâniin İspatı, Sıfatları ve Eserleri başlığını taşımaktadır. Birinci fasılda Sâni'in ispatı, ikinci fasılda Allah'ın sıfatları, üçüncü fasılda Allah'ın fiilleri incelenmiştir.

Son üç maksad fasıllara ayrılmaksızın ana başlık altında incelenmiştir. Dördüncü Maksadda Nübüvvet; beşinci maksadda İmâmet, altıncı maksadda meâd, va'd, vaid ve ilgili meseleler incelenmiştir.¹⁴

Ali Kuşçu'nun şerhinin mahiyeti ancak kaynakları incelenerek kavranabilir. Ali Kuşçu'nun belirtildiği gibi yetmiş küsur cilt eser incelemiş olması mümkündür. Ali Kuşçu bu eserleri kelâmi problemlere vukufiyet için okumuş olması makuldür. Kimisine doğrudan atıf yapmış olmasa da *Şerhu Tecdî'l-Kelâm*'ın yazımında bu eserlerden faydalanmıştır.

1) *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecdî'l-i'tikâd*

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1326) tarafından yazılan eser *Tecdî'l-i'tikâd* üzerine yazılmış ilk şerhtir. Tûsî'nin öğrencisi olduğu için onun *Tecdî'd*deki maksatlarını doğru anlama ihtimali yüksektir. Hillî bazı meselelerde Tûsî'ye katılmadığını ifade etmiştir.¹⁵

Ali Kuşçu, *İlâhiyât* bölümünde *Keşfü'l-murâd*'dan şu konularda alıntı yapmıştır: Kudret sıfatı; teklîf; lutuf; elem. Bu iktibaslardan Ali Kuşçu'nun Hillî'ye Ehl-i sünnet'in ilgi alanına girmeyen daha ziyade Mu'tezile mensuplarının kendi aralarında tartıştıkları konularda müracaat ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶

2) *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecdî'l-akâid (Şerh-i Kadîm)*

Bu şerh Ebu's-Senâ Şemseddin Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından yazılmıştır. İsfahânî, şerhinde Tûsî'nin metninin veciz olduğunu belirtmiş, kaide ve amaçlarını belirlemiştir. Bilhassa imamet konusunda yapılan itirazlara dikkat çekmiştir. Bu şerh kelâm ilminde *Şerh-i Kadîm* ismiyle meşhur olmuştur.¹⁷ İsfahânî şerhini yazarken Hillî'nin yöntemini esas almış; önce *Tecdî'd* metnini vermiş, kendi şerhine "ekülü" ifadesiyle başlamış, ayrıca *Tecdî'd*'in kastedilen mânâyı anlama hususunda Hillî'den istifade etmiştir.¹⁸

Advânî, İsfahânî'nin eserde kullandığı yöntemi maddeler halinde şöyle tespit etmiştir:

¹⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdî'l-Akâ'id*, 6-7.

¹⁵ Hâlid b. Hammâd el-Advânî, "Mukaddime", Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecdî'l-akâid* (Kuveyt: 2012), I/53; Akil Şirinov, Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 42.

¹⁶ Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecdî'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 31.

¹⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (Beyrut: 1402/1982), I/346-347.

¹⁸ Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecdî'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 31.

Özkan TEKİN

- 1- İsfehânî, şerhinde *Tecrîd*'in metninde yer alan az bilinen ve beyan edilmesine ihtiyaç duyulan kelimelerin açıklamasına özen göstermektedir.
- 2- İsfehânî, *Tecrîd*'in manalarını açıklarken en açık ve kolay ibarelere yer vermiştir.
- 3- İsfehânî, şerhi esnasında rastladığı ilmî istilahları çoğunlukla tarif etmiştir.
- 4- İsfehânî, kendisini *Tecrîd*'de yer alan konunun şerhiyle sınırlamış, böylece bağlamın dışına çıkmamıştır.
- 5- İsfahânî, meselelerin ve delillerin mantıkî tahliline özen göstermiştir.
- 6- *Tecrîd* metninin çeşitli ihtimallere açık olduğunu gördüğünde bu ihtimalleri belirtip tercihte bulunmuştur.
- 7- İsfehânî, Tûsî'nin *Tecrîd*'de ulaşmak istediği amaca zarar verdiğini ve amaçladığı manaya ulaştırmadığını düşündüğü ibareler konusunda uyarıda bulunmuştur.
- 8- İsfehânî, Tûsî ile ihtilâfa düştüğünde onu reddetmiştir.
- 9- İsfehânî, önceki *Tecrîd* şârihlerini bazen tenkit etmiştir.
- 10- İsfehânî, kendisinden önceki bir âlimin yapılan itiraza verdiği cevabı uygun bulmadığında onu reddederek kendi cevabını yazmıştır.
- 11- Metnin tamamını vererek değil, parça parça şerh etmiştir.
- 12- İsfehânî, *Tecrîd* nüshalarının farklılıklarını belirtmeye önem vererek aralarından tercih yapmıştır.
- 13- İsfehânî, bazen delillerin Tûsî tarafından zikredilmeyen öncüllerini dile getirmiştir.
- 14- Delilin burhanî mi yoksa iknâî mi olduğu konusunda bazen uyarıda bulunmuştur.¹⁹

Advânî'ye göre Tûsî'nin Şiî, İsfehânî'nin Ehl-i Sünnet olması hasebiyle şerh tartışmalar ve reddiyeler barındırmaktadır. Ayrıca konuların incelenmesi geniş tutulmamış, metnin ibaresinin açıklanması önemsenmiştir. Muhaliflerini reddederken nezâketten ayrılmamıştır. Hasımının sözünü delil ve burhanla iptal etmeye çalışmıştır. Bir konuda yapılan itirazların tamamına cevap vermeye çalışmıştır.²⁰

Ali Kuşçu'nun *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdî'l-akâid*'in ibaresinden iktibasta bulunduğu bazı konular şunlardır: Kudret sıfatı; ilim sıfatı; hüsün ve kubuh; kulların fiilleri; tevellüd; teklîf; lutuf; ecel; rızık; fiyat. Ali Kuşçu, Tûsî'nin Eş'ariyye'ye retlerini ilk defa İsfehânî'nin eseri merkezinde cevaplaması sebebiyle birçok meselede alıntıda bulunmuştur.

Seyyid Şerîf el-Cürçânî de bu eser üzerine *Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdî'l-Kelâm* adıyla bilinen, Rûm uleması arasında *Hâşiyetü't-Tecrîd* adıyla şöhret bulan *Tecrîd*'in *umûr-ı âmm*e ve *cevher-araz bahislerini* ihtiva eden büyük bir hâşiye kaleme almıştır. Ulemâ bazı padi-

¹⁹ Advânî, "Mukaddime", I/116-123. Bk. Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecrîdî'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 31-32.

²⁰ Advânî, "Mukaddime", I/126-127.

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRİDİ'L-KELÂM'ININ KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

şahların belirlemesi sebebiyle bu hâşiyenin tedrisini devam ettirmiştir. Bundan dolayı bu eser üzerine birçok hâşiye ve ta'likât yazılmıştır.²¹

Osmanlı medreselerinin ilmî hiyerarşisi içinde Yirmili medreselerde İsfehânî'nin *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid* ile birlikte *Hâşiye-i Tecrid*'in okutulması sebebiyle bu medreselere hâşiyenin adı kullanılarak "*Hâşiye-i Tecrid Medreseleri*" adı verilmiştir.²²

3) Şerhu'l-Mevâkif

Ali Kuşçu, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin telif ettiği diğer eseri *Şerhu'l-Mevâkif*'tan *İlâhiyât* bölümünde önemli ölçüde iktibasta bulunarak yararlanmışır. Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Mevâkif*'tan alıntı yaptığı meseleler şunlardır: Kudret sıfatı, kelâm sıfatı, ilim sıfatı, sem' ve basar sıfatları, hulûl etmemesi, hâdislere mahal olmaması, rü'yetullah, hüsün ve kubuh, kulların fiilleri, tevellüd.

Cürcânî, yazdığı *Tecrid* hâşiyesini eserin *cevher-araz* bölümünde tamamlamıştır. Ali Kuşçu'nun *ilâhiyât* bölümünden önce geçen iki bölümde mezkûr hâşiyeden yararlanmış olduğu tespit edilmiştir. *Şerhu'l-Mevâkif* çerçevesinde konu ele alındığında metnin yazarı olan el-Îcî'nin Tûsî'nin düşüncelerine vâkif olduğu ve eserinde onun *Tecrid*'de vaz ettiği tahkikâtı değerlendirmeye alıp tartıştığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Ali Kuşçu, el-Îcî ve Seyyid Şerîf'in Tûsî'nin düşüncesi çerçevesinde gerçekleştirmiş oldukları bu tahkikâtı dikkate alarak şerhinde kullanmaktadır.²³

4. Şerhu'l-Mâkasid

Sa'deddin Teftâzânî'nin yazdığı bu eser, Ali Kuşçu'nun *ilâhiyât* konusunda en çok müracaat ettiği kaynaktır. Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Mâkasid*'dan yaptığı iktibaslar şunlardır: İsbât-ı vâcib, kudret sıfatı, ilim sıfatı, hayat sıfatı, irâde sıfatı, sem' ve basar sıfatları, kelâm sıfatı, bekâ sıfatı, şerîkinin olmaması, mütehayyiz olmaması, hâdislere mahal olmaması, lezzet duymaması, rü'yetullah, hüsün ve kubuh, kulların fiilleri, kazâ ve kader, rızık, aslah.

Soysal, Ali Kuşçu'nun şerhinde Teftâzânî'den veya *Şerhu'l-Makâsid*'dan istifade ettiğine dair doğrudan bir işarete rastlanmadığını kaydetmektedir. Soysal'ın tespitine göre Ali Kuşçu, eserini yazarken *Şerhu'l-Mâkasid*'in lafızlarını değiştirmeksizin kendi eserine almıştır. Konuları itibarıyla bakıldığında da Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Makâsid*'dan çoğunlukla yararlandığı anlaşılmaktadır. Özetle, Ali Kuşçu, *Tecrid*'in birçok meselesini *Şerhu'l-Makâsid*'dan yaptığı iktibaslarla şerh etmiştir. Soysal, *Makâsid* ve *Şerhu'l-Makâsid* ile *Tecrid* karşılaştırıldığında Teftâzânî'nin birçok meselede Tûsî'nin lafızlarını kullandığını ve kendi metni yanında aynı zamanda *Tecrid*'i de şerh ettiğini tespit etmektedir.²⁴

Osmanlı medreselerinde Fatih Sultan Mehmed'in de etkisiyle tedris amacıyla *Şerhu'l-Makâsid* yerine *Şerhu'l-Mevâkif*'in tercih edildiği bilinmektedir. Osmanlıların da

²¹ Bk. Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecridi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili*, 33-34.

²² Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 452; Ayşe Betül Tekin, *Tûsî'nin Tecridü'l-i'tikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 9.

²³ Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecridi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 34-35.

²⁴ Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecridi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 35-36.

hâkimiyet sürdüğü bir dönemde ömrünün son kısmını İstanbul'da geçirmiş olan Ali Kuşçu tarafından yazılmış olan *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*'da bu iki büyük kelâm eserinden yüksek ölçüde yararlandığı anlaşılmaktadır. Ali Kuşçu, bu iki eseri gerekli gördüğünde eleştirmekten geri durmamıştır.²⁵

Ali Kuşçu, söz konusu kaynaklardan yararlanırken farklı yöntemler kullanmıştır. Bazen iktibas ettiği metni hiçbir değişikliğe uğratmadan olduğu gibi almıştır. Bazen de metin üzerinde küçük tasarruflarda bulunarak, doğrudan geçen kelimeyi zamire dönüştürerek ifadeleri özetleyerek alıntılanmıştır. Bazen de alıntılanmış metne ilaveler yaparak metni farklılaştırmıştır. Bir konuyu anlatırken değişik kaynaklardaki ifadeleri bir araya getirerek eklektik bir metin oluşturmuştur. *Tecrid*'de yer alan bir itirazı ve ona verilen cevabı değişik metinler üzerinden nakletmesi de onun başvurduğu bir başka yöntemdir. Şerh eklektik olmasına rağmen hâşiye yazarları, eserindeki görüşleri değerlendirirken çoğunlukla Hillî, İsfehânî, Teftâzânî ve Cürcânî'yi değil, Ali Kuşçu'yu muhatap almışlardır.

Ali Kuşçu'nun şerh üslubu kendisinden önce *Tecrid*'e şerh yazan Hillî ve İsfehânî'nin şerh üslubundan farklılaşmaktadır. Hillî ve İsfehânî, şerh edeceği pasajı olduğu gibi verdikten sonra *ekûlü* ifadesiyle kendi şerhine başlamışken Ali Kuşçu böyle yapmamış, bir meseleyi onun *Tecrid*'de yer alan delillerini tek tek diğer delillerden ayırarak şerh etmiştir. Sadece *Tecrid*'in maksadını açıklamayı amaçladığı yerlerde çoğunlukla alıntı metinler kullandığı için *ekûlü* ifadesini kullanmaz. *Ekûlü* ifadesinin devamındaki ifadeler tamamen ona ait olup çoğunlukla eleştiri içermektedir. Bunlar meselelerin değil, onların dayandığı delillerin eleştirileridir. Ali Kuşçu, Tûsî'nin meseleler hakkında ortaya koyduğu kanaatlerin kâhîr ekseriyetle Mu'tezile düşüncesi olduğunu belirtmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere Ali Kuşçu, imâmet meseleleri ayrı tutulursa Şia düşüncesini bağımsız bir anlayış olarak kabul etmemekte Mu'tezile içinde bir grup olarak ele almaktadır.²⁶

Ali Kuşçu, aklî delil kullanımında Tûsî'ye muvafakat etmiştir. Matematik ve astronomi âlimi olan Ali Kuşçu'nun aynı şekilde matematik ve astronomi âlimi olan Tûsî'nin yöntem ve yaklaşımlarıyla belli bir muvafakat sağlaması anlaşılabilir. Matematikçi Ali Kuşçu'nun matematik dâhil birçok teorik bilimde uzman olan Tûsî'nin kanıtlama dirayetini nispeten daha iyi takdir etmesi ilmî donanımının sağladığı bir meziyet olarak değerlendirilmek mümkündür.

Ali Kuşçu, *ilâhiyât* bahislerinde metin ve şerhi tek metne dönüştürerek mezc etmeyi nadiren gerçekleştirir. Bunun yerine metni vermesi sonrasında takririni yapar ve yahut metni vermesinin öncesinde, meselenin izahını yapar ve Tûsî'nin o meseleye işarette bulunduğu *Tecrid* metnini "musannif buna şu sözlerle işaret etti" diye belirtmiştir. Ali Kuşçu, müteahhirîn mütekellimlerinden Râzî, Âmidî, Tûsî, Adudüddin İcî, Beyzâvî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi âlimlerle aynı ilmî muhitte yaşadığı için eserini onlar gibi klasik mantık formlarıyla yazmıştır.²⁷

²⁵ Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecridi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 36.

²⁶ Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecridi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 37.

²⁷ Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecridi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 37-38.

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRİDİ'L-KELÂM'ININ KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Ali Kuşçu, şerhinde Eş'ariyye'ye mutâbık kalmış, tekvîn meselesinde Eş'ariyye âlimlerinin tahkikini tercih etmiştir. Eş'ariyye düşüncesini benimsemesine rağmen Eş'ariyye âlimlerinin vaz' ettiği delilleri eleştirmekten kaçınmamış, kendi tahkikini ortaya koymuştur.²⁸

Ali Kuşçu, Ali Kuşçu daha hayatta iken Celâleddin Devvânî *Şerhu Tecdîdî'l-Kelâm'a* bir hâşiye yazmış; buna karşılık Sadreddin Şirâzî de itirazlarını içeren bir hâşiye yazmıştır. Devvânî bunun üzerine başka bir hâşiye yazarak Şirâzî'nin itirazlarını reddetmiştir. Daha sonra Şirâzî, Devvânî'nin yazdığı son hâşiyeye karşı bir hâşiye daha yazmıştır. Devvânî, bu hâşiyeye karşı tekrar bir hâşiye yazmış, Şirâzî vefat ettiği için oğlu Gıyâseddin Mansûr Şirâzî *Şerhu Tecdîdî'l-Kelâm'a* bir hâşiye yazarak Devvânî'ye cevap vermiştir.²⁹

Devvânî bu tartışmalar esnasında şu hâşiyeleri kaleme almıştır: (i) *el-Hâşiyetü'l-Kadîme alâ Şerhi Tecdîdî'l-Kelâm*. (ii) *el-Hâşiyetü'l-Cedîde alâ Şerhi Tecdîdî'l-Kelâm*. (iii) *el-Hâşiyetü'l-Eced alâ Şerhi Tecdîdî'l-Kelâm*. (iv) *el-Havâşi bi- Tecdîdî'l-gavâşi*. Devvânî'ye red amacıyla Şirâzî, aşağıdaki hâşiyelerden ilk üçünü, oğlu Mîr Gıyâsüddîn Mansûr el-Hüseynî ise dördüncüsünü kaleme almıştır: (i) *Hâşiye alâ Şerhi Tecdîdî'l-Kelâm*, (ii) *Hâşiye alâ Şerhi Tecdîdî'l-Kelâm*, (iii) *Hâşiye alâ Şerhi Tecdîdî'l-Kelâm* (iv) *Hâşiye alâ Şerhi Tecdîdî'l-Kelâm*.

Ali Kuşçu'nun etkisi, üzerine yazılan hâşiyelerle sınırlı kalmamış, görüşlerine müstakil eserlerde yer verilmiştir. Devvânî, filozofların hudûs konusundaki düşüncelerini ele aldığı esnada bu meselenin ayrıntılarını *Havâşi's-Şerhi'l-cedîd li't-Tecdîd* de ele aldığını belirtmiştir. Ali Kuşçu'nun muâsırı olan Şemseddin Ahmed b. Mûsâ el-Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye* adlı eserinde kulların fiilleri meselesinde *Şerhu Tecdîdî'l-Kelâm*'dan istifade etmiştir. Abdülğanî Nâblusî, müteahhirin dönem Mâtürîdiyye âlimlerinin irade konusunda geliştirdikleri görüşü tartıştığı *Tahkîkû'l-intisâr fi ittifâki'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdi alâ halka'l-ihitiyâr* adlı eserinde *Şerhu Tecdîdî'l-Kelâm* ve *Şerhu'l-Mevâkîfa* birlikte atıf yapmıştır. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm* adlı eserinde vücûdun mahiyetle ayniyetini incelerken *Şerhu Tecdîdî'l-Kelâm'a* başvurmuştur. Mâtürîdî âlimlerinden Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi, *Risâle fi'l-fark beyne'l-Kelâmi'n-nefsî ve beyne'l-Kelâmi'l-lafzî* adlı eserinde Teftâzânî, Tûsî ve Ali Kuşçu'yu konu hakkında aynı düşünceyi benimsemiş olan üç âlim olarak zikretmiştir. Son dönem âlimlerinden Babanzâde Ahmet Nâim'in *İlmü'n-nefs* çalışmasında *Şerhu Tecdîdî'l-Kelâm*'ın gâiyet, mebd, nisyan, tahdikve zühûl konularında kendisine kaynak oluşturduğunu belirtmiştir.³⁰

Ali Kuşçu'nun âdâbu'l-bahs ve'l-munâzara uygulaması üzerine bir araştırma yapan Necmettin Pehlivan, Ali Kuşçu'nun uzun zaman ayırdığı kelâm ilminin bir ürünü olan bu şerhin hem suret hem de içerik bakımından incelikli bir *takrîr*, *tahrîr* ve *tahlîle* muhtaç olduğunu belirtmektedir. Yazar, Ali Kuşçu'nun Fârâbi-İbn Sînâ geleneği ile Fahrüddîn er-Râzî geleneği arasındaki münazarada moderatör rolünü mü üstlendiği, yoksa iki taraftan birinin delillerini mi tercih ettiği sorusunu sormaktadır. Pehlivan'a göre Ali Kuşçu için bu zorluk iki katmanlıdır. Birincisi, Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037)'ya karşı Gazâlî (ö. 1111) ile başlamış, Fahrüddîn Râzî (ö. 1210) ile zirvesine ulaşmış ve neredeyse

²⁸ Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecdîdî'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 39.

²⁹ Harun Anay, *Ed-Devvânî Hayâtı, Eserleri, Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi* (İstanbul: Doktora Tezi, 1994), 140.

³⁰ Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecdîdî'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse*, 40-43.

tek taraflı olarak gerçekleşen tartışmadır. *Tecrîd* sahibi Tûsî'nin Râzî ve takipçilerine karşı giriştiği tashih çabaları yeterli gelmemiştir. Bu da Ali Kuşçu'nun işinin zorluğunu göstermektedir. İkincisi, Ali Kuşçu'nun Hanefî kimliğidir. Pehlivan, Ali Kuşçu'nun, Şerhin muhakkiki tarafından "Hanefî fakihî, Eş'ârî kelâmcısı" olarak nitelenmesini dikkat çekici ve problemlili bulmaktadır. Çünkü Maverâünnehir bölgesindeki Hanefiler, Ebu Hanîfe'ye hem amelde hem de itikadda ittibâyı mezhebi kimliklerinin asıl göstergesi kabul etmektedirler. Bu da sistemi toptan kabul veya reddetmeyi gerektirmektedir. Yazar, Ali Kuşçu'nun *Tecrîd Şerhi*'nde tuttuğu yerin ve "Hanefî fakihî, Eş'ârî kelâmcısı" kimliğinin bir misdaki olup olmadığının tespit edilmesinde kullandığı tartışma yöntemini bir ipucu olarak görmektedir. Ali Kuşçu'nun şerhinde kullandığı *takrîr*, *tahrîr*, *istifsâr*, *men'*, *senedli men'*, *hal*, *icmâli* ve *tafsîli nakz* ve *mu'ârâza* gibi terimlerin münazara ilmîne ait olduğunun bilinmesi, onun taraflar arasındaki tartışmada hakem mi, yoksa bir taraf mı olduğunu tespit etmede önemlidir. Ali Kuşçu'nun, Fârâbî ve İbn Sînâ ile Râzî ve takipçileri arasında varlık-yokluk ikilisinin tarifi, mutlak varlığın ortaklığı, varlığın mahiyete zaitliği, mutlak varlığın konumu, ma'dûmun iadesi, imkân-ı hâss ve illet-ma'lûl ilişkisi gibi gerilimli meselelerde işi gerçekten çok zordur. Buradaki zorlukta işin tabiatı ve kullandığı yöntemin inceliği kadar "Hanefî fakihî, Eş'ârî kelâmcısı" kimliğinin de rolü vardır. Pehlivan, Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'ını ayrıcalıklı kılan hususlardan birinin onun *âdâbu'l-bahs ve'l-munâzarâ*daki başarısı olduğunu ileri sürmektedir.³¹

Ali Kuşçu'nun bazı meselelerde İbn Sînâ ve Tûsî gibi metafizikçi filozofların değil, Gazzâlî ve Râzî gibi Eş'ârî kelâmcıların tarafında yer aldığını belgelemesi açısından Engin Erdem'in "Ali Kuşçu: Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Üzerine Bir Tartışma" adlı bildiri çalışması önemlidir. Erdem bu araştırmasında Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'ında 'varlık'ın Zorunlu Varlık'a yüklem olup olmadığı hakkındaki görüşünü ve Celâleddîn Devvânî'nin Kuşçu'ya yönelttiği eleştirileri ele almıştır. Kuşçu'ya göre, Zorunlu Varlık, varlık ile nitelenir; ancak bu, filozofların iddiasının aksine O'nun muhtaçlığını ve imkânını gerektirmez. Zorunlu Varlık'ın varlık ile nitelenmesi, dört sayısının çift olmakla nitelenmesinde olduğu gibi tanımı gereği zorunludur. Devvânî açısından Zorunlu Varlık'ın varlıkla nitelendiğini, varlığın O'nun mahiyetine eklendiğini iddia etmek varlığın zorunluluğunun ihlal edilmesi anlamına gelir. Ali Kuşçu'nun "dört sayısının çift olmayı gerektirmesi" ile "Zorunlu'nun varlığı gerektirmesi" arasında kurduğu paralellik tutarlı değildir. Erdem'e göre, Ali Kuşçu ile Devvânî arasındaki görüş ayrılığı, varlığın Zorunlu Varlık'ın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu ile ilgilidir. Varlık'ın Zorunlu Varlık'ın gayrı olduğunu savunan Kuşçu'ya göre, Zorunlu Varlık, zatının gereği olarak varlık ile nitelenir ve bu, O'nun zorunluluğuna halel getirmez. Buna karşılık, Devvânî'ye göre, Zorunlu Varlık, varlık ile nitelenemez; çünkü O, varlığın kendisidir. "Zorunlu Varlık vardır" önermesi konu-yüklem ilişkisi açısından tahlil edildiğinde Ali Kuşçu'ya göre önermedeki "vardır" gerçek bir yüklem iken, Devvânî'ye göre ise gerçek bir yüklem değildir. Devvânî açısından varlığın Zorunlu Varlık için yüklem olduğunu, varlığın O'na

³¹ Pehlivan, "Bir Âdâbu'l-Bahs ve'l-Munâzara Uygulaması Olarak Ali Kuşçu (ö. 879/1474)'nun Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm (=Eş-Şerhu'l-Cedîd)'i", 174-175.

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRİDİ'L-KELÂM'ININ KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

eklendiğini kabul etmek Zorunlu'nun zorunluluğunu ihlal etmekte, O'nun mümkün olduğu sonucunu doğurmaktadır.³²

Sonuç

Bu çalışmada Ali Kuşçu'nun Nasiruddin Tûsî'ye ait *Tecridü'l-İtikâd* üzerine yazdığı *Şerhu Tecridi'l-Kelâm* (eş-*Şerhu'l-Cedîd*) adlı kelâm kitabının kelâm ilmi açısından önemi ve alana katkısını ele aldık. Ali Kuşçu, ilim tarihinde şeriat ilimlerinden ziyade matematik ve astronomi gibi nazari ilimler sahasındaki çalışmalarıyla anılmaktadır. Ancak onun özellikle bir kelâm klasiği haline gelen *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*'ı, hem yaşadığı çağda hem de kendisinden sonra kelâm araştırmaları ve tedrisinde dikkate alınmıştır.

Çalışmamızda felsefi kelâm geleneği ve bunun iki önemli kurucusu olarak Râzî ve Tûsî'nin çalışmaları hakkında kısaca bilgi verdik ve değerlendirme yaptık. Tûsî'nin *Tecrid*'ini özü ve içeriği ile kısaca tanıttık. Ali Kuşçu'nun önceden yazılmış çok sayıda kelâm kitabı içinden şerh için *Tecrid*'i seçmiş olması bu eserin bazı özellikler taşıdığını göstermektedir. Ali Kuşçu, eserini telif edebilmek için kelâm alanında yazılmış çok sayıda eseri mütalaa etmiş ve bunlardan yararlanmış. Onun İsfahânî'nin *Şerh-i Kadîm* olarak şöhret bulan *Tecrid* şerhini dikkate alarak şerh yaptığı görülmektedir. Bununla birlikte Hillî'nin şerhini de görmezden gelmemiştir. Kuşçu'nun şerhinde en çok müracaat ettiği kaynakların Teftazânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd*'i ile Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inin olduğu anlaşılmaktadır. Yerinde değinildiği gibi Ali Kuşçu bazen doğrudan iktibaslar yapmış, bazen ilgili eserlerdeki anlatımı özlü olarak nakletmiştir. Kendi görüş ve eleştirilerini "ekülü" ifadesi ile başlayarak ortaya koymuştur. *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*'ın ileriki dönemlerde eser yazan müellifler üzerinde etkisi olmuştur. Ancak Devvânî ile çağdaşı Sadreddin Şirâzî Deştakî arasında karşılıklı olarak yazılmış *Tecrid* şerhlerinde Ali Kuşçu'nun şerhi önemli bir yer tutmaktadır.

Çalışmamızda Necmettin Pehlivan'ın Ali Kuşçu şerhindeki âdâbu'l-bahs ve'l-munâzara özelinde *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*'ının önemi ve konumuna dair analizlerine ve Engin Erdem'in Zorunlu Varlığın varlığı hakkında Ali Kuşçu tarafından benimsenen görüş ve analizle ilgili inceleme ve değerlendirmesine de değindik. Bu örnekler, Kuşçu'nun kelâm geleneğindeki konumunu tespit etmede ipucu vermektedir.

Kaynakça

Ali Kuşçu. *Şerhu Tecridi'l-Akâ'id*. tas. ve tah. M. Hüseyin ez-Zârî Rıdâyî. Kum: Râid, 1393.

Ali Kuşçu. *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no: 742.

Âbidî, Ahmed. "el-Muhakkiku't-Tûsî ve Kitâbühü't-Tecrid". *el-Hâşiyetü alâ ilâhiyyâtü's-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrid* içinde. Kum: 1419.

Advânî, Hâlid b. Hammâd. "Mukaddime". Şemseddin el-İsfahânî. *Tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*. Kuveyt: 2012.

Anay, Harun. *Ed-Devvânî Hayâtı, Eserleri, Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi*. İstanbul: Doktora Tezi, 1994.

³² Engin Erdem, "Ali Kuşçu: Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Üzerine Bir Tartışma", *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: AYBÜ Yayınları, 2020), 91-98.

Bedaştî, Ali. "Nasîruddîn et-Tûsî'den Molla Sadrâ'nın Hikmet-i Müteali-yesî'ne (Aşkın Hikmet) İmâmiyye Kelâmının Değişim Süreci". çev. Naim Döner. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015),

Bulut, Zübeyir. *Felsefi Kelâm'da Umûr-i Âmme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Erdem, Engin. "Ali Kuşçu: Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Üzerine Bir Tartışma", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. 91-98. Ankara: AYBÜ Yayınları, 2020.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. Beyrut: 1998.

İsfahânî, Şemseddin. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*. nşr. Hâlid b. Hammâd el- Advânî. Kuveyt: 1402/2012.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*. Beyrut: 1402/1982.

Pehlivan, Necmettin. "Bir Âdâbu'l-Bahs ve'l-Munâzara Uygulaması Olarak Ali Kuşçu (ö. 879/1474)'nın Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm (=Eş-Şerhu'l-Cedîd)'ı". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. 172-193. Ankara: AYBÜ Yayınları, 2020.

Soysal, Mehmet Fatih. *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Şirin, Agil. "XIII. Yüzyılda Felsefe-Kelâm İlişkisinin Şekillenmesinde Nasîruddin Tûsî'nin Rölü". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol ve M. Enes Kala. 663-669. Ankara: YBU Yayınları, 2014.

Şirinov, Akil. *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Taşköprizade. *Miftahu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*. nşr. Kâmil Bekri vd. Kahire: 1968.

Tekin, Ayşe Betül. *Tûsî'nin Tecrîdü'l-i'tikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Öz

Ali Kuşçu lakabıyla tanınan Alaaddin Ali b. Muhammed (öl. 1474), daha çok matematik ve astronomi alanındaki eserleri ve başarılarıyla tanınmakla birlikte Nasîruddin Tûsî'nin (öl. 1274) *Tecrîdü'l-İtikâd*'ına yazdığı *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm* onu kelâm ilminde önemli bir konuma getirmiştir. Timurlu hükümdarı Uluğ Bey'in himayesinde astronomi çalışmalarına katılmış olan Ali Kuşçu, onun ölümünden sonra önce Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın yanına gitmiş, ardından elçilik görevi sebebiyle iletişim kurduğu Fatih Sultan Mehmed'in davetiyle İstanbul'a gitmiştir. 1474'te vefatına kadar İstanbul'da tedaris ve telif çalışmaları yapmıştır.

Biz bu çalışmada Ali Kuşçu'nun meslekten mütekellim ve filozof olmamasına rağmen yazdığı *Tecrîd şerhi (eş-Şerhu'l-Cedîd)* ile kelâm ilmine ne gibi katkılarda bulunduğunu, eserinin kelâm literatürü açısından önemini tespit etmeye çalışacağız. Ali Kuşçu bu eseri Sultan Ebû Saîd Mîrzâ Han'a ithaf etmiş, o da buna karşılık kendisine elli bin dinar hediye etmiştir. *Tecrîdü'l-İtikâd* üzerine *Şerh-i Cedîd* den önce İbnü'l-Mutahhar Hillî (öl. 1326) tarafından *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd* ve Şemseddin İsfahânî (öl. 1349) tarafından *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid (Şerh-i Kadîm)* gibi iki önemli şerh yazılmıştır. Ali Kuşçu'nun kaynakları arasında bu iki şerhe ilaveten Teftazânî'nin (öl. 1390) *Şerhu'l-Mâkasid*'i ve Cürcânî'nin (öl. 1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'i yer almaktadır.

Çalışmada *Şerh-i Cedîd*'in kaynakları yanında eserin telifinde izlenen yöntem ve eserin etkileri de ele alınacaktır. Ali Kuşçu'nun çağdaşı olan Devvânî (ö. 1501) *Şerhu*

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRİDİ'L-KELÂM'ININ KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Tecridi'l-Kelâm'a bir hâşiye yazmış, Sadreddin Şîrâzî de onun bu hâşiyesine itirazlar yönelttiği *Hâşiye alâ Şerhi Tecridi'l-Kelâm*'ı yazmıştır. Devvânî ile Şîrâzî arasındaki karşılıklı hâşiye yazımı peş peşe devam etmiştir. Neticede Devvânî dört hâşiye, Şîrâzî üç hâşiye yazmıştır. Onun ölümü üzerine Devvânî'nin son hâşiyesine oğlu Gıyâseddin Mansûr hâşiye yazarak cevap vermiştir. Çalışmamızda Ali Kuşçu'nun Osmanlı coğrafyasındaki etkilerini de ortaya koymaya çalışacağız. *Şerh-i Cedîd*'in ilâhiyat ve semiyât bahislerine de yer verdiği, ancak umûr-i âmme bahislerinde daha çok derinleştiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*, *Tecridü'l-İtikâd*, *Şerhu'l-Mekâsîd*, *Şerhu'l-Mevâkıf*

THE IMPORTANCE OF ALI QUSHJI'S *SHARHU TAJRİD AL-KALÂM* IN TERMS OF SCIENCE OF KALÂM

Abstract

Known as Ali Qushji, 'Alâ' al-Dîn 'Alî b. Muḥammad (d. 1474) is mostly known for his works and achievements in mathematics and astronomy. However, *Sharḥu Tajrîd Al-Kalâm*, which he wrote on Naşîr al-Dîn al-Tûsî's (d. 1274) *Tajrîd Al-İ'teqâd*, brought him to an important position in the science of Kalâm. Ali Qushji, who participated in astronomy studies under the auspices of the Timurid ruler Ulugh Beg, first went to the Aq Qoyunlu ruler Ḥasan the Tall after Ulugh Beg's death, and then went to Istanbul at the invitation of Emperor Maḥmad The Conqueror, with whom he communicated due to his embassy duty. Until his death in 1474, he carried out teaching and copyright studies in Istanbul.

In this paper, we will try to determine what kind of contributions Ali Qushji made to the science of Kalâm with the *Tajrîd* commentary (*al-Sharḥ al-Jadîd*) that he wrote, although he is not a professional Kalâm scholar or philosopher, and the importance of his work in terms of Kalâm literature. Ali Qushji dedicated this work to Mîrzâ Sultân Abû Sa'îd Khan, who in return gave him fifty thousand dinars. Before *al-Sharḥ al-Jadîd*, two important commentaries were written on *Tajrîd Al-İ'teqâd*, named *Kashf al-Murâd fî Sharhi Tajrîd Al-İ'teqâd* by Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillî (d. 1326) and *Tasdîd al-Qawâ'ed fî Sharhi Tajrîd Al-'Aqâed (al-Sharḥ al-Qadîm)* by Shams al-Dîn al-İşfahânî (d. 1349). In addition to these two commentaries, Ali Qushji's sources include al-Taftâzânî's (d. 1390) *Sharḥ Al-Maqâşed* and al-Jurjânî's (d. 1413) *Sharḥ Al-Mawâqef*.

In the paper, besides the sources of *al-Sharḥ al-Jadîd*, the method followed in the copyright of the work and the effects of the work will also be discussed. al-Dawwânî (d. 1501), a contemporary of Ali Qushji, wrote an annotation (*Hasheya*) to *Sharḥu Tajrîd Al-Kalâm*, and Şadr al-Dîn al-Shîrâzî wrote *al-Hasheya 'alâ Sharhi Tajrîd Al-Kalâm*, in which he objected to this annotation. The mutual annotation writing between al-Dawwânî and al-Shîrâzî continued one after the other. As a result, al-Dawwânî wrote four annotations and al-Shîrâzî wrote three. Upon al-Shîrâzî's death, his son Ghiyâs al-Dîn Maṣṣûr replied to al-Dawwânî's last annotation by writing an annotation. In our paper, we will try to reveal the effects of Ali Qushji in the Ottoman geography. It is seen that the *al-Sharḥ al-Jadîd* also includes the theology and sam'iyât issues, but it goes deeper in 'umûr al-'amma.

Key Words: Kalâm, Ali Qushji, *Sharḥu Tajrîd Al-Kalâm*, *Tajrîd Al-İ'teqâd*, *Sharḥ Al-Maqâşed*, *Sharḥ Al-Mawâqef*

ORTA ASYALI BİR MÜFESSİR OLAN EBU'L-BERAKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'AN

Salih ERYİĞİT*

GİRİŞ

Ulûmu'l-Kur'ân'ın terim olarak kullanımı sonraki dönemlere dayanıyorsa da içerdiği konular itibariyle ortaya çıkışı Kur'an'ın nazil olduğu döneme kadar gitmektedir. Çünkü bu ilimler, sistematik hale gelmeden önce de üzerinde fikir yürütülen ve ilmi tartışmalara konu olan ilimlerdi. Nitekim İslam'ın ilk yıllarından itibaren Hz. Peygamber (s.a.s) inen her ayeti ashabına okur, onlar da anlayamadığı noktaları sorardı. Hz. Peygamber'den (s.a.s) sonra da insanlar Kur'an'dan anlamada zorlandıkları meseleleri bilen kimselere sorarak öğrenmeye devam ettiler. Kur'an'ı anlamada yetkin kimseler de bir taraftan sorulara verdikleri cevaplarla, diğer taraftan ilim meclislerindeki derslerde Kur'an'a dair önemli bilgiler aktarmaktaydılar. Neticede, Kur'ân tefsir edilirken Ulûmu'l-Kur'an kapsamına giren pek çok konu böylece müzakere edilmekte ve açıklığa kavuşmaktaydı.

Bu hususlarda en önemli kaynak olan Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler, hem tefsirin hem de Ulûmu'l-Kur'an'ın ilk örneğini oluşturmaktadır. Bu itibarla Ulûmu'l-Kur'an ve tefsir ilminin beraber ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu iki ilmin doğuşu beraber olduğu gibi gelişimi de beraber olmuştur. Esasen Ulûmu'l-Kur'an kapsamına giren bilgiler, tefsir niteliği de taşıdığı için bu ilimleri tefsir ilminden bağımsız, tefsiri de bu ilimlerden bağımsız ele almak pek mümkün değildir.

Özellikle ilk dönemlerde bu ilimlerin genellikle tefsir kitaplarında ele alınması da bu kapsama giren konuların tefsir ilmindeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Geçmişten günümüze zaman zaman bu ilimler için müstakil kitaplar yazılmış olmakla beraber tefsir kitaplarında da bu ilimler işlenmeye devam etmiştir. Çalışmamıza konu olan tefsirlerde de bunu açıkça görmekteyiz.

Bu çalışmanın amacı, Ulûmu'l-Kur'an'a dair zirve eserlerin henüz telif edilmediği bir zaman diliminde yaşamış olan Neseffî'nin bu alana dair görüşlerini tespit etmektir.

Çalışma üç başlık altında incelenecektir. Birinci başlıkta Neseffî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecektir. İkinci başlıkta Ulûmu'l-Kur'an kavramı incelenecek, son bölümde ise Neseffî tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an'ın yeri tespit edilecektir. Neticede Neseffî'nin, tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an'a dair bilgilere önemli ölçüde yer verdiği sonucuna ulaşılabacaktır.

1. Ebu'l-Berakât en-Neseffî'nin Hayatı ve Eserleri

* Dr.Eğitim Görevlisi, Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezi, (salihgeduk2@gmail.com)

Asıl adı Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseî'dir. Bugün Özbekistan sınırları içerisinde yer alan Buhârâ yakınlarındaki Neseî'te dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 642/1244 yılında vefat eden Şemsü'l-Eimme el-Kerderî'den ders aldığı düşünüldüğünde bu tarihten önce 620/1223 yılı civarında doğduğunu söylememiz mümkündür. Başta Fıkıh olmak üzere, İslami ilimlerin hemen her alanında eserler vermiştir. Bağdat'a yaptığı seferden dönerken İsfahan ile Huzistan arasında yer alan İzec şehrinde 710/1310 senesinde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Ebu'l-Berakât en-Neseî, Mâverâünnehir bölgesinde milâdî 1220 yıllarında başlayarak İslâm beldelerini ve kütüphaneleri yakıp yok eden, ilim adamlarını katleden Moğol istilâsından hemen sonra yetişen bir âlimdir.² İtikadda Mâturîdî olan Neseî, Kerramiyye ve Mu'tezile gibi mezheplerle mücadele etmiş ve onlara karşı Ehl-i Sünnet itikadını müdafaa etmiştir.³ Medresede Müderrislik yaptığı yıllarında bir taraftan talebe yetiştirirken diğer yandan birçok eser telif etmiştir. Genel kabul gören bu eserler uzun süre medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, üzerinde birçok şerh, haşiye ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır.⁴ Tefsir alanına dair yalnızca Medâriku't-tenzil isimli tefsiri yer almaktadır. Ulûmu'l-Kur'an'a dair herhangi bir eserinden ise bahsedilmemektedir.⁵

2. Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl Tefsiri

Moğol istilası sebebiyle kütüphanelerin yakıldığı, birçok kitapla birlikte tefsirlerinde yok olduğu bir dönemde Maveraü'n-Nehr bölgesinde Ehl-i Sünnet'in Matürîdî ekolünün görüş ve düşüncelerini ele alan ve bunları Kur'an'la temellendirecek, ayrıca Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin (ö. 538/) Keşşâf'ında yer alan Ehl-i Sünnet karşıtı fikirlere cevap verecek nitelikte bir tefsire ihtiyaç duyulmaktaydı. Beydâvî'nin (ö. 682/1283) Envârü't-tenzil isimli tefsiri Eş'arî ekolünün anlayışını yansıttığı için bu ihtiyaca cevap vermiyordu. Bütün bu sebepler dolayısıyla Neseî, başta bu iki tefsir olmak üzere Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) Tefsîr-i Kebîr'i, İmam Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ı, Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Beyzâvî'nin Envarü't-tenzil'i, Zeccâc (ö. 311/923) ve Ferrâ'nın (ö. 207/823) Ma'ânîl-Kur'an'ından istifade ederek bu eseri kaleme almıştır.⁶ Eser, Ehl-i Sünnet'in görüşlerini ortaya koyan, Ehl-i Bid'at'ın batıllarından uzak, i'rab ve kıraat vecihlerine yer veren, bedî' ve belâgat ilimlerini kapsayan, ne okuyanı bıktırarak kadar uzun, ne de maksadını ifade edemeyecek kadar kısa olan orta hacimli bir kitap olarak tavsif edilmiştir.⁷

Neseî bu eseri yazmadaki maksadını mukaddimesinde ifade etmektedir. Adını vermediği fakat isteğini de geri çeviremeyeceği bir zatın isteği üzerine bu eseri kaleme

² Muhammed Abdulhayy el-Leknevî,, el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye, Mısır,1324, s.102; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2005), 1/260; Murteza Bedir, "Ebu'l-Berakât en-Neseî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*; (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/567; Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 30/228.

³ Bedir, "Neseî", 32/567.

⁴ Bedreddin Çetiner, *Ebü'l-Berakât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 28-29.

⁵ Çetiner, *Ebü'l Berakât en-Neseî*, 33-39; Yahya Solmaz, *Tefsirin Oluşumunda Ulûmu'l-Kur'an'ın Yeri Medâriku't-tenzil ve Safvetü't-tefâsir Örneği*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 30.

⁶ ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*, 1/201; Çetiner, *Ebü'l-Berakât en-Neseî*, 28,29.

⁷ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'an*, (Beirut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2010), 305.

ORTA ASYALI BİR MÜFESSİR OLAN EBU'L-BERAKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'AN

aldığını ifade etmektedir.⁸ Neseffî'nin, özellikle Zemahşerî'nin Keşşâf'ından çokça alıntı yapmış olması tefsirinin, Keşşâf'ın bir muhtasarı olduğu hissini uyandırmıştır. Çünkü Neseffî Keşşâf'tan bazen bir paragrafı olduğu gibi almış, bazen de küçük değişiklikler yaparak eserinde nakletmiştir. Bu anlamda Neseffî, sadece bir nakilci olmamış, kendine özgü farklılıklar da ortaya koymuştur.⁹

3. Ulûmu'l-Kur'an'ın Tanımı

Ulûmu'l-Kur'an, Kur'an'la alakası olan bütün ilimler anlamında bir terkiptir. Kur'an'a hizmet eden veya Kur'an'a dayanan ilimlere Ulûmu'l-Kur'an denir.¹⁰ Ulûmu'l-Kur'an'dan kasıt nüzul, cem', tertip, tedvin, esbâb-ı nüzûl, mekkî-medenî, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih ve bunun gibi pek çok araştırmaları kapsayan, bu yüce kitapla alakalı konulardır.¹¹

Yapılan tariflere bakıldığında ya alanı çok daraltan ya da her şeyi alanın içine dâhil eden, dolayısıyla konunun netleşmesini zorlaştıran aşırılıklar görülmektedir. Bu aşırılıklardan uzak bir şekilde şöyle bir tarif yapmak mümkündür: Kur'an'ın nüzulü, tertibi, yazılması, cem'i, istinsâhı, nâsih-mensûhu, sebab-i nüzûlü, müşkili, müteşâbihi vb. itibarı ile doğrudan kendisini ilgilendiren ilimleri ihtiva etmesi, hatta zaman zaman kozmoloji, psikoloji, biyoloji vb. bilimlere ışık tutması itibarı ile de kendisini dolaylı olarak ilgilendiren mevzularla tarihin akışı içerisinde ortaya konmuş olan İslami/ilmî mirasın bir araya toplanmış şeklidir.¹²

Ulûmu'l-Kur'an'a dair yazılan ilk eserin hangisi olduğu veya bu ismi ilk defa kimin kullandığına dair farklı görüşler bulunmakla birlikte¹³ bu teriminin hicrî üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başlarında ortaya çıktığı sonucuna varmak mümkün görünmektedir.¹⁴ Bununla birlikte ulemanın zihninde bir mefhum olarak Ulûmu'l-Kur'an kapsamında değerlendirilen ilimlerin mevcut olduğu, kavramsallaştırmanın Hûfî

⁸ Ebu'l-Berakât en-Neseffî, *Medârikü't-Tenzil ve Hekâiku't-Te'vil*, (İstanbul: Dâru'n-Nefâis, 1996), 1/28.

⁹ Mustafa Öztürk, "Medârikü't-tenzil ve hakaiku't-te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/292-293; Hasan Çelik, *Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu: Neseffî-Zemahşerî Örneği*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 140-141.

¹⁰ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfan*, 1/23; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul: MÜF Yayınları, 1991), 2; Ömer Çelik, *Hicrî V-XI. Asırlarda Kur'an İlimleri, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Dergisi-III*, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2002), 48.

¹¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tıbyân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 12; Abdurrahmân Fahd er-Rûmî, *Dirâsetün ilâ ulûmi'l-Kur'ân*, (Riyad: 1413), 124; Nureddin İtr, *Muhâdarâtün fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Dimeşk: 1988), 184. Daha geniş bilgi için ayrıca bkz.; Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 1/17; Ebu'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Medine: Mecm'u'l-Melik Fahd li Tibâ'ati'l-Mushafîş-Şerîf, 1426), 2/162; Turgut, *Tefsir Usûlü*, s. 2; Abdulhamit Birşik, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/401.

¹² Erdoğan Baş, "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-IV. Asır)", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Dergisi-III*, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2002), 22.

¹³ Salih Gedük, "Ulûmu'l-Kur'an, Usûlü't-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39/2 (Aralık 2015), 210-211; Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, (Isparta: S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 26-49.

¹⁴ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1997), 125-126.

ile başladığı, Zerkeşî sistematik hale geldiği, Suyûtî ile kemâle erdiğini söylemek isabetli görünmektedir.¹⁵

Hufî'nin eserinin Ulûmu'l-Kur'ân'a dair bir eser değil bir tefsir olduğunu düşündüğümüzde bu terimin ilk defa zikredildiği sistematik ilk eserin Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) bu ilme dair yirmi bir başlığı ele aldığı Fünûnü'l-efnân adlı kitabı olduğu söyleyebiliriz. İbnü'l-Cevzî'nin eserinden sonra bu terimin kabul görüp yerleştiği ve bu terim altında ele alınacak ilimlere dair bir anlayışın geliştiği görülmektedir.¹⁶

4. **Nesefî Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an**

Ulûmu'l-Kur'an'ın terim olarak kullanıldığı fakat sistematik hale yeni yeni gelmeye başladığı bir zaman diliminde tefsirini kaleme alan Nesefî her ne kadar tefsirinin mukaddimesinde veya tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an'a dair özel bir bölüm ayırmasa da zihninde bu ilimin yer ettiğini, ayetleri tefsir ederken yeri geldikçe ilgili konuya değinmiş olmasından anlıyoruz. Biz bu başlık altında Nesefî'nin Ulûmu'l-Kur'an'a dair vermiş olduğu bu bilgileri bir araya getirerek onun bu alana dair görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

4.1. **Esbâb-ı Nüzûl**

Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamak ve yorumlamak için yapılan çalışmalar neticesinde Ulûmu'l-Kur'an ortaya çıkmıştır. Bu ilimlerin içerisinde esbâb-ı nüzûlün son derece önemli bir konumu vardır.¹⁷ Müfessirler ilk dönemlerden itibaren esbâb-ı nüzûle dair rivayetlere geniş bir şekilde yer vermişlerdir. Ulemanın bu rivayetlere verdiği önem sebebiyle ilk zamanlarda tefsir ilminin sebab-i nüzûlü bilmekten ibaret olduğu söylenmiştir.¹⁸ Nitekim Nesefî de eserinde bu konuya dair pek çok rivayete yer vermiştir.

Hız. Peygamber'in risaleti süresince Kur'an'dan bir veya birkaç ayetin ya da bir surenin inmesine yol açan olaylara veya herhangi bir konu hakkında Hız. Peygamber'e sorulan sorulara esbâb-ı nüzûl denilir.¹⁹

Nesefî esbâb-ı nüzûle dair rivayetleri Taberî (ö. 310/923), Sa'lebi (ö.427/1035), Begavî (ö. 516/1122), Zemahşerî, Kurtûbî, İbn-i Kesîr (ö. 774/1373) gibi müfessirlerin tefsirlerinden nakletmiştir. Hadis kaynağı olarak Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Tirmîzî (ö. 279/892), Taberânî (ö. 360/971), Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014), Beyhakî (ö. 458/1066) muhaddislerin eserlerinden nakillerde bulunmuştur.

¹⁵ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 44.

¹⁶ Birişik, "Ulûmu'l-Kur'an", 42/134.

¹⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/23; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1/38; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 117; Turgut, *Tefsir Usûlü*, 136-137; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 109-110.

¹⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 116.

¹⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/13; ez-Zürkânî, *Menâhil*, 1/106; Subhi es-Salih, *Mebâhis*, 132; Mennâü'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risale Nâşirün, 2006), 79-80; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 115-116; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 100; Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılması*, 68.

ORTA ASYALI BİR MÜFESSİR OLAN EBU'L-BERAKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'AN

Esbâb-ı nüzûle dair müstakil eser olarak ise Vahidî'nin Esbâbü'n-nüzûl isimli eserine çokta atıfta bulunmuştur.²⁰

Nesefî, esbâb-ı nüzûl rivayetlerini çokça nakletmekle birlikte her ayet için bir esbâb-ı nüzûlden bahsetme gibi bir çaba içerisine girmemiştir. Hatta başvurduğu kaynaklarda yer alan bazı rivayetlere yer vermemiş, bazı sureler için ise hiç sebab-ı nüzûl rivayeti aktarmamıştır.²¹

Nesefî esbâb-ı nüzûle dair rivayetleri naklederken senet zikretmemiştir. Bazen de yalnızca ilk râviyi zikretmekle yetinmiştir. Rivayetler konusundaki bu tavrının sebebi mukaddimede belirttiği gibi ne bıkkınlık verecek kadar uzun, ne de muradı aktarmada yetersiz kalacak kadar kısa olmayan bir tefsir telif etmek olabilir. Nesefî ayrıca rivayetlerin sıhhati hakkında herhangi bir yorum yapmayı da tercih etmemiştir.²² Belki de bu tercihin bir neticesi olarak bir ayetin tefsirinde hem Buhârî hem de Hâkim en-Nisâbü'rî'de geçen iki farklı rivayet aktarmış, bu rivayetler arasında herhangi bir tercih belirtmemiştir. Nesefî ayetin iki farklı sebeple inmiş olabileceğini söyleyerek mükerreren nüzûl yöntemini tercih etmiştir.²³

Esbâb-ı nüzûl bağlamında ortaya konulmuş önemli kaidelerden bir tanesi "Sebebin hususiliği hükmün/lafzın umumiliğine engel değildir." kaidesidir. Nesefî, Hümeze suresinin Ahnes b. Şurayk, bir rivayete göre de Ümeyye b. Halef ve Velid b. Muğire hakkında nazil olduğunu belirttiikten sonra her ne kadar surede bahsi geçen kişiler hakkında nazil olsa da, ayetin, bu fiili gerçekleştiren herkesi kapsadığını ifade ederek yukarıdaki kaideyi benimsediğini göstermektedir.²⁴

Rivayetlerin sıhhati hakkında görüş bildirmeyen Nesefî, bu rivayetlerden hangisini tercih edip sahih ve makbul gördüğünü, rivayeti naklederken kullandığı sigayla ortaya koymuştur. Nesefî, "fe/ve nezelet hâzihi'l-âyetü" sigasıyla tercih ettiği rivayeti öne alırken zayıf olduğunu düşündüğü rivayeti "kile ve ruviye" sigasıyla aktarmıştır ve rivayetin sonunda bu rivayeti tercih ettiğine dair bir ifade kullanmamıştır.²⁵

4.2. Nâsîh ve Mensûh

Nesh, ıstılahta, "şer'î bir hükmün, daha sonra gelen şer'î bir hükümlle, değiştirilmesi, önceki hükmün kaldırılıp yerine yeni bir hükmün getirilmesini"²⁶ ifade etmektedir. Kur'an'da neshin varlığı tartışması bir tarafa²⁷ neshi kabul edenler de kendi aralarında mensûh ayetlerin hangileri olduğu, dolayısıyla kaç tane mensûh ayet olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. İlk dönemlerde hükmü mensûh olan ayetlerin sayısı 300

²⁰ Gülsüm Akman-Nurullah Denizer, "Dirayet Tefsirinde Esbab-ı Nüzulün Yeri; Medariku't-tenzil Örneği", *İlahiyat 3* (Aralık 2019), 164.

²¹ Akman-Denizer, *Dirayet Tefsirinde Esbab-ı Nüzulün Yeri*, 167.

²² Nesefî, *Medârik*, 4/451.

²³ Akman-Denizer, *Dirayet Tefsirinde Esbab-ı Nüzulün Yeri*, 169.

²⁴ en-Nesefî, *Medârik*, 4/556.

²⁵ en-Nesefî, *Medârik*, 1/290-291.

²⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 2/28; Zürkânî, *Menâhil*, 2/176.

²⁷ ez-Zürkânî, *Menâhil*, 2/176; Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 94.

kadar çıkartılırken Suyûtî, bu sayıyı yirmiye, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1180/1766) ise bu sayıyı beşe indirmiştir.²⁸

Nesefî, Kur'an'da yer alan nesh ile ilgili ayetleri tefsir ederken, neshi ispat yoluna gitmiştir.²⁹ O neshi, zihnimizde daimi olduğunu düşündüğümüz şer'i ve mutlak bir hükmün bir müddet geçtikten sonra sona erdiğinin açıklanması olduğunu ifade eder. Neshin Yahudilerin iddia ettiği gibi bedâ ile herhangi bir ilgisi yoktur. Neshin mahalli, var olmaya da yok olmaya da ihtimali olan hükümdür. Bu hükmün nesh edilebilmesi için hükümde, bir nasla veya delalet yoluyla belli bir zamanla kayıtlı olma veya bu hükmün ebediyen geçerli olması gibi neshe engel teşkil eden herhangi bir engelin bulunmaması gerekmektedir. Neshin şartı Ehl-i Sünnet'e göre hükmü yürürlükten kaldırılan (mensûh) ile hükmü yürürlükten kaldıran (nâsîh) arasında belli bir zamanın geçmesidir. Bu da itikat bakımından nesh edilen hükme inanılacak kadar bir zamanın geçmesi olarak takdir edilir. Mutezilenin iddia ettiği gibi mensûh olan hükmün amel noktasında bir yerleşme (yani temekkün) zamanına gerek yoktur ve bu şart değildir. Nesefî neshin, kitapla ve sünnetle olmasının caiz olduğunu ifade etmektedir. Nesih, hem tilavetin hem hükmün gerçekleşebildiği gibi yalnızca hüküm veya yalnızca tilavet olarak da nesh caizdir. Nasdaki (metindeki) ziyade (artış) ve hükümdeki bir vasfın değiştirilmesi de nesihdir. Ancak İmam Şafii bunu nesih olarak kabul etmemektedir.³⁰

Nesefî, herhangi bir şeriatın kendi içinde nesh vuku bulabileceği gibi şeriatlar arasında da neshin caiz olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca nesh, bazen zor bir hükmün kaldırılarak yerine daha kolay bir hükmün getirilmesi suretiyle gerçekleşebileceği gibi bunun tersi de olabilmektedir.³¹ Ayrıca ayetin lafzını veya hükmünü unutma meselesini Nesefî doğrudan nesh ile ilişkilendirmiştir. Ona göre unutma hükmün veya tilavetin nesh olmasıyla mümkün olabilmektedir.³²

Nesefî'ye göre nesh aklen ve naklen caiz olduğu gibi fiilen de vuku bulmuştur. Bununla birlikte mensûh olduğu söylenen ayetlerin sayısını sınırlı tutmuştur. Mensûh olduğu iddia edilen ayetler hakkındaki görüşleri naklettikten sonra ilgili ayetin mensûh olmadığını söylemiştir. Bazen bu rivayetleri "kîle" lafzıyla naklederek bu görüşü itimada şayan bulmadığını hissettirmiş, mensûh olduğu söylenen bu ayetlerin nâsîh ile telifinin mümkün olduğunu belirtmiştir.³³

4.3. **Muhkem ve Müteşâbih**

Muhkem, nazım ve telif yönünden sağlam ve korunmuş, içerdiği hükümleri mana ve maksatları yönünden anlaşılır olan ayetler için kullanılmaktadır.³⁴

Müteşâbih ise birden fazla manaya ihtimali olduğu için anlaşılmasında güçlük bulunan ayetler şeklinde açıklanmaktadır.³⁵

²⁸ Abdurrahman Çetin, "Nesih", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579-581.

²⁹ en-Nesefî, *Medârik*, 2/432.

³⁰ en-Nesefî, *Medârik*, 1/116.

³¹ en-Nesefî, *Medârik*, 2/432.

³² en-Nesefî, *Medârik*, 4/512.

³³ Çetiner, *Ebu'l-Berakât en-Nesefî*, 156.

³⁴ M. Zeki Duman, "Kur'an'da Müteşâbihat", *Bilimname*, 9/3, (Kayseri 2005), 18.

ORTA ASYALI BİR MÜFESSİR OLAN EBU'L-BERAKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'AN

Selef âlimleri, müteşâbih ayetlerin tevil edilemeyeceğini ve bu ayetlerin, teville gitmeden, olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber ve sahabe döneminde de bu ayetler olduğu gibi kabul edilmiş ve tevil edilmemiştir.³⁶ Ancak müteahhir ulema ve kelimcilerin çoğunluğu bu ayetlerin, İslam'ın ruhuna ve Kur'an'ın temel prensiplerine, bir başka ifadeyle muhkem ayetlere uygun şekilde tevil edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır.³⁷

Neticede müteşâbih ayetlerin tevili konusunda genellikle iki anlayış ortaya çıkmıştır. Evzâî (ö. 157/774), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Şâfiî'nin yanı sıra muhaddisler ve selef âlimlerinin çoğunluğu tevili reddetmiş, Hasan-ı Basrî'den itibaren mütekaddim bazı âlimlerle hemen bütün kelimciler ve sonraki âlimler manaları sadece Allah tarafından bilinenler hariç müşabihlerin belli usûl ve kurallar çerçevesinde teville tâbi tutulabileceğini kabul etmiş ve bunu fiilen gerçekleştirmiştir.³⁸

Râğıb el-İsfahânî müteşâbih ayetlerin manasını anlama açısından üç kısımda incelenebileceğini ifade eder. Bilinmesi mümkün olmayan müşabihler ki bunları sadece Allah bilir. Kıyametin kopma zamanı ve huruf-u mukattaa bu çeşittendir. İkincisi, sebeplere tutunarak manasına ulaşılabilen garip kelimeler, muğlak hükümler gibi. Üçüncüsü ise bu ikisinin arasında olanlardır. Bunları ilimde rusûh sahibi olan bazı kimseler bilebilir. İlimde rusûh sahibi olmayanlardan gizlenmiştir.³⁹

İstilahi anlamda muhkem-müşabih ayrımını ortaya koyan bizzat Kur'an'ın kendisidir.⁴⁰ Nesefî, Âl-i İmrân suresi yedinci ayette geçen muhkemi, "ibareleri, benzerlikten doğan kapalılık ve birden fazla manaya ihtimalli olmaktan korunan, sağlam, muhkem kılınmış âyetler" olarak tefsir etmektedir. Muhkemler kitabın aslıdır. Müteşâbihlerin manası muhkemlere hamledilmek suretiyle anlaşılabilir. Müteşâbih ise, birden çok manaya ihtimalli olan ayetlerdir. Örnek olarak Rahman suresindeki "Rahman arşa istiva etti" ayetinde geçen "istiva" kelimesini veren Nesefî istivanın "oturma, kudret ve hükmetme" anlamlarına geldiğini ifade eder. Oturma fiiline gelince, muhkem bir delil olan "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" ayetinden hareketle bu fiilin Allah için düşünülmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.⁴¹

Nesefî'ye göre muhkem ve müteşâbih kavramlarının başka anlamları da vardır. Muhkem, Yüce Allah'ın indirdiği tüm kitaplarda emrettikleridir. Müteşâbih ise bunun dışında kalandır. Ya da muhkem tek bir anlama ihtimali olan, müteşâbih ise birçok anlama ihtimali olandır. Diğer manaya göre ise muhkem, tevili bilinebilen; müteşâbih ise tevili bilinmeyendir. Ya da muhkem kendisiyle amel edilen nâsîh ayet, müteşâbih ise kendisiyle amel edilmeyen mensûh ayettir. Kur'an'ın tamamının neden muhkem kılınmadığı sorusuna Nesefî, insanları müteşâbih ile imtihan etmek, inancını kaybeden

³⁵ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/68-71; ez-Zürkânî, *Menâhil*, 2/270-272.

³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 128-130; Turgut, *Tefsir Usûlü*, 148-151; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 127-128.

³⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/68-71; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 2/6; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 322-325; ez-Zürkânî, *Menâhil*, 2/282-286.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/206.

³⁹ er-Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011).

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/7.

⁴¹ eş-Şûra 42/1.

ile hak üzere sabit kalanı ortaya çıkarmak ve müteşâbih ayetlerin manalarını ortaya çıkarmak için onları muhkem ayetler çerçevesinde anlama çabasıyla zihin yoran âlimlere mükâfat vermek için diye cevap vermektedir.⁴²

Nesefî ayette “Kalplerinde eğrilik olanlar” diye ifade edilenlerin bidat ehli kimseler olduğunu söyler. Onlar, insanları dinlerinde fitneye düşürmek, saptırmak ve ayetleri arzularına göre tevil etmek gayesiyle müteşâbihin peşinden koşmaktadırlar. Müteşâbihlerin, hem bidat ehlinin muhkem ayetle uyuşmayan yorumlarına hem de hak ehlinin muhkem ayetlerle uyuşan yorumlarına ihtimali vardır. Fakat bidat ehli müteşâbihlere, yalnızca insanları yoldan saptırmak ve canlarının istediği manayı elde etmek için müracaat etmektedirler. Fakat müteşâbihlerin doğru tevilini Allah’tan başkasını bilemez.⁴³

Öyle anlaşılmaktadır ki Nesefî müteşâbihi, farklı manalara ihtimali olan ve manası muhkeme hamledilmek suretiyle anlaşılabilen, dolayısıyla teville konu olan şekilde anlamaktadır. Burada önemli olan nokta ise yapılan tevilin kesin manayı ifade etmeyip müteşâbihin hakiki anlamını yalnızca Allah’ın bileceğini kabul ederek tevil faaliyetine girmektir.

Nesefî bu görüşü ifade ettikten sonra cumhurun müteşâbihi, Allah’ın bilgisini yalnızca kendisine has kıldığı ve manasını yalnızca Allah’ın bildiği şey olarak tanımladığını aktarmıştır. Bu ulemaya göre indirilen bazı ayetlerin müteşâbih olmasının faydası ise; müteşâbihe iman etmek, Yüce Allah’ın kastettiği şeyin hak olduğuna inanmak ve insanların kendilerine yorum izni/yolu verilmeyen şeye vakıf olma konusunda insan algısının kusurlu ve eksik olduğunun bilinmesini sağlamaktadır.⁴⁴

Diğer bazı ulemanın ise müteşâbihi ilimde derinleşmiş ulemanın da bileceği kanaatinde olduğunu nakletmiş fakat bu görüşü benimseyenlerin kimler olduğunda bahsetmemiştir. Yüce Allah bu âlimleri, bu ayetleri anlamak için akıllarını yordukları ve iyi düşündükleri için övmektedir.⁴⁵

Nesefî zaman zaman selevin görüşünü nakletmişse de, yeri geldikçe söz konusu ayetleri tevil etmekten geri durmamıştır. Öyle anlaşılıyor ki onun karşı çıktığı tevil, heva ve hevese dayanan tevildir. Kur’an’ın ruhuna ve genel prensiplerine uygun tevil yapılabilmektedir.

Nesefî’nin müteşâbih hakkındaki düşüncesini daha iyi anlayabilmek için hurûf-u mukattaa üzerinde yaptığı değerlendirmelere bakmak gerekmektedir.

İlim adamları, bu harflerin ifade ettiği anlamlar konusunda iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Birincisi; bu harflerin, gizli ilimleri ve sadece Allah’ın bildiği sırları ifade ettiği görüşüdür. Dolayısıyla Şa’bî’nin ifade ettiği gibi bu harfler, müteşâbihlerdendir. Yalnızca zahirine iman edilir, gerçek anlamı ise Allah’a havale edilir. İkincisi; bu harflerle

⁴² en-Nesefî, *Medârik*, 1/222.

⁴³ en-Nesefî, *Medârik*, 1/222.

⁴⁴ en-Nesefî, *Medârik*, 1/223.

⁴⁵ en-Nesefî, *Medârik*, 1/223.

bir takım manaların kastedildiği görüşüdür. Bu görüşü benimseyenler bu harflerle ilgili olarak yirmiye yakın yorum ortaya koymuşlardır.⁴⁶

Nesefî, mukattaa harflerinin basit harflerden oluşan isimler olduklarını ifade etmektedir. Cumhura göre bu harfler surelerin isimleridir. İbn Abbas: "Allah bu harflerle yemin etmiştir" derken, İbn Mes'ûd bu harflerin Allah'ın ism-i a'zamı olduğunu söylemiştir.⁴⁷

Nesefî, bazı âlimlere göre bu isimlerin rastgele sıralanarak zikredilmesindeki amacın, Kur'an'ın bir benzerini getirme hususunda kendilerine meydan okuduğu kimselere bir uyarıda bulunmak olduğunu nakletmektedir. Kur'an, insanların günlük konuşmalarında kullandıkları harfler kullanılmak suretiyle düzenlenmiş olan bir kelâmdır. Belagat ve fesahatte uzman olmalarına ve Kur'an'a muarazada bulunmaya dair kendilerinde bir engel de bulunmamasına rağmen meydan okumaya cevap verememelerinin sebebi Kur'an'ın bir beşer kelâmı değil üstün kudrete sahip bir yaratıcının kelâmı olmasıdır. Nesefî bu son görüşün kabul edilmeye daha layık olduğunu ifade eder.⁴⁸

Nesefî surelerin bu harflerle başlamasının bir sebebinin de i'caza dair diğer delillere bir başlangıç olduğunu söyler. Bu harfler yalnız başına kullanıldığında herhangi bir anlam ifade etmediğinden bu harfleri işitenler bu durumu yadırgar. Çünkü Araplar ister ümmi olsun ister okur-yazar, bu harfleri yalnız başına değil diğer harflerle bir araya getirerek kullanırlar. Ancak bu harfleri müstakil olarak yalnızca okuma-yazma bilen ve ehl-i kitapla iç içe olup onlardan bazı bilgiler öğrenenlere ait bir özellikti. Ümmî olduğu bilinen Hz. Peygamber'in, Ehl-i kitaptan bir şey almadığı bilindiği halde onun bu şekilde (hurûf-ı mukattaa ile) konuşması, Kureyşlilerin önceden hiçbir bilgi sahibi olmadıkları kısımların Kur'an'da zikredilmesi gibi dikkat çekicidir.⁴⁹

Diğer surelerdeki değerlendirmelerine baktığımızda, bazılarında yukarıda geçen görüşlerin aralarında tercih yapılmadan verildiğini görmekteyiz. Ancak Yûnus ve Sâd suresinde, bu harflerin meydan okumak için getirildiğini savunması diğer bazı surelerde ise sure ismi olduklarını veya meydan okumak için getirildiklerini belirtmesi, müfessirimizin cumhurun görüşünü ihtimal dışı bırakmamakla birlikte meydan okumak için getirildikleri görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır. Her iki ihtimale göre de Nesefî hurûf-u mukattaaı anlamını yalnızca Allah'ın bilebileceği müteşâbih sınıfına dâhil etmemekte ve bu harfleri tevil yoluna gitmektedir.

4.4. İ'câzü'l-Kur'an

İ'câzü'l-Kur'an, Kur'an'ın kendisini ve onun kendisine gönderildiği Peygamber'in nübüvvetinin hak olduğunu ispat etmesi ve bütün insanlara meydan okuyarak onları, Kur'an'ın bir benzerini getirmekten onları aciz bırakmasıdır.⁵⁰

⁴⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/173; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 3/21; ez-Zürkânî, *Menâhil*, 1/218; Subhî es-Salih, *Mebâhis*, 234; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 134; Turgut, *Tefsir Usûlü*, 155; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 142.

⁴⁷ en-Nesefî, *Medârik*, 1/39.

⁴⁸ en-Nesefî, *Medârik*, 1/39.

⁴⁹ en-Nesefî, *Medârik*, 1/39-41.

⁵⁰ ez-Zürkânî, *Menâhil*, 2/227.

İlk beşi Mekke’de, altıncısı ise Medine’de nazil olan altı ayette, insanların, Kur’an’ın benzerini getirmekten âciz oldukları ifade edilmektedir.⁵¹ Neseî bu konuyu daha çok Bakara suresinin 23-24. ayetini tefsir ederken detaylandırmaktadır. 23. Ayette “enzelnâ” yerine “nezzelnâ” ifadesinin kullanılması Kur’an’ın peyderpey olarak indirildiğini ifade etmektedir. Bunun da Kur’an’ın müşriklere meydan okuyuşunda önemli bir yeri vardır. Çünkü müşrikler Kur’an’ın Allah tarafından bir bütün olarak indirilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Yüce Allah müşriklerin bu inkârına, Eğer nüzûlü bu şekilde (peyderpey) olan bu kitap hakkında şüpheniz varsa ona benzer bir sure getirin” diyerek meydan okumaktadır.⁵²

Neseî, daha sonra ayette geçen “sure” kavramını, “Kur’an’dan üç ayetten az olmayan bölümler” şeklinde tefsir ederek meydan okumanın ne kadar küçük bir bölüm ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ayette ifade edilen “len tef’alû” cümlesinde ifade edilen haber vermenin gaipten haber verme olduğunu ve bunu Allah’tan başka bir kimsenin bilme imkânı olmadığını ifade ederek şöyle söylemektedir: “Eğer Kur’an’ın veya bir surenin benzerini getirmiş olsalardı bu bilinir ve meşhur olurdu. Çünkü Kur’an’a karşı inatçı ve muarızlar Kur’an’ı savunanlardan daha çoktu. Buna rağmen böyle bir şeyin duyulmamış olması onların böyle bir şey yapamadıklarını göstermektedir.”⁵³

Sonuç

Ebu’l-Berakât en-Neseî, hicri yedinci asırda Mâverâünnehr bölgesinde yetişmiş önemli bir âlimdir. Zamanın büyük âlimlerinden ders almış ve önemli eserler telif etmiştir. Çok yönlü bir âlim olan Neseî’nin en güçlü olduğu alan Fıkıh’tır. Kelam’a dair eserler de vermiştir. Her iki alana olan hâkimiyeti ise doğrudan tefsirine yansımış, bu durum eserinin değerini daha da arttırmıştır.

Ulûmu’l-Kur’an’a dair herhangi bir eser telif etmeyen Neseî, tefsirinin mukaddimesinde de bu bilgilere yer vermemiştir. Bununla birlikte Medârik tefsirini incelediğimizde Neseî’nin ayetleri tefsir ederken Ulûmu’l-Kur’an’a dair konuları ıstilahî anlamda zikrederek detaylı diyebileceğimiz açıklamalarda bulunmuş, bazı konuları ise isim zikretmeden ayetler üzerinden uygulamalarını göstererek incelemiştir.

Esbâb-ı nüzul konusunda Neseî, nüzûl sebeplerine bazen bir, bazen de birden fazla rivayeti zikrederek yer vermektedir. Ancak zikrettiği bu rivayetlere herhangi bir kaynak belirtmemektedir. Rivayetler arasında herhangi bir görüş bildirmemekle birlikte kullanmış olduğu sığalarla tercihini ihsas ettirmiştir.

Neseî nâsih-mensûh konusunda neshi ispat yoluna gitmiş, neshin şeriatlar arasında olabileceği şeriatın kendi içinde de olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca neshin, bedâ olmadığını ifade etmiş, aksini iddia edenlerin görüşlerinin doğru olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Neshi kabul etmekle beraber neshe konu olan ayetler konusunda son derece seçici davranmış ve neshin olabilmesi için neshe konu olan ayetlerin ahkâm ifade etmesi, mensûh sayılan ayetin neshe aykırı, ebedilik gibi bir

⁵¹ Harun Bulanık, *Neseî Tefsirinde İcâzü’l-Kur’an*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 67.

⁵² Neseî, *Medârik*, 1/67.

⁵³ Neseî, *Medârik*, 1/68.

ORTA ASYALI BİR MÜFESSİR OLAN EBU'L-BERAKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'AN

kayıtla kayıtlanmamış olması ve nâsihin daha sonra nazil olup aralarında zaman farkının olması gibi belirli şartların varlığına dikkat çekerek, bu şartların tahakkuk etmediği yerlerde neshin bulunmadığına hükmetmiştir.

Muhkem ve müteşâbih konusunda selefin görüşünü de nakletmekle birlikte, müteşâbih ayetleri te'vil ettiğini görmekteyiz. Öyle anlaşılıyor ki Neseî'nin karşı çıktığı te'vil, heva ve hevese göre yapılan te'vildir. Kur'an'ın ruhuna, dinin genel prensiplerine uygun ma'kûl te'vili ise savunmuştur. Ancak Neseî, muhkem ve müteşâbih bağlamında yapılan tartışmaların merkezi kabul edilen Âl-i İmrân suresinin yedinci ayetinde detaylı açıklamalar yaparak konuyu etraflıca ortaya koymaya çalışmıştır. Neseî'nin birçok konuda bu üslûbunu devam ettirdiğini görmekteyiz. Önemli gördüğü konularla ilgili ayetlerin ilk geçtikleri yerlerde konuyla ilgili farklı görüşleri de zikrederek detaylı bilgiler vermektedir.

Neseî Kur'an'ın i'cazı meselesini Kur'an'ın bu yönünü ifade eden ayetleri tefsir ederken incelemektedir. Bu ayetlerin, Kur'an'ın mucize olmasına dikkat çekmekte olduğunu ve gaipten haber veren ayetlerin de Hz. Peygamber'in, peygamberliğinin ispatı olduğunu belirtmiştir.

Hurûf-ı Mukattaa konusunda Neseî, Bakara suresinin başında geniş bir açıklama yaparak bu konudaki ihtilaflara dikkat çekmektedir. Cumhurun, hurûf-ı mukattaa sürelerin ismi olarak kabul ettiklerini aktarmakla beraber bu harflerin geçtiği sureleri dikkatle incelediğimizde onun, bu harflerin, meydan okumak için getirildikleri görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak baktığımızda Neseî'nin Ulûmu'l-Kur'an konularını tefsirinde işlemiş ve bu konularla ilgili yapılan bazı tartışmalara yer vermiştir. Bu tartışmalarda geçmiş ulemaya atıfta bulunmamıştır. Nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, hurûf-u mukattaa gibi güncelliğini koruyan konularla alakalı detaylı açıklamalar vermiş ve görüş farklılıklarına da dikkat çekerek savunduğu görüşleri delilleriyle açıklamaya çalışmıştır.

Garîbü'l-Kur'an, Mübhemâtü'l-Kur'an, Müşkilü'l-Kur'an gibi Ulûmu'l-Kur'an'ın diğer konularını ise ıstılahları zikretmeden yalnızca uygulamaları örneklendirmek suretiyle incelemektedir.

KAYNAKÇA

Akman, Gülsüm-Denizer, Nurullah. "Dirayet Tefsirinde Esbab-ı Nüzulün Yeri; Medariku't-tenzil Örneği". *İlahiyat 3* (2019).

Baş, Erdoğan. "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihî Gelişimi (I-IV. Asır)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Dergisi-III*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

Bedir, Murteza. "Ebu'l-Berakât en-Neseî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Birişik, Abdulhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Bulanık, Harun. *Neseî Tefsirinde İcâzü'l-Kur'ân*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Çelik, Hasan. *Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu: Neseî-Zemahşerî Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çelik, Ömer. "Hicrî V-XI. Asırlarda Kur'an İlimleri" *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları Dergisi-III*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2002.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çetiner, Bedreddin. *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Müteşâbihat". *Bilimname* 9/3, (2005).
- el-İsfahânî, er-Râğib. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- el-Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale Nâşirün, 2006.
- el-Leknevî, Muhammed Abdulhayy. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: 1324.er-Rümî, Abdurrahmân Fahd. *Dirâsetün ilâ ulûmi'l-Kur'an*. Riyad: 1413.
- en-Neseî, Ebül'Berakât. *Medârikü't-Tenzil ve Hekâiku't-Te'vil*. İstanbul: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tıbyân fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- es-Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1997.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. Medine: Mecm'u'l-Melik Fahd li Tıbatı'l-Mushafi's-Şerîf, 1426.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirün*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2010.
- Gedük, Salih. "Ulûmu'l-Kur'an, Usûlüt-Tefsir Kavramları ve Tefsirde Usûlün İmkânı Meselesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39/2 (2015).
- Itr, Nureddîn. *Muhâdarâtün fi ulûmi'l-Kur'an*. Dimeşk: 1988.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaleddin. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2010.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Moğollar". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öztürk, Mustafa. "Medârikü't-Tenzil Ve Hakaiku't-Te'vil". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

ORTA ASYALI BİR MÜFESSİR OLAN EBU'L-BERAKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'AN

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.

Solmaz, Yahya. *Tefsirin Oluşumunda Ulûmu'l-Kur'an'ın Yeri Medâriku't-tenzil ve Safvetü't-tefâsir Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014. Ünal, Harun. *Nesefî Tefsiri*. İstanbul: Ravza yayınları, 2003.

Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1991.

Özet

Ebu'l-Berakât en-Nesefî, Maveraünnehr bölgesinde yetişmiş önemli bir âlimdir. Her ne kadar Fıkıh alanında öne çıkmış olsa da yazmış olduğu Medâriku't-tenzil isimli tefsiri asırlarca medreselerde okutulmuş değerli bir eserdir. Moğol istilası sebebiyle kütüphanelerin yakıldığı, birçok kitapla birlikte tefsirlerin de yok olduğu bir dönemde Maveraünnehr bölgesinde Ehl-i Sünnet'in Matürîdî ekolünün görüş ve düşüncelerini ele alan ve bunları Kur'an'la temellendirecek, ayrıca Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin Keşşâf'ında yer alan Ehl-i Sünnet karşıtı fikirlere cevap verecek nitelikte bir tefsire ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu ihtiyacı gidermek üzere tefsirini kaleme alan Nesefî bu eserde başta Fıkıh ve Kelam olmak üzere pek çok konuyu ele almıştır. Ulûmu'l-Kur'an'a dair bilgiler ilk dönemlerde genellikle tefsirlerin mukaddimelerinde ve tefsir içerisinde yer almıştır. İlerleyen zamanlarda ise alana dair müstakil eserler telif edilse de diğer müfessirler gibi Nesefî de tefsirinde, Kur'an tefsiri için önemli bir yer tutan bu ilimlere kayıtsız kalmamıştır. Tefsirin mukaddimesinde bu ilimlere dair herhangi bir bilgi aktarmayan Nesefî, ayetleri tefsir ederken yeri geldiğinde Ulûmu'l-Kur'an'la ilgili konuları ele almıştır. Bu konuları bazen bu ilmin ıstılahlarını ifade ederek ele almış, bazen de ıstılahları kullanmadan yalnızca uygulamaları göstermek suretiyle dolaylı olarak temas etmiştir. Bu çalışmada Nesefî'nin tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an'a dair görüşleri tespit edilmeye çalışıldı. Bunun için öncelikle Nesefî'nin dolaylı olarak değil doğrudan kullandığı, alana dair ıstılahlar belirlendi. Ardından tefsirin farklı yerlerinde yer alan bilgiler bir araya getirilerek Nesefî'nin Ulûmu'l-Kur'an'a dair görüşleri bütüncül olarak tespit edildi.

Abstract

Ebu'l-Berakât en-Nasafi is an important scholar who grew up in Transoxiana. Although he stood out in the field of Fiqh, his commentary named Medâriku't-tenzil is a valuable work that has been taught in madrasas for centuries. In a period when libraries were burned down due to the Mongol invasion and many books and commentaries were destroyed, he discussed the views and thoughts of the Maturidi school of Ehl-i Sunnah in the region of Transoxiana, and he will base them on the Qur'an. There was a need for an interpretation that would respond to the ideas against the Ahl al-Sunnah. Nesefî, who wrote his commentary to fulfill this need, dealt with many issues, especially Fiqh and Kalam, in this work. Information on Ulûmu'l-Qur'an was generally included in the preliminary and exegesis of commentaries in the early periods. In later times, although individual works on the field were compiled, Nasafi, like other commentators, did not remain indifferent to these sciences, which occupy an important place in the interpretation of the Quran. Nasafi, who did not give any information about these sciences in the preliminary of the tafsir, discussed the issues related to Ulûmu'l-Qur'an when he was interpreting the verses. He sometimes dealt with these issues by expressing the terms of this science, and sometimes he touched indirectly by showing only the applications without using the terms. In this study, it was tried to determine

Nasafi's views on Ulûmu'l-Qur'an in his interpretation. For this, first of all, the terms Nasafi used directly, not indirectly, were determined. Then, by bringing together the information in different parts of the tafsir, Nasafi's views on Ulûmu'l-Qur'an were determined in a holistic manner.

OSMANLI'DA TİMUR ETKİSİ; NAKKAŞ ALİ ÖRNEĞİ

Süheylâ DİKİLİ*

805/1402'de Ankara Çubuk Ovası'nda ondördüncü yüzyılın iki büyük gücü karşılaşmış ve sonucunda yenilgiye uğrayan Bayezid'in kurduğu devlet bütünlüğünü kaybederken, Timur'un en geniş yankı uyandıran seferi olarak tarihe geçmiştir.¹ Timur, Osmanlı'dan sonra, Asya'nın en büyük güçlerinden biri olan Çin'e yönelmiştir, ancak 808/1405'te öldüğü için sefer sonuçlanamamış ve ölümünden sonra hanedan arasında iktidar mücadeleleri baş göstermiştir.² Böylelikle Osmanlı toprakları Bayezid'in oğulları arasında meydana gelen hâkimiyet mücadelesine sahne olmuştur.

Timur bozgununu takip eden siyasi ve askeri yönden istikrarsız olan bu dönem Çelebi Sultan Mehmed'in, kardeşlerini etkisiz bırakmasıyla sona ermiştir.³ Tek başına hâkimiyet kuran Çelebi Sultan Mehmed, Timur'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu Şahruh tarafından sürekli baskı altında tutulmuştur. Böylelikle Osmanlı iç ve dış siyasetini Ankara Savaşı ve bunun yanısıra Timurlu baskısı Çelebi Sultan Mehmed döneminde etkin rol oynamıştır.⁴ Ankara Savaşı'nın ardından Osmanlı topraklarını tekrar tek bir idari çatı altına toplayıp, devleti dağılmaktan kurtaran Çelebi Sultan Mehmed'in 825/1421'de ölümünün ardından yerine oğlu II. Murad geçmiştir.⁵

Osmanlı Beyliği, özellikle 8/14. yüzyıl ortalarından 9/15. yüzyıl başına kadar Anadolu'da sınırlarını hızla genişletmiştir. Anadolu'da ikinci Moğol istilâsı dönemini başlatan ve Timurlu-Osmanlı ilişkileri arasındaki gerilimin doruk noktasını oluşturan Ankara Savaşı'ndan sonra da, 7/13. yüzyılda olduğu gibi, iki bölge arasında yoğun sanatçı ve bilim adamı trafiği yaşanmıştır. Timur'un vefatından sonra Semerkand'ın idaresiyle görevlendirilen Uluğ Bey, büyükbabası zamanında saraya zorunlu olarak getirilen bilim ve din adamları ile, sanatçıların evlerine dönebilmesi için bir ferman yayınlanmıştır, Ağustos 1411 yılına ait ferman metninde Feraid-i Gıyasi adlı münşeât mecmuasında karşımıza çıkmaktadır.⁶ Ferman sonrasında Semerkand'da bulunan hattat, nakkaş ve

* Bilim Uzmanı, suheyla.dikili@tedu.edu.tr

¹ İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar 1*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 67-75; Morgan, David- Reid, Anthony. *The New Cambridge History of Islam: Volume 3, The Eastern Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 91.

² Morgan-Reid, *History of İslam*, 91-92.

³ Kafadar, Cemal. *İki Cihan Aresinde-Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, (İstanbul:Metis Yayıncılık, 2018), 181.

⁴ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, 181.

⁵ İnalçık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004), 106.

⁶ Woods, John. "Timur's Genealogy", in *Intellectual Studies on Islam. Essays Written in Honor of Martin Dickson*, M. Mazzaoui et V. Morreen (ed.), (Salt Lake City: University Press 1990), 115; Yüksel, Musa. *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, (Ankara: TTK, 2009), 57.

Süheylâ DİKİLİ

diğer süsleme ustalarının büyük bir bölümü kendi istekleriyle Herat'a gelmiş ve Şahrüh ve oğlu Baysungur Mirza adına çalışmaya başlamışlardır.⁷

Timur, Moğol istilasını sonucu bilim ve kültür eserleri yok edilmiş ve Çağatay egemenliği altında göçebe geleneklerinin hüküm sürdüğü Orta Asya'da hakimiyeti ele aldıktan sonra, bilim ve kültür alanında daha ileride bulunan İran, Suriye ve Anadolu gibi ülkelere düzenlediği seferler sonucu bu bölgelerden bilim adamlarını, sanatçıları ve ileri gelen siyaset adamlarını başkenti Semerkand'a götürmüştür. Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'un beraberinde Semerkand'a götürdüğü sanatçılar, Timur'un ölümünden sonra ortaya çıkan siyasî kaos ortamından kaçmak için Anadolu'ya gelmişler ve orada gördükleri teknikleri, Anadolu'da çalıştıkları yapılarda uygulamışlardır.

Orta Asya, Timur'un desteği ile İslam dünyasının bilim, kültür ve sanat merkezi olmuştur. Timurlu ve Türkmen saraylarında çalışan bu sanatçı ve bilimadamlarının Osmanlı sanatının gelişimine önemli katkıları olmuştur. Timur ve Uluğ Bey dönemlerinde Semerkand, Şahrüh ve Hüseyin Baykara dönemlerinde Herat önemli bilim merkezleri olmuştur.⁸

İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde 1427-1433 yılları arasında Farsça yazılan 494 yapraktan oluşan mektup ve fermanlardaki⁹ bilgilere göre; Timurlu hükümdarları, devlet adamları, sufi ve alimleri arasında yazılan mektuplardan derlenen eserdir. Şahrüh'un veziri Gıyaseddin Pir Hafî'ye ithaf edildiği, 450 civarında mektup olduğu bilinmektedir. Bunlardan bazılarında Şahrüh'un oğlu Uluğ Bey tarafından Ağustos 814/1411 yılında Timur döneminde Semerkand'a getirilen bilim adamları, ulema ve sanatçıların evlerine gitmelerini sağlayan Şahrüh adına hazırlanan bir fermanı barındıran belgeler toplamından oluşmaktadır.

Timurlu döneminde sanatsal üretimler ile siyasî, dinsel ve kültürel olaylar o denli birbiri içine geçmiştir ki, Timurlu tarihine bakarken tüm bu olguların birlikte incelenmesi gerekir.¹⁰ Timurlu çağı, yayıldığı coğrafi bölge itibarıyla Slav dünyası, Çin, Hindistan ve İran arasında bir kavşak noktası oluşturur. Bu nedenle, kültür-sanatta doruk noktası oluşturan bir yüzyılı ifade eden Timurlu döneminin çevre kültürlerle gerçekleşen etkileşimden bağımsız olarak düşünülmesi güçtür.¹¹

Nakkaş Ali, I. Mehmed Çelebi döneminde Bursa'ya dönerek (822/1419), burada Yeşil Cami, Türbe ve Medrese'de çalışan "Tebrizli ustalar" grubuna liderlik etmiş ve Şâh-ı Zinde çinilerinde yaygın olarak görülen *renkli sır (cuerda seca)* tekniğini Semerkand'dan Bursa'ya getirmiştir.¹² Diğer taraftan, Semerkand'da eğitilen başka sanatçıların da Nak-

⁷ Blair, Sheila. 'Ilkhanid Architecture and Society: An Analysis of the Endowment Deed of the Rab-i Rashîdî', *Iran*, 22(57), 1994; Aka, İsmail. *Mirza Şâhrüh ve Zamânı* (1405-1447), (Ankara: TTK, 1994), 213.

⁸ Barthold, Vasily. *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1973), 68-70.

⁹ Woods, 'Timur's Genealogy', 115; Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, 57.

¹⁰ Shayestehfar, Mahnaz. 'The Impact of the Religion on the Painting and Inscriptions of the Timûrid and Early Safavid Periods', *Central Asiatic Journal*, 47(2), 2003, 252.

¹¹ Fourniau, Vinsent. 'Timurlu Semerkand'ı', *Semerkand 1400-1500*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: 2005), 19-21.

¹² Golombek, Lisa vd., 'Persian Potters in the otoman World: New data from the Timurid Ceramics Project of the Royal Ontario Museum' 9. *Milletlerarası Türk Sanatı Kongresi Bildirileri C.II* (Ankara: 1995), 183.

OSMANLI'DA TİMUR ETKİSİ; NAKKAŞ ALİ ÖRNEĞİ

kaş Ali gibi Anadolu'ya döndükten sonra bu teknikleri çeşitli yapılarda uyguladıkları varsayılabilir; bu durum, mevcut örnekler arasındaki bazı stil farklılıklarını da açıklamaktadır.¹³ Erken Osmanlı döneminde İznik, Bursa ve Edirne'de, fetihten sonra da İstanbul'da, aynı yapı tiplerinden oluşan bir çeşitlilik söz konusudur.¹⁴

Cami planları yönünden bir benzerlik, özellikle Tebriz ve Bursa'daki bazı yapılar arasında karşımıza çıkıyor. Bursa'da gelişen erken dönem Osmanlı mimarisinin başlıca cami tipi olan ters T plan tipi, zaviyeli ya da çok işlevli camiler, yaygınlık göstermiştir.¹⁵

10/16. yüzyılın ilk yarısından sonra Anadolu'daki bu tarz yapıların tamamen ortadan kalkması, bunların ortaya çıkmasını gerektiren kurumlara artık ihtiyaç duyulmamasının yanısıra,¹⁶ değişen mimarî istekler ve Klasik Dönem Osmanlı külliyelerindeki yapı çeşitliliğinin sağladığı imkânlar dolayısıyla, farklı işlevlerin tek bir yapıda toplanması ihtiyacının ortadan kalkması sıralanabilir.¹⁷

İlk Osmanlı bey ve sultanlarının yaptırdıkları imaret-zaviye yapılarının en ünlüsü olan Çelebi Mehmed Külliyesi, özellikle çini bezemesinin olağanüstü tasarımı ve kalitesi ile Bursa'da Çelebi lakaplı I. Mehmed'in H. 815-822 (M. 1413- 1421) yaptırdığı Yeşil Cami, onunla birlikte yapılan medresesi ve I. Mehmed'in türbesinden oluşan bir külliye-dir.¹⁸

Yeşil Camii ve Tezyinî Özellikleri

Adını dönemin yoğun süsleme programında kullanılan çinilerden alan Bursa Yeşil Cami kitabesine göre 822-827/1419-1424 yılları arasında yapılmıştır. Osmanlı padişahlarından Çelebi Sultan Mehmet zamanında yapımına başlanmış, II. Murat zamanında 827/1424 yılında yapımı tamamlanmıştır.¹⁹

Yeşil Cami'nin Çelebi Sultan Mehmet tarafından 822/1419 yılında yaptırıldığını belirten kitabesi²⁰ giriş kapısının üzerinde iki yanıyla beraber üç parça halinde ve üç satır olarak nesih yazıyla Arapça yazılmıştır.²¹

¹³ Golombek, Lisa. "The Paysage as Funerary Imagery in the Timurid Period", *Muqarnas*, 10,(Leiden: Brill, 1993), 250.

¹⁴ Cantay, Gönül. 'Erken Osmanlı Mimarisi ile Timurlu Mimarisi Arasında İlişki Kurulabilir mi? Bir Karşılaştırma Denemesi', *Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: 30 Mayıs-1 Haziran 1994).

¹⁵ Yenişehirlioğlu, Filiz. 'XIV.-XV. Yüzyıl Mimari Örneklerle Göre Bursa Kentinin Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Değişimi', *IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, 3, (Ankara:1989) 1349; Eyice, Semavi. 'İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23(1-2), (İstanbul:1962/63),25-29.

¹⁶ Yenişehirlioğlu,'XIV-XV. yüzyıl', 1350.

¹⁷ Cantay, Tanju. 'Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan İstanbul'un Fethine Kadar Osmanlı Sanatı', *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, (İstanbul:1988),55.

¹⁸ Kuban,Doğan. *Osmanlı Mimarisi*, (İstanbul: Yem Yayıncılık,2007), 96.

¹⁹ Şevki, Osman. *Yeşil Cami*, (Bursa: Bizim Matbaa, 1933), 4.

²⁰ Şevki, *Yeşil Cami*, 30.

²¹ Eserin kitabesi için bkz: Taeschner, Franz, 'Die Jesil Gami in Brussa ihre Historicen Inschriften und ihre Künstler', *Der Islam*, 21 (1932-1933), 135-141; Koyunluoğlu, Turgut. *İznik ve Bursa Tarihi*, (Bursa: Vilayet Matbaası,1935), 175; Kunter, Baki, 'Kitabelerimiz', *Vakıflar Dergisi II*, (Ankara: Vakıflar Umum Mü-

Süheylâ DİKİLİ

Bursa Yeşil Cami'nin mimarı Hacı İvaz b. Ahi Bayezid (831/1428) dir.²² I. Mehmed ve II. Murad zamanının vezirlerinden olup, tam adı Hacı İvaz Paşa b. Ahi Bayezid b. İvaz'dır²³. Tokat'ın Kazova nahiyesinde dünyaya gelen Hacı İvaz Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun ikinci kuruluş döneminde büyük rol oynamıştır. Cami kapısının sağ ve sol kanadındaki kitabede yer alan ifadeler bu yapıların mimarının Hacı İvaz Paşa olduğunu belgelemektedir.²⁴

Yeşil Cami, Erken Dönem Osmanlı Mimarisi için çok önemli bir yapı olmasının yanısıra Bursa üslûbunda gelişmiş bir plan tipine sahip olan yapı, kendinden sonra gelen mimarî eserler için de büyük önem arz etmektedir.

Yeşil Cami asıl önemini ise tezyîni özelliklerinden almaktadır. Cami yapıldığı dönem içerisinde tüm becerilerin değişik malzemeler üzerinde (ahşap, alçı, çini, kalem işi, taş, maden gibi) gösterildiği bir yapıdır. Zengin ve gelişmiş mimarisine rağmen adını ve asıl şöhretini tezyinatından özellikle de kaliteli ve zengin çini kaplamalarından alır. Günümüze kadar çeşitli onarımlardan geçen Yeşil Cami, çini bezemesiyle Erken Dönem Osmanlı mimarisinin ünik denebilecek eserlerinden birisidir. Benzer yapılar arasında giriş bölümü en ayrıntılı biçimde tasarlanmış olan yapıdır.²⁵ Yeşil Cami'nin süslemeleri, Osmanlı mimarisinin Edirne Çağı öncesi yarattığı en zengin süsleme programıdır.

Osmanlı çini sanatında mozaik çininin en eşsiz örneği Bursa Yeşil Camii (822/1419) ve Türbesi'nde (825/1421) görülmektedir.

Buradaki mozaik çini tekniğinin Selçuklu devri çinilerinden ayrılan özellikleri ve aynı zamanda renkli sır tekniğinde üretilmiş çinilere ilk bu eserde rastlanması Türk çini sanatındaki sürekli gelişmenin de en önemli göstergesidir.²⁶ Erken Osmanlı döneminde görülen yeniliklerin bir tanesi de çini mozaik tekniğinin renkli sır tekniğiyle birlikte uyum içerisinde kullanılmasıdır. Renkli sırlı çinilerde görülen bezemelerin, çini mozaik üzerinde tekrarlandığı dikkati çekmektedir. Erken dönem çini mozaikte özellikle firuze, mavi, kobalt mavisi, beyaz, fıstık yeşili, sarı renkler sıklıkla kullanılarak bu yönüyle Anadolu Selçuklu devri örneklerinin aksine Timur dönemiyle benzer özellikler taşımaktadır. Çiniler üzerindeki bitkisel süslemeler, yuvarlak hatlar ve sülüs yazılar da Timur devri eserlerini andırır.²⁷

dürlüğü Neşriyatı, (1942), 439; Baykal, Kazım. *Bursa ve Anıtları*, (Bursa: 1950), 202; Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Mimarisinde Süsleme I Erken Devir (1300-1453)*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 331; Ayverdi, Hakkı. *Osmanlı Mimarisinde Çelebi Ve II. Sultan Murad Devri 806-855(1403-1451)*, (İstanbul: Fethi Cemiyeti, 1989), 93; Tüfekçioğlu, Abdülhamit. *Erken Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 136.

²² Pay, Salih. *'Baş mimar Hacı İvaz Paşa' Bir Masaldı Bursa*, Engin Yenal (ed.). (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 181; Taeschner, 'Die Jesil Gami', 135; Yetkin, Kemal. *Türk Mimarisi*, (Ankara: Bilgi Yayınları, I. Baskı, 1970), 175-179.

²³ Ödekan, Ayla. *Erken Dönem Osmanlı Mukarnalı Kapı Nisi Örtüleri*, (İstanbul: 1981), 29.

²⁴ Pay, 'Baş mimar', 181; Şevki, 'Yeşil Cami', 29.

²⁵ Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, 98.

²⁶ Yetkin, Şerare. 'Çini', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/332. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

²⁷ Cura, Nilgün *'Erken Osmanlı Mimarisinde Renkli Sır Tekniğindeki Çiniler (1300-1453)*, Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008, 24.

OSMANLI'DA TİMUR ETKİSİ; NAKKAŞ ALİ ÖRNEĞİ

Bursa Yeşil Cami mimari ve süsleme özellikleri ile başta kalem işi olmak üzere taş, ahşap, alçı, maden ve vitray süslemeleri üslup bakımından uyum içindedir. Bu süslemelerin bir kısmı özellikle kalemişleri maalesef günümüze kadar gelememiş, bir kısmı tahrip edilmiş, bir kısmı da korunarak günümüze kadar gelebilmiştir. Son dönemlerde yapılan bazı onarımlar sırasında özgün kalemişleri ortaya çıkarılmıştır.



Resim 1. Bursa Yeşil Camii Güneybatı Tabhane Odası Duvarından Tezyinât Örneği (VBMA) (Erişim: 20 Mayıs 2021)

Kalem işi örneklerini girişte yer alan ahşap tavanlarda, kubbenin geçiş öğeleri ve eteklerinde, giriş eyvanı tavanında ve sağ taraftaki eyvan kubbesi ve geçiş öğeleri ile mihrap kubbesi ve orta kubbeyi ayıran kemerin iç kısmında görmekteyiz.



Resim 2. 1950 onarımında çıkarılmış özgün nakışlar (VBMA) (Erişim:20 Mayıs 2021)

Defalarca onarım geçiren yapıda; son onarım çalışmaları sonucunda kubbe dilimlerinde, geçiş öğelerinde, pencere kenarlarında, Kufi yazı ve kemer duvarlarında caminin bazı özgün kalemişleri ortaya çıkarılmıştır.

Süheylâ DİKİLİ

Yapıdaki çini, kalem işi, taş ve ahşap süslemelerdeki üslup birliği, Nakkaş Ali b. İlyas'ın eseridir. Mihrapta, Üstâdân-ı Tebriz olarak görülen kitabe²⁸ Nakkaş Ali b. İlyas'ın birlikte getirdiği ve onun emrinde çalışan ustaları kastetmektedir.²⁹ Bu nedenle Timur devri çinileriyle erken Osmanlı devri çinileri benzerliği kaçınılmazdır. Bursa Erken Osmanlı yapılarında görülen renkli sır tekniğindeki çiniler Semerkand eserlerinden malzeme ve teknik bakımından oldukça üstündür. Erken dönemde neredeyse bütün sanatçıları bilinen tek yapı Bursa Yeşil Cami'dir. Bir binanın bütün süslemelerinde sorumlu olarak bilinen tek sanatçı da Bursa Yeşil Cami'nin nakkaşı Ali b. İlyas'tır. Nakkaş Ali'nin Tebriz'e tesadüfen götürülmediği, muhtemelen sanatçı yönü ve yeteneği bilindiği için götürüldüğü düşünülmektedir.



Resim 3. Bursa Yeşil Camii Hünkâr Mahfili Güney Duvarındaki Nakkaş Ali Kitabesi Mustafa Beyazıt (Erişim:20 Mayıs 2021)

Nakkaş kitabesi hünkâr mahfili Bursa kemerinin üstünde 97.5x178 cm. boyutlarındadır ve meali şöyledir:

1-“kad temme nakş-ı hâzihi'l-‘imareti’s-şerife bi-yed-i efkari’n-nâs Ali b. İlyas Ali”

2-“fi evâhir-i ramazani'l-mübârek senete seb’ ve ‘işrîne ve semanime”³⁰

Anlamı:

“Bu şerefli imaretin nakışı, insanların en fakiri İlyas Ali oğlu Ali'nin eliyle 827 (1424) senesi mübarek Ramazan'ında tamamlanmıştır”³¹

²⁸ Sanatçı kitabesi için bkz., Taeschner, 'Die Jesil Gami', 143; in Brussa ihre Historischen Inschriften und ihre Künstler', *Der Islam*, 21 (1932-1933), 135-141; Koyunluoğlu, 'İznik ve Bursa', 176; Kunter, 'Kitabelerimiz', 447; Baykal, 'Bursa ve Anıtları', 203; Ayverdi, 'Osmanlı Mimarisinde', 94; Tüfekçioğlu, 'Erken Osmanlı' 149; Mantran, Robert, 'Les Inscriptions Arabes De Brousse', *Bulletin D'Etudes Orientales* 14 (1952-1954), 88-114.

²⁹ Ayverdi, 'Osmanlı Mimarisinde', 46-118; Yücel, Erdem. 'Bursa Yeşil Külliyesi', *Arkitekt*, 35(318), İstanbul: Mimarlar Odası Yayını, 1965), 31-35; Nemlioğlu, Cadan. 10/16 ve 11/17. 'Yüzyıl Osmanlı Mimarisinde Kalem İşleri', İstanbul Üniversitesi Doktora Tezi, 1989, 81; Tüfekçioğlu, 'Erken Osmanlı' 148.

³⁰ Şevki, *Yeşil Cami*, 33; Tüfekçioğlu, 'Erken Osmanlı' 148,

³¹ Tüfekçioğlu 2001: 148, Demiriz 1979: 331

OSMANLI'DA TİMUR ETKİSİ; NAKKAŞ ALİ ÖRNEĞİ

Ali b. İlyas'ın Tebriz'den getirdiği ustalardan biri olan, Yeşil Cami çinilerini yapan Muhammed el-Mecnun'un usta kitabesi hünkâr mahfilindeki çini üzerindedir.³²

Ahşap ustası, Tebrizli Ahmed oğlu Hacı Ali'dir. Yeşil cami pencere alınlıkları, mihrabiyeler ve taçkapı yan nişlerinde yüzeyi yatay ve dikey eksenlerde bölen, dilimli madyon, dilimli kartuş veya beş ya da yedi dilimli palmet biçimlerine Timurlu çini süslemelerinde de rastlanmaktadır. Türk ustalar ve şantiyelerindeki Tebrizli ya da Şamlı sanatçılar Timurlu süsleme programını kendi yorum ve motifleri ile Türk mimarisine yansıtmışlardır.³³ Yine mihrapta kavsara köşeliğinin alt bölümünde ve sağ tarafta "Tebrizli ustaların eseridir" ifadesi yer almaktadır.³⁴



Resim 4. Bursa Yeşil Camii Mihrabının Sağ Koltuğunda Yer Alan Tebrizli Ustalara ait Kitabe

(Erişim:20

Mayıs

2021

https://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=40494).



³² Demiriz, 'Osmanlı Mimarisinde', 331; Öney, Gönül. *Beylikler Devri Sanatı XIV. – XV. Yüzyıl* (1300 – 1453), (Ankara:1989),104; Tüfekçioğlu 2001: 144, Resim 6.

³³ Sönmez, Zeki. 'Hacı İvaz Paşa', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14/486-487, İstanbul: TDV Yayınları, 1989; Taeschner, 'Die Jesil Gami', 135-136.

³⁴ Resim 4-5.

Resim 5. Bursa Yeşil Camii Tebrizli Ustalardan Beyit

(Erişim:20

Mayıs

2021

https://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=40494).

2. Yeşil Türbe

Türbe'nin çinilerini yapan Muhammed el-Mecnûn isimli sanatkârın hayatına dair bir bilgi ise bulunmamaktadır.



Resim 6. Bursa Yeşil Camii Tebrizli Ustalardan "Muhammed el-Mecnûn" Kitabesi, Mustafa Beyazıt (Erişim:20 Mayıs 2021)

Caminin nakkaşı Ali b. İlyas Ali, Bursa'da doğmuş, ardından küçük yaşta Timur tarafından Semerkand'a götürülmüştür. Meslekî eğitimini tamamladıktan sonra ise geri dönmüştür. Yeşil Cami mihrabında yer alan "Üstâdân-ı Tebrîz" ifadesinde sözü geçen ustaların, Nakkaş Ali ile birlikte getirilerek onun emrinde çalışan ustalar olması muhtemeldir. Yeşil Türbe'nin kapı kanatları üzerinde imzasına rastlanan aynı zamanda caminin de ahşap işçiliğini yapan Hacı Ali b. Ahmed et-Tebrizî'nin kimliği hakkında da esaslı bir bilgiye rastlanılmamaktadır.³⁵

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Ankara Savaşı sonrasında, yaşanan siyasi olaylar doğrultusunda bilim, kültür ve sanatın Orta Asya ve İran'dan Anadolu'ya taşındığı görülmektedir. Bu sanatsal faaliyetlerin yanı sıra Osmanlı toplumunda mimarlık alanında da önemli atılımlar olmuş, Timurlu ve Türkmen mimarisinin izlerini taşıyan, Osmanlı sultanları ve ileri gelenleri tarafından yaptırılan cami, türbe, medrese, külliye ve saray yapılarında, hatta bazı yapıların Osmanlı mimari geleneğinin çok dışına çıktığı ve Timurlu ve Türkmen yapılarının Osmanlı uygulaması olduğu görülmektedir. Bu mimari, kaynağı Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu ortamları olmak üzere, özellikle Timur'un kişisel yönlendirmesiyle biçimlenmiştir.³⁶

³⁵ Doğanay, Aziz, 'Erken Devir Osmanlı Bursa Türbelerinde Tezyinat', İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994, 50-52.

³⁶ Cantay, Gönül. 'Emir Timur Devleti'nde Mimari', *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, 26-27 Mayıs 2005, (Ankara: 2007), 248.

OSMANLI'DA TIMUR ETKİSİ; NAKKAŞ ALİ ÖRNEĞİ

İran, Türkistan, Afganistan'da yerleşen dört eyvanlı avlulu plan şeması tüm anıtsal yapılarda kullanılmaya devam etmiştir.³⁷ Ancak, mimari yapıların siyasi hakimiyetin bir göstergesi haline gelmesi, Timur'un büyük eserlere vs. olan ilgisi tarihte bilinen bir gerçektir. Timur'un da özel istekleriyle şekillenen yapılarda mimari oranların büyümesini beraberinde getirmiştir.³⁸ Dev boyutlar böylece tipik Timurlu yapılarının karakteristik özelliği olurken, Selçuklu yapılarının da öncüsü olan cephe tasarımının ana unsuru taçkapılar yapıdan daha gösterişli, süslü ve büyük boyutlarda yapılmıştır.³⁹

Timurlu mimari üslubunun oluşmasında, seferlerin sağladığı zenginlik ve Semerkand'a taşınan sanatçıların yanında Timur'un bireysel istekleri de etkili olduğu ve bunun da yapıların görünür tüm yüzeylerinin çiniyle kaplanarak, ihtişam ve zenginliği vurgulanmıştır.⁴⁰

Sonuç olarak; Ankara Savaşı sonrası yaşanan siyasi gelişmeler doğrultusunda şekillenen bilim, kültür ve sanat alanındaki yenilikler döneme damgasını vurmuştur. Nakkaş Ali ve beraberindeki birer kültür ve sanat elçisi diyebileceğimiz yetenekler, Timur sayesinde öğrendikleri tüm hünerleri Bursa Yeşil Külliye'de sergilemişlerdir. Ünik diyebileceğimiz çinilerle kaplı ve bir o kadar süslü yapısıyla Bursa Yeşil Külliye gerek plan şeması gerekse süsleme programı bakımından dönemin baş eseri olmuştur. Ne yazık ki yapılan tüm araştırma sonucunda Ali b. İlyas Ali'nin Semerkand Sarayı için yaptığı mimari eserler hakkında bilgi bulunmamaktadır. Araştırmaya açık bir konudur.

Tüm bunların yanısıra dönemin kitap sanatları, edebiyat ve sanat hakkında yapılan araştırmalar kısıtlı olup dönemin ferman ve mektupları gün yüzüne çıkarılabilir.

KAYNAKÇA

Aka, İsmail. *Mirza Şâhruh ve Zamanı* (1405–1447), Ankara: TTK, 1994, 213.

Akın, Günkut. *Asya Merkezi Mekan Geleneği* Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990, 31.

Ayverdi, Hakkı. *Osmanlı Mimarisinde Çelebi Ve II. Sultan Murad Devri 806-855(1403-1451)*, İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1989, 93;

Barthold, Vasily. *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü, Ankara: Akçağ Yayınları, 1973, 68-70.

Baykal, Kazım. *Bursa ve Anıtları*, Bursa: 1950, 202;

Beyazıt, Mustafa, 'Erken Osmanlı Devri'nde Tebrizli Usta Gruplarının İzi Nasıl Sürülmeli?/ How to trace the groups of craftsmen from Tabriz in the early Ottoman period?', *Histories Studies A Tribute to Prof. Dr. Şerafettin Turan*, Volume 6 Issue 3, p. 45-70, April 2014, 18-19.

Blair, Sheila. 'İlkhanid Architecture and Society: An Analysis of the Endowment Deed of the Rab-i Rashidi', *Iran*, 22(57), 1994.

³⁷ Akın, Günkut. *Asya Merkezi Mekan Geleneği* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 31.

³⁸ Çoruhlu, Yaşar. *Türk İslam Sanatının ABC'si*, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2000), 36-37.

³⁹ Hillenbrand, Robert, *İslam Sanatı ve Mimarlığı*, çev. Çiğdem Kafesçioğlu (İstanbul: Homer Kitabevi, 2005), 223.

⁴⁰ Stierlin, Henri. *İmanın ve İktidarın Hizmetinde İslam Mimarisi*, (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2006), 94.

Süheylâ DİKİLİ

Cantay, Gönül. 'Erken Osmanlı Mimarisi ile Timurlu Mimarisi Arasında İlişki Kurulabilir mi? Bir Karşılaştırma Denemesi', *Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* Ankara: 30 Mayıs-1 Haziran 1994.

Cantay, Gönül. 'Emir Timur Devleti'nde Mimari', *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, 26-27 Mayıs 2005, Ankara: 2007, 248.

Cantay, Tanju. 'Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan İstanbul'un Fethine Kadar Osmanlı Sanatı', *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, İstanbul:1988,55.

Cura, Nilgün 'Erken Osmanlı Mimarisinde Renkli Sır Tekniğindeki Çiniler (1300-1453),

Çoruhlu, Yaşar. *Türk İslam Sanatının ABC'si*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000, 36-37.

Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Mimarisinde Süsleme I Erken Devir (1300-1453)*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, 331.

Doğanay, Aziz, 'Erken Devir Osmanlı Bursa Türbelerinde Tezyinat', İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994, 50-52.

Fourniau, Vinsent. 'Timurlu Semerkand'ı, *Semerkand 1400-1500*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: 2005,19-21.

Eyice, Semavi. 'İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 23(1-2), İstanbul:1962/63,25-29.

Golombek, Lisa vd., 'Persian Potters in the otoman World: New data from the Timurid Ceramics Project of the Royal Ontario Museum' 9. *Milletlerarası Türk Sanatı Kongresi Bildirileri C.II* Ankara: 1995, 183.

Golombek, Lisa. "The Paysage as Funerary Imagery in the Timurid Period", *Muğarnas*, 10,Leiden: Brill, 1993, 250.

Hillenbrand, Robert, *İslam Sanatı ve Mimarlığı*, çev. Çiğdem Kafesçioğlu İstanbul: Homer Kitabevi, 2005, 223.

İnalcık, Halil. *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar 1*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, 67-75.

İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul; Eren Yayıncılık, 2004, 106.

Kafadar, Cemal. *İki Cihan Aresinde-Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2018, 181.

Kuban, Doğan. *Osmanlı Mimarisi*, (İstanbul: Yem Yayıncılık,2007), 96.

Koyunluoğlu, Turgut. *İznik ve Bursa Tarihi*, Bursa: Vilayet Matbaası,1935, 175.

Kunter, Baki, 'Kitabelerimiz', *Vakıflar Dergisi II*, (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, (1942), 439.

Nemlioğlu, Candan. *10/16 ve 11/17. 'Yüzyıl Osmanlı Mimarisinde Kalem İşleri'*, İstanbul Üniversitesi Doktora Tezi, 1989, 81.

OSMANLI'DA TIMUR ETKİSİ; NAKKAŞ ALİ ÖRNEĞİ

Ödekan, Ayla. *Erken Dönem Osmanlı Mukarnash Kapı Nişi Örtüleri*, İstanbul: 1981, 29.

Öney, Gönül. *Beylikler Devri Sanatı XIV. – XV. Yüzyıl (1300 – 1453)*, Ankara:1989,104.

Pay, Salih. 'Baş mimar Hacı İvaz Paşa' Bir Masaldı Bursa, Engin Yenal (ed.). (İstanbul: Yapı Kredi Yayınevi.

Shayestehfar, Mahnaz. 'The Impact of the Religion on the Painting and Inscriptions of the Timûrid and Early Safavid Periods', *Central Asiatic Journal*, 47(2), 2003, 252.

Sönmez, Zeki. 'Hacı İvaz Paşa', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14/486-487, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Şevki, Osman. *Yeşil Cami*, (Bursa: Bizim Matbaa, 1933), 4.

Stierlin, Henri. *İmanın ve İktidarın Hizmetinde İslam Mimarisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, 94.

Taeschner, Franz, 'Die Jesil Gami in Brussa ihre Historien Inschriften und ihre Künstler', *Der Islam*, 21 (1932-1933), 135-141;

Tüfekçioğlu, Abdülhamit. *Erken Osmanlı Mimarisinde Yazının Kullanımı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, 136.

Woods, John. 'Timur's Genealogy', in *Intellectual Studies on Islam. Essays Written in Honor of Martin Dickson*, (ed. M. Mazzaoui et V. Morreen), Salt Lake City: University Press, 1990, 85-125.

Yenişehirlioğlu, Filiz. 'XIV.-XV. Yüzyıl Mimari Örneklere Göre Bursa Kentinin Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Değişimi', *IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, 3, Ankara:1989,1349;

Yetkin, Şerare. 'Çini', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/332. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yetkin, Kemal. *Türk Mimarisi*, (Ankara: Bilgi Yayınları, I. Baskı, 1970), 175–179.

Yücel, Erdem. 'Bursa Yeşil Külliyesi', *Arkitekt*, 35(318), İstanbul: Mimarlar Odası Yayını, 1965, 31-35.

Yüksel, Musa. *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, Ankara: TTK, 2009.

Özet

Ankara Savaşı'ndan sonra siyasi gelişmelerin yanı sıra kültürel ve sanatsal etkileşimin de yaşandığı bilinmektedir. Ankara Savaşı'nın ardından Orta Asya ve Anadolu arasında elçilik heyetlerinin yanı sıra, bilim adamları ve sanatçıların da etkileşimde buldukları ve bunların; bilim, edebiyat, minyatür, mimari gibi birçok alanda, Timurlu ve Türkmen siyasi oluşumlarının hâkim oldukları bölgelerde ortaya çıkan üslupların Osmanlı üzerindeki etkisi belirginlik kazanmıştır. Buna en güzel örnek Ankara Savaşı'ndan sonra Timur tarafından Semerkand'a götürülen sanatçı Nakkaş Ali, Timur'un ölümünden sonra da beraberinde Tebrizli sanatçılar ile Bursa'ya dönmüş ve Semerkand'da öğrendiği Timurlu çini teknik ve üslubunu Osmanlı topraklarına taşımış ve burada uygulamıştır. Osmanlı mimarlığına bir yenilik olarak gelen Timurlu üslubunda yapılan çinilerle süslü olan yeşil külliye bu sanatçıların eserlerinden biridir.

Süheylâ DİKİLİ

Sonuç olarak; Ankara savaşı sonrası yaşanan siyasi gelişmeler doğrultusunda şekillenen bilim, kültür ve sanat alanındaki yenilikler döneme damgasını vurmuştur. Nakkaş Ali ve beraberindeki birer kültür ve sanat elçisi diyebileceğimiz yetenekler, Timur sayesinde öğrendikleri tüm hünerleri Bursa Yeşil Külliye’de sergilemişlerdir.

Çalışmamızda; Osmanlı üzerindeki mimari ve sanatsal faaliyetlerde Timur etkileri, bu bağlamda Nakkaş Ali ve Yeşil Külliye üzerinde durulacaktır. Timur etkisini yapıların büyük, son derece süslü ve alanda kullanılan yeni teknik ve motifler Tebrizli sanatçıların etkilerini kuvvetlendirmeye yetmektedir.

Anahtar kelimeler: Timur, Nakkaş, Bursa, Ankara Savaşı, Külliye

Abstract

TİMUR EFFECT ON OTTOMAN; NAKKAŞ ALİ

It is known that after the Ankara War, cultural and artistic interaction took place as well as political developments. After the Ankara War, in addition to the embassy delegations, scientists and artists interacted between Central Asia and Anatolia and these; In many fields such as science, literature, miniature and architecture, the influence of the styles that emerged in the regions where Timurid and Turkmen political formations were dominant on the Ottomans became evident.

these were science, literature, miniature, architecture and so on. Significance of the Genres (üslup) which appeared in the places under Timur and Turkmenian (Türkmen) control, gained prominence on Ottomans. After Ankara War, not only embassy members but also scientist and artist came and went between Middle Asia and Anatolia. One of the most convenient example for this is Nakkaş Ali, who has been taken to Semerkand by Timur after Ankara war, after Timur's death turned back to Bursa with the artists who were from Tebriz and implemented the ceramic (Çini) techniques (which are special for Timur term) of which he learned in Semerkand, in Ottoman. Covered with the ceramics (çini) 'Green Külliye' (Islamic-Ottoman social complex) which was built in Timur genre and a new voice in Ottoman architecture is a work of one of these artists. In our study; Timur's effects on the architectural and artistic activities on the Ottoman Empire, and in this context, Nakkaş Ali and Yeşil Külliye will be emphasized. The large, highly decorated structures of Timurid influence and the new techniques and motifs used in the area are enough to strengthen the effects of Tebriz artists.

Key words: Timur, Nakkaş, Bursa, Ankara War, Külliye