

ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



cumhuriyet ilahiyat dergisi



cumhuriyet ilahiyat dergisi



*cumhuriyet theology
journal*

20-2 (2016)

**20-2
2016**

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat_dergi@cumhuriyet.edu.tr
<http://dergi.pauk.gov.tr/cuid>*

cumhuriyet ilahiyat dergisi = cumhuriyet theology journal

ISSN: 2528- 9861

e-ISSN: 2528-987X

ATLA RDB® No. 3897088

Founded in 1996 as Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

“A Journal devoted to Religious Studies in Turkey”

“Dinî Araştırmalara Adanmış Bir Dergi”

Kapsam: Dinî Araştırmalar **Scope:** Religious Studies
İslam Araştırmaları Islamic Studies

Periyot: Yılda 2 Sayı **Period:** Biannual
(15 Haziran & 15 Aralık) (15 June & 15 December)

Basım Yeri: Rektörlük Matbaası **Place of Publication:** Rectorate
Sivas / Türkiye Printing House - Sivas/Turkey

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce **L. Publication:** Turkish & English

cumhuriyet ilahiyat dergisi, *cumhuriyet theology journal*
yılda iki sayı yayımlanan is an International peer-reviewed
uluslararası bilimsel hakemli bir academic journal published twice a
dergidir. year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Yayıncı / Publisher

Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas/ TURKEY
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/TURKEY

Sahibi/ Owner

Prof. Dr. Yusuf DOĞAN
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/TURKEY

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. ALİ YILMAZ
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/TURKEY

Editör / Editors

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR
Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr

Doç. Dr. Hasan ÖZALP
Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
ozalphan66@gmail.com

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Yrd. Doç. Dr. Adem ÇİFTÇİ
Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY

Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/TURKEY

Dr. Emrah KAYA
Sakarya University, Faculty of Theology/TURKEY

Dr. Zeynep YUCEDOGRU
University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies/UK

Arş. Gör. Maruf ÇAKIR
Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kutahya/TURKEY

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ünal KILIÇ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Doç. Dr. Ali YILMAZ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Doç. Dr. Hasan ÖZALP, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Yrd. Doç. Dr. Abdullah PAKOĞLU, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Yrd. Doç. Dr. Adem ÇİFTÇİ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara U., Faculty of Theology, Istanbul/TURKEY
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara U., Faculty of Divinity, Ankara/TURKEY
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, Yıldırım Beyazıt U., Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan U., Faculty of Theology, Konya/TURKEY
Prof. Dr. B. Ali ÇETİNKAYA, İstanbul U., Faculty of Theology, İstanbul/TURKEY
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN, Gaziantep U., Faculty of Theology, Gaziantep/TURKEY
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Yıldırım Beyazıt U., Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Mehmet BAKTİR, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK, Cumhuriyet U., Faculty of Theology, Sivas/TURKEY
Yrd. Doç. Dr. Tarık Abdülecelil, Ain Shams U., Department of Islamic Studies/EGYPT
Dr. Bakıt MURZARAYIMOV, Manas U., Department of Islamic Studies/KYRGYZSTAN

Hakem Kurulu / Referee Board

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az üç hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Cumhuriyet Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers.

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Dr. Emrah KAYA

Sakarya University, Faculty of Theology/TURKEY

Dr. Zeynep YUCEDOGRU

University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies/UK

Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR

Derleme Sekreteri /Editorial Secretary

Faruk ÖZ - Kadir AYDIN

Veri Giriş /Data Entry

M. Akif ÖZAYDIN – Zikrullah AKGÜL

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Dizinlenme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

1. Arastirmax Scientific Publication Index (2001- -)
2. TUBİTAK - ULAKBİM TR Dizin /Turkish National Database Social Science and Humanities Database (2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren / Kabul Tarihi: 13/11/2015)
3. Index Copernicus International (Kabul Tarihi: 08/12/2015)
4. Türk Eğitim İndeksi (Kabul Tarihi: 20/04/2015)
5. OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul Tarihi: 08/08/2015)
6. SHERPA/RoMEO (21/08/2015 - -)
7. İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı (1996 - -)
8. ERIH PLUS / The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul Tarihi: 25/03/2016)
9. DRJI / Directory of Research Journals Indexing (Kabul Tarihi: 25/04/2016)
10. ESJI / Eurasian Scientific Journal Index (Kabul Tarihi: 29/04/2016)
11. SIS / Scientific Indexing Services (Kabul Tarihi: 04/05/2016)
12. SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul Tarihi: 05/05/2016)
13. SOBIAD / Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul Tarihi: 07/05/2016)
14. ATLA RDB© / ATLA Religion Database© - EBSCO (Kabul Tarihi: 20/05/2016)
15. PKP INDEX / Public Knowledge Project Index (Kabul Tarihi: 09/06/2016)
16. J-GATE E-Journal Gateway (Kabul Tarihi: 07/07/2016)
17. BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul Tarihi: 07/07/2016)
18. DRJI / Directory of Research Journals Indexing (Kabul Tarihi: 08/08/2016)
19. DOAJ / Directory of Open Access Journals (Kabul Tarihi: 02/09/2016)
20. MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Kabul Tarihi: 14/09/2016)
21. İDEALONLINE / Türkçe Online Kütüphane (Kabul Tarihi: 21/09/2016)
22. CEEOL / Central and Eastern European Online Library (Kabul Tarihi: 06/10/2016)

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, ATLA Religion Database (ATLA RDB©) uluslararası din alan indeksi tarafından taranması sebebiyle 2015 yılında 19. cilt, 1. sayısından itibaren “**Uluslararası Hakemli Bilimsel Dergi**” statüsü elde etmiştir. ATLA alan indeksine EBSCO kapsamında ulaşılabilmektedir.

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140 Sivas/ Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 219 12 15 Fax: (90 346) 219 12 18

<http://dergipark.gov.tr/cuid>

cumhuriyet ilahiyat dergisi *cumhuriyet theology journal*

Yıl: Aralık 2016 Year: December 2016

Cilt: 20 Volume: 20

Sayı: 2 Issue: 2

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yeni Sayı - Zengin İçerik

New Issue - Stimulating Content

Abdullah DEMİR (ed.) & Hasan ÖZALP (ed.) _____ 5 – 8

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / PEER-REVIEWED RESEARCH ARTICLES

Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri

Projections of Mâtürîdîte-Hanafite Identity on the Ottomans

Mehmet KALAYCI _____ 9 – 72

Türkiye'de Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Katılım Ziyaret Fenomeni Örneği

Political Socialization and Political Participation in Turkey Example of Visiting Phenomenon

Şaban ERDİÇ _____ 73 – 100

Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi

A Key Concept in Understanding of Esoteric Sects: The Theory of Shadows

Ali AVCU _____ 101 – 135

Bir Kaidenin Serencamı: Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur

The Historical Development of an Lex: Need, General or Particular, is Dealt with as to Meet Necessity

Temel KACIR _____ 137 – 173

Osmanlı Tekke Mutfak Kültürü ve Mecmuâ-i Fevâid

The Ottoman Dervish Lodge Cuisine and Majmû'a al-fawâ'id

Güldane GÜNDÜZÖZ _____ 175 – 205

“Dinî Araştırmalara Adanmış Bir Dergi”

Kur'an'da Genel Anlamalı Bir Kelime: Nimet*A Word in the Qur'ân with a General Meaning: Blessing*

Davut ŞAHİN _____ 207 – 234

Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine*On the Malaysian Public Zakat Administration*

İsmail YALÇIN _____ 235 – 270

el-Müddessir 11-26. Âyetlerine Sosyal Psikoloji Teorileri Çerçevesinde Bir Bakış*A Review of el-Muddaththir 11-26 in the Framework of the Social Psychology Theories*

Mevlüt ERTEN _____ 271 – 297

Kur'an'da Erzeli'l-'umur ve Yaşlılık Üzerine Bir Değerlendirme*An Assessment on Ardhal al-'umur and Senescence in the Qur'ân*

Sevgi TÜTÜN _____ 299 – 328

Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk Adlı Eserinin Dilbilim Açısından İncelenmesi*A Linguistic Examination of Kitâb al-Idrâk li-lisân al-Atrâk of Abû Hayyân al-Andalusî*

Yusuf DOĞAN _____ 329 – 348

Modern Dönem Nesih Tartışmaları ve İbn Kesir'in Neshe Yaklaşımı*Discussions of Naskh (Abrogation) in Modern Studies and Ibn Kathîr's Perception of Naskh*

Melek Altıntaş YILMAZ _____ 349 – 383

Şeyh Hâlid Efendi'nin Divan'ında İnsan-ı Kâmil Düşüncesi*The Idea of Human Perfection in the Collection of Sheikh Khalid Effendi*

Kadir ÖZKÖSE _____ 385 – 417

DİĞER YAYINLAR / WORKS NOT PEER-REVIEWED**✿ Yayın Değerlendirme / Book Reviews ✿****Kutlu, Sönmez. Selefiliğin Fikrî Arkaplanı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler. Ankara: Otto Yayınları, 2016.**

Değerlendiren/Reviewed by Ali AVCU _____ 419 – 423

DİĞER YAYINLAR / WORKS NOT PEER-REVIEWED

❁ Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/ Symposium-Conference Reviews ❁

**Osmanlı'da Tefsir Dersi Gelenekleri, Kur'an-Tefsir Akademisi, İstanbul
07-09 Ekim 2016.**

Değerlendiren/Reviewed by İsmail ÇALIŞKAN _____ 425 – 433

❁ Dergimiz / About the Journal ❁

Editorial Principles / Dergi Yayın İlkeleri _____ 435 - 438

Guidelines for Authors _____ 439 – 442

Akademik Yazım Kılavuzu _____ 443 - 458

From the Editors

New Issue - Stimulating Content

Greetings and welcome back to Cumhuriyet University Journal of the Faculty of Theology, which reached the 20th year in the academic publication journey. Our journal has achieved great progress in the field of both national and international academic publication. We would like to share with you the achievements have been made since 20th volume 1st issue published on 15th June 2016.

Considering the length of our name that has been in use since 1996, it has been also decided to change the journal's name *Cumhuriyet Universitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* to *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal* in order to provide convenience for readers to cite articles.

Our Journal has completed all the technical requirements to use the new and open access online system of *DergiPark Akademik*, which is an electronic system to organize a journal that TUBITAK- Turkish National Database recently offers. Within this framework, our new website has come on stream on 1st June 2016.

The previous website: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/cumuilah/>

The new website : <http://dergipark.gov.tr/cuid>

In order to make known the articles, which are academic productions of highly significant endeavours, to international academia and increase the chance of getting referenced in international academic studies, we require both Turkish and English 150-word abstracts and 750-word summaries of the article that has accepted after peer-review process. The articles are available with abstracts and summaries in this issue.

Our journal now has been indexed by international index [ATLA Religion Database indeks](#) from 20/05/2016. ATLA index conveys the information of articles via [EBSCO](#) to readers through library subscriptions. ATLA indexes only three journals from Turkey.

Moreover, we have also announced the article preliminary review forms and the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of TDV Encyclopaedia of Islam. We also particularly require for the articles to use Chicago manual style referencing, which is clearly highlighted in our author guideline.

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism in a specific computer program designed for this job. The articles that are marked with a result higher than %15 on this program are returned

to the authors with a plagiarism report. We have applied the double-blind review process for the issue 20.1 and decided not to announce the identities of reviewers since 2016.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 114 articles between January-December 2016 from the Turkish academics. All articles have gone through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them via plagiarism checker. We then have forwarded the articles that are successfully passed the plagiarism check to our reviewers. After all this process, we have been able to offer to you 12 articles, one book review, and symposium introduction.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the authors who contributed to this issue, the editorial and review boards, and particularly to the assistant editors, R.A. Maruf Cakir, Asst. Prof. Adem Ciftci, and Asst. Prof. Sema Yilmaz, and the assistant editors of the language review-process Dr. Emrah Kaya and Dr. Zeynep Yuicedogru.

We hope to see you all on 15 June 2017 with our next issue.

15 December 2016

Abdullah Demir & Hasan Özalp

EDİTÖRDEN

Yeni Sayı - Zengin İçerik

Akademik yayın hayatının 20. yılına ulaşan *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, son yıllarda ulusal ve uluslararası akademik yayıncılık alanında önemli mesafeler kat etti. 15 Haziran 2016 tarihinde yayımladığımız 20. cilt 1. sayımızdan itibaren sağlanan ilerlemeleri, siz değerli okuyucularımızla paylaşmak istiyoruz.

1996 yılından itibaren *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayınlanan dergimizin adının çok uzun olması ve atıf tespitinde yaşanan zorluklar sebebi ile *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* olarak değiştirilmesi kararlaştırıldı.

Dergimiz, TÜBİTAK - ULAKBİM'in sunduğu elektronik dergi yönetim sistemi *DergiPark Akademik*'in yeni versiyonunun güçlü açık erişim ve online akademik yayıncılık alt yapısını kullanabilmek amacıyla gerekli teknik çalışmaları tamamladı. Bu kapsamda 01 Haziran 2016 tarihi itibarıyla yeni web sayfamız hizmete girdi (<http://dergipark.gov.tr/cuid>).

Dergimizde yayımlanan yoğun emek mahsulü makalelerin uluslararası akademik camianın bilgisine sunulabilmesi ve yazarlarımızın yurt dışından atıf alabilmesi amacıyla, hakem değerlendirmesinden geçen makalelerin, Türkçe ve İngilizce 150 kelimelik "Öz/Abstract" ile birlikte 750 kelimelik "Özet/Summary" içermesi de zorunlu tutulmaya başlandı.

Dergimiz, Uluslararası ATLA Religion Database tarafından 20/05/2016 itibarıyla taranmaya başlandı. ATLA indeks, taradığı dergilere ait makale bilgilerini EBSCO aracılığı ile binlerce kütüphane aboneliği üzerinden kullanıcılara ulaştırmaktadır. 15 Haziran 2016 itibarı ile ATLA Religion indeksinde Türkiye merkezli sadece üç dergi taranmaktadır. Dergimizde yayımlanan her bir makale, ATLA indekste taranmaya başlamamız ile birlikte, yazarlarına doçentlik başvurusunda ÜAK'ın belirlediği "uluslararası" kategoride puan katkısı sağlayacaktır.

15 Aralık 2016 itibarıyla dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler şunlardır:

1. Arastırmax Scientific Publication Index (2001- -)
2. TÜBİTAK - ULAKBİM TR Dizin /Turkish National Database Social Science and Humanities Database (2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren / Kabul Tarihi: 13/11/2015)
3. Index Copernicus International (Kabul Tarihi: 08/12/2015)
4. Türk Eğitim İndeksi (Kabul Tarihi: 20/04/2015)
5. OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul Tarihi: 08/08/2015)
6. SHERPA/RoMEO (21/08/2015 - -)
7. İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı (1996 - -)
8. ERIH PLUS / The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul Tarihi: 25/03/2016)
9. DRJI / Directory of Research Journals Indexing (Kabul Tarihi: 25/04/2016)
10. ESJI / Eurasian Scientific Journal Index (Kabul Tarihi: 29/04/2016)
11. SIS / Scientific Indexing Services (Kabul Tarihi: 04/05/2016)
12. SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul Tarihi: 05/05/2016)
13. SOBIAD / Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul Tarihi: 07/05/2016)
14. ATLA RDB© / ATLA Religion Database© - EBSCO (Kabul Tarihi: 20/05/2016)
15. PKP INDEX / Public Knowledge Project Index (Kabul Tarihi: 09/06/2016)
16. J-GATE E-Journal Gateway (Kabul Tarihi: 07/07/2016)
17. BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul Tarihi: 07/07/2016)
18. DRJI / Directory of Research Journals Indexing (Kabul Tarihi: 08/08/2016)
19. DOAJ / Directory of Open Access Journals (Kabul Tarihi: 02/09/2016)

20. MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Kabul Tarihi: 14/09/2016)

21. İDEALONLINE / Türkçe Online Kütüphane (Kabul Tarihi: 21/09/2016)

22. CEEOL / Central and Eastern European Online Library (Kabul Tarihi: 06/10/2016)

Haziran –Aralık 2016 döneminde dergimizin tanınırlığını artırmak amacıyla uluslararası Açık Erişim sağlayıcılarına üye olundu ve sosyal medya hesapları oluşturuldu. Ayrıca titizlikte uyguladığımız makale ön değerlendirme ve hakem süreçleri daha objektif bir hale getirilerek, ilgili değerlendirme formları yeni web sitemizde ilan edildi. Ön değerlendirmede, makalelerin Türkçe ve İngilizce başlıklarının, özetleri ve anahtar kelimelerinin ilgili bilim dalının akademik kriterlerine uygunluğu incelenmektedir. Ayrıca makalede geçen şahıs adlarının, eser isimlerinin ve kavramların yazımının *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin imlâ esaslarına uygunluğu da kontrol edilmektedir. Çalışmanın dipnot ve kaynakça yazımının ise *Chicago* referans stiline tam mutabık olması özellikle talep edilmektedir. Makale yazım ilkeleri hakkında Yazar Rehberimize müracaat edilebilir.

Dergimizin kalitesine katkı sağlaması amacıyla ön değerlendirmeden geçen her bir makale, uluslararası saygın akademik yayın kuruluşlarınca da kullanılan *iThenticate* intihali engelleme programında kontrol edilmektedir. Bu yayın döneminde rapor sonucu yüzde on beşten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi.

“Yazarın hakemleri, hakemlerin ise yazarı öğrenememesi (Çift Taraflı Kör Hakemlik) ilkesi” 20. cilt 2. sayımızda da titizlikle uygulandı. Bu ilkenin daha etkin işletilebilmesi amacıyla 2016 yılı Haziran döneminden itibaren hakem isimlerinin yayımlanmamasına karar verildi.

Taşıdığımız misyon ve sahip olduğumuz formatla her geçen gün ilim dünyasının ilgisini daha fazla gördüğümüzü ifade etmemiz gerekmektedir. Ocak-Aralık 2016 döneminde akademisyenlerimizden 114 çalışma değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmıştır. Bu makaleler öncelikle Yazar Rehberimizde belirtilen şekilsel özellikler açısından ön değerlendirmeye tâbi tutuldu. Sonra da intihal tespit programı kullanılarak kontrol edildi. Bu aşamaları geçen makaleler hakem değerlendirmesine sunuldu. Bu sayımızda, söz konusu 114 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen, hakemlerimizin de akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulduğu 12 makale sizlerle buluştu.

Elinizdeki sayı ile yine birbirinden farklı konuları havi bilimsel nitelikteki makaleleri sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Bu süreçte başta makale sahibi değerli bilim adamlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında yadsınmaz emekleri olan editör yardımcılarımız Arş. Gör. Maruf Çakır, Yrd. Doç. Dr. Adem Çiftçi ve Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz ile İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen editör yardımcılarımız Dr. Emrah Kaya ve Dr. Zeynep Yücedoğru'ya teşekkür ederiz.

15 Haziran 2017 tarihinde yayımlanacak bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

15 Aralık 2016

Abdullah Demir & Hasan Özalp

Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri*
Projections of Mâtürîdite-Hanafite Identity on the Ottomans

Mehmet Kalaycı**

ÖZ

Mâtürîdîlik bir Osmanlı kimliğidir ve bu kimlik zannedildiği gibi son dönemle de sınırlı değildir; bütün bir Osmanlı tarihi boyunca biçimsel olarak varlığını korumuştur. Bununla birlikte Mâtürîdîliğin ilişkilendirildiği veya konumlandırıldığı bağlam zaman içerisinde farklılaşmıştır. Eklektik düşünme biçiminin hâkim olduğu ilk dönemde Mâtürîdîlik, ağırlıklı olarak zahid kimliği belirgin fakihlerde kısmen de Yesevîliğin uzantısı mahiyetindeki tasavvufî eğilimlerde itikâdî bir muhtevada görünür haldedir. Mâtürîdîlik, felsefî kelâmın hâkim olduğu

ABSTRACT

Mâtürîdism is an Ottoman identity and this identity was not limited, as is commonly believed, to the last period of the Empire. It maintained its formal existence throughout the Ottoman history. Nevertheless, the context in which the Mâtürîdism was located or with which it was associated changed in the course of time. In the early period when the eclectic way of thinking was dominant, Mâtürîdism as a creed was apparent mainly in the jurists whose ascetic identity was prominent and partly in the mystical currents that were essentially continuations of Yasawiyya. At this point, the Bukhara-centered Hanafî legal literature played a distinctive

* Bu makalenin şekillenme sürecinde katkılarda bulunan kıymetli meslektaşlarım Recep G. Göktaş, Muzaffer Tan ve Abdullah Demir'e bu vesileyle teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Assistant Professor, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of History of Islamic Sects.

Ankara/Turkey (mehkala@gmail.com).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Sultan II. Mehmed ve sonrası süreçte nispeten edilgen konumdadır ve Eş'ariliğe karşı bir mevzi arayışındadır. II. Mehmed'le birlikte başlayan ve bilginin küresel dolaşımına entegre olma çabası ihtiva eden Razici yeni ilim paradigması Mâtürîdîliğin görünürlüğüne belli ölçüde engellemiştir. Maturidilik bu süreçte Sultan II. Mehmed tarafından bizzat himaye edilen mukaddimât-ı erbaa tartışmalarında kayda değer ölçüde karşılık bulmuştur. Felsefi-kelam çizgisi, tam meyvelerini verme aşamasındayken Safevîlerle yaşanan mücadele nedeniyle sekteye uğramıştır. Bu mücadelenin aynı zamanda Şiîlikle de bir mücadeleye dönüşmesi (ya da dönüştürülmesi) Osmanlı dinî düşüncesinde bir daralmayı beraberinde getirmiştir. Böyle bir bağlamda bir reddiye mantığı üzerinden Râfızîlik üst başlığı altında Şiîliğe ve tüm varyantlarına hücum edilmiştir. Fakat bu reddiyeci tutum Safevîlere fırlatılan bir bumerang işlevi görmüş, zamanla geri gelmiş ve Osmanlı'nın Erdebil Tekkesi'nin Şiîleşmeden önceki çizgisine yakın duran kendi sufilerini vurmuştur. Hanefî fetva literatürü bu reddiyelerde yoğun olarak kullanılmıştır. Bu ise önce Hanefî ardından da Maturidi kimliği ön plana çıkarmıştır. Osmanlı döneminde Mâtürîdîlik vurgusu ve bunu besleyen siyasî ve fikrî unsurlar tahlil edilecektir.

ANAHTAR KELİMELER: Osmanlı, Eş'arilik, Mâtürîdîlik, Kadızâdeliler, Fırka-i Nâciye, İrâde-i Cüz'iyeye.

role. At the time of Mehmed II and in the following period during which the philosophical kalâm dominated the scene, the Mâtürîdism was relatively passive and was in search of a position against the Ash'arism. The new Râzian paradigm of thought that began to be felt strongly in the Ottoman lands with Mehmed II as an attempt of integration into the global circulation of knowledge prevented to a certain extent the visibility of Mâtürîdism. However, even in this period, Mâtürîdism was remarkably reflected in the *muqaddimât-i arba'a* literature which was directly sponsored by Mehmed II. The tradition of philosophical kalâm in the Ottoman scholarship, just when it was about to yield significant results, was interrupted due to the struggle against the Şafawids. Transformation of this political tension, at the same time, into a fight against Shiism also brought about a constriction in the religious thought of the Ottomans. Shiism and its all other variants were bitterly attacked under the main heading of Râfîda. Unfortunately such a refutational approach proved a boomerang and returned in time striking the Ottoman Şüfis who stood near the line of the Ardabil Shrine before its Shiitization. Hanafî *fatwâ* literature was used extensively in the refutation texts against Şafawids. This brought to the fore at first the Hanafite and then the Mâtürîdite identity. This paper attempts to analyze this changing emphasis on Mâtürîdism in the Ottoman period and the political and intellectual factors that supported and nourished it.

KEYWORDS: Ottomans, Ash'arism, Mâtürîdism, Kâdizâdelis, Naqshbandiyya, al-Fırqa al-Nâjiya, al-İrâda al-Juz'iyeye.

SUMMARY

It can be argued that the debates around Ash'arism and Mâtürîdism in the Ottoman period and the resulting meant more than attempts of the members of the two sides to understand each other and that Mâtürîdism, particularly from the 16th century onwards, was gradually brought fore as the identity of Ottomans. In fact, this identity was not limited, as is commonly believed, to the last period of the Empire; it maintained, in form, its existence throughout the Ottoman history. Nevertheless, the context in which the Mâtürîdism was located or with which it was associated changed in the course of time. In the early period when the eclectic way of thinking was dominant, Mâtürîdism as a creed was apparent mainly in the jurists whose ascetic identity was prominent and partly in the mystical currents that were essentially continuations of Yasawiyya. At this point, the Bukhara-centered Ḥanafî legal literature played a distinctive role.

At the time of Meḥmed II and in the following period during which the philosophical kalām dominated the scene, the Mâtürîdism was relatively passive and was in search of a position against the Ash'arism. In this period, Ottoman scholars still embraced the Mâtürîdî-Ḥanafî line in their theological views. Ḥiḍir Beg's *al-Qaṣīda al-Nūniyya*, and al-Khayālî's commentary upon it, and the commentary written by Aḥmad b. Oğuz Dānishmand al-Aḳshahrî on *al-I'timād* of Abū al-Barakāt al-Nasafî were the most noticeable Mâtürîdite texts from that time. Besides, al-Khayālî's supercommentary (*ḥāshiyā*) upon the commentary of al-Taftāzānî written on *al-'Aqā'id* of Najm al-Dīn 'Umar al-Nasafî was also of central importance. However, the new Rāzian paradigm of thought that began to be felt strongly in the Ottoman lands with Meḥmed II as an attempt of integration into the global circulation of knowledge prevented to a certain extent the visibility of Mâtürîdism. But, this should not be taken to mean that Mâtürîdism lost its ground of existence.

That the Ash'arite works produced in this new paradigm were transferred to and fully integrated in the madrasa curriculum was not because they were Ash'arite texts but because they were the most original and highest achievements of the philosophical theology. These texts that aimed at combining all fields of knowledge on a single platform, despite the Ash'arism they included, constituted the peak of the Islamic thought

of the time. In the preference of these texts, the fact that the Māturīdī tradition generally stood, in course of time, distant to the philosophy and chose to continue the kalām in the classical line also played a role. Māturīdī theologians Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandī, partly, but Şadr al-Sharī'a al-Maḥbūbī, to a greater extent, were notable exceptions to this general Māturīdī tendency. These figures were theologically Māturīdite, but their framework of producing discourse was the combination of philosophy and kalām as with their Ash'arī counterparts. Therefore, Şadr al-Sharī'a's criticism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, and through him, of against the Ash'arism in the context of *muqaddimāt arba'a* was wholeheartedly supported by the Ottoman ulama. Even it was Meḥmed II who sponsored the debates regarding *muqaddimāt arba'a*. The works written by such scholars as Muşliḥ al-Dīn al-Kastallī, al-Şamşūnī, 'Alā' al-Dīn al-'Arabī, Mollā 'Arab al-Anṭākī, Khaṭībzāde, Sa'dī Chalabī during his and his son Bāyazid II's reigns were the supercommentaries written upon the related chapter of *al-Talwīḥ*, al-Taftāzānī's commentary on Şadr al-Sharī'a's *al-Tawḍīḥ* where the former responded to the criticism of the latter from an Ash'arī point of view. The Ottoman ulama, in their works were forced to choose between the two scholars and they mostly supported Şadr al-Sharī'a and Māturīdism.

The tradition of philosophical kalām in the Ottoman scholarship, just when it was about to yield significant results, was interrupted due to the struggle against the Şafawids. Transformation of this political tension, at the same time, into a fight against Shiism also brought about a constriction in the religious thought of the Ottomans. The reflex of identifying oneself through 'the other' made, to a certain extent, the theological and philosophical debates regarding faith meaningless, and gradually gave the Ottoman Sunnism a doctrinal and political tone. In such a context, the Ottomans' paradigm of producing thought in line with the philosophical kalām began to lose its function, and, the focus of scholarship shifted; Shiism with its all variants were began to be bitterly attacked under the main heading of Rāfiḍa. When the refutation texts composed from the reign of Bāyazid II onward to criticize the Şafawids are chronologically analyzed, it is seen that the contents of the texts evolved from criticism of Rāfiḍa to criticism of Sūfism. Ḥanafī *fatwā* literature was used extensively in these refutations. So the *fatwās* issued against Rāfiḍa and Şūfīs in *malāmatī* line in earlier centuries in different contexts for different reasons

were employed to criticize the new opponents. This caused two important results: First, such an approach proved a boomerang and returned in time striking the Ottoman Şūfīs who stood near the line of the Ardabil Shrine before its Shiitization. Ḥalwatīs, Bayrāmīs, Gulshanīs, Baktāshīs and Mawlawīs were the sufi groups influenced by this situation in varying degrees. Second, Sunnism was exposed to the narrowization and centered around the *fiqh*, particularly Ḥanafī *fiqh*, in the context of Kāḏizādelīs who were the main adversaries of above mentioned groups. The culture of catechism (*'ilm-i ḥāl*) that came to the fore through the efforts of Kāḏizādelīs was a crystallization and was mainly fuelled from this tension. Such a crystallization led the Şūfīs, the opponents of Kāḏizādelīs, to a higher level of discourse deemphasizing the Ḥanafī aspect: They underscored the discourse of Ahl al-Sunna and four *madhhabs*, and mostly turned towards the Shāfi'ī and Ash'arī traditions to look for support for their views.

This process during which the emphasis of sharī'a and tradition began to come to the fore once again paved the way for the *zuhd* and *fiqh*-centered religious thought that was maintained from the time of the Seljuks in Anatolia and was influential until Mehmed II' reign. Therefore in the Ottomans, particularly starting with the reign of Suleymān I, an intensive emphasis on Abū Ḥanīfa was witnessed. Abū Ḥanīfa was at the very center of the debates revolving around *zuhd* and *fiqh* which came about in the same period and in which the sharī'a sensitivity was a determining factor. Al-Mâtürîdî, whose name was overshadowed for a long time by the name of Abū Ḥanīfa, but who became prominent in the tradition with Abū al-Mu'īn al-Nasafī, had to transfer his gains for a period of time to Abū Ḥanīfa. Emphasis on Abū Ḥanīfa looks like a rope that when pulled, all the tradition comes with it. When the topics began to be discussed in a manner that would also include the theological context, the contribution of the works ascribed to Abū Ḥanīfa, namely *al-Fiqh al-Akbar*, *al-Waṣīyya* and *al-'Ālim wa al-Muta'allim* to the discussions would be limited. For this reason, the need to refer to al-Mâtürîdî or to the theological formation bearing his name was inevitable. So, the literature on the points of disagreements between the Ash'arism and the Mâtürîdism developed both vertically and horizontally in the 18th century and, corollary to that, the debates of free will as a corollary to that, once again brought Mâtürîdism to the fore.

1. ANADOLU SELÇUKLULARINDAN OSMANLI'YA MÂTÜRİDÎ-HANEFÎ AİDİYETİNİ İZLERİ

- ¹ Mâtürîdî ve Hanefî kavramlarının delalet çerçevesinin tam olarak ne olduğu tartışılmalı bir konudur. *Mâtürîdiyye* mevcut tespitler ışığında en azından VIII./XIV. yüzyıla kadar meşruiyet kazanmış ve belirli bir taraftar topluluğunun isimlendirilmesinde kullanılmış bir kavram değildir. Bu, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin gelenek içerisinde isminin ön planda olmadığı anlamına da gelmez. Geç dönemde onun taraftarları olarak nitelenen ve *Mâtürîdiyye* nispetiyle tanımlanan kesimin daha önceki süreçte kendilerini tanımladıkları veya başkaları tarafından tanımlandıkları kavram ilk dönemlerde ağırlıklı olarak *Aşhâbu Ebî Hanîfe*, sonraki süreçte ise *Hanefiyye*dir. Fakat *Hanefiyye* kavramı, bugünkü anlamda sadece fıkha indirgenebilecek bir kavram olmaktan uzaktır; bilakis hem fıkhîta hem de itikatta Ebû Hanîfe'nin takipçisi olmak anlamında çift yönlü bir kavramdır. Bu noktada geniş bilgi için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 74-86. Bu durum, Osmanlı'da da sürmüş ve *Hanefiyye* kavramı genellikle bu çift yönlü muhteva üzerinden tedavülde olmuştur. Bu muhtevanın fıkhî ilgilendiren boyutu, genellikle fetva literatürü, kısmen de usûl konulu fıkıh eserleri üzerinden içeriklenirken, itikadî boyutunda ise ağırlıklı olarak Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i, Necmüddîn en-Nesefî'nin *Akâ'id*'i, Sirâcüddîn el-Üşşî'nin *el-Emâlî*'si ve bunlar üzerine kaleme alınan şerhler yer almıştır. Sorun şudur: *el-Fıkhü'l-ekber*, Mâtürîdî olarak vasıflandırılabilir bir eser midir? Ya da Nesefî'nin *Akâ'id*'i gibi metinler Mâtürîdî akidesi olarak mı yoksa Hanefî akidesi olarak mı adlandırılmayı hak eden metinlerdir. Aslında buradaki sıkıntı; Hanefî geleneği, kelamî bir anlam atfedilen ve çoğu kez de Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî üzerinden içeriklendirilen Mâtürîdîlik kavramı üzerinden yeni baştan bir okumaya tabi tutmaktan kaynaklanmaktadır. Böyle bir okumada Ebû Mansûr el-Mâtürîdî söz konusu geleneğin tüm köşelerini tutmuş gibi algılanmaktadır. Elbetteki o, kendi yaşadığı dönemin en önemli kelimcilerindendir; onun kelam yöntemi Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin başını çektiği Semerkand uleması tarafından Eş'arîlik gibi belirli muhataplıklar bağlamında stratejik olarak kullanılmış ve belli ölçüde de iş görmüştür. Ancak bu kelamî yöntem ve yaklaşım, Buhara çizgisindeki zahid fıkıhçıların yaklaşım biçiminin öne çıkması neticesinde sonraki süreçte gerektiği şekilde sürdürülememiş ve kelam gerekmedikçe uzak durulması gereken bir olgu olarak algılanmıştır. Bk. Abdullah Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası = Mâtürîdî Theologian Abû Ishâq al-Zâhid al-Saffâr's Vindication of the Kalâm", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* = *Cumhuriyet Theology Journal* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 455-458. Bu tutum, Mâtürîdî'nin ismen ve kimliksel olarak yaşatıldığı, bununla birlikte entelektüel düzeyde gerektiği şekilde temsil edilemediği bir netice ortaya çıkarmıştır. Kelamî muhteva özellikle Osmanlı döneminde, mukaddimât-ı erbaa ve irâde-i cüz'iyeye tartışmaları bağlamında belli ölçüde yeniden hatırlanmış ve bu tartışmalar Mâtürîdî aidiyetin çerçevesini belli ölçüde genişletmiştir. Fakat bunun dışındaki süreçte, Mâtürîdî olmanın delalet çerçevesi ağırlıklı olarak itikadî bir muhteva üzerine kuruludur. Aksi takdirde Akkirmânî'nin irâde-i cüz'iyeye konusunda Mâtürîdî'nin görüşünü aynı zamanda sahabenin, tabiinin ve Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak değerlendiren şu ifadelerini anlamlandırabilmek güçtür: "Ma'lum olsun ki ef'al-i 'ibad hakkında mezâhib-i 'adide vardır. Şeytan-ı la'înin nüz'atından (insanı ken-

Anadolu'nun dinî ve kültürel dokusu Anadolu Selçukluların hâkimiyeti sırasında şekillenmiştir. Doğu'dan Batı'ya gerçekleşen göçlerin önemli adreslerinden birisi Anadolu'dur. Bu süreçte çok sayıda âlim ve mutasavvıf başta Konya olmak üzere Anadolu'nun çeşitli şehirlerine yerleşmiş ve bölgenin İslamlaşma sürecine değişen tonlarda etkide bulunmuştur. Anadolu'nun bu süreçte çok sayıda felsefî ve tasavvufî yaklaşım biçimine ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Örneğin Halife Nâsır-Lidîmillâh (ö. 622/1225) tarafından örgütlenen fütüvvet teşkilatının en önemli ayaklarından birisi Anadolu'dur. Nâsır tarafından Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaeddîn Keykûbâd'a elçi olarak gönderilen Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234) ziyareti sırasında kendi adını taşıyan Sühreverdîyye tarikatını bölgede yayma imkânı bulmuştur. Kübrevîliğin en önemli temsilcilerinden olan Necmüddîn-i Dâye (ö. 654/1256) uzun süre Anadolu'da kalmış ve tarikatın bölgede yayılmasında doğrudan etkide bulunmuştur. İbn Sînacılık; Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1264) ve Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 682/1283) gibi kısa ve uzun süreli olarak Anadolu'da bulunan kimseler tarafından canlı tutulmuştur. Bölge Şihâbüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl'un (ö. 587/1191) uzun süre bulunmuş olması dolayısıyla İşrakîliğin doğuş yeridir. İşrakî felsefenin sonraki en iyi yorumcularından biri olan Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) uzun süre Konya, Malatya ve Sivas medreselerinde ders vermiştir. Anadolu'yu en fazla etkileyen, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve vahdet-i vücûdçu yaklaşımı Anadolu Selçuklu yöneticilerinin doğrudan desteğine mazhar olmuştur.² Felsefî ve tasavvufî yönelimlerin Anadolu'da eklektik bir din algısının oluşmasına kapı araladığı muhakkaktır. Kelam, felsefe ve tasavvuf arasındaki geleneksel sınırların belirsizleşmeye başladığı bu düşünme biçimi, Osmanlıların kuruluş dönemindeki kabullerine de önemli ölçüde yans-

dine çekmesinden) selamet ve kaideten teklifin sıhhati ve taatde medh ve sevab ve masiyetde zemm ve 'ıkab ancak İmamü'l-Hüda Ebu Mansur Maturidi mezhebinde olur. Ki bu mezheb cümle ashab ve tabi'in ve İmam Ebi Hanife mezhebidir." Bk. Şâmil Öçal, "Osmanlı Kelamcılarının Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-", *Dinî Araştırmalar* 2, sy. 5 (1999): 234. 22. Dolayısıyla hem bu başlıkta hem de makalenin bütününde Mâtürîdî ifadesi sadece kelam içerikli bir kavram olarak kullanılmadığı gibi, Hanefî ifadesine de sadece fıkıh içerikli bir anlam atfedilmemiştir.

² Mehmet Bayraktar, "Davudu'l-Kayseri ve Osmanlı İlim Geleneğinin Oluşumu", *Osmanlı* içinde, ed. G. Eren, c. 7 (Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999), 58.

mıştır; öyle ki Orhan Bey (ö. 763/1362) zamanında İznik'te açılan ilk medresenin ilk müderrisi, vahdet-i vücûd öğretisini yorumlayan ve sistematik bir çerçeveye büründüren³ Dâvûd-i Kayserî'dir (ö. 751/1350). Onun temsil etmiş olduğu bu çizgi, kendisinden sonra medresede görev yapan Tâceddîn-i Kürdî (ö. 799/1397) ve Kutbeddîn-i İznikî (ö. 821/1418) gibi isimlerce de sürdürülmüştür.⁴

Felsefe ve tasavvuf arasında gidip gelen bu eklektik düşünme biçiminin hem Anadolu Selçukluları hem Beylikler hem de Osmanlıların kuruluş sürecine etkisi yadsınamaz bir gerçektir; bununla birlikte bu etkinin gereğinden fazla büyütülmemesi gerekmektedir. Aksi takdirde, bu durum, Anadolu'ya asıl karakterini veren Hanefîliğin görmezden gelinmesini beraberinde getirmektedir. Faslı seyyah İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) Anadolu Selçuklularının son zamanlarında Anadolu ile ilgili gözlemlerine bakılırsa,⁵ Anadolu halkı Sünnî ve Hanefî kimliği ile ön plana çıkmaktadır. O, gittiği her yerde fakihlerin yöneticiler tarafından el üstünde tutulduklarına şahitlik etmektedir.⁶ Bu fakihler, ağırlıklı olarak Hanefîdir. Öyle ki bir hac yolcusunun medrese öğrencileriyle muhabbetinden bile onun Hanefî olduğu çıkarımında bulunmaktadır.⁷ Osmanlının kuruluş sürecine denk düşen bu fotoğrafın birden ve kendiliğinden oluşmadığı açıktır. Bu, Anadolu Selçukları'ndan itibaren temelleri atılan ve zamanla genişleyen bir süreçtir.

³ Bayrakdar, "Davudu'l-Kayseri", 7: 61.

⁴ Musafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1984), 68-71.

⁵ İbn Battûta, Anadolu halkının Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere ve Ehl-i sünnet inancı üzere olduğunu belirtmektedir. Ona göre "aralarında ne Râfizî, ne Mu'tezilî, ne Hâricî ve ne de başka bir sapkın mezhep bulunmaktadır. Yüce Allah onları bu faziletleriyle diğer insanlardan üstün kılmıştır." Bk. İbn Battûta et-Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, trc. A. S. Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005), 273.

⁶ Muhyiddin isimli bir müderrisle Birgi sultanı olan Aydınoglu Mehmed Şâh'ı ziyarete gittiklerinde Mehmed Şâh, müderrisi sağına İbn Battûta'yı ise soluna oturtmuştur. Birkaç gün sonra iade-i ziyarete bulunmak üzere müderrisin huzuruna geldiğinde ise başköşede oturan müderristir ve Mehmed Şâh onun sağına oturmuştur. İbn Battûta, bu oturuş şeklinin Türklerin fakihlere verdiği değer en somut göstergesi olduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Battûta, *Seyahatname*, 289.

⁷ "Bizimle beraber gelen hacı, medresenin müderris ve talebelerini tanıyor, onların yanında derslere katılıyordu. Talebelerle olan sıkı dostluğundan Hanefî olduğu belliydi." Bk. İbn Battûta, *Seyahatname*, 304.

Malazgirt savaşı (463/1071) sonrasında Anadolu'nun kapılarının sonuna kadar aralanması bölgeye yönelik bir göç dalgasını başlatmıştır. Bu ilk dalganın Hanefilik açısından ne tür bir ilmî bir hareketliliği bünyesinde barındırdığı hala müphemliğini korumaktadır. Madelung'un tespitlerine göre Alaüddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144) bu göç dalgasının nispeten etkilerini sürdürdüğü bir zamanda Anadolu'da Antalya havalisinde bulunmuştur.⁸ Semerkandî, Mâtürîdî-Hanefî çevrenin Mâtürîdî'den sonraki süreçte en güçlü seslerinden biri olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) öğrencisidir. Hocasının Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserini merkeze alarak verdiği derslere katılmış ve tuttuğu notları sonradan derleyip düzenlemiş, *Şerhu te'vîlâtü'l-Kur'ân* adıyla da bir kitaba dönüştürmüştür.⁹ Semerkandî, aynı zamanda Buhârâ Hanefîlerinin seçkin isimlerinden biri olan ve Hanefî fıkıh usûlüne dair yazdığı eserle kendisinden sonraki geleneğe damgasını vuran Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) de öğrencisidir.¹⁰ Semerkandî'nin usûl-ü fıkıhâ dair yazdığı *Mizânü'l-uşûl* adlı eseri başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî çizginin fikhî-kelâmî yaklaşımını öne çıkaran bir metindir.¹¹

Semerkandî'nin öğrencisi Alâüddîn el-Kâsânî (ö. 587/1191) de Anadolu'da bulunmuş önemli bir isimdir. Onun hocasının *Tuhfetü'l-fukahâ'* adlı eserine şerh olarak yazdığı *Bedâyi'u's-şanâ'i'* adlı üç ciltlik eser Hanefî fıkıh literatüründe önemli bir köşe taşı olarak kabul görmüştür. Hatta onun bu şerhi hocasına takdim ettiği, hocasının bunu çok beğendiği, bu

⁸ Wilferd Madelung, "Alâ' al-Dîn Samarqandî", in *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1996), vol. 1: 782.

⁹ Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 41 (Ankara: TDV Yay., 2012), 32.

¹⁰ Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36 (Ankara: TDV Yay., 2009), 470.

¹¹ Semerkandî'nin bu eserin girişinde verdiği bilgilere bakılırsa, usûl-ü fıkıh usûlü'd-dîn'den ayrıştırılmaz bir gerçekliktir. Kişinin itikâdî kabulleri fıkıh usûlü bağlamındaki görüşlerini doğrudan belirleyen ve biçimlendiren bir işleve sahiptir. Alâüddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-uşûl*, nşr. A. Abdurrahmân es-Sa'dî (Bağdad: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şu'ûnü'd-Diniyye, 1987), 1: 97. Bu durum eserin içeriğine de yansımış, aslında usûlü'd-dîn'e aitmiş gibi görünen *ma'rifetullâhın* aklen mi yoksa naklen mi vacib olduğu veya husûn-kubhun akılla bilinip bilinemeyeceği gibi konular tartışma konusu kılınmıştır. Bk. *Mizânü'l-uşûl*, 1: 153-155, 280, 2: 685-686.

yüzden yine bir fakih olan kızı Fâtıma ile evlendirdiği ve bu kitabı da aralarındaki nikâhın mihrî olarak belirlediği kaydedilmektedir.¹² Kendisiyle ilgili en dikkat çekici bilgilerden birisi, Konya'ya gittiği ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud'un (ö. 550/1155) sarayında bazı ilmî tartışmalarda bulunduğuudur. Kaynaklarda ismine tam olarak yer verilmeyen bir başka âlimle müçtehidin her içtihadında isabet edip etmeyeceği konusu bağlamında sert bir tartışma yaşadığı nakledilmektedir. Söz konusu kişi, Ebû Hanîfe'den her müçtehidin, kendi içtihadında isabetli olduğu yönünde bir görüşün nakledildiğini ileri sürmüş, Kâsânî ise ondan nakledilenin, müçtehidlerin içtihadlarında isabetli oldukları gibi hata da yapabilecekleri ve yalnız birisinin isabet edeceği olduğunu söylemiştir.¹³ Kâsânî, rakibinin görüşünün Mu'tezile'ye ait bir görüş olduğunu söylemiş ve kırıbaçıyla ona vurmaya kalkışmıştır. Bunun üzerine Sultan Mesud, Kâsânî'nin Konya'dan uzaklaştırılmasını istemişse de vezirin araya girmesiyle Halep'te bulunan Nûreddîn Mahmûd Zengî'nin (ö. 569/1174) yanına elçi olarak gönderilmiştir. Nûreddîn'e yakın bazı âlimlerin isteği ve ısrarıyla, Nûreddîn tarafından kendisine Halaviyye Medresesi'nde hocalık yapması teklifi yapılmış, o da bu teklifi kabul edip ölene kadar Halep'te söz konusu medresede tedris faaliyetinde bulunmuştur.¹⁴

Alaüddîn es-Semerkindî gibi Ebû'l-Usr el-Pezdevî'den ders görmüş ve Bilâd-ı Rûm (Anadolu) kadısı olarak şöhret bulmuş olan Ebû Saîd el-Herevî'nin (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) de tahsilinin ardından Anadolu'da faaliyetlerde bulunduğu ve kadılık görevi yürüttüğü kaydedilmektedir.¹⁵ Bu dönemde söz konusu isimler dışında Anadolu'da faaliyetlerde bulunmuş başka büyük çaplı Hanefî âlimlerin olup olmadığı hususu net değildir. Bununla birlikte Mâtürîdî-Hanefî çizgideki âlimlerin Anadolu'ya gelişlerinde Van, Mardin ve Diyarbakır arasındaki bölgede iki asra yakın hüküm süren Artukoğulları'nın doğrudan rolü söz konusudur. Mu-

¹² Kâtip Çelebî, bu olayın "hocasının *Tuhfe*'sini şerh etti, kızıyla evlendi." şeklinde şöhret bulduğunu kaydetmektedir. Bk. *Keşfü'z-zünûn*, trc. R. Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007-2010), 1: 335.

¹³ İbn Ebî'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 4: 26.

¹⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, c. 4: 26-27.

¹⁵ Murteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebu'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 34 (Ankara: TDV Yay., 2007), 265

hammed b. Eşref es-Semerkindî (ö. 702/1303) bu vesileyle Anadolu'da bulunmuş birisidir. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Semerkandî'nin *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye* adlı eserinin bir yazma nüshasına düşülen nottan kendisinin 685/1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu, buradaki öğrencilerin ısrarı üzerine Burhânüddîn en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) *Mukaddimetü'l-burhâniyye* adlı eserine bir şerh yazdığı ve bu şerhi Artuklu Sultanı Fahreddîn Kara Arslan'a takdim ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶ Semerkandî'ye benzer bir isim Zeynüddîn er-Râzî'dir (ö. 666/1268'den sonra). Daha çok dilci ve tefsirci kimliğiyle bilinen Râzî, Türk asıllıdır ve tahsilini Buhara ve Semerkand'da gerçekleştirmiştir. Akranlarından pek çoğu gibi Batı'ya göç eden Râzî bir müddet Mısır ve Şam'da bulunmuş, daha sonra Anadolu'ya geçerek uzun süre Artuklular ülkesinin merkezi konumundaki Mardin'de kalmış ve eserlerinin bir kısmını da burada kaleme almıştır.¹⁷ Eflâkî (ö. 761/1360) onu müderrislerin sultanı ve Rum âlimlerinin ileri gelenlerinden biri olarak göstermektedir.¹⁸ Aynı zamanda iyi bir Hanefî fakihî olan Râzî'nin *Tuhfetü'l-mülük* adlı eseri Hanefî fıkına göre tahâret, namaz, zekât, hac, oruç, cihad, av, kerâhiye, ferâiz ve kazanç konularını işleyen muhtasar bir fûrû-ı fikh metnidir. Eserin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde doksana yakın nüshasının olması, Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde geniş bir yaygınlık ağına sahip olduğunu düşündürmektedir. Çoğu eski tarihli olan bu yazmaların Anadolu'daki fakihlerin ve kadıların başucu kitaplarından biri olma ihtimalini yadsımamak gerekmektedir.¹⁹ Bu kadar fazla nüshası olmamakla birlikte Râzî'nin Anadolu'da yaygın bir başka eseri, Sirâcüddîn el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) Mâtürîdî akidesini bir kaside biçiminde kaleme aldığı *Bed'ü'l-emâlî* adlı manzum eseri üzerine bir şerh olarak yazdığı *Hidâye mine'l-i'tikâd*'dir.²⁰

¹⁶ Semerkandî, *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1688. Ayrıca bk. İlhan Kutluer, "Semerkandî, Muhammed b. Eşref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36 (Ankara: TDV Yay., 2009), 475.

¹⁷ Hüseyin Elmalı, "Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 34 (Ankara: TDV Yay., 2007), 487.

¹⁸ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, trc. T.Yazıcı (İstanbul: Kabcacı Yay., 2006), 187, 207.

¹⁹ Nitekim Bedrüddîn el-Aynî, yazdığı şerhin girişinde bu eserin Memlükleri kast ederek Türkler arasında çok yaygın bir metin olduğunu belirtir. Bk. Bedrüddîn el-Aynî, *Minhatü's-sülük fi şerhi tuhfeti'l-mülük*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 82, 1^b.

²⁰ Zeynüddîn er-Râzî, *Şerhu bed'ü'l-emâlî: el-hidâye mine'l-i'tikâd*, nşr. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahim (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nın babası Bahâeddîn Veled (ö. 628/1231) de aslen Belhli zahid bir Hanefî fakihidir. Belh'teki vaazları sırasında minberden Fahrüddîn er-Râzî'yi (ö. 606/1210) ve onun hamiliğini üstlenen Hârizmşah sultanı Alâeddîn Tekiş'i (ö. 596/1200) bidatçi olarak nitelmiş ve her ikisine sert eleştirilerde bulunmuştur.²¹ Bu eleştirilerin en önemli gerekçesi, söz konusu kişilerin Yunan felsefesi benimsemiş olmaları ve sultanın da bunlara açıktan destek sunmasıdır.²² Bu eleştirilerinden dolayı, muhalifleri tarafından siyasî bir gaye gütmekle suçlanmış ve ailesiyle birlikte Belh'i terk etmek durumunda kalmıştır. Yanına ailesini, değerli eşyalarını, üç yüz deve yükü değerli kitabı²³, kırk yetmiş müftü ve zahidi de alarak Bağdad'a doğru yola koyulmuştur.²⁴ Bağdad'da kafileyi karşılayan Şihabüddîn es-Sühreverdî, onları kendi hankâhına götürmek istese de Bahâeddîn Veled "imamlara medrese daha uygundur" diyerek Mustansırıyye Medresesi'ne yönelmiştir.²⁵ Bu durum Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) hayatının ilk dönemine de damgasını vurmuş ve onun babası gibi zahid bir fakih çizgide eğitim görmesini beraberinde getirmiştir.²⁶

²¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 70.

²² Vaazlarında Yunan filozoflarının mezhebini yerdiği ve "gökten inen kitapları arkalarına atıp, filozofların silik sözlerini önlerine koyanların nasıl kurtulma ümidi olur" dediği nakledilmektedir. Bu sözlerin muhatabı haliyle bu vaazlara zaman zaman eşlik eden Fahrüddîn Râzî'dir. Bk. Feridûn b. Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlânâ ve Etrafındakiler: Risale*, trc. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yay., 1977), 20.

²³ Aslında bu eserlerin Konya ve havalisindeki yazma eser koleksiyonlarında izinin sürülmesinin son derece önemli ve gerekli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Eflâkî'ye mübalağa payı bırakılsa bile erken denilebilecek bir tarihte Belh'ten Anadolu'ya taşınan bu kadar eserin tespiti aynı zamanda Anadolu'ya taşınan zihniyetin tespitini de kolaylaştıracaktır.

²⁴ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 71.

²⁵ Benzer bir tutumu kendisini Karaman'dan Konya'ya davet eden Sultan Alaeddîn Keykûbâd'a karşı da sergilemiştir. Sultan onu kendi sarayında ağırlamak istemiş; Bahâeddîn Veled bunu kabul etmemiş ve "imamlara medreselerin, şeyhlere hankahların, emirlere sarayların, tüccarlara hanların, başıboş gezenlere zaviyelerin, gariplere de kervansarayların uygun olacağını" söyleyerek şehirdeki tek medrese olan Altunpâ Medresesi'ne yönelmiştir. Bk. Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 83.

²⁶ Sipehsalar, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 70. Nitekim bu durum, İbn Battûta tarafından da dile getirilmekte ve Mevlânâ'nın ilk zamanlarda bir fakih ve müderris olduğu kaydedilmektedir. Bk. İbn Battûta, *Seyahatname*, 283. Bu yüzden, Şems-i Tebrîzî ile tanışması sonrasında tuttuğu yol, etrafında bulunan zahid fakih çizgideki pek çok kimse tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Bunlardan biri; müderrislerin sultanı, akıl ve nakil ilimlerinin denizi, fîru ve usulü kendisinde toplayan, şeriat ve dinin süsü, Rum ülkesinin yetiştirdiği

Hanefîliğin Osmanlı öncesi süreçte Anadolu'daki belirleyiciliği yöneticilerin eğitim kurumları bağlamındaki tasarruflarında da gözlenebilmektedir. Atabek Arslandoğmuş isimli yönetici büyük bir medrese yapmış ve vakfiyesinde de bu medresenin müderrisinin mutlaka Hanefî ve zahid olmasını, burada daima fıkıh ilimlerinin okutulmasını ve Şâfiîlere medresede yer verilmemesini şart koşturmuştur.²⁷ Vezir Celâleddîn Karatay (ö. 652/1254) usûl ve fûrû'da Ebû Hanîfe'nin mezhebine ittibayı gerekli gören birisidir.²⁸ Yine Kayseri'deki Hunad Hatun medresesinin vakfiyesinde de müderrisler için Hanefî mezhebine mensup olma şartı koşulmuştur.²⁹ Bunlar, Hanefîliğin ve fıkıhın Anadolu'daki belirleyiciliğini yansıtmaları bakımından önemlidir. Üstelik bu durum Anadolu'nun Osmanlı hâkimiyetine girmesi sonrasında varlığını korumuş, hatta yer yer daha da güçlenmiştir. Bu nedenle, felsefî veya tasavvufî eğilimler ne olursa olsun, Hanefîliğin hem Selçuklu hem de Osmanlı asırlarında Anadolu'nun dip dalgası olduğunu belirtmek ve fıkıh eksenli faaliyetin hiçbir dönemde cazibesini yitirmediğinin altını çizmek gerekmektedir.

Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemindeki Hanefîliği merkeze alan bu miras³⁰, Osmanlı'ya doğrudan intikal etmiştir. Öncelikle bunun altını çizmek ve diğer paydaşların bu gerçeği gölgelemesine izin vermemek

ender âlimlerden biri, zamanın Nu'mân'ı olarak nitelendirilen Zeyneddîn Tokadî'dir. Konya'ya geldiğinde Mevlânâ'nın zahir ilimlere ne kadar çok vakıf olduğu kendisine söylenince, onun "Böyle bir padişah, bilen ve bilgisini uygulayan böyle bir ulu kişi nasıl raks ve sema eder, şeriata aykırı olan böyle bir işi caiz görür? Böyle bir yol, şeriat işlerinde meşru sayılmaz." demesi bu minvalde anlaşılmalıdır. Bk. *Ariflerin Menkıbeleri*, 434.

²⁷ Eflâkî, bu vakfiyeden haberdar edilmesi üzerine Mevlânâ'nın bunu "Tanrı yolunda koşullu iyilik makbul değildir" diyerek eleştirdiğini belirtmektedir. Bk. *Ariflerin Menkıbeleri*, 360. Tahsin Yazıcı bu kişinin Fahreddîn Arslandoğmuş b. Sevinç olduğunu kaydetmekte ve Kösedâğ savaşında II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in sancağını taşıdığını belirtmektedir. Bk. *Ariflerin Menkıbeleri*, 360: 1. Dipnot.

²⁸ İbn Bîbî, *Selçuknâme*, trc. M. Halil Yinanç, haz. R. Yinanç-Ö. Özkan (İstanbul: Kitabevi Yay., 2007), 75.

²⁹ Molla Abdurrahman Câmî, *Nefehatü'l-Üns: Eviya Menkıbeleri*, trc. ve şrh. Lâmiî Çelebi, haz. S. Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yay. 2008), Lamii'nin İlavesi, 838.

³⁰ Bu mirasın literatür zemini henüz yeterince aydınlatılabilmiş değildir ve aslında buna dair araştırmalar aynı zamanda Osmanlı dinî düşüncesinin hangi dinamikler üzerine kurulu olduğunu da gözler önüne serecektir. Yine de Anadolu'daki yazma eser kütüphanelerinde, istinsah tarihleri tespit edilebilen eserler üzerinden dijital bir arama yapıldığında genel bir değerlendirme yapabilmek mümkündür. Söz konusu kütüphanelerde V./XI. yüzyılda istinsah edilmiş Hanefî literatür arasında Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *el-Esrâr fi'l-fürû'u*, Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Şerhu's-siyeri'l-*

kebîr'i, Ebû Muhammed en-Nâsîhî'nin (ö. 447/1056) *el-Muhtelefî*; VI./XII. yüzyılda Ebû'l-Hüseyn el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Şerhu muhtaşari'l-Kerhî*'si, Debûsî'nin *Emedü'l-akşâ*'sı, Nâsîhî'nin *el-Mes'ûdî*'si, Ebû Nasr el-İsbîcâbî'nin (ö. 480/1087) *Şerhu muhtaşari't-Tahâvî*'si, Serahsî'nin *el-Muhtî*'i, Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Keşfü'l-esrâr*'ı, Hâherzâde el-Buhârî'nin (ö. 483/1090) *Şerhu muhtaşari'l-Kudûrî*'si, Ebû'l-Mehâmid el-Hasîrî'nin (ö. 505/1111) *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*'sı, Sadrüşşehîd İbn Mâze'nin (ö. 536/1141) *Şerhu câmi'i's-sağîr*'i, Ebû'l-Feth el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) *Muhtelefû'r-rivâye*'si, Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî'nin (ö. 552/1157) *Mecme'u'n-nevâzil*'i, İmamzâde el-Buhârî'nin (ö. 573/1177) *'Ukûdü'l-akâ'id*'i, Zahîrüddîn el-Belhî'nin *Şerhu't-tecrîd*'i, Kâdîhân el-Özcendî'nin (ö. 592/1196) *el-Fetâvâ*'sı ve *Şerhu'z-ziyâdât*'ı, İmâdüddîn el-Fâryâbî'nin (ö. 607/1210) *Hâlîşatü'l-hakâ'ik*'i; VII./XIII. yüzyılda Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müte'allim*'i, Ebû Bekr el-Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Bahru'l-fevâ'id*'i, Kudûrî'nin *el-Muhtaşar*'ı, Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'si, Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'si, Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüşûl*'ü ve *Şerhu câmi'i's-sağîr*'i, es-Serahsî'nin *Şerhu'z-ziyâdât*'ı, *el-Mebisûtu* ve *Uşûlü'l-fık'h*'ı, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebşîratü'l-edille*'si, Necmüddîn en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Tilbetü't-talebe*'si, Rüknüddîn el-Kirmânî'nin (ö. 543/1148) *Şerhu câmi'i'l-kebîr*'i, Üsmendî'nin *Hasrû'l-mesâ'il*'i, İmamzâde'nin *Şîr'atü'l-İslâm*'ı, Sadrüşşehîd İbn Mâze'nin *Şerhu câmi'i'l-kebîr*'i, Nürüddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *Telhîsü'l-kifâye*'si ve *Müntekâ fi işmeti'l-enbiyâ*'ı, Ebû Nasr el-Attâbî'nin (ö. 586/1190) *Şerhu câmi'i'l-kebîr*'i ve *Şerhu'z-ziyâdât*'ı, Kâdîhân'ın *Şerhu câmi'i's-sağîr*'i, Burhânüddîn el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si, Cemâlüddîn el-Gaznevî'nin (ö. 593/1197) *el-Hâvî*'si, Ebû'l-Feth el-Usrüşenî'nin (ö. 632/1234) *el-Füşûl*'ü, Necmüddîn el-Hâssî'nin (ö. 634/1237) *Fetâvâ's-suşğrâ*'sı, Cemâlüddîn el-Hâsîrî'nin (ö. 636/1238) *el-Vecîz*'i ve *et-Tahrîr*'i, Radiyyüddîn es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ı, Ebû Şücâ' en-Nâsîrî'nin (ö. 652/1254) *Nürü'l-lâmi*'i, Nâsîrüddîn es-Semer-kandî'nin (ö. 656/1258) *Mülteka'l-fetâvâ*'sı, Zeynüddîn er-Râzî'nin *Ğarîbü'l-Kur'ân*'ı, Ali b. İbrahim el-Gaznevî'nin *Takşîrü't-tefsîr*'i, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-Muşaffâ*'ı; VIII./XIV. yüzyılda Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *el-Akâide*'si, Ebû'l-Leys es-Semer-kandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîr*'i ve *Tenbühü'l-ğâfilin*'i, Zendevisâtî'nin (ö. 400/1009) *Ravdatü'l-ulemâ*'sı, Necmüddîn en-Nesefî'nin *et-Teysîr*'i, Rüknüddîn el-Kirmânî'nin *Cevâhirü'l-fetâvâ*'sı, Üsmendî'nin *Lübübü'l-kelem*'ı, Burhânüddîn İbn Mâze'nin (ö. 616/1219) *Tetimmetü'l-fetâvâ*'sı, Şemsüleimme el-Kerderî'nin (ö. 642/1244) *Hakku'l-mübîn*'i, Ahsikesî'nin (ö. 644/1247) *el-Müntehab*'ı, Nâsîrüddîn es-Semer-kandî'nin *Fıkhü'n-nâfi*'i ve *Mukaddimetü Ebî'l-Leys*'i, Ebû'l-Mehâmid el-İfsincî el-Buhârî'nin (ö. 671/1272) *Hakâ'iku'l-manzûme fi'l-hilâfiyyât*'ı, Burhânüşşerîa'nın (ö. 673/1274) *el-Vikâye*'si, Celâlüddîn el-Habbâzî'nin (ö. 691/1292) *Hâşiyetü'l-hidâye*'si, Sirâcüddîn es-Secâvendî'nin (ö. 700/1300) *el-Ferâ'idü's-Secâvendî*'si, Hüsâmüddîn es-Siğnâkî'nin (ö. 710/1310) *et-Tesdîd*'i ve *en-Nihâye*'si, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Kâfi fi şerhi'l-vâfi*'si, *'Umdetü'l-akâ'id*'i, *el-İ'timâd şerhu'l-umde*'si, *Medârikü't-tenzil*'i, *Keşfü'l-esrâr*'ı ve *Kenzü'd-dekâ'ik*'i, Muhammed b. Eşref es-Semer-kandî'nin *Risâle fi âdâbi'l-bahş*'i, Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) *et-Tahkîk*'i, Ebû Mansûr es-Seczî'nin *'Uyûnü't-tefâsîr*'i, Hibetüllâh et-Türkistânî'nin (ö. 733/1333) *Şerhu akâideti't-Tahâvî*'si ve *Tebşîratü'l-esrâr*'ı, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *en-Nükâyê*'si, Cemâlüddîn el-Konevî'nin (ö. 777/1375) *el-Kalâ'id*'i, Sirâcüddîn el-Gaznevî'nin *Şerhu'l-muğni*'si tespit edilebilmektedir. Bu eserlerin çoğunun fıkıh veya fıkıh usûlü, kayda değer bir kısmının kelam-akâid, cüzî bir kısmının ise hadis, tefsir ve tasavvuf içerikli olduğu

gerekmektedir. Sultan II. Murad zamanı âlimlerinden olan Muhammed b. Ömer el-Halebî, İbnü'l-Bezzâzî el-Kerderî'nin (ö. 827/1424) Ebû Hanîfe'nin hayatını kaleme aldığı eserini Sultan'ın (ö. 855/1451) işareti üzerine Türkçe'ye tercüme etmiş olması bu bakımdan önemlidir. Bu tercümenin girişinde yer alan Halebî'ye ait şu ifadeler hem Ebû Hanîfe'nin ve mezhebinin Anadolu'daki belirleyiciliğini hem de Sultan'ın Hanefî mezhebine olan düşkünlüğünü yansıtmaya bakımdan dikkat çekicidir:

"Bu fakîr-i hakîr Muhammed b. Ömer el-Halebî ğafara'llâhu le-hû ve li-vâlideyhi ve ahsene ileyhimâ ve ileyhi eydür çûn Hak Te'âlâ'nın ni'amı üzerimize lâ tu'addü ve lâ tuhsâ idi cümlesinden birisi bu idi ki yoğiken vüçüdü ni'metin erzâmı kıldı ve mevcûdât içinde cemâd eylemedi belki cism nâmı kıldı ve ecsâm nâmiye içinde cümle hayevânâtdan kıldı ve hayevânât içinden Benî Âdem eyledi ve Benî Âdem içinden Ehl-i tevâhidten eyledi ve Ehl-i tevâhid içinden Muhammed Muştâfâ ve hâtem-i enbiyâ' şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem ümmetinden eyledi

görülebilmektedir. Genel bir taramanın neticesinde ortaya çıkan bu tablonun, Demir'in mütekelim ve fakih Hanefiler ayrımında bulunmak suretiyle gerçekleştirdiği tasnifiyle ve Osmanlı'da daha çok Buhara merkezli fakih Hanefilerin eserlerinin kabul gördüğü yönündeki tesbitiyle de ana hatlarıyla örtüşüyor olması anlamlıdır. Bk. Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", 459-462. Buhara merkezli Hanefî literatür konusunda geniş bilgi için bk. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İSAM Yay., 2014). Erken tarihli olduğu düşünülebilecek bu eserlerin, daha sonraki yüzyıllarda Anadolu'ya taşınmış olması da ihtimal dâhilindedir. Bu eserler veya Ayasofya, Fatih, Murad Molla, Fazıl Ahmed Paşa, Feyzullah Efendi, Kayseri Raşid Efendi, Afyon Gedik Ahmet Paşa, Kastamonu, Çorum Hasan Paşa gibi erken tarihli yazma eserlere ev sahipliği yapan koleksiyonlar özelinde temellük ve ferağ kayıtları merkeze alınarak yapılabilecek titiz çalışmalar bu hususu daha da aydınlatacaktır. İstinsah yeri kayıtlı olanlar arasında Şam, Haleb, Kahire, Buhara, Semerkand ve Meraga gibi şehirlerde istinsah edilmiş olan metinler söz konusudur ve bazıları müellif hattı olarak kayıtlıdır. Bu metinler dışında yaygınlık ağı dikkate alınarak, Ebû Hânîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Vaşiyye*'sinin, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahrü'l-keâm*'ının, Sirâcüddîn el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) *el-Emâlî*'sini, İftihârüddîn el-Buhârî'nin (ö. 542/1147) *Hulâsâtü'l-fetâvâ*'sının, Zahirüddîn el-Buhârî'nin (ö. 619/1222) *el-Fetâva'z-zahiriyye*'sinin de erken dönemden itibaren Anadolu'ya taşındığı öngörüsünde bulunulabilir. Belki Mâtürîdî aidiyet kapsamında değerlendirilmese bile, Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) eserlerinin neredeyse tamamının Osmanlı öncesinde Anadolu'da yaygınlık kazandığını da belirtmekte fayda vardır. Öyle ki Türkiye Yazma Eser kütüphanelerinde onun *el-Keşşâf*'ının daha kendisi hayattayken farklı müstensihler tarafından kaleme alınmış on nüshasının bulunması dikkat çekicidir. Bunlar içerisinde Ayasofya, Laleli, Yozgat, Diyarbakır, Halil Hamit, ve Çorum koleksiyonlarında yer alan sekiz nüshanın hepsinin de 528/1134 tarihli olması ise ayrıca önemsenmesi gereken bir husustur.

ve bu ümmet içinde Ehl-i sünnet ve cemā'at'den kıldı ve Ehl-i sünnet içinden İmām-ı A'zam Ebû Hanîfe-i Kūfî rahmetu'llāhi te'ālā 'aleyhin mezhebinden eyledi lā-cerame pādīşāh-ı İslām mālīkū rikābi'l-enām sāhibü'l-'adl ve'l-kirām el-mü'ey-yidü min 'indi'llāhi'l-meliki'l-'allām el-müçāhidü fî sebīli'llāh el-ğāzī li-ī'lā'i kelī-meti'llāh hāmi-i bilād-i ehli'l-īmān māhi-i āşāri'l-küfr ve't-tuğyān nāsirü'l-ḥayrāt cāmi'u'l-müberraṭ mürebbi-i ehli'l-'ilm ve'l-īmān el-fāyiḍu 'aleyhim bi-sicāli'l-lüṭuf ve'l-ihsān şehin-şāh-ı berr ü baḥr ḥüdāvend-i lüṭuf ü ḳahr sultānū'l-ğuzāt ve'l-müçāhidīn ḳātilü'l-biğāt ve'l-kāfirīn zillu'llāh fī'l-arḳayn es-sultān ibnü's-sultān es-sultān Murād ibnü's-sultān Muḥammed b. Bāyezid Ḥān naşşarahu'llāhu te'ālā bi-naşrihi'l-'azīz ve eyyede 'asākirahu bi-lütfihi'l-'azīz bu ni'metlerin bazısının şükürin eda eylemek için bu fakīr ü ḥāḳīre işāret buyurdıkim imām-ı A'zāmın menākıbını 'Arabīden Türkīye naḳl eyleyem taki fāyidesi ihsān gibi 'ām ola ve 'āyidesi in'ām gibi kamu halka şāmīl ola bu dahi pādīşāh-ı rüy-i zemīnin 'ilme ve 'ulemāya muḥabbetindendir ḥuşūşan 'ulemā-i Ḥanefiyye ki devleti gölgesinde ve rāfeti sayesinde belki mecmū-i re'āyā ü ümem müreffehü'l-ḥālet ve fāriḡu'l-bāldirler..."³¹

Hızır Bey'in oğlu Müftüpaşa Ahmed'in Sultan II. Bayezid'e (ö. 855/1451) ithaf ettiği *Tahḳīḳu'l-esrār* adlı eser de Hanefilik vurgusunu güçlü bir şekilde öne çıkaran bir muhtevaya sahiptir. Müftüpaşa'nın Sultan'a bir hediye olarak kaleme aldığı bu eser, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin diğer mezheplere olan üstünlüğünü konu edinmektedir. Hanefiliğin diğer mezheplere, özellikle de Şâfiîliğe üstünlüğü tartışması yeni değildir. Bu noktada hem Eş'arî-Şâfiî geleneğe hem de Hanefî-Mâtürîdî IV./X. yüzyıldan itibaren çok sayıda polemik türü metin kaleme alınmıştır.³² Bu tartışmanın Müftüpaşa tarafından yeniden gündeme getirilmesi önemsenmesi gereken bir husustur. Eserde mezhebin, içtihadın ve taklidin mahiyeti tartışılmakta, Ebû Hanîfe'nin mezhebini taklid etmenin niçin diğer mezheplere tercih edilmesi gerektiği temellendirilmek istenmektedir. Bu çerçevede

³¹ Muhammed b. Ömer el-Halebî, *Tercüme-i menākıbü'l-İmāmi'l-A'zam Ebû Hanîfe li'l-Kerderi*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2615, 1^b-2^a.

³² Bu literatür için bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 143-165.

önce Ebû Hanîfe'nin fazileti aklî ve naklî deliller ışığında ortaya konulmaya çalışılmakta³³, ardından onun içtihadının fazileti³⁴, daha sonra içtihadının kuvveti ve sağlamlığı³⁵ ele alınmaktadır. Müftüpaşa, Ebû Hanîfe'nin Buhârî'nin hadislerinden haberdar olmadığı yönündeki iddiaların, hasımlar tarafından gündeme getirilmiş bir taassup olduğunu, Buhârî'nin yetiştiği bölgelerde halkın neredeyse tamamının Hanefî mezhebine mensup olduğunu ve Buhârî'nin topladığı hadislerin zaten Hanefîler katında mevcut bulunduğunu belirtmektedir.³⁶

Müftüpaşa, Ebû Hanîfe'nin içtihadının niçin diğerlerine tercih edilmesi gerektiğini iman, temizlik, teyemmüm, namaz, oruç, zekât, alışveriş gibi konular üzerinden de ispat etmeye çalışmaktadır. Bu noktada dikkat çeken hususlardan birisi gizli şahit uygulamasıdır. Müftüpaşa, bir hâkimin gizli bir şahidin şahitliğini esas alarak verdiği hükmün Ebû Hanîfe'ye göre geçerli ve uygulanabilir olduğunu, buna karşın Şâfiî'ye göre uygulanabilir olmadığını belirtmektedir. Müftüpaşa "Eğer Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmasaydı özellikle asrımızdaki muhakematın çoğu geçersiz olurdu" demektedir.³⁷ Belki bu örnekten daha dikkat çeken bir başka örnek de sultanın büyük günah işlemesi durumunda azledilip azledilemeyeceği meselesidir. Buna göre bir büyük günah işleyen veya küçük bir günahta ısrar eden bir sultan, Ebû Hanîfe'ye göre azledilemezken Şâfiî buna cevaz vermektedir. Müftüpaşa, Şâfiî'nin yaklaşımının kabul edilmesi durumunda bunun bir kargaşaya yol açacağını, zira böyle bir durumda İslam dünyasında çok sayıda sultanın azledilmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁸

Hızır Bey'in oğlu Müftüpaşa'nın bu değerlendirmelerinde birkaç husus önemlidir: öncelikle bu eser Sultan II. Bayezid'e ithaf edilmiş ve ona bir hediye olması kastıyla kaleme alınmıştır. Kardeşi Mehmed Paşa II. Bayezid'in vezirlerindendir.³⁹ İkincisi, babası II. Mehmed'le birlikte başlayan

³³ Müftüpaşa Ahmed el-Bursevî, *Tahkîku'l-esrâr ve tenvirü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 970, 26^a (Eserin üzerinde numaralandırma bulunmadığından, numaralandırma zahriye sayfasından başlatmak suretiyle tarafımızdan takdir edilmiştir.)

³⁴ Müftüpaşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 28^a.

³⁵ Müftüpaşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 29^b.

³⁶ Müftüpaşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 30^{a-b}.

³⁷ Müftüpaşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 41^b-42^a.

³⁸ Müftüpaşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 42^a.

³⁹ Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-tevârîh*, haz. İ. Parmaksızoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1999) 4: 115.

cihan devleti olma arzusu, Bayezid tarafından da sahiplenilmektedir; bu noktada yaşanan temel problem tebaanın çeşitlenmesi ve yatay olarak genişlemesidir. Böyle bir bağlamda hem tebaanın birbiriyle hem de devletle olan ilişkilerinin devletin bekasına hanel getirmeden sürdürülebilmesi şarttır. Bu ise hukukun zemininin ve sınırlarının sağlam bir şekilde tespiti ile mümkündür. Hanefilik bu konuda idare lehine önemli açılımlar ve kazanımlar sunmaktadır. Üçüncüsü ise büyük günah işleyen bir yöneticinin azli hususudur. Bu husus, delalet çerçevesi bakımından sadece fikhî bir olgu olmaktan uzaktır; bilakis itikâdî kabulleri de içine alan daha geniş bir mütalaanın ürünüdür. Zira her ne kadar sonraki Eş'arî-Şâfiîler tarafından ayrıştırılsa da, İmam Şâfiî'ye ve ilk Şâfiîlere göre amel imandan bir cüzdür. Bu durumda büyük günah işleyen bir kimsenin durumu aynı zamanda imanı da içine alan bir değerlendirmeyi beraberinde getirmektedir. Buna karşın Ebû Hanîfe'nin yaklaşımında ise amel imanın bir parçası değildir. Bu yaklaşım Buhârâ Hanefîleri'nin bazı çekinceleri dışında genel olarak Mâtürîdî-Hanefî çevrelerin tümünce benimsenmiştir. Bu yönüyle Hanefîliğin idareye mutlak otorite fırsatı sunduğunu belirtmek gerekmektedir. Ebû Hanîfe'nin faziletletleri konusunda Müftîpaşa'nın eserine benzer bir eserin Ahmed b. Ali el-Mekkî tarafından kaleme alınıp Sultan I. Süleyman'a (ö. 974/1566) ithaf edilmiş olması⁴⁰, bu eğilimin sonraki süreçte de sürdürüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

2. RÂZİCİ İLİM GELENEĞİNE ENTEGRASYON

Mâtürîdî-Hanefî çizgi Osmanlı'da kimliksel değerini hiçbir zaman yitirmeyecektir. Bununla birlikte Osmanlı zihin dünyasının etkisi altında kaldığı farklı düşünce akımları, bu gerçeğin belli ölçüde gölgelenmesini veya gölgelenmiş gibi algılanmasını beraberinde getirecektir. Bu noktada Dâvûd-i Kayserî ve Kutbeddîn-i İznîkî gibi isimler vasıtasıyla ilk dönemde İbnü'l-Arabî çizgisinin etkili olduğunu; Molla Fenârî (ö. 834/1430) ile birlikte Râzî çizgisine yönelen bir geçiş süreci yaşandığını; ama asıl Sultân II. Mehmed döneminde Râzîci geleneğe ortak olunmaya çalışıldığını belirtmek gerekmektedir. Aslında bu bir evrilmedir ve temelinde bilginin küresel dolaşımına entegrasyon çabası yatmaktadır. Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi isimlerde en

⁴⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'l-Zunûn*, 4: 1378.

üst formuna ulaşan Râzî çizgisi, bu süreçte aynı zamanda İslam ilim geleneğinin de tepe noktasını oluşturmaktadır. Önce İlhanlıların, sonra da Timurluların hamiliğini yaptığı bu çizgi, Sultân II. Mehmed'le birlikte güçlü bir şekilde Osmanlı'da temsil imkânı bulmuştur.

Râzîci geleneğin ilk sürgünleri Molla Fenârî ile verilmeye başlanmıştır. O, İbnü'l-Arabî çizgisinden Râzî çizgisine geçişte adeta bir köprü işlevi görmüştür. Babasından Sadreddîn Konevî'nin (ö. 672/1273) *Miftâhu'l-ğayb* adlı eserini okumuş, daha sonra bu eseri şerh etmiştir. Hem bu eseri hem de İbnü'l-Arabî'nin *Füşûşü'l-hikem*'ini öğrencilerine okutmuştur. Teftâzânî'nin eserlerinin Anadolu'da yaygınlık kazanmasında önemli rol oynayan Fenârî'nin, bu eserlerin nüshasının çoğaltılabilmesi amacıyla öğrencilerine fazladan bir gün tatil verdiği kaydedilmektedir.⁴¹ Fenârî'nin yanı sıra, Burhâneddîn-i Herevî, Alâeddin-i Rûmî, Hacı Paşa, Fahreddîn-i Acemî, Fethullah-ı Şîrvânî ve Kadızâde-i Rûmî gibi isimler vasıtasıyla Anadolu'da temsil edilmeye başlanması Râzî geleneğini daha da güçlü hale getirmiştir. Bu durum, vahdet-i vücûdçu eğilimlerin ulema nezdindeki etkisinin giderek azalmasına, buna karşın Râzî geleneğinin güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu çizgi Molla Fenârî'den sonra Molla Yegân (ö. 841/1430) ve damadı Hızır Bey (ö. 863/1459) tarafından sürdürülmüştür. Mâtürîdî akaidine dair yazdığı *el-Kasîdetü'n-nûniyye* ile meşhur olan ve Sultan II. Mehmed tarafından görevlendirilmiş ilk İstanbul kadısı olan Hızır Bey, padişahın en fazla gurur duyduğu ve önemseydiği kişilerin başında gelmektedir.⁴² Hızır Bey'in en önemli vasfı, hemen hepsi Sahn-ı Semân müderrisi olan pek çok âlimin yetişmesine vesile olmasıdır. Şemseddîn Hayâlî (ö. 875/1470), Hocasâde Muslihuddîn Mustafâ (ö. 893/1488), Molla Muslihuddîn Kestellî (ö. 901), Molla Hatîbzâde (ö. 901/1495), oğlu Sinân Paşa (ö. 891/1486), Molla Alaeddîn el-Arabî (ö. 901/1495), Molla Hayreddîn, Molla Ayâs, Molla Lüftî (ö. 900/1495), Hızır Bey'den doğrudan ders görmüş kimselerdir. Molla Efdalzâde (ö. 908/1503), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Taşköprizâde (ö. 968/1561) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574)

⁴¹ Cenâbî Mustafa Efendi, *el-Hâfilü'l-vasît ve'l-'aylemüz-zâhirü'l-muht*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 896, 445^a.

⁴² Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *Osmanlı Bilginleri*, trc. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yay., 2007), 99-102.

ise bu kanalla Razî çizgisinden etkilenen isimler olmuşlardır.⁴³ Bu isimlerden veya onların öğrencilerinden ders gören kişilerin sayısının yaklaşık bin iki yüz civarında olması⁴⁴ Osmanlı medrese geleneğinde felsefi kelam faaliyeti noktasındaki hareketliliği göstermesi bakımından önemlidir.

Sultan II. Mehmed, bu zihniyet dönüşümünün birincil aktörüdür. Yaptırdığı Sahn-ı Semân medreselerinde aklî ilimlerin okutulmasına ayrı bir ilgi göstermiştir. Bu dönemdeki vakfiyelerde baş müderrisin şöhretli olmasının yanı sıra, aklî ve naklî ilimler yanında diğer yan ilimler yani *mebâdî* ve *mukaddimâtı* da bilmesi gerektiği kayıt altına alınmıştır.⁴⁵ Cürcânî'nin Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecridü'l-i'tikâd*'ine yazdığı hâşiye ile Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 685/1286) *el-Mevâkıf*'ine yazdığı şerhin medrese programında yer almasını bizzat Sultan istemiştir.⁴⁶ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Mahmûd Paşa'ya (ö. 878/1474) yaptırdığı kaydedilen ve program niteliği taşıyan tâlimât-nâmede,⁴⁷ yüksek rütbeli müderrislerin İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1248) *Muhtaşarü'l-müntehâ'* adlı eserine Îcî tarafından yapılmış şerh, Burhânüddîn el-Merğînânî'nin (ö. 593/1196) *el-Hidâye*'si, Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*'ı ve kendi seçecekleri bir eseri okutmaları kayda bağlanmıştır.⁴⁸ Rütbede ikinci sırada olanların Sadrüş-şerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavdîh* adlı eserine Teftâzânî'nin yazdığı *et-Telvîh* adlı şerhi, üçüncü sırada olanların Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'unu, dördüncü sıradaki müderrislerin ise Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Ṭavâli'u'l-envâr*'ına Şemsüddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından yazılan *Meṭâli'u'l-enzâr* adlı şerhi ve buna Cürcânî tarafından yazılan hâşiyeyi, Sekkâkî'nin *Miftâh*'ına Teftâzânî tarafından yazılan *el-Muṭavvel* adlı şerh ile ve Tûsî'nin *Tecrid*'ine İsfahânî'nin yazdığı

⁴³ İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1984), 76. Fahri Unan, "Klasik Dönem Osmanlı Bilim Anlayışı", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji* içinde, ed. Y. Unat (Ankara: Nobel Yay., 2010), 20.

⁴⁴ Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2003), 335.

⁴⁵ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, İslahat Hareketleri*, (İstanbul: Dergâh Yay., 1983), 83-84.

⁴⁶ Kâtip Çelebî, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk: En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terâzisi*, nşr. O. Şaik Göksoy (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yay., 1980), 20-21.

⁴⁷ Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 79-80.

⁴⁸ Unan, *Fatih Külliyesi*, 342.

şerh üzerine Cürçânî tarafından yazılan hâşiyeyi okutacakları belirtilmiştir.⁴⁹ Bunlar dışında II. Mehmed döneminden itibaren tüm yükseliş döneminde Osmanlı medreselerinde okutulan eserler arasında Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) 'Aḳā'id'i, Teftâzânî'nin buna yazdığı şerh ile bu şerhe Hayâlî tarafından yazılan hâşiye, İcî'nin 'Aḳā'id'i ve *el-Mevâkıf* 1 ve Cürçânî'nin *el-Mevâkıf*'a yazdığı yer almaktadır.⁵⁰

İstanbul'daki entelektüel hareketlilik açısından Sahn-ı Semân oldukça önemlidir ve bir üretim merkezi niteliğindedir. Bir piramidin en tepe noktasını temsil eden bu merkezin temsil ettiği misyon, aynı zamanda hiyerarşik bir şekilde zemine yayılmaya çalışılmıştır. Kütüphaneler ve ihtiva ettikleri kitaplar bunun en önemli ayağını oluşturmuştur. II. Mehmed'in kendi sarayındaki kütüphanesi dışında, Ayasofya ve Fatih gibi camilerde birkaç bin kitaptan oluşan kütüphaneler tesis edilmiştir. Bu kitapların hepsi de akla ve tahkîke dayalı temel eserlerdir ve camilerdeki kitap odalarına konulmuştur. Bazı eserler önemine binaen birkaç nüsha olarak çoğaltılmış ve bu kütüphanelere dağıtılmıştır. Bu sayede bu camilerde görev yapan müderrisler ödünç kitap sıkıntısından ve sıra bekleme derdinden kurtulmuş olmaktadır.⁵¹ Kitap merkezli olarak gerçekleştirilen ve âlimlerin bilgiye olabildiğince hızlı ulaşabilmelerini beraberinde getiren bu girişim, en az medreselerin tesisi kadar önemli ve ilmi hareketliliğin kalıcılaşması yönünde güçlü bir adımdır.

Sultan II. Mehmed'in bizzat kendi mizacı ve ilme karşı olan geniş bakış açısı⁵² bu dönemde yaşanan ilmî hareketliliğin temelini oluşturmak-

⁴⁹ Unan, *Fatih Külliyesi*, 340.

⁵⁰ M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 274. Bu konuda geniş bilgi için bk. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.

⁵¹ Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 3: 182.

⁵² Bunu Molla Câmî'nin kendisine yazdığı bir şiirdeki şu ifadelerinde gözlemlemek mümkündür:

*"Aristo felsefesi sende açıklanmış olur
Sofistlerin nuru da seninle parlamış olur
Doğadaki gerçek senin ilhamına kaynaştır
Tabiat felsefesinde anlam sana muhtaçtır
Devlet üstünde ilahi hikmet parıldamakta
Ki gitti karanlıklar safalar pırıldamakta*

tadır. Adı tüm İslam diyarında öne çıkan isimleri kendi yanında toplamaya özen göstermiş; hatta bunu bilinçli bir şekilde planlamıştır. Bu âlimleri ikna edebilmek için başka hiçbir sultanın göstermediği ölçüde büyük ilgi ve lütuflarda bulunmuştur.⁵³ Bu sayede çok sayıda âlim, onun etrafında kümelenmiş ve İstanbul İslam coğrafyasının en önemli ilim merkezlerinden biri haline getirilmiştir. II. Mehmed'in ilme ve âlimlere gösterdiği bu ilgi, bir cihan padişahı olma yönündeki güçlü arzudur ve bunda Timur'un (ö. 807/1405) bir rol model işlevi gördüğü de anlaşılabilir. Hoca Sadettin, onun bu çabalarını ve âlimleri lütuflara boğarak İstanbul'a gelmeye ikna etmesini "ikbal tuzağı kurmak" olarak değerlendirmektedir.⁵⁴ Ancak bu aynı zamanda kendisi merkezli ve Anadolu sınırlarını aşan bir imaj inşasıdır. Bu yüzden Anadolu'da olamasalar veya gelemeseler bile adı öne çıkan âlimlerin zihinlerini ve gönüllerini fethetme yönünde girişimlerde bulunmaktadır. Molla Câmî'ye (ö. 898/1492) ihsan olarak beş yüz florin göndermesi ve karşılığında onun övgülerle dolu mektubuna mazhar olmasını bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Öyle ki bu mektupta Câmî, onu "dini gölgesi altında tutan padişah, adaleti özüne rehber edinen Sultan" olarak nitelemekte ve hiçbir aracı isme sahip olmadığı halde Sultan'ın kendisine ilgi göstermesi ve lütufta bulunmasından duyduğu mutluluğu dile getirmektedir.⁵⁵ Sultan II. Mehmed'in bu türden girişimleri, en az İstanbul'un fethi kadar önemli bir fetih hareketidir; neticede ise çok uzak coğrafyalardaki zihinlerde bile sahip olduğu imaj büyümeye başlamıştır. *İrşâdiyye* adlı eserini II. Mehmed'e ithaf eden Molla Câmî'nin eserin girişinde onu, "Îrân ve Tûrân'ın şehin-şâhı" olarak nitelemesi⁵⁶ Sultan'ın zihinlere yönelik fetih hareketinin kazanımlarını oldukça iyi resmetmektedir.

Sultan II. Mehmed ile başlayan süreçte, Mâtürîdî-Hanefî kimliğe karşın Osmanlı medreselerinde ağırlıklı olarak Eş'arîler tarafından yazıl-

Matematik anlayışına değinir görüşlerin

Tutkulusu oldu cennet misali bağçelerin" bk. Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 2: 266.

⁵³ Örneğin Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelişinde Sultân, her konak için ona günlük bin akçe yolluk vermiş, Acem sultanlarının on tanesinin biraraya gelip veremeyecekleri lütuf ve ihsanlarla onun gönlünü çelmiştir. Bk. Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 2: 261.

⁵⁴ Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 2: 261.

⁵⁵ Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 2: 264.

⁵⁶ Molla Abdurrahman Câmî, *İrşâdiyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 342, 2^a.

mış kelimelerine verilmesi, pek çok araştırmacıyı Osmanlı medrese geleneğini doğrudan Eş'arîlik ile ilişkilendirmeye sevk etmiştir. Ne var ki, bu eserler yoluyla Osmanlı medreselerinde yeşertilmek istenen şey, Eş'arîlikten ziyade kelâmın felsefe ile birlikteliği üzerinden kazandığı kuşatıcı söylem zeminidir. Bunlar aslında mezhebî sınırlara hapsedilemeyecek ölçüde söylem genişliğine sahip çerçeve metinlerdir. Yazarlarının itikâdî yönelimleri itibarıyla Eş'arî oluşları, çoğu kez bu metinlerin de Eş'arî metinler olarak algılanmasına neden olmaktadır. Hatta bu nedenle ve bir eleştiri sadedinde Osmanlıların, medreselerde Eş'arîlik okuttukları ileri ve Hanefî-Mâtürîdî çizgiden uzaklaştıkları ileri sürülebilmektedir. Oysaki Osmanlı medrese sistemi içerisinde bu metinlere verilen değer ve önem, bunların Eş'arî oluşları dolayısıyla değil, aksine içerdikleri Eş'arîliğe rağmen felsefe-kelâm birlikteliğinin en özgün örnekleri ve çıktıkları olmaları dolayısıyladır.

Osmanlıların mezhebî kabullerinin medreselerde okutulan çerçeve metinler üzerinden tartışılması doğru değildir. Osmanlı zihin yapısının, daha ziyade bu metinlere şerh ve hâşiye şeklinde gösterilen refleksle aranması gerekmektedir. Şerh ve hâşiye edebiyatına bu hususun bazen ince ve anlamlı bir şekilde yandığı görülmektedir. Bunu yansıtmaya bakımından dikkat çekici bir örnek üzerinde durulabilir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'akâ'id*'i, Osmanlı ilim geleneğinde etki gücü yüksek metinlerdendir.⁵⁷ Teftâzânî, bu eserin girişinde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve onun takipçilerinin Mu'tezile'ye karşı koymalarından hareketle, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ı Eş'arîlikle başlatmıştır.⁵⁸ Eş'arî'nin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile aynı dönemde yaşadığı hesaba katılırsa onun bu tutumu, Ehl-i sünnet'in Eş'arîliğe tahsis edilmesi ve Eş'arî'nin de bunun kurucusu kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Ne var ki Teftâzânî, *Şerhu'l-makâşid* adlı eserinde bu söylemini yumuşatmış ve Mâtürîdîliği de Ehl-i sünnet'in bir kolu olarak değerlendirmiştir.⁵⁹ Bunun *Şerhu'l-'akâ'id*'e yazılan hâşiyelere yansımaları farklı olmuştur. Eş'arîlerden Hafîdü't-Teftâzânî (ö. 916/1510) *Şerhu'l-*

⁵⁷ Bu metin üzerine yazılan elli civarındaki şerh, hâşiye ve ta'lîkle ilgili literatür bilgisi için bk. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV. Yay., 2011), 304-305.

⁵⁸ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, trc. S. Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1999), 99.

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâşid*, nşr. A. Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5: 231

*maķāşid'*daki bu değerlendirmeye sadece atıfta bulunmakla yetinirken⁶⁰; Mürşid b. İmam eş-Şîrâzî, Teftâzânî'nin dikkat çektiği ve iki grup arasında ihtilâflı olan üç konunun Mâtürîdî biri olan Ömer en-Neseî'nin aslında Eş'arîlere muhalefet ettiği hususlardan ibaret olduğunu belirterek Eş'arîliği merkeze yerleştirmekte ve Mâtürîdîliğin sınırlı sayıdaki ihtilâfının ise Ehl-i sünnet dairesine kabul edilmesinde herhangi bir problem teşkil etmediğini dile getirmiştir.⁶¹ İsâmüddîn el-İsferâyînî (ö.945/1538) ise Ehl-i sünnet olarak isimlendirilme noktasında Eş'arîliğin Mâtürîdîliğe önceliği bulunduğunu savunmakta ve buna gerekçe olarak da Eş'arî'nin sünneti ilk izhar eden ve ilk defa Mu'tezile'nin görüşlerini çürüten kimse olmasını ileri sürmüştür.⁶² Eş'arîlerin bu değerlendirmelerinden, Ehl-i sünnet'in Eş'arîlik üzerinden içeriklendirildiği ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'in ilk kelamcısı olarak görüldüğü anlaşılabilir. Mâtürîdîlik ise Eş'arîliğe tabi kılınarak Ehl-i sünnet kapsamına alınmaktadır. Bu noktada *Şerhu'l-'akā'id*'e Mâtürîdî-Hanefî aidiyete sahip kimselerce yazılan hâşiyelerde, adeta bir itiraz sadedinde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-maķāşid'*ındaki sözlerine atıfta bulunulmuş olması dikkat çekicidir. Öyle ki bu ifade Mâtürîdî-Hanefî çevrede Mâtürîdîliğin Eş'arîliğe denk ve müstakil bir mezhep şeklinde konumlandırılma çabası olarak algılanmış ve önemsenmiştir. Bu yüzden de başta *Şerhu'l-'akā'id* hâşiyeleri olmak üzere Osmanlı muhitinde üretilen pek çok eserde Teftâzânî'nin bu değerlendirmeleri müsellemler bir hakikat olarak öne çıkarılmıştır.⁶³ Ancak yine de bu türden reflekslerin sınırlı olduğunu ve kurucu metnin yatay sınırlarıyla

⁶⁰ Hafidü't-Teftâzânî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-'akā'id*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1195, 7^b.

⁶¹ Şîrâzî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-'akā'id*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2220, 8^a.

⁶² İsâmüddîn el-İsferâyînî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-'akā'id*, Süleymaniye, Ayasofya, nr. 2215, 8^b.

⁶³ Şemseddîn el-Hayâlî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-'akā'id*'n-Neseîyye, (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1279), 8. Muslihuddîn Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî 'alâ şerhi'l-'akā'id*, (İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, 1973), 17. Kara Kemal Karamânî, *Hâşiyeye 'alâ hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'akā'id*'n-neseîyye, (İstanbul, 1314), 34. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşiyeye 'alâ hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'akā'id*'n-Neseîyye, (İstanbul, 1316), 6. Hüseyin Paşa el-Erzurumî, *el-Münciye 'ani'l-haṭa'î'l-vâķi' beyne'n-nâciye ve ğayri nâciye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1043, 21^b. Kemalpaşazâde, "Risâletü'l-ihtilâf beyne'l-Eş'â'ira ve'l-Mâtürîdiyye", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen (Würzburg: Ergon Verlag, 2008), 20-23. Nev'î Efendi, "Risâle fi'l-farḳ beyne mezhebi'l-Eş'â'ira ve'l-Mâtürîdiyye", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen (Würzburg: Ergon Verlag, 2008), 27.

kökten ve toptan bir hesaplaşma içine girilmediğini belirtmek gerekmektedir.

Mukaddimât-ı erba'a tartışmaları da⁶⁴ Osmanlılardaki Mâtürîdî aidiyeti gözlemleyebilmek açısından önemlidir. Kökenini Fahrüddîn er-Râzî'de bulan, ancak Sadrüşşerîa tarafından başta Râzî olmak üzere Eş'arîlere yönelik bir eleştiri olarak formüle edilen dört mukaddime insanın eylemlerinin *husûn-kubuh* açısından tartışılmasından ibarettir. Eş'arîlerin *husûn* ve *kubhu*, Şârî'in bildirmesiyle ilişkilendiren, bu yüzden de böyle bir bildirim olmadığı sürece *husûn* ve *kubuh*tan söz edilemeyeceğini ileri süren yaklaşımları, önceki süreçte Mâtürîdîlerle yaşadıkları en önemli görüş ayrılıkları arasındadır. Ancak Râzî ile birlikte bu mesele daha sistematik bir şekilde formüle edilmiştir. Üstelik bu problem yalnızca *husûn-kubuh* tartışmasından da ibaret değildir; yanı sıra *teklîf*in mahiyeti ve gerektirdikleri, *ma'rîfetullâh* tartışması, Allah'ın ve insanın fiilleri gibi temel kelam problemleriyle de iç içe geçmiştir. Sadrüşşerîa'nın, Râzî üzerinden Eş'arîlerle hesaplaşması, buna karşın Teftâzânî'nin ona Eş'arîliği müdafaa ve Mâtürîdîliği tenkit amaçlı cevaplar yöneltmesi daha önceki ihtilaf noktalarını daha da derinleştirmeye başlamıştır. Sultan II. Mehmed dönemine gelindiğinde bu tartışma, bizzat onun isteğiyle yeniden alevlendirilmiştir. Kâtip Çelebî, Sultan'ın bazı âlimleri huzurunda toplayıp bu konunun Sadrüşşerîa ile Teftâzânî'nin yazdıklarından hareketle tartışılmasını sağladığını belirtmektedir.⁶⁵ Sultan, bu âlimlere önce birer risale yazmalarını emretmiş, sonra yazdıklarını yanlarında getirmelerini isteyerek onları saraya çağırıp tartıştırmıştır. Sultan'ın meseleyi tartışmaları için saraya davet ettiği âlimler arasında Molla Alaeddîn Arabî, Molla Hatibzâde, Molla Lütîfî, Molla Kestellî gibi âlimler bulunmaktadır. *Mukaddime-i erba'a*'ya olan bu ilgi, ilerleyen süreçte de sürmüş ve konuya dair irili ufaklı risalelerin kaleme alınmasını beraberinde getirmiştir.⁶⁶ Bu durum daha sonra sistematik

⁶⁴ Bu konuda hakkı verilmiş önemli bir çalışma için bk. Cüneyd Asım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erba'a'ya Giriş-, *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-44.

⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2: 433.

⁶⁶ Örnek olması bakımından Samsûnî'nin risâlesine ve onun konuyla ilgili pozisyonuna dikkat çekilebilir. Risâlede öncelikle *husûn* ve *kubuh*un nasıl bilineceği konusunda üç yaklaşım olduğuna dikkat çeken Samsûnî, Mu'tezile'nin bu noktada sadece akli merkeze aldığını, Eş'arî'nin ise sadece nakli merkeze aldığını belirtmektedir. Ona göre Mâtürîdî bu konuda hüküm koyanın şeriat olduğunu ifade etmekle Eş'arî ile hemfikiridir; bununla

hale gelecek olan Eş'arîlik-Mâtürîdîlik ihtilaf literatürünün en önemli beslenme kaynaklarından biri olmasının yanı sıra, geç dönemde *irâde-i cüz'îyye* konulu literatürün muhtevasına da tesir etmiştir.

3. SİYASETİN SÜNNİLEŞMESİ VE SÜNNİLİĞİN HANEFİLEŞMESİ

Felsefe ile kelim arasında salınan bir zihniyet ve ilim anlayışı, Osmanlı medrese geleneğine bir yüzyıla yakın yön vermiştir. XVI. asrın başlarından itibaren kendisini gösteren, zamanla da çerçevesi genişleyen Osmanlı-Safevî mücadelesi, Osmanlı zihniyet yapısında yeni bir kırılmaya neden olmuştur. Safevîlerin Horasan bölgesindeki hâkimiyeti, Osmanlıların Doğu ile irtibatını tümüyle koparmıştır. Bölgenin Safevîlerin kontrolüne geçmesi ve Şîilik üzerinden yeniden biçimlendirilmesi felsefî kelam geleneğinin karakterini de değiştirmeye başlamıştır. Aslında Safevîler; Herat, İsfahân, Şîrâz gibi bazı şehirler istisna tutulacak olursa⁶⁷ kendilerine karşı ciddi bir başkaldırıda bulunmayan Eş'arî-Şâfiî ulemaya ses çıkarmamışlardır. Bilakis, İmâmî çizgideki ulema yetişene kadarki süreçte bölge şehirlerinde kadılık ve müderrislik gibi görevler Safevîlerin kimi uygulamalarına göz yumdukları sürece⁶⁸ Eş'arî-Şâfiî ulema tarafından sürdürülmüştür.

birlikte akla Allah'ın hükümlerindeki iyilik ve kötülüğün bazısını bilebileceği yönünde bir rol atfettiği için de ondan ayrılmaktadır. Samsûnî, bu üç yaklaşım içerisinde doğru olanın Mâtürîdî'nin yaklaşımı olduğunu kaydetmektedir. Bk. *Hâşiye 'ale'l-mukaddimeti'l-erba'a*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, 1^b.

⁶⁷ Şâh İsmâîl'in, Herât'ı aldıktan sonra Teftâzânî'nin neslinden Şeyhülislam Sadrüddîn'i, şehri alma girişimine direnç gösterdiği için altmış öğrencisiyle birlikte öldürttüğü kaydedilmektedir. Bk. Kemalpaşazâde, *Tevârih-i âl-i Osman*, IX. Defter, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 2447, 121^b-122^a. *Tevârih-i âl-i Osman*, X. Defter, nşr. Şerafettin Severcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1996), 29.

⁶⁸ Heratlı bir âlim olan, ancak Hicaz bölgesine göç etmek durumunda kalan Ali el-Kârî'nin Herat'ta yaşadığı bir olay, Sünnî ulemanın gerektiğinde takıyye yaparak Safevîlere yakın durduğunu ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Ali el-Kârî, Şafiîlere ait kimi risalelerde Hanefîlerin imamlarına dönük kimi olumsuz değerlendirmeleri görünce, reddiye mahiyetinde bir risâle yazmıştır. Kendi verdiği bilgilere göre bu risâle halk arasında farklı tepkilere maruz kalmış; bazıları onun sözlerini kendi bağlamından çıkarmış ve İmam Şâfiî başta olmak üzere, Nevevî ve Ahmed er-Rufâî gibi Şafiîlerin önde gelenlerine ta'n ettiği suçlamasıyla çarşılarda yaygara koparmıştır. Ali el-Kârî, bunları yapanların kim olduğunu iyi bildiğini, bu kimselerin Râfîzîlikle Şâfiîlik arasında gidip gelen kimseler

XVI. asrın ikinci yarısında Şâh Tahmâsb'ın (ö. 984/1576) idaresi sırasında bu iyimser tablo değişmeye başlamıştır. Artık kadılık ve müderrislik görevlerine atanabilecek İmâmî âlimler söz konusudur. Bu durum çoğu Eş'arî-Şâfiî aidiyete sahip Sünnî ulemanın daha önceki süreçte kısmen gerçekleşen başka bölgelere göç hareketliliğini en üst noktaya taşımıştır. Çünkü artık hayatlarını kazanabilecek bir görev bulmakta zorlanmaktadırlar ve geçim sıkıntısı yaşamaktadırlar. Yeni göç ettikleri yerlerde ise geldikleri coğrafya itibariyle tecessüsle karşılanmışlardır.⁶⁹ Dahası uzun yıllardır medreselerde herhangi bir mezhebî çekişme olmaksızın ders gören ulema arasında, mezhep merkezli gerilimler yaşanmaya başlamıştır.⁷⁰ Bölgede homojen bir kimliğe dönüşmesi, Şîliği zamanla felsefenin ev sahibi haline getirmiştir. Böyle bir denklemde felsefenin Sünnî kelimî gelenekteki geçmişi silinmeye çalışılmıştır. Şîliği, kademeli olarak felsefî ve tasavvufî bir zeminde daha muhkem hale getiren bu sürecin en önemli taşıyıcıları arasında Bahâ'üddîn el-Âmilî (ö. 1031/1621), Mîr Dâmad el-Esterâbâdî (ö. 1041/1631), Mîr Findiriskî el-Esterâbâdî (ö. 1050/1640-41), Molla Sadra eş-Şîrâzî (ö. 1050/1641), Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), Abdürrezzâk el-

olduğunu belirtmektedir. Bk. *Teşyî'u fukahâ'i'l-Hanefiyye li teşnî'i's-süfehâ'i's-Şâfiyye*, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 251, 237^b. Onun burada dikkat çektiği insanlar, büyük ihtimalle takiyye yaparak Sünnî kimliklerini muhafaza etmeye çalışan Şâfiî ulema'dır.

⁶⁹ Örneğin Sultân I. Süleyman devrinde İran'ın Gilân bölgesinden göç ederek İstanbul'a gelen Muhammed b. Hüseyin es-Sâdikî el-Gilânî'nin (ö. 970/1562) burada yaşadıklarına dair verdiği bilgiler oldukça dikkat çekicidir. Gilânî, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'ine yazdığı hâşiyenin dibâcesinde, maişet sıkıntısı baş gösterdiği için kendi memleketini bırakıp İstanbul'a geldiğini, Osmanlı ulemasının kendisini birçok ilim dalında birden fazla imtihana tabi tuttuğunu, verdiği cevaplar karşısında Osmanlı ulemasının "biz bunları babalarımızdan bile duymadık" dediklerini ve hakkını teslim ettiklerini belirtmektedir. Bk. *Hâşiye 'alâ envârî't-tenzîl*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 526, 1^b.

⁷⁰ İran'dan göç etmek durumunda kalan, önce Diyarbakir'e sonra da Vezir Nasuh Paşa'nın davetiyle İstanbul'a gelip yerleşen Sadreddînzâde Mehmed Emin eş-Şîrvânî, Sultan III. Ahmed'e ithaf ettiği eserinin girişinde yaşadıklarına kısaca yer vermektedir. Safevîlerin Şîrvan'ı ele geçirmesi sonrası memleketinden ayrılmak durumunda kalışını başına gelmiş bir imtihan olarak değerlendirmektedir. Yaşanan olaylar, yıllardır pek çok şeyi paylaştıkları arkadaşları ile arasına bir duvar örmüş, her şeyi arkasında bırakıp bir bilinmeze yelken açmıştır. Kader onu şehirden şehire dolaştırmış ve sonunda İstanbul'a atmıştır. Başta şeyhülislam olmak üzere pek çok kişiden yardım ve destek görmüş, kaybettiği dostlukları burada yeniden tesis etmiş, hüznü mutluluğa dönüşmüştür. Bk. *el-Fevâ'idü'l-hâkâniyyeti'l-Ahmed hâniyye*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4133, 2^a.

Lâhîcî (ö. 1072/1661 [?]), Molla Ali Nûrî, Molla Muhammed Bâkır es-Sebzevârî (ö. 1090/1679) ve Âka Muhammed Rızâ Kumşei gibi isimler yer almaktadır.

İran coğrafyasında olduğu gibi Osmanlı'da da felsefe-kelam birlikteliği çözülmeye başlamıştır. Ancak diğerinden farklı olarak Osmanlı'da felsefeye mesafeli yaklaşım, hatta belirli bağlamlarda doğrudan cephe alınmıştır. Bu noktada Safevîlerle yaşadıkları mücadelede öteki üzerinden kendini inşa etme refleksi belirleyici olmuştur.⁷¹ Fakat bu refleksin, felsefeye cephe alınan ve felsefe-kelam birlikteliğinin yavaş yavaş çözülmesine

⁷¹ Hatta bunun Horasan'da yaşayan Eş'arîlerin bizzat kendileri için de geçerli bir husus olduğu gözlemlenebilmektedir. Nitekim Safevîler tarafından bütün malları ve kitapları haczedilerek hapsedilen, bilahare hapisten kaçarak Osmanlı'ya sığından Mirzâ Mahdûm Muînüddîn Eşref (ö. 995/1587), Safevîleri ve uygulamalarını eleştirmek amacıyla yazdığı eserinde, öteki üzerinden inşa olgusunu iman ve İslam kelimelerinin aynı mı yoksa gayrı mı olduğu tartışması üzerinden gözler önüne sermektedir. Müellif, iman ve İslam kelimelerinin bir olup olmadığı konusunda din ehlinin ihtilaf ettiğini, Eş'arîlerden bazılarının bu ikisinin anlamının aynı olduğu yönünde bir görüşe sahip olduğunu ifade etmektedir. Buna göre İslam, ahkâmın kabulü anlamında bir teslimiyet ve boyun eğiştir ki bu ise tasdikî bizatihi kendisidir. Din ehlinin başka bir kesim ise iman ve İslam kelimelerinin sadece kavram düzeyinde değil mana olarak da bir ve aynı olduğunu ileri sürmüştür. Müellif "felanca kişi mümindir müslim değil veya müslimdir mümin değil" şeklindeki bir sözün geçersizliği konusunda Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın ittifak ettiğini belirtmektedir. Bu konu Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki görüş ayrılıklarından birisi olagelmıştır. Mâtürîdîler iman ve İslam'ın aynı anlama geldiğini ve birbirinin yerine kullanılabileceğini savunurken, aralarında tam bir bütünlük olmamakla birlikte Eş'arîler bu iki kavramın farklı anlamlara geldiğini iddia etmişlerdir. Burada Mirzâ Mahdûm, bu iki fırkadan Eş'arîlere doğrudan atıfta bulunurken, Mâtürîdîlere ise ismen yer vermeksizin "iman ve İslam'ın hem mefhum hem de mana olarak birliğini savunanlar" anlamında dolaylı olarak değinmektedir. Ancak kendisinin de "Eş'arîlerden bazıları" olarak nitelendiği ve iman-İslam ilişkisi konusundaki görüşlerine yer verdiği kimseler, Eş'arîlerin geneli içerisinde sınırlı bir temsile sahiptirler. Müellifin kendisinin de bir Eş'arî olduğu ve burada Eş'arîlik adına ve lehine bir bilgi karartması yaptığı anlaşılabilir. Bunun sebebi ise ilerleyen satırlarda kendisini göstermektedir. Zira müellif iman ve İslam kelimelerini birbirinden ayırarak İslam'ı daha genel imanı ise daha özel görmelerini Râfızîlerin acayıpliklerinden biri olarak nitelendirmektedir. Buna göre Râfızîler, kelime-i şehadetin kişiyi sadece Müslüman yaptığını, ancak bu kişinin bununla mümin olma vasfını elde edemediğini, bu vasfı elde edebilmesi için de on iki imama ve onların masum olduklarına inanması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu yaklaşım, kendisi de bir Eş'arî olan Mirzâ Mahdûm'u aslında Eş'arîliğin geneli içerisinde oldukça sınırlı bir kesim tarafından sahiplenilen bir görüşü, Eş'arîlerin tamamının görüşü olarak sunmaya sevk etmiş, böylelikle de kendi mezhebini Râfızîlerden ayırtırmaya yöneltmiş olmalıdır. Bk. *en-Nevâkid 'ale'r-ravâfid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2249, 10^a-11^a.

yol açan bir süreci tek başına ne ölçüde sırtladığı hala aydınlatılmaya muhtaçtır. Belli bir etkisi olduğu düşünülebilmekle birlikte, Osmanlı muhitinde Safevîlerle yaşanan mücadelenin zemininin daha çok siyasî karakteri belirgin bir Sünnîlik olgusu olduğunu belirtmek gerekir. Safevîlerle yaşanan mücadele, ilk başta siyasî bir rekabet iken, zamanla dinî ve itikâdî bir çekişmeye dönüşmüştür. II. Bayezid döneminden itibaren Safevîleri eleştirmek amacıyla çok sayıda reddiye metni kaleme alınmıştır. Bu metinlere yansıyan içerik de süreç içerisinde değişmeye başlamıştır. Râfizîlik ve Şîîlik eleştirisiyle başlayan muhataplık, ilerleyen süreçte Safevîlerin tüm bileşenlerine yönelmiştir. Erdebil Tekkesi'nin tasavvufî mirasının varisçileri olmaları hasebiyle Sûfilik onların en önemli karakteristiğini oluşturmaktadır; bu nedenle de eleştiri oklarının hedefine kızılbaş dervişlik de oturtulmuştur. Şâhî sevme ve ona gönül verme noktasındaki aşırı tazimleri, dinin temel metinlerini yok sayan ve din büyüklerine dil uzatan tutumları, harflerin mahreçleri değişecek şekilde gerçekleştirdikleri cehrî zikir uygulamaları onların küfürle itham edilebilmelerine olanak oluşturmuştur. Burada temel vurgu, Safevîlerin dinin temel sabiteleriyle oynadıklarının, hatta bunu ayaklar altına aldıklarının dile getirilmesine yöneliktir; ancak tasavvufî geleneğe özgü kimi uygulamaların da bunun zemini kırılması önemlidir.⁷² Böylesi bir tutum, Safevîlere yönelik ilk bakışta gayet

⁷² Seyyid Mutahhar b. Abdîrahmân b. Ali'nin Safevîlere yönelik olarak yazdığı ve Sultan III. Murad'a ithaf ettiği eseri, bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir. Seyyid Mutahhar, eserinin üçüncü bölümünde Sûfilerin sapkınlıklarına değinmekte ve Safevîlik Sûfilik arasındaki ince çizgiye dikkat çekmektedir. Ona göre ibâha ehlinin çoğu kez Sûfilik suretine bürünmüş kimselerdir çeşitli fırkalar altında faaliyet göstermektedir. İçlerinden bir fırka, marifeti bilme, Hakk'ı müşahade etme, makamlara ve hallere ulaşma, tecelli gibi iddialarda bulunmaktadır. Bunlar, ilim ve amel konusunda hiçbir çaba göstermeden kendilerini gelmiş geçmiş herkesten üstün görmekte; fakihlere, müfessirlere ve muhaddislere zavallular gözüyle bakmakta ve halka karşı üstünlük taslamaktadır. Bir başka fırka, kulun muhabbetin son kertesine ulaşması durumunda kalbinin tertemiz olacağını, böyle bir durumda ise emir ve nehyin ondan düşeceğini savunmaktadır. Onlar, Allah'ın, işledikleri günahlar nedeniyle kendilerine cehennem koymayacağını ileri sürmektedirler. Sûfilerden bazıları zahîrî ibadetlerin düştüğünü, geriye ibadet olarak sadece tefekkürün kaldığını iddia ederken, bazıları da azalarla amel etmenin bir yakınlık sağlamadığını ve asıl kalblere bakılacağını, kendi kalblerinin ise Allah sevgisiyle dopdolu olduğunu savunmaktadır. Diğer bir Sûfî fırka kendilerini ahlak, tevazu ve cömertlik timsali görmektedir; bunlar sûfilere hizmet adı altında güya Allah'ı zikreden bir topluluk bir araya getirmişlerdir. Hâlbuki bunlar zikirlerinde, manayı bozan, harfleri değiştiren, eşekler gibi ses çıkaran kimselerdir. Bunlar bunu mevki ve mal için yapmakta olup asıl amaçları varlıklı

elverişli bir eleştiri zemini gibi durmaktadır. Ne var ki bu tutum, zamanla Osmanlı'nın Erdebil Tekkesi'nin Şiileşmeden önceki tasavvufi çizgisine yakın duran kendi Sûfilerine yönelmeye başlamıştır. Halvetîlik, Bayrâmîlik, Gülşenîlik ve Bektâşîlik bu eleştirilerin muhatapları olmuşlardır.⁷³

Safevîlerin ve sahip oldukları tüm bileşenlere cephe alınması, Anadolu'daki isyanlar nedeniyle toplumsal olarak zaten bir kaos yaşayan Sul-

olmaktır. Bunlar zahiren hizmet ve tevazu sergilemektedirler, oysa asıl hedefleri yükselmektir. Bunlar kendilerinin amacının infak etmek olduğunu söylemektedirler; bu yüzden de görünüşte hizmet ehli gibi bir görüntü sergilemektedirler. Fakat asıl amaçları taraftarlarının sayısını artırmaktan ibarettir. Seyyid Mutahhar, böyle düşünen ve davranana bir kimsenin dinin deccali, şeytanların mezhebinin destekleyicisi olduğunu kaydetmektedir. Başka bir Sûfi fırka ibahaya saplanmış, ahkâma sırt çevirmiş, helal ile haram arasında ayırım gözetmeyen, hatta işi eşlerini kendi aralarında paylaşmaya kadar götüren, helal ve haramın şeriat dairesinde olduğunu buna karşın kendilerinin bunlara cevaz verdiklerini ve gerçeklik âleminin sınırlarına girdiklerini, bu yüzden bu âlemde hiçbir şeyin kimsenin tekelinde olmadığını bilakis her şeyin Allah'ın olduğunu, bu noktada kendilerinin örnek olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar; namazı gölge, Kur'an'ı perde olarak değerlendirmekte ve kendisinden razı olunmuş bir kulun şeyhlerinin kalbinin rızasına ulaşmış kişi olduğunu ileri sürmektedirler. Kendilerinin âlimlerle sohbeti ihtiyaç duymadıklarını iddia eden bu kimseler, alimleri kalpleri Allah'a perdelenmiş kimseler olarak görmekte ve bu yüzden de onların kendilerini saptırmaktan başka işe yaramadıklarını savunmaktadırlar. Bunlar kendilerinin âşıklar olduğunu ve Allah'tan başkasına da ihtiyaçları olmadığını ileri sürmektedirler. Başka bir Sûfi fırka, Allah'ın kendilerinden zorluk ifade eden teklifleri kaldırdığını, kendilerine eşyanın her türlüünü hatta kızlarını ve annelerini dahi helal kıldığını söylemişlerdir. Bunlara göre kul, Allah'tan başkasına bakma ihtiyacı hissetmediği sevginin en yüksek mertebesine ulaştığında âşıklar zümresinden kabul edilmektedir. Bk. *Risâle fi tekfiri's-Şîa*, Manisa Yazma Eser Ktp., nr. 1531, 18^b-21^a (Eserde numaralandırma olmadığından, eserin isminin yazılı bulunduğu zahriye sayfasından başlatmak suretiyle numaralandırma tarafımızdan takdir edilmiştir.)

⁷³ Sadreddînzâde, mezheplerin görüşlerini ele aldığı küçük risalesinde bazı tasavvufi grupları da fırka-yı dalle altında şu şekilde zikretmektedir: "*Şüfiyye ve meşâyih zeyyinde melâhideden bir tâ'ife vardır ki kendülerin meşâyih süretinde gösterirler envâ-ı şeye 'avâmî belki ekâbir-i inâm olan kimesneleri teşhîr idüb celb-i hitâm-ı dünyâ iderler belki çoğ kimse-i ekâbirden i'tikâd-ı zendâka ve ilhâda bırağurlar fi zemâninâ Mevlevî, Gülşenî ve Bektâşî nâmına olan 'âşıkların ekseri melâhidelerdir.*" Bk. *Muhtaşar fi beyâni'l-mezâhibi'l-muhtelifi*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, 113^{a-b}. Ayrıca bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "İbn Sadru'd-Din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 270.

tan I. Süleyman dönemi Osmanlısı'nda şeriat ve zühd merkezli din söylemini öne çıkarmıştır.⁷⁴ Ebû Hanîfe'nin ismi ve Hanefîlik bu süreçte merkeze çekilmiştir.⁷⁵ İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549), Hâkim İshak er-Rûmî (ö. 950/1543), Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 954/1547), Ebüssuud Efendi, Birgîvî Mehmed Efendi (ö. 981/1573), Hasan Kâfî Akhisârî (ö. 1024/1615), Ahmed-i Rûmî Akhisârî (ö. 1041/1632), Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635), Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661), Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) gibi isimler değişen tonlarda bu söylemin taşıyıcısı olmuş-

⁷⁴ Bu husus, Sultan I. Süleyman döneminde yaşamış olan Hâkim İshâk er-Rûmî'nin (ö. 950/1543-44) Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'i üzerine kaleme aldığı şerhin girişine yansımıştır. Medreselerde tahsil ve tedris konusu olan eserlerin konularının *el-Fıkhu'l-ekber*'in konularıyla örtüşmediğini belirten Rûmî, tevhid ilmi söz konusu olduğunda aslolanın Kitâb ve Sünnet'e sarılmak, hevâ ve bidatten kaçınmak, sahâbe, tabîin ve salihlerin tuttuğu sünnet ve cemaat yoluna yönelmek olduğunu kaydetmektedir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsûf ve Muhammed'in ve onların takipçilerinin bu yol üzere olduğunu, *el-Fıkhu'l-ekber*'in içeriğinin de bu minvalde olduğuna dikkat çeken Rûmî, kendisinin bunların açıklanması amacıyla mufassal bir kitap kaleme aldığını, bu kitapta "akıl ve nazar yolunu değil, sadece ve sadece Hz. Muhammed'in getirdiği şeriat ve sünneti" esas aldığını, bu yüzden de eserini *el-Hikmetü'n-nebeviyye* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir. Bk. *Muhtaşarü'l-hikmetü'n-nebeviyye*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 388, 210^b-213^a.

⁷⁵ Hasan Kâfî el-Akhisârî (ö. 1024/1615) tevhid ilmi konusunda yazılan eserlerin en iyisinin müchehitlerin imamı ve âlimlerin reisi Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'i olduğunu kaydetmektedir. Bk. *Ezhârü'r-ravqât fi şerhi ravqâti'l-cennât*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 820, 147^b. *el-Fıkhu'l-ekber*'in 1087/1676 yılında istinsah edilen ve müellifi belli olmayan bir Türkçe şerh ve tercümesinin girişindeki şu ifadeler Ebû Hanîfe imajının toplumda nasıl karşılık bulduğunu ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir: "Bundan sonra ma'lûm ola ki bu risâleyi İmâm-ı A'zam rahmetu'llâhi te'lif idüb adını fıkıh-ı ekber kodı. Bu risâle ma'nâda tuhfetü'n-nebî ve hidâyetü'r-resûli'l-'arabîdür; kim ki bunu hüfz idüb ma'nâsına i'tikâd itse anın imânu ve i'tikâdı aşhâb-ı 'izâm ve tâbi'in-i kirâm ve evliyâ'u'llâh ve meşâyih ve 'ubbâd ve mücâhidîn fi sebili'llâh imânu gibi olur. Her kim ki i'tikâdı bu kitâbda yazılana muhâlif olsa anın imânu ehl-i hevâ imânu gibi olur. Anlar hüd cümle ehl-i cehennemdürler, zira resûl-i ekrem nebiyy-i mükerrrem şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem buyurdıki 'seteferîku ümmefi 'alâ selâsetin ve seb'ine firkatın küllühüm fi'n-nâr illâ firkatın vâhideten ve hiye mâ ene 'aleyhi ve aşhâbî'. Ma'nâ-i hadîs-i şerîf budır ki benüm ümmetüm adına olanlar yetmiş üç bölük olur, cümlesi cehennem ateşine girürler illâ bir bölük ehl-i cennet olur, ol bir bölük şol kimesnelerdür ki anların i'tikâdları benüm âl-i aşhâbımın i'tikâdı üzerine ola. Bu kitâb ni'amü'l-mâ'ide resûlü'llâh 'aleyhi's-şâlâtü ve's-selâm ve âl-i kirâm ve aşhâb-ı 'izâm i'tikâdların ve mâ-fihâlarun beyân ider. Ve'l-hâsil gökten enbiyâya nâzil olan kitâblardan sonra dünyâda bundan ahsen belki bundan efdal ve elzem kitâb yokdur. Bu kitâbun bir adı tuhfetü'n-nebidür ve bir adı sa'âdet-i dünyâ ve âhiretdür. Bu kitâbı yazup türkî lisân ile şerh itdüm ki 'arabî bilmeyenler fâ'idelene." Bk. Tercüme-i Fıkıh-ı Ekber, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2189, 1^b-2^b.

lardır. Sûfîlerin kendilerine özgü kimi ritüelleri Hanefî fıkıh literatüründen dercedilen nakiller üzerinden eleştirilmeye başlanmıştır.⁷⁶ Bu eleştiriler karşısında başta Halvetîler olmak üzere Sûfîler mecburen diğer mezheplere yaslanmak durumunda kalmışlardır. Bu çerçevede Eş'arî-Şâfiî aidiyeti öne çıkan isimlere müracaat edilmiş; cehrî zikir, devran, sema ve regaib namazı gibi kimi uygulamalar temellendirilmeye çalışılmıştır.⁷⁷

Safevîlik karşıtlığı Safevîleri andıracak her türlü uygulamaya yönelik bir muhalefet oluşturmuştur. Bu durum Kadızâdeliler-Halvetîler mücadelesine dolaylı olarak yansımış ve Kadızâdelilerin Halvetîleri Râfızîlikle suçlamalarını beraberinde getirmiştir.⁷⁸ İki kesim arasındaki en

⁷⁶ Örneğin Kadızâdelilerin sıklıkla eserlerine müracaat ettiği İbrâhîm el-Halebî; raks, devrân, tegannî ve semâ gibi uygulamaların geçersizliğini ortaya koymaya çalıştığı eserinde yaklaşımını temellendirebilmek için Haddâdî, Kerderî, Debûsî, Serahsî, Fahrülislâm el-Pezdevî, Hâherzâde, Bezzâzî, Kurtubî, Seyyidü't-tâife olarak nitelendirdiği Ahmed Yesevî, Kirmânî, Zemaşerî, Siğnâkî ve Tatârhâniyye gibi isimlere müracaat etmiştir. Bk. Halebî, *er-Rahş ve'l-vaqs li-müstehillî'r-raş: hükmü'l-hadâ fi'l-İslâm*, nşr. H.S. Süveydân (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2002), 28-38. Onun Hanefî literatür üzerinden gerçekleştirdiği bu alıntılar ve değerlendirmeler, Birgivî tarafından kendisine atıfta bulunulmaksızın sadece *intehâ* kaydı düşülerek olduğu gibi alıntılanmıştır. Bk. Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, (Bombay: Şerefüddin el-Kütübî ve Evlâdihî, t.y.), 184.

⁷⁷ Örneğin İbrâhîm el-Halebî'nin muarızı ve sonraki süreçte Halvetîlerin en önemli referansı olan Sünbül Sinân (ö. 936/1530), Kurtubî ve Bezzâzî'nin raks ve devrânın haram olduğu yönündeki fetvalarının geçersiz olduğunu belirtmiş ve İmam Şâfiî ve ona tabi olan Gazâlî, Necmüddîn-i Dâye, İbnü'l-Fârîd ve Kâşânî gibi muhakkik âlimlerin ise bunu helal saydıklarını dile getirmiştir. Bk. *er-Risâletü't-tahkikiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1434, 2^b-3^a. Benzer bir tutumu Niyâzî-i Mısırî'de görmek mümkündür. Muarızı Vâni Mehmed Efendi'nin mezhep imamı Ebû Hanîfe'ye ittiba etmemekle suçladığı Mısırî, dört mezhebin hepsinin de hak mezhep olduğunu belirtmekte ve Bayezid-i Bistâmî'nin bir sözüne yer vermektedir. Kendisine "hangi mezheptensin" diye sorulunca Bistâmî "Allah mezhebindenim" demiştir. Mısırî, onun bu sözünün dört mezhebin hepsinin Allah yolu olduğunun dile getirilmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bk. *Risâle-i es'ile ve ecvibe*, Süleymaniye Ktp., Sütlüce Dergâhı, nr. 262. 5. Birgivî'ye ve Kadızâdelilere eleştirel bir gözle bakan Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin'in (ö. 1202/1788) ferağ kaydında 1168/1755 yılında temize çektiğini belirttiği eserinde yer alan şu ifadeleri de bu gerçeği örneklemesi bakımından dikkat çekicidir: "acîbdir ki ba'zı süfehâ' ba'zı mezâhibeyi ba'zı üzerine tafsil ve tercih ider ki iltizâmında olmayan mezhebin butlânına ve tenkîşine ve sükûtuna mü'eddî olur ki semere-i ta'aşşub ve hamkiyyet-i câhiliyyetdir ehl-i inşâf olan müslim andan münezzeh ve sâlimdir." Bk. *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1248, 6^a.

⁷⁸ Kutlu, Eş'arîliğin felsefeye ve sufilige bulaşması nedeniyle Şiilikle mücadele konusunda yetersiz kaldığını, bu yüzden de Osmanlı idarecilerinin, sufi bilgi kuramına karşı çıkan, Râfızîlik ve Bâtınlığın (Karmatîliğin) eleştirisiyle ilgili pek çok eser yazan daha sade,

akılcı ve Türk kültür çevresinde ortaya çıkan ve Türklerin geneli tarafından benimsenen Mâtürîdîliğe önem verdiklerini belirtmektedir. Bk. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. S. Kutlu (Ankara: Otto Yay., 2013), 62. Ne derece sistematik bir devlet politikası olarak sürdürüldüğü belirsizliğini korumakla birlikte, onun bu tespitlerinin Kadızâdeliler bağlamında bir karşılığı olduğu kesindir. Zira cehrî zikri, raks ve devrânı eleştirmek amacıyla Bezzâzî ve Zemahşerî'ye müracaat etmelerinden hareketle muhatapları olan Halvetîler tarafından Mu'tezilî olmakla suçlanmışlardır. Bk. Muhyeddîn en-Niksârî, *Burhânü'l-elhân fî hükmi't-teğannî ve'd-devrân*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 701, 68^b-72^a. Benzer şekilde Türklük vurgusunun da yine Kadızâdeliler bağlamında bir karşılığı bulunmaktadır. Bu noktada Kadızâdeliler hareketinin üçüncü dalgasının baş aktörü olan Vâni Mehmed Efendi'nin siyer-tefsir karışımı *Ârâ'isü'l-Şur'ân* adlı eserindeki bazı yorumları oldukça dikkat çekicidir. Tevbe suresinde Tebuk seferine katılmayan sahabilerin kınandığı bir bağlamda 39. ayette geçen "ve yestebdîl kavmen gayraküm" (yerinize başka bir kavim getirir) ifadesi, Vâni Mehmed Efendi tarafından Türk kavmi olarak yorumlanmıştır. Ona göre bunun böyle olması gerekmektedir çünkü uzun zamandan beridir karada ve denizde, doğuda ve batıda Rumlar ve Frenklerle cihad eden gaziler Türklerden başkası değildir. Onlar ki Rum şehirlerinin tamamını ele geçirmişler ve buraları vatan edinmişlerdir. Böylelikle de Rum, Ermeni ve Gürcü şehirlerinin tamamı ile Frenk ve Rus şehirlerinin bazıları Türk şehirlerine dönüşmüş; buralarda Türk dili yaygınlaşmış ve İslam'ın ve Müslümanların hukuku icra edilmiş; Hıristiyan toplulukların çoğu Türklerin bereketiyle İslam'a girmiş; daha önce Rum, Frenk ve Rus olanlar ise Türkleşmiştir. Vâni'ye göre bu, Allah'ın Türklere bir lütfudur ve O bunu Türkler için dilemiştir. Vâni, Türklerin ayette geçen kavim olmayı hak ettiği yönündeki kanaatinde ısrarcıdır ve bu noktadaki temellendirmesini daha da ileri taşımaktadır. Bu çerçevede Türklerin faziletiyle ilgili çeşitli rivayetleri sıralamakta; Kur'ân'da geçen Ye'cüc ve Me'cüc adlı kavmi Türkler olarak yorumlayan klasik tefsir literatürüne karşı çıkmaktadır. Bilakis bu kavime karşı set çekerken Zülkarneyn'e yardım edenlerin Türkler olduğunu dile getirmektedir. En can alıcı yorumu ise sona saklamaktadır; ona göre Zülkarneyn, Oğuz Kağan'dan başkası değildir. Bk. *Ârâ'isü'l-Şur'ân ve nefâ'isü'l-furkân*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 323, 312^a-313^a. Ayrıca bk. Erdoğan Pazarbaşı, "Vani Mehmed Efendi'nin Tevbe Suresi 39. Ayetini Türklerle İlgili Kurarak Yorumlaması", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996): 113-120. Öyle ki Cumhuriyet sürecinde yaşanan milliyetçilik tartışmalarında Vâni Mehmed Efendi, İsmail Hami Danişmend tarafından "Türkçülük bayrağını tefsir ilminin tepesine diken yegâne Türk âlimi" olarak nitelenmiştir. Bk. *Türklük Meseleleri*, (İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1966) 110. Yine Türk dilinin en önemli kaynaklarından biri olan Kaşgarlı Mahmud'un *Divân-ı lügâti't-Türk*'ünün Ali Emirî tarafından bulunmasına dair anekdotlarda dikkat çeken belki de en önemli husus, bu eserin Vâni Mehmed Efendi'nin neslinden gelen kimselerin gözetimi altında yıllarca korunmuş olduğu yönündeki iddialardır. Ali Emirî'nin kendisinden kitabı satın aldığı kadının, Vaniogulları sülalesinden olan maliye nazırı Ali Nazif Bey'in yakını olduğu kaydedilmektedir. Nazif Bey, bu kitabı kendisine vermiş, önemli bir kitap olduğunu belirtmiş ve ihtiyacı olması durumunda otuz altından aşağıya satmamasını tembihlemiştir. Bk. Ahmet Bican Ercilasun, "Divanü Lügâti't-Türk'ü Koruyan Aile", *Makaleler* içinde, haz. Ekrem Arkoğlu (Ankara: Akçağ Yay., 2007), 151-162.

önemli tartışma konularından biri olan Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere ölüp ölmediği meselesi bu suçlamaların dillendirildiği bir zemin işlevi görmüştür. Halvetîlerin lideri Abdülahad en-Nûrî'nin (ö. 1061/1651) sırf bu konuyu reddetmek için kaleme aldığı risalede verdiği bilgiye bakılırsa Kadızâdeliler, Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüğünü savunmanın Şiîlerin görüşü olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁹ Nûrî, bu iddiayı ciddiye almaktadır; ona göre eğer bu görüş Şiîlerin görüşüyse bu durumda Gazâlî, Râzî ve İbnü'l-Hatîb'in de aynı eleştirinin muhatabı olması gerekmektedir. Buradaki İbnü'l-Hatîb, Sultan I. Süleyman zamanında Ayasofya medresesinde müderrislik yapan Hatibzâde Muhyiddîn Muhammed el-Amâsî'dir (ö. 940/1533). Bu süreçte *ebeveyn-i resûl* konusunda tartışmalar yoğunur.⁸⁰ İbrâhîm el-Halebî, bu tartışmaların en önemli ayağını oluşturmaktadır. Konuya dair yazdığı risâlesinde, *ebeveyn-i resûlün* imanı konusundaki görüş ayrılığını ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Ona göre bu tartışmanın bir tarafında imamların imamı olarak nitelendiği Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'ini esas alarak onların imanla mükellef olduklarını, hidâyet ile dalâlet konusunda neseplerinin herhangi bir fayda vermeyeceğini ileri süren bir kesim yer alırken, diğer tarafında onların nesep üzerinden kurtuluşa ereceğini ileri süren Şîa'nın yaklaşımı bulunmaktadır.⁸¹ Halebî, risâlesinin sonunda meselenin varlık zeminine dair de oldukça önemli bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bu meselenin fer'î olmayıp dinin aslından bir tartışma konusu olduğunu ve itikâdı ilgilendirdiğini, aslî ihtilaflarda ise kişinin mezhebinin doğru, hasmının mezhebinin de yanlış olduğuna inanması gerektiğini belirtmektedir. Kendi mezhebinin Mâtürîdîyye olduğunu ifade eden Halebî, vahiy gelmesi bile fetret ehlinin Allah'ı bilmekle sorumlu olduğunu kaydetmektedir.⁸² Kâtip Çelebî de Şiîlikle ilişkili boyutuna dikkat çekmiş; ancak meselenin, özünde Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki anlaşmazlık konularından biri olan *ma'rifetullâhın* aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu tartışmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁸³

⁷⁹ Abdülahad en-Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerridîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5293, 305^b.

⁸⁰ Zeynî Çelebi el-Fenârî (ö. 926/1519), *Risâle fî ebeveyni'n-nebî* isimli bir risale kaleme almış ve Hz. Peygamber'in anne babasının iman üzere öldüklerini savunmuştur. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2: 688.

⁸¹ Halebî, *Risâle fî şerefi'l-kureşî nebiyyinâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2061, 73^b.

⁸² Halebî, *Risâle fî şerefi'l-kureşî*, 75^a.

⁸³ Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk*, 54-55.

Hatibzâde'nin konuya dair 931/1524 yılında yazdığı eseri, hem *ebeveyn-i resûlün* iman üzere olduğunu savunan kesimin görüşlerinin bir derlemesidir hem de Halebî'ye ve yaklaşımına yönelik bir eleştiridir. Sultan Süleyman'a ithaf ettiği eserinde, ağırlıklı olarak Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ebeveyn-i resûlün* iman üzere öldüğünü temellendirdiği risalelerinden faydalanmıştır. Eserde en dikkat çeken husus, *ebeveyn-i resûl* tartışmalarının en önemli kaynaklarından biri olan Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i bağlamındaki değerlendirmeleridir. Zira tartışmanın özünde Ebû Hanîfe'nin söz konusu eserinde *ebeveyn-i resûlün* küfür üzere öldüğünü söylemesi yatmaktadır. Hatibzâde, hicri 400'lü yıllara ait bir *el-Fıkhü'l-ekber* nüshasını gördüğünü, ancak eserde bu yönde bir değerlendirmeye rastlamadığını belirtmektedir. Bundan hareketle de eserin gerçekte Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî veya Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed el-Mu'tezilî gibi Ebû Hanîfe'yle isim benzerliğine sahip başka kişilere ait olduğu yönündeki iddiaları anlamsız bulmaktadır.⁸⁴ Eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu hususu, Kâtip Çelebî tarafından da teyit edilmektedir. Ancak Kâtip Çelebî, Hatibzâde gibi eseri *ebeveyn-i resûl* konusundaki değerlendirmeden ârî görmemektedir. Aksine Bahaeddînzâde'nin uzlaştırmacı tutumunu ve yorumunu öne çıkarmaktadır.⁸⁵

Abdülahad en-Nûrî, Kadızâdelilerin Râfızîlik eleştirileri karşısında Hatibzâde'yi kalkan olarak almasına karşın, *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda ondan ayrılmış ve eserin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını ileri sürmüştür. Bu eserin gerçekte Ebû Hanîfe ile aynı künyeye sahip olan Ebû Hanîfe Muhammed b. Yusuf el-Buhârî'ye ait olduğu yönünde Hatibzâde'nin bile karşı çıktığı iddiayı yeniden dillendirmiştir.⁸⁶ Nûrî'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i devre dışı bırakmak isterken bu eskimiş iddiayı dillendirmesinin bir sebebi olmalıdır; onun bu tutumunun muhtemelen Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisâvî (ö. 1000/1610) tarafından yazılan şerhle bir ilişkisi söz konusudur. Kısallığı ve yalınlığı itibarıyla esere yazılan şerhler içerisinde Osmanlı'da en fazla yaygınlık ağına sahip olan bu şerhte⁸⁷ "*ebeveyn-i resûlün* kâfir olarak öldüğü" şeklinde asıl metinde geçen ibarenin

⁸⁴ Hatibzâde, *İnbâü'l-istifâ' fi hâkı ebeveyi'l-Muştafâ*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 405, 113^b-114^a.

⁸⁵ Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk*, 54-55.

⁸⁶ Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerridîn*, 301^a.

⁸⁷ Yazma eser kütüphanelerinden çok sayıda nüshası bulunan bu şerhin IV. Murad döneminde sarayda görevli olan Ali Halîfe b. Muhammed el-Antalyavî tarafından tercüme

Hız. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüğünü söyleyenlere bir reddiye niteliği taşıdığı, bu kimselerin ise Râfiziler olduğu dile getirilmektedir.⁸⁸ Benzer bir durum yine yaygınlık ağı yüksek olan Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) şerhinde de kendisi göstermektedir. Ali el-Kârî bu ifadenin Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüğünü ya da küfür üzere ölüp de Allah'ın kendilerini dirilttiği ve sonra îkan makamında ruhlarını teslim aldığı söyleyen kimselere bir reddiye niteliği taşıdığını belirtmektedir. Bu son iddiayı gündeme getiren Süyûtî'dir. Bu konuda müstakil bir risale yazarak Süyûtî'nin konuyla ilgili üç risalesini çürüttüğünü belirten Ali el-Kârî, Hanefîlerden olup da konuyu inkâr eden bir kimseyi ise hayretle karşılamaktadır. Ona göre bu kişi, İmâm-ı A'zam'ın makamına layık bir kimse değildir ve bu yaptığı ile Cehm b. Safvan'ın "Mushaf'tan Allah'ın arşa istiva ettiğini" belirten ayeti silmeyi istediğini belirtmesi arasında bir fark bulunmamaktadır.⁸⁹ Ali el-Kârî'nin kast ettiği ve İmâm-ı A'zam'ın makamına layık olmamakla suçladığı kişi muhtemelen Hatibzâde'dir.

Ebeveyn-i resûl konusundaki yaklaşımının Râfizilikle ilişkilendirilmesi karşısında Abdülahad en-Nûrî'nin, buna doğrudan karşı çıkmayıp dolaylı olarak savunmaya geçtiği görülmektedir. Bu noktada o, Ebû Hanîfe'nin Şîa'nın ilk imamlarıyla olan ilişkisine ve yakınlığına dikkat çekmektedir. Şehristânî'ye atıfta bulunarak verdiği bilgilerde Ebû Hanîfe'nin, Zeyd b. Ali'yi desteklemek için gizlice fetva verdiğini, el altından maddi yardımda bulunduğunu, onunla birlikte savaşa çıkamamış olmaktan dolayı da üzülüğünü dile getirmektedir.⁹⁰ Onun öğrencisi Mehmed Nazmi Efendi'nin bu meselede Halvetîlerin tutumuyla ilgili olarak "uşşâk-ı Resûlullah'tan olan Sivasî Efendi buna tahammül itsün mi?" demesi dikkat çekicidir.⁹¹ Bunun basit bir gönderim olmadığı kesindir ve *nûr-u Muhammedî* anlayışıyla⁹² ilişkili olduğu muhakkaktır. Bu durum, Abdülahad

edilmiş olması muhtemelen eserin yaygınlığını ve etki alanını genişletmiştir. Bk. *Fıkh-ı ekber tercümesi*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 2098, 223-242.

⁸⁸ Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisâvî, *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber*, nşr. el-Hac Abdullatif ve Bahaüddin el-Gazzi, (yy., 1288), 45.

⁸⁹ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber* (Delhi: Matbaa-i Müctebai, 1890), 130-131.

⁹⁰ Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerridin*, 305^b-306^b.

⁹¹ Mehmed Nazmi Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat: Halvetilik Örneği*, haz. O. Türer (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 458.

⁹² Bu konuda geniş bilgi için Bk. Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dîni Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 1-27.

en-Nûrî'nin bir kuşak büyüğü olan Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) bir risâlesine şu şekilde yansımıştır: "Bilki Allah Te'âlâ âlemi yaratmak istediğinde yed-i kudretine kendi nurundan bir nur aldı. Ondan da âlemi yaratmadan üç yüzbin sene önce Muhammed'in nurunu yarattı."⁹³ Bu yaklaşımdan hareket edildiğinde Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar uzanan nesebinin temiz, pak ve tevhid üzere olması gerekmektedir. Bu yüzden bu nesep silsilesinde herhangi bir kimsenin, özellikle de babası Abdullah ile annesi Âmine'nin küfür üzere olduğunu ileri sürmek Hz. Muhammed'e ve onun insanlık yaratılmadan önce yaratılmış olan şahs-ı manevisine büyük bir hakarettir. Bu yaklaşımın Ehl-i Bey'tin masum ve pak oluşunu Hz. Muhammed'in masum ve pak oluşu üzerinden temellendiren Şii'lerin görüşleriyle benzerlik taşıyor olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.

Naîmâ Mustafa Efendi'nin (ö. 1128/1716) Kadızâdelilerle Halvetîler arasında gerilim oluşturan hususlara dair sunduğu listede, Yezîd'e lanet meselesinin de yer alması muhtemelen yine Râfızîlik eksenli suçlamalarla doğrudan ilişkilidir. Halvetîler, Hz. Peygamber'den nakledilen Yezîd'le ilgili bazı rivayetleri esas alarak Yezîd'e lanet okunması gerektiğini, Kadızâdeliler ise söz konusu rivayetlerin âhâd haber niteliği taşıdığı gerekçesiyle bunun doğru olmadığını ileri sürmekteydiler.⁹⁴ Kâtip Çelebî, Mâtürîdîliğin akide formunda nazma döküldüğü Sirâcüddîn el-Ûşî'ye ait *el-Emâlî* adlı kasidede, "ölümünden sonra Yezîd'e lanet okuma!" dendiğini belirterek⁹⁵ Kadızâdelilerin gerekçesini daha net ortaya koymaktadır. Halvetîlerden Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694), söz konusu rivayetlerin âhâd niteliği taşıyıp taşıyamamasının önemli olmadığını, kendilerinin bundan böyle Yezîd hakkında sükût edemeyeceklerini dile getirmiş ve ona ve destekçilerine lanet okumuştur. Bu laneti daha da genişleten Mısırî, Yezîd'e lanet okumayan herkesi bu kapsamda değerlendirmiştir. Ancak Ebû Hanîfe ile

⁹³ Aziz Mahmûd Hüdâyî, *Risâle fi ahvâli'n-nebi*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, nr. 1451, 291b.

⁹⁴ Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk*, 68-71.

⁹⁵ Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk*, 70.

ilgili bir istisna yapmış ve onun inancından dolayı değil, Yezîd'in taraftarlarından korktuğu için lanet okumadığını belirtmiştir.⁹⁶ Yezîd'e lanet meselesinin Ebüssuud'un fetvalarına da konu olduğunu ve onun bu konuda menfi bir tavır takındığını da⁹⁷ ayrıca not etmek gerekmektedir.

4. KADIZÂDELİ-MÜCEDDİDÎ ETKİLEŞİMİ

Râfızîlik eksenli bütün bu tartışmalar, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'da güçlü bir şekilde taban bulmaya başlayacak olan Müceddidî-Nakşî çizginin ilk dalgasının hangi safta konumlanacağını da bir ön habercisi gibidir. Nakşibendîlik diğer tarikatlara kıyasla geç teşekkül etmiş bir tarikat olduğundan Anadolu'ya geç denebilecek bir tarihte taşınmıştır. Tarikatın en büyük destekçisi konumundaki Timurlularla Osmanlılar arasında yaşanan siyasî olaylar muhtemelen tarikatın Osmanlılardaki seyrine etkide bulunmuştur. Buna karşın Timur'un ordusunda yer alan çok sayıda Nakşibendî derviş bu vesileyle Anadolu'ya gelmiş ve tarikatın Osmanlılar tarafından tanınmasında önemli roller üstlenmiştir.⁹⁸ Tarikat ilkin Molla Camî'nin halifelerinden Molla Abdullah-ı İlâhî (ö. 896/1490) ve Emir Sultan'ın amcaoğlu Emir Buhârî (ö.922) vasıtasıyla Anadolu'da temsil edilmiştir. Emir Buhârî'nin Anadolu'nun çeşitli bölgelerine gönderdiği, Halîfe-i Hâmidî (ö. 962/1554), Lâmiû Çelebi (ö. 937/1530) ve Şeyh Mahmûd Çelebi (ö. 938/1531) gibi halifeleri vasıtasıyla tarikat, iç ve batı Anadolu muhitinde yayılma imkânı bulmuştur.⁹⁹

Nakşibendîliğin, Timur'la birlikte Anadolu'ya taşınan ilk dalgası vahdet-i vücûdçu eğilimlerin görünür olduğu Ahrâriyye koludur ve bu süreçte Anadolu'da faaliyet gösteren Halvetîlik gibi diğer tarikatlarla kıyaslandığında etki gücü sınırlı olmuştur. Üstelik Timurlular ve onların bakiyesi niteliğindeki Özbek Hanlığı'nın tarikatın hamisi oluşları, bunları si-

⁹⁶ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, trc. S. Ateş (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 151-152.

⁹⁷ "Yezid'e la'net ve ana la'net etmeyene dahi la'net" diyen Zeyd'e ne lazım gelir? şeklindeki bir fetva talebine, Ebüssuud "La'net etmeyene la'net nâ-meşrûdur. La'net etmemek onun ef'alın kabul değildir." şeklinde yanıt vermiştir. Muaviye'nin hayırlı bir kişi olmadığını söyleyenin ise tazir cezasına müstehak olduğunu belirtmiştir. Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 112.

⁹⁸ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul: Seha Neşr., 1984), 40.

⁹⁹ Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 48-55.

yasî birer rakip olarak gören Osmanlı'nın ilk başta Nakşibendîliğe mesafeli durmasına yol açmıştır. Fakat sonraki süreçte Safevîlere karşı en fazla direncin bu tarikatın bağlılarından gelmesi, Osmanlı muhitinde Nakşibendîliğe yönelik bakışı da değiştirmiştir. Zira bu sadece siyasî bir direniş değildir; aynı zamanda Safevîlerin Şiî temelli kimi söylem ve uygulamalarına da güçlü bir cephe alır. Şah İsmâil'in iktidara gelir gelmez ilk yaptığı şeylerden biri, kendi nesebini yaklaşık yirmi beş kuşaktan ibaret bir soy zinciri ile yedinci imam olan Musa Kâzım'a, sonra da Ali b. Ebû Talib'e ve Hz. Peygamber'e dayandırmasıdır.¹⁰⁰ Ardından hutbelerde ilk üç halifeye sövülmesi uygulamasını başlatmıştır.¹⁰¹ Bu durum, Nakşibendîlik içerisindeki üç tarikat silsilesinden biri olan ve Hz. Ebû Bekir'e uzanan Bekrî silsileyi ön plana çıkarmıştır. Öyle ki Hz. Ali dışındaki halifelere ağıktan sövülen bir ortamda Hz. Ebû Bekir'e bir gönderme niteliği taşıyan Bekrî

¹⁰⁰ R. M. Savory, "Safavid Persia", *The Cambridge History of Islam* içinde, ed. P. M. Holt-Ann K. S. Lambton-Bernard Lewis, (Cambridge: Cambridge University Press, 1930), 1: 394.

¹⁰¹ Bu olay, Osmanlı muhitinde Safevîlerin küfürle ithamlarının belki de en önemli dayanağını oluşturmaktadır. Şah İsmâil döneminde ve henüz I. Selim tahta geçmeden önce yazdığı reddiyesinde Molla Kâsım en-Nahcûvânî, onların sahabeye lanette bulunduğunu, yanı sıra insanları da bunu yapmaya zorladıkları, hatta bunu bir tür imtihana dönüştürdükleri, sahabeye lanette bulunanın onların takibatından kurtulduğunu, ancak buna yanaşmayanların mallarına el konulup öldürüldüklerini kaydetmektedir. Bk. *Risâle fi ahvâli't-tâ'ifeti'l-meşhûre bi-kızılbaş*, Kütahya Vahid Paşa Yazma Eser Ktp., nr. 2278, 5^a-5^b. İlk üç halifeye sövme ve lanetleme meselesi, Sarıgörez Nureddin, Kemalpaşazade ve Ebüssuud tarafından kızılbaşlık aleyhine verilen fetvaların da ana dayanak noktasını oluşturmuştur. Bk. Sarıgörez Nureddin, *Kızılbaş Risalesi*, Antalya Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 264, 97^b-99^a. H. İbrâhîm Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazade Örneği", *Dini Araştırmalar* 7, sy. 21 (2005): 188-189. Düздаğ, *Şeyhülislam Ebüssuud Efendi Fetvaları*, 110. İbrâhîm b. Mûsâ el-Halebî tarafından yazılarak I. Selim'e ithaf edilen reddiyenin girişinde genel içerik sunulurken bir bölümün Hz. Ebû Bekr'in niçin Hz. Peygamber'den sonra en faziletli insan olduğunun temellendirilmesine tahsis edildiği belirtilmektedir. Bk. *Dürretü's-şultân ve dirretü's-şeytân*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2869, 2^b. Benzer şekilde Mirzâ Mahdûm'un reddiye amacıyla yazdığı ve III. Murad'a ithaf ettiği eserin ikinci bölümü tümüden Hz. Ebû Bekr'e ve onun faziletinin ortaya konmasına tahsis edilmiştir. Bk. *en-Nevâkid 'ale'r-ravâfid*, 7^b-8^a. Kadızâde Mehmed Efendi tarafından yazılarak IV. Murad'a ithaf edilen reddiye metni dört halifenin faziletlerinin sunulduğu bir eserdir ve eserin neredeyse üçte ikilik bir kısmı Hz. Ebû Bekr'in faziletinin ortaya konmasına tahsis edilmiştir. Bk. *Naşrû'l-aşhâb ve'l-ahbâb ve kahrû'l-kilâbi's-sebbâb fi reddi'r-Râfiða*, Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1639, 1-76.

silsile, adeta Sünnîlikle özdeşleştirilmiş ve Şîilik karşıtlığının temel vasıflarından biri haline gelmiştir.¹⁰²

Nakşibendîlikteki bu değişim ve dönüşümün mimarı İmâm-ı Rabbânî olarak bilinen Ahmed-i Fârûk-i Sirhindî'dir (ö. 1034/1624). Hz. Ebû Bekr'i Hz. Peygamber'den sonra en faziletli insan olarak gören ve bunu siddikiyyet makamı olarak yorumlayan Sirhindî, bundan dolayı Bekrî silsileyi bütün silsileler içerisinde en değerli silsile, bu silsileye sahip Nakşibendîliği de en değerli tarikat yolu olarak değerlendirmiştir.¹⁰³ Bu durum, onun Alevî silsileyi benimseyen tarikatlara, ama özellikle bunu bir siyasî propagandaya dönüştüren Safevîlere cephe almasını beraberinde getirmiştir. Onun Şîa'ya reddiye niteliği taşıyan *Te'yîd-i ehli's-sünne* adlı eserinin, İran Şîi ulemâsı ile Mâverâünnehir Sünnî ulemâsı arasındaki bir tartışmanın ürünü olduğu ve Nakşibendî gelenekte kuvvetli bir Şîi karşıtlığının oluşmasına yol açtığı kaydedilmektedir.¹⁰⁴

Bekrî silsile olayın bir yönünü oluşturmaktadır; diğer tarafta ise şeriat vurgusu yer almaktadır. Tarikatı şeriatın özü ve ondan daha üstün bir makam olarak gören genel sûfî eğilime Sirhindî karşı çıkmakta ve onu şeriatın hizmetçisi olarak konumlandırmaktadır. Ona göre tarikata mensup olmak şeriata mugayir veya ilave birtakım şeyler yapmak değildir; bilakis şeriati daha mükemmel bir şekilde yaşamaya çalışmaktan ibarettir. Bundan dolayı da şeriatın aslından olmayıp da sonradan tarikatlar tarafından benimsenmiş bir takım uygulamalara cephe almış; bu çerçevede Nakşibendiyye müntesiplerine semâ, raks, cehrî zikir ve mevlid okumak gibi uygulamalardan uzak durmayı salık vermiştir.¹⁰⁵ Şeriati başka bir şeye ihtiyaç olmaksızın yeterli ve gerekli gören bu yaklaşımı onun ikinci bin yılın müceddidi olmakla vasıflandırılmasını, İslam coğrafyasında zühdçü eği-

¹⁰² Le Gall, Dina, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World 1450-1700*, (Albany: State University of New York, 2005), 24.

¹⁰³ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Merve Yay., t.y.), 1: 534, 542-545, 553-554.

¹⁰⁴ Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 22 (Ankara: TDV Yay., 2000), 198.

¹⁰⁵ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1: 660-663.

limlere sahip fıkıhçı ulema tarafından sahiplenilmesini, hatta bazı durumlarda medrese ve tekke arasındaki mesafenin ortadan kalkmasını berabere getirmiştir.¹⁰⁶

Müceddidî-Nakşibendîliğin, diğer tarafının Halvetîler olduğu bir mücadelede Kadızâdelilere sempatiyle bakmış ve hatta onlardan yana mevzilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun tersi de aynı ölçüde geçerlidir; cehrî zikir, semâ ve devrân, tegannî ile Kur'ân ve ezan okunması, müezzinler tarafından *taşliye*, *tarđiye* ve *te'mine* yapılması, mevlid okunması ve *vilâdetü'n-nebî* kısmında ayağa kalkılması, Regaip ve Berat gecelerine özgü toplu halde nafîle namaz kılınması, türbelerin ziyaret mekânına dönüştürülmesi, tütün ve kahve kullanımı, sufilere özgü kıyafetler ve başlıklar giyilmesi gibi uygulamaları zühd ve şeriat hassasiyetiyle bidat olarak değerlendiren Kadızâdelilere Sirhindî'nin şeriatı tarikata önceleyen ve şeriatı tek başına yeterli gören yaklaşımının oldukça cazip geleceği açıktır. Dahası muhatapları olan Halvetîler tarafından tasavvufa ve salıklarına düşmanlık beslemekle suçlandıkları bir ortamda, Sirhindî'nin bir mutasavvıf olarak ortaya koyduğu bu şeriat vurgusu Kadızâdeliler açısından daha da anlamlıdır.

Sirhindî'nin söylemleri ile Kadızâdelilerin tüm mirasını sahiplendikleri Birgivî'ninkiler arasındaki benzerlik de bu etkileşimde önemli rol oynamış olmalıdır. Sirhindî'nin müceddidliğine benzer şekilde Birgivî de içinde bulunduğu toplumdaki dinî yozlaşmaya karşı çıkan duruşuyla dinin ihya edicisi olarak algılanan birisidir.¹⁰⁷ Birgivî gibi Sirhindî de İbn Arabî'nin söylem biçimini doğru bulmamaktadır.¹⁰⁸ Her ikisi de çok sayıda tarikat yapılanmalarında karşılık bulan raks, semâ ve cehrî zikir gibi bidat gördükleri uygulamalara karşı çıkmışlardır.¹⁰⁹ Yine şeriatın özünden

¹⁰⁶ Algar, "İmâm-ı Rabbânî", c. 22: 197.

¹⁰⁷ Süleyman Fâzıl er-Rûmî, Birgivî'yiyle ilgili olarak "العالم الربانى العامل الصمدانى محي الملة والدين" ifadelerini kullanmaktadır. Bk. *Miftâhu'l-felâh*, Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 456, 1^b.

¹⁰⁸ Huriye Martı, *Osmanlı'da Bir Daru'l-Hadis Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008), 156-157. Krş. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1: 631.

¹⁰⁹ Martı, *Osmanlı'da Bir Daru'l-Hadis Şeyhi*, 161-164. Krş. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1: 660-663.

sapma niteliği taşıyan her türlü keşf ve ilhamın da karşısında olma hususunda ortak bir bakış açısına sahiptirler.¹¹⁰

İslah ve tecdid yanlısı olma noktasında belki farklı saiklerin sonucu olarak gelişen, ancak yöneldiği gaye itibariyle ortak bir söylemde buluşan Kadızâdeliler ile Müceddîdî-Nakşîler arasındaki ilişki tüm yönleriyle aydınlatılmayı hak etmektedir. Yine de Le Gall'ın tespitlerinden hareketle ilk bakışta dikkati çeken bazı ilişki ağlarına temas etmek mümkündür. Örneğin Kadızâdeliler hareketine destek veren ve Üstüvânî Mehmed Efendi ile birlikte hareketin en önemli sözcülerinden biri olan Osman Bosnevî Aya-sofya Câmî imamıdır ve Nakşî bir şeyhtir.¹¹¹ Benzer şekilde Birgivî'nin arkadaşı olan ve kendisi için Birgi'de bir darulhadis inşa eden Ataullah Efendi ile Birgivî'nin Birgi'de müderrislik sırasında İzmir'de kadılık yapan Trabzonî (ö. 1002/1594) Nakşîdir.¹¹² Vânî Mehmed Efendi'nin öğrencisi olan Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703) Kadızâdeli ve Nakşîbendî eğilimi kendi şahsında toplayan biridir.¹¹³

Yazdığı risâlelerle Kadızâdeliler tarafından dile getirilen hususlardan yana tavır alan Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) Nakşibendiyye tarikatının Anadolu'daki en etkili isimlerinden biridir. Birgivî'nin *eṭ-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye*'sini şerh eden Hâdimî'nin, tarikatın mahiyetine dair yazdığı küçük bir risalesi Kadızâdeliler-Nakşibendiyye kesişmesinin belki de en somut örneğini oluşturmaktadır. Nakşibendiyye tarikatının önemini vurgulayan Hâdimî, diğer tarikatlar bünyesindeki uygulamaların sonradan çıkmış bidat niteliği taşıdığını belirtmiştir. Onun bidat olarak nitelendiği bu uygulamalar arasında şath, devr, raks ve tegannî gibi Kadızâdelilerin eleştiri konusu yaptığı uygulamalar oluşu aradaki kesişmeyi göstermesi bakımından önemlidir. Hâdimî, bu uygulamaları sünnet ve şeriata mugayir davranışlar olarak nitelemiş ve Nakşibendiyye'nin bunlardan beri olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre Nakşibendiyye yolu, aynı zamanda Hz. Peygamber ve sahabenin yoludur.¹¹⁴

¹¹⁰ Birgivî Mehmed Efendi, *Mihakkü's-şüfiyye*, (İstanbul 1988), 6. Krş. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1: 289.

¹¹¹ Le Gall, *A Culture of Sufism*, 152.

¹¹² Le Gall, *A Culture of Sufism*, 153.

¹¹³ Le Gall, *A Culture of Sufism*, 154.

¹¹⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâle fi mâhiyyeti't-ṭarîka*, Süleymaniye, Esad Efendi, nr. 3543, 54^{a-b}.

Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik arasındaki ihtilaf literatürünün ve irâde-i cüz'iyeye metinlerinin XVIII. yüzyılda şaşkırtıcı ölçüde artış göstermesi dikkat çekicidir. Daha önceki süreçte Tâcüddîn es-Sübki ile başlayan, bilahare Kemalpaşazâde tarafından Osmanlı'ya taşınan bu tartışma ilk başta uzlaştırmacı saikler üzerine kuruludur. Ne var ki XVII. yüzyıldan itibaren işin rengi değişmeye ve iki mezhebi, ama özellikle de Mâtürîdîliği ayırıştırma ve müstakil bir karaktere büründürmeye yönelik çabalar gündeme gelmeye başlamıştır. Ancak daha şaşkırtıcı olan husus, Mâtürîdîliğe vurgu yapan ihtilaf metinlerinin veya irâde-i cüz'iyeye risalesinin bir kısmının ya Kadızâdelilerin çizgisinde söylem üreten ya da Nakşibendî aidiyeti belirgin olan kimseler tarafından yazılmış olmasıdır. Örneğin iki mezhep arasındaki farkı elli olarak takdim eden Beyazîzâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687) Nakşibendî meşayihinden nakillerde bulunmuş¹¹⁵, irâde-i cüz'iyeye konusunda ise Nakşibendî şeyhi Şa'bân Efendi el-Mudurnî'nin (ö. 1003/1594) kaza ve kader konusundaki risalesini¹¹⁶ kullanmış bir kimsedir.¹¹⁷ İki mezhep arasındaki ihtilaf sayısını yetmiş üç olarak gösteren Ebû Saîd el-Hâdimî Nakşibendiyye mensubudur.¹¹⁸ İhtilaf edebiyatının en hacimli eserlerinden birini yazan Muhammed b. Veli el-Kırşehrî el-İzmirî (ö. 1165/1752) eserini Nakşibendiyye mensubu Şeyhülislam Feyzullah Efendi'ye ithaf etmiştir.¹¹⁹ Feyzullah Efendi, Kadızâdeliler hareketinin üçüncü dalgasının lideri olan Vâni Mehmed Efendi'nin öğrencisidir ve bu dalga onun önemli desteğine mazhar olmuştur. Hem bir ihtilaf metni¹²⁰ hem de irâde-i cüz'iyeye risalesi kaleme alan Dâvûd-i Karsî (ö. 1199/1756) Birgivî'ye hayranlık derecesinde hürmet ve sadakat gösteren bir kimsedir. Ömrünün son yıllarını Birgivî'nin istirahatgahı olan Birgi'de geçirmiş ve ölünce onun yanına defnedilmiştir.¹²¹ Birgivî'nin bizzat kendisi, eṭ-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye' sinde irâde-i cüz'iyeye konusuna yer vermiş ve

¹¹⁵ Beyâzîzâde, *Mecmû'a fî'l-mesâ'il-l-müntehabe*, Süleymaniye, Esad Efendi, nr. 1281, 26^a.

¹¹⁶ Şeyh Şa'bân en-Nakşibendî el-Mudurnî, *Risâle fî'l-kaḏâ ve'l-kader*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 940, 6-10.

¹¹⁷ Beyâzîzâde, *Mecmû'a*, 33^b.

¹¹⁸ Mehmet Kalaycı, "Ebu Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, sy. 2 (Aralık 2013): 215-221.

¹¹⁹ Kırşehrî, *Şerḥu'l-ḥilâfiyyât beyne'l-Eş'ari ve'l-Mâtürîdi*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1650, 2^b-3^a.

¹²⁰ Dâvûd-i Karsî, *Ma'lûmât*, Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 88, 4^b-5^b.

¹²¹ Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 9, (Ankara: TDV Yay., 1994), 30.

Eş'arî görüşe karşı sert bir tutum takınmıştır. Eş'arî'nin yaklaşımının *cebr-i mütevassıt* olduğunun söylendiğini, iyice incelendiğinde bunun *cebr-i mahdud*dan bir farkı olmadığını belirtmiş ve isim vermeden Matürîdî'nin kula seçim hakkı sunan yaklaşımını öne çıkarmıştır.¹²² İrâde-i cüz'iyeye konusunda *er-Risâletü'l-hâkimiyye* adlı bir risale kaleme alan ve sonra buna bir zeyl daha yazan Esîrîzâde (ö. 1092/1681), zeyl metninde konuyla ilgili olarak Sadrüşşerîa ve Birgivî'nin yaklaşımını itimâd-ı şayan bulmakta ve Birgivî'den alıntılarda bulunmaktadır.¹²³

5. İHTİLAFLI LİTERATÜRÜ BAĞLAMINDA MÂTÜRİDİLİK VURGUSU

Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen ihtilaf edebiyatı, ilkin Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *el-Kaşîdetü'n-nüniyye*'si ile müstakil bir metne konu kılınmış, daha sonra buna öğrencisi Nûrüddîn Muhammed b. Ebî t-Tayyib eş-Şîrâzî tarafından hacimli bir şerh yazılmıştır. Bu ilk metin, iki kesim arasında altısı lafzî, yedisi aslî toplam on üç ihtilafı kaydetmiştir.¹²⁴ Bu ilk ihtilaf metni ve şerhinde taraflar *Eş'ariyye* ve *Hanefiyye* olarak belirlenmiş ve iki taraf arasındaki ihtilaf noktaları uzlaştırmacı bir saikle tahlil edilmiştir.¹²⁵ Bu tutum, ilk başlarda Osmanlı'da da varlığını sürdürülmüştür; Kemalpaşazâde tarafından konuya ilişkin kaleme alınan risalede lafzî ve aslî ayırımına gidilmeksizin on konuda ihtilaf yaşandığı kaydedilmiştir. Bu risaledeki problemler, Sübkî'nin kasidesindekilerden farklıdır ve büyük ölçüde Nûrüddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) eserlerinden derlenmiştir. Kemalpaşazâde ile birlikte

¹²² Birgivî, *eş-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 60.

¹²³ Esîrîzâde, *Zeylü'r-risâleti'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyeye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 1371, 36^b-37^a.

¹²⁴ Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, nşr. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi, 1963-1964), 3: 383-389. Nûrû's-Şîrâzî, *Şerhu'l-kaşide fi'l-hilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser, nr. 1030: 1-56.

¹²⁵ Sübkî'nin Eş'arîlerin kendi aralarında yaşadıkları görüş ayrılıklarının Hanefîlerle yaşadıklarından kat be kat fazla olduğunu dile getirmesi bu bakımdan anlamlıdır. Bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 3: 389-390. Kasidenin arkaplanı ve etkileri bağlamında bk. Mehmet Kalaycı, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddîn es-Sübkî ve Nüniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar* 14, sy. 40 (2012): 112-131.

Mâtürîdiyye kavramı da ilgili edebiyat bağlamında meşruiyet kazanmıştır.¹²⁶

Hem Mâtürîdîliğin öne çıkarılması hem de ihtilaf sayısının artırılması noktasında asıl paye Beyazîzâde Ahmed Efendi'nindir. O *İşârâtü'l-merâm* adlı eserinde iki kesim arasındaki ihtilafların öylesine geçiştirilebilecek ihtilaflar olmadığını, bilakis aslı nitelik taşıdığını ve bu çerçevede elli konuda ihtilaf yaşandığını belirtmiştir.¹²⁷ Ancak onun asıl önemi, bir mezhep olarak Mâtürîdîliğe yaptığı vurguda gizlidir. Beyazîzâde kurtuluşa eren fırkanın tek bir fırka olarak görülemeyeceğini, aksine akaid konusunda kitap ve sünnetin kesinlik bildiren hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kaldığı sürece birden fazla topluluğun kurtuluşa eren fırka olmaya hak kazanacağını belirtmektedir.¹²⁸ Onun yaklaşım biçiminde Ehl-i sünnet bir şemsiye kavramdır ve Mâtürîdîlik bu kavram altında Eş'arîlikle eşit konumdadır.

Beyazîzâde meselelerin izahında her iki geleneğin eski eserlerine yönelmekte ve bunlar üzerinden ihtilafların çerçevesini netleştirmeye çalışmaktadır. Onun ihtilafları sunumuna bakıldığında bir husus özellikle dikkat çekicidir. Mâtürîdîlerin görüşleri bir bütünlük içerisindedir ve bir konuda farklı yaklaşım biçimleri söz konusu değildir. Buna karşın Eş'arîler için aynı şeyi söyleyebilmek mümkün değildir. Beyazîzâde Eş'arîlerin görüşlerini verirken, bu gelenek içerisinde yaşanan görüş ayrılıklarına üstü kapalı bir şekilde dikkat çekmekten geri durmamaktadır. Hatta bazı Eş'arî âlimlerin kimi noktalarda Mâtürîdîlerle muvafık olduğu hususların altını özellikle çizmektedir.¹²⁹ Beyazîzâde'nin bununla amacı,

¹²⁶ Risalenin tahlili ve beslenme kaynakları bağlamında bk. Mehmet Kalaycı, "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, sy. 2 (Aralık 2012): 211-218.

¹²⁷ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, nşr. Y. Abdürrezzak (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949), 23.

¹²⁸ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 52.

¹²⁹ Örneğin sevabın ve cezanın cennet veya cehennemle neticelenmesinin şer'î olduğu hususunda Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâî (ö. 365/976), Ebü'l-Hasen es-Sayrafi (ö. 359/969-70), Ebü Abdillâh el-Halîmî (ö. 403/1012), Ebü Hâmid el-İsferâyîni (ö. 406/1016) gibi bazı Eş'arî kelimcilerin Mâtürîdîlerle aynı görüşte olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 54. Daha da dikkat çeken bir örnek Allah'ın fiilî sıfatlarının onun zâtî bir sıfatına raci olması hususudur. Beyazîzâde bu sıfatı tekvîn, yani yokluktan varlığa çıkmanın başlangıcı olarak niteler ve tekvînin mükevven ile aynı olmadığını belirtmektedir. Bu görüş Mâtürîdîlerin görüşüdür ve Beyazîzâde, Ebü Süleymân Hattâb'ın

muhtemelen kelamın merkezine Mâtürîdîliği yerleştirmek ve çok sayıda Eş'arî'nin farkında olmadan Mâtürîdîliğin görüşlerini benimsediğini ortaya koymaktır.

Beyazîzâde'nin Eş'arîlerin görüşlerini ortaya koyarken Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den önce yaşamış kimselere atıfta bulunması da benzer bir saikin sonucudur.¹³⁰ Beyazîzâde'nin bu tutumunu Eş'arîlerin, Ehl-i sünnet'i Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile başlatmak istemelerine dolaylı bir tepki olarak görmek mümkündür. Zira o eserin daha girişinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, Eş'arî'den çok önce Ebû Hanîfe'nin ve ashabının mezhebini açıklayan bir kimse olduğunu, aynı şekilde İbn Küllâb ve Kalânîsî'nin, Eş'arî'den daha önce yaşayan ve eserleri, kendilerine has görüşleri ve taraftarları olan kimseler olduklarını belirtme ihtiyacı hissetmiştir. Ona göre bu durumda nasıl olur da Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'in ilk temsilci olduğu ileri sürülebilmektedir.¹³¹ Benzer bir tepkinin daha sonra Şihâbüddîn Mercânî (ö. 1306/1889) tarafından da dile getirilmesine bakılırsa¹³², artık Mâtürîdîliğin Eş'arîlik karşısında ondan daha aşağı olmayan bir kelâmî ekol olarak temellendirilmeye çalışıldığı açıktır.

Beyazîzâde'den sonraki süreçte sırasıyla Şeyhzâde el-Amâsî (ö. 1133/1721), Mestcizâde Abdullah Efendi (ö. 1150/1737) ve Kırşehrî tarafından üç ayrı kapsamlı ihtilaf metni kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Şeyhzâde'nin *Nazmü'l-ferâ'id*'i eseri, problemleri ele alış biçimi, kaynaklara nüfuzu ve sistematik bütünlüğü dolayısıyla en dikkat çekenidir. Her iki geleneğe ait çok sayıda esere müracaat edilen ve toplamda doksanın üzerinde esere üç yüz kırk civarında atfın gerçekleştirildiği bu esere, Eş'arîlik-

(ö. 388/998) *Me'âlimü's-sünen*'ine atıfta bulunarak Muhâsibî'nin (ö. 243/857) de bu görüşte olduğunu kaydetmektedir. Bk. *İşârâtü'l-merâm*, 53.

¹³⁰ Bu çerçevede atıfta bulunduğu isimler Muhâsibî, İbn Küllâb, Ebû Alî el-Kerâbîsî ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî'dir. Bk. Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 53-54, 56.

¹³¹ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 23-24.

¹³² Mercânî, bu sürecin arka planına inmekte ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'in kurucusu olarak kabul edilme sürecine itirazlar yöneltmektedir. Ona göre Horasan ve Maverâünnehir'de kelamla uğraşmak yaygınlaşınca Eş'arî'nin mezhebi bölgede kendini göstermeye başlamıştır. Ancak Eş'arî'nin görüşlerini takip eden sonraki temsilcileri, bölgede önceden beridir bu işle uğraşan Hanefîleri görmezden gelmişler ve Eş'arî'yi usûl ve akâidde önderleri olarak lanse etmişlerdir. Bk. Mercânî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl li'l-'akâ'id*'-*Açudiyeye*, (y.y.: Matbaai Amire, 1317) 1: 36.

Mâtürîdîlik ihtilafının kapsamlı bir tahriri gözüyle de bakmak mümkündür. İki grup arasında kırk hususta ihtilaf olduğunu belirten Şeyhzâde, eserin girişinde bu meseleleri tarafsız bir şekilde delilleriyle ortaya koymayı taahhüt etmektedir.¹³³ Onun bu “tarafsızlık” vurgusu anlamlıdır; zira benzer bir tutuma ve vurguya Mestcizâde ve Kırşehrî'nin eserlerinde de tanıklık edilmektedir. Bu vurgunun aslında Osmanlılarda okutulan kelimelerin Mâtürîdîliğin görüşlerine yeterince yer vermemelerine dolaylı bir eleştiri olduğu da söylenebilir. Nitekim bu husus Mestcizâde tarafından dile getirilmekte ve *Ebkârü'l-efkâr*, *el-Erbe'ün*, *Nihâyetü'l-'ukûl*, *el-Mevâkıf* ve *el-Makâşid* gibi Eş'arîlere ait eserlerde Mâtürîdîlerin görüşlerine yok denecek kadar az değinilmiş olması eleştiri konusu yapılmaktadır.¹³⁴ Kırşehrî de kelamla ilgili yazılmış çok sayıda eserin içeriğinin Eş'arî'nin görüşlerinden ibaret olduğunu, bu yüzden Mâtürîdî'nin görüşlerini desteklemek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtmektedir.¹³⁵ Dolayısıyla bu isimler için tarafsız olmak demek Mâtürîdîliğin görüşlerine hakkıyla yer vermekten ibarettir.

Beyazîzâde ile başlayan ve Şeyhzâde tarafından sistematik hale getirilen ihtilaf edebiyatı, Mestcizâde ve Kırşehrî ile birlikte yönetsel açıdan da yeni bir gelişim aşamasına geçmiştir. İhtilaflar yalnızca Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekseninde değil, bununla birlikte felsefeciler ve Mu'tezile gibi farklı düşünce mihverleri de devreye sokularak daha geniş bir bağlamda karşılaştırmalı olarak tartışılmaya başlanmıştır. İhtilafların toplu bir vesikasının sunulmak istendiği bu edebiyatın gelişim çizgisi, Mâtürîdîliğin Eş'arîliğe tabi bir mezhep olmadığını, aksine en az Eş'arîlik kadar, belki daha fazla sistematik bütünlük ve tutarlılığa sahip olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Bu girişime Eş'arî cepheden bir cevabın gelmediğini ve ihtilafların toplu dökümünü sunmaya yönelik Eş'arîler tarafından bu süreçte bir metin kaleme alınmadığını belirtmek gerekir.¹³⁶

¹³³ Şeyhzâde el-Amâsî, *Naẓmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id*, (Mısır, 1317), 3.

¹³⁴ Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ'*, nşr. S. Bahçıvan (İstanbul: Dârü'l-İrşâd, 2007), 38.

¹³⁵ Kırşehrî, *Şerhu'l-hilâfiyyât*, 2^b.

¹³⁶ Eş'arîler de artık Mâtürîdî'yi iki imamından biri olarak konumlandırmaya başlamışlardır. Abdüsselâm b. İbrâhîm el-Lekânî'nin (ö. 1078/1668), babasının eserine yazdığı şerhte bu açıkça dile getirilmektedir. Bk. Lekânî, *Şerhu cevhereti't-tevhîd*, (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1955), 199. Ebû Azbe'ye ait *er-Ravdatü'l-behiyye* bu süreçte Eş'arîler tarafından üretilmiş metinlere örnek gösterilmektedir. Ne var ki bu eser, Tâcüddîn es-

Mâtürîdîliğe dönük vurgu sadece bu eserlerle sınırlı değildir. Mukaddime-i erba'a tartışmalarının bir devamı olmakla birlikte, Birgivî ile sûfîlerin yaklaşımlarının eleştirisi bağlamına taşınan irâde-i cüz'îye risaleleri de bu bakımdan somut veriler sunmaktadır. Konu ile ilgili olarak Birgivî, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, İbrâhîm el-Kûrânî (ö. 1101/1689), Muhammed b. Ali en-Nîsârî (ö. 1110/1699), Mûsâ Efendî Behlavanî (ö. 1133/1721), Ali et-Tilimsânî, Abdi et-Tirevî, Ebü'l-Hasan es-Sindî (ö. 1138/1726), Saçaklızâde el-Maraşî (ö.1145/1732), Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731), Ebû Na'îm el-Hâdimî (ö. 1160/1747), Ebû Sehl Nu'mân (ö. 1166/1752), Dâvûd-ı Karsî, Muhammed el-Akkirmânî (ö. 1174/1760), Ebû Sa'îd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), Nahîfî el-İstanbûlî, Kadızâde Erzurûmî (ö. 1173/1760), İsmail el-Konevî (ö. 1195/1780), Ömer b. Abdilcelîl el-Bağdâdî (ö. 1194/1780), Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin (ö. 1202/1787), Hayâtîzâde el-Elbistânî (ö. 1229/1813), Ahmed Âsım (ö. 1235/1819), Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827), Derviş Efendi el-Hamzavî (ö. 1273/1856), Seferihisârî, Dağstânî, Ebü'l-Kâsım Ankarâvî, Ömer Kalecikî, Rizevî, Sadeddin Efendi Yanyavî, Mehmed Fâik Bey, Divrikli İzzet Ahmed, Sâdık Kayserî, Halil Ankarâvî gibi isimler tarafından irili ufaklı çok sayıda risale kaleme alınmıştır. Bazen birbirinin tekrarı niteliğini andıran bu risalelerin¹³⁷ önemli bir kısmında Mâtürîdîliğin görüşünün öne çıkarıldığı ve Eş'arîliğin *cebr-i mutavasıtt* olarak nitelenen yaklaşımı karşısında Mâtürîdîliğin görü-

Sübkî'nin *en-Nüniyye* adlı kasidesine öğrencisi Nûrû's-Şîrâzî tarafından yazılan şerhin kısaltılmış bir kopyasıdır. Ebû Azbe'nin yetmiş beş sayfalık eserinin yaklaşık altmış sayfası kendisinden yaklaşık dört asır önce yaşamış bu âlimin eserinden birebir gerçekleştirilmiş nakillerden, geri kalan kısmın da çoğu muahhar kaynaklardan bazen isim verilerek bazen de gizlenerek alınmış alıntılardan oluşmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 1-34.

¹³⁷ Bu geniş literatürü doğuran psiko-sosyal ve dinî-kültürel saikler henüz aydınlatılabilmemiş değildir. Irâde-i cüz'îyye konusunda şahıs merkezli olarak gerçekleştirilmiş sınırlı sayıda çalışmada bu noktada bir değerlendirme çerçevesi sunmamaktadır. Yapılacak bir çalışma bu literatürün çıkış noktasını iyi tespit etmeli ve nasıl bir gelişim seyri izlediğinin hem yatay hem de dikey olarak izini sürmeyi hedeflemelidir. Hali hazırda bu minvalde bir çalışma tarafımızdan sürdürülmektedir. Ancak şu kadarını ifade etmek gerekir ki bu tartışma, Mâtürîdîlik üzerinden gerçekleştirilen bir akılcılık tartışmasına indirgenemeyecek ölçüde çok boyutlu bir muhtevaya sahiptir. Böyle dar bir bağlama hapsedilmesi meselenin çok boyutlu muhtevasını görmeyi engellemektedir.

şünün tercihe layık görüş olduğunun temellendirildiği gözlemlenebilmektedir.¹³⁸ İhtilaf metinlerinin oluşumundaki tek taraflı tutumun aksine bu kez konu Eş'arîler tarafından da güçlü bir şekilde sahiplenilmiştir.¹³⁹

¹³⁸ Öyle ki bazı risalelerde daha baştan ihsas-ı reyde bulunulmakta ve Mâtürîdîliğin yaklaşımları en doğru görüş olarak öne çıkarılmaktadır. Bu yüzden de risaleler, bir konuda iki mezhebin görüşlerinin karşılaştırılmasından ziyade, bunlardan birinin niçin daha doğru olduğunun ispatına adanmış görünmektedir. Örneğin Kadızâde el-Erzurûmî risalesini Mâtürîdîliğin diğer mezheplerden ayırt edilmesi anlamında *Mümeyyizetü mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'ani'l-mezâhibi'l-ğayriyye* olarak isimlendirmiştir. Bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1287, 2^a. Esîrîzâde risalesinin girişinde buna şu şekilde dikkat çekmiştir. "...mezheb-i Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'yi ta'rif ü tefriķ ü temyizi hâvî ve Mâtürîdiyye'nün rüchânı ile havâciyyât-ı ašliyye ve levâzîmât-ı zarûriyyeyi muhtevî ..." bk. *er-Risâletü'l-hâki-miyye fi'l-irâdeti'l-cüz'îyye*, Kastamonu Yazma Eser Ktp., nr. 355, 37^b. Dâvûd-ı Karsî, Birgivî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerine atıfta bulunmuş ve şu tespitlerde bulunmuştur: "قول السلف على ما نقله الفاضل البركوى فى الطريقة لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين وما قاله الأشاعرة فى الحقيقة "كما قال الجبرية كما لا يخفى وما قال القدرية والحق التوسط كما قال الماتريدية بتوفيق الله تعالى والهامة لهم الحق وبرهانه" Bk. *Risâle fi beyâni mes'eleti'l-irâdeti'l-cüz'îyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 1273, 61^b. es-Seyyid Muhammed Gümülcinevî de risalenin girişinde Mâtürîdî cenahta durduğunu şu şekilde ifade etmiştir. "هذه كلمات بسيرة بريعة وفراند بأساليب بدیعة تتعلق ببحث الإرادة "الجزئية من الكتب الكلامية للائمة الماتريدية الحنفية" Bk. *Risâle fi bahşi'l-irâdeti'l-cüz'îyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1180, 1^b.

¹³⁹ Bu noktada konuya dair yazdığı çok sayıda risale ile İbrâhîm el-Kûrânî'nin (ö. 1101/1690) ismi ön plana çıkmaktadır. Meselenin konumlandırıldığı bağlamın anlaşılabilmesi bakımından bu risalelerin genel bir çerçevesini çizmekte fayda vardır; zira onun risalelerine yansıyan içerik Eş'arî cenahtan sonraki süreçte yazılan diğer risalelerin muhtevalarının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Risalelerden biri Sadrüşşerîa'nın dört mukaddime bağlamında Eş'arî'ye yönelttiği eleştirilere cevap olarak kurgulanmıştır. Burada dikkat çeken husus, Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserine vurgu yapılması ve bu eserin son eseri olmasından hareketle onun görüşlerinin bu eser üzerinden tartışılmasına istenmesidir. *el-İbâne*'nin merkeze çekilmesi stratejik olarak iyi bir hamledir ve böylelikle Sadrüşşerîa'nın eleştirilerinin pek çoğu bu sayede anlamını yitirmiş olmaktadır. Kûrânî'nin ikinci hamlesi Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Akîde*'si üzerinden içeriklendirdiği bir Ebû Hanîfe algısını, Sadrüşşerîa'ya karşı kullanmaktır. Zira ona göre Ebû Hanîfe'nin gerçek manada görüşlerini yansıttığını düşündüğü bu eserle Eş'arî'nin *el-İbâne*'sindeki içerik arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Risalenin son kısmı ise Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de şeytanın hilelerini anlatırken konuyu *cebr* meselesine getirmesine ve bu çerçevede Eş'arî'nin görüşünün *cebr-i mütevassıt* olmayıp bilakis *cebr-i mahd* niteliği taşıdığı yönündeki ağır ithamlarına ve eleştirilerine ayrılmıştır. Kûrânî, sekiz madde halinde eleştirilerini sıralamakta, Birgivî'nin söylemlerinin karşısına yine *el-Akîdetü't-tahâviyye*'yi ve Ebû Hanîfe'yi yerleştirmektedir. Ancak risalenin bütününde Mâtürîdîyye kavramına hiç yer vermemesi dikkat çekicidir. Bk. *İs'afü'l-hanîf li-sülûki silki't-ta'rif*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1440, 12^b-46^a. *el-İbâne* üzerinden meseleye bakma çabası onun konuya dair diğer risalelerinin de temel hareket noktasını oluşturmaktadır. İrâde-i

Mâtürîdîliğin Eş'arîliğe denk bir mezhep olarak öne çıkarılmak istenmesinin somut izlerini *fırka-yı nâciye* tartışmalarında da görmek mümkündür. Bunun dolaylı yansımaları Beyâzîzâde'de kendisini göstermişti; ancak asıl yansıması Celâlüddîn ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) İcî'nin 'Akdî'e sine yazdığı ve *Şerhu'l-Celâl* olarak bilinen şerh üzerine yazılan hâşiyelerde belirgin hale gelmiştir. Eş'arîliğin kurtuluşa eren fırka olarak nitelenmesi, ilkin Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) tarafından dile getirilmiştir. O *Ebkârü'l-efkâr* adlı eserinde yetmiş üç fırka hadisi¹⁴⁰ çerçevesinde bir

cüz'yye konusunda kaleme aldığı en hacimli risalesi olan *el-Meslekü's-sedâd*'ın mukaddimesini *el-İbâne*'den gerçekleştirdiği alıntılarla oluşturmakta ve Eş'arî'nin hem bu konudaki hem de bu konunun ilişkili olduğu diğer meselelerdeki yaklaşımını bu metin üzerinden vaz etmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımla Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin metninin muhtevasının buluşma noktalarını gerektiğinde sıklıkla kullanmaktadır. Benzer şekilde Hanefîleri yine Hanefî biri olan İbnü'l-Hümâm'ın yaklaşımı ile ilzam etmeye çalışmaktadır. Bk. *Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleti halki ef'ali'l-'ibâd*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 942, 91^b-120^a. Konuyla ilgili olarak kendi şeyhi ve hocası Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Kuşâşî'nin 1073 yılında Medine'de kaleme aldığı *el-Keşf ve'l-beyân 'an mes'eleti'l-kesb bi'l-işkân* adlı kendisine ulaşması üzerine buna bir şerh mahiyetinde kaleme aldığı bir risalesi daha bulunmaktadır. Risalede ele alınan ve temellendirilmek istenen ana fikir, *kesb* konusunda ifrat ve tefrit arasında orta bir yolu tercih etmenin gerekliliğidir. Ona göre Eş'arî'nin yaklaşımı da bu yönde ve *cebr* ile *tefvîd* arasında bir yaklaşım niteliği taşımaktadır. Eserinde yine Eş'arî'nin *el-İbâne*'sine yer vermesi ve onun akidesinin tespiti noktasında on mutemed eserin bu olduğunu, çünkü bunun onun son eseri olduğunu dile getirmesi dikkat çekicidir. Benzer şekilde dikkat çekici olan bir başka husus, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'si üzerinden *kesb* meselesine açıklık getirmeye çalışıyor olmasıdır. Risalede Eş'arîliğin görüşlerinin konu bağlamında mukayese edildiği kesim Mu'tezile'dir ve Mâtürîdîlik mevzu bahis edilmemektedir. Bk., *İlmâ'u'l-muhtâ bi-tahkiki'l-kesbi'l-vasat beyne şarafeyi'l-ifrat ve'l-tefrit*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2722, 151-161. Fiillerin yaratılmasında orta yolu tutmayı konu edinen ve *el-Keşşâf* müellifinin görüşleri üzerinden *kesb* ve yaratma konusunu ele aldığı bir başka risalesi daha bulunmaktadır. Bk. *Meslekü'l-i'tidâl ilâ fehmi âyeti halki'l-a'mâl*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2722, 162-173. Bir başka risalesinde çok sayıda insanın *cebr* ve *kader* meselesinin kapalı yönlerinden dolayı sapıtığına şahit olduğunu ifade etmekte ve risalesini geçeceği ortaya koymak amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir. Ancak muhataplarına ve kimler tarafından ne şekilde sahiplenildiğine dair herhangi bir bilgi sunmaksızın, konuyu problematik düzeyde kısaca ele alır. Bk. *Şümüsü'l-fikri'l-münkize 'an zulümâti'l-cebr ve'l-kader*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1440, 46^b-49^a. *Cebr* ve *ihtiyar* konusuna tahsis ettiği şu kısa risalesi de bir tür nasihat içeriklidir. Bk. *Cilâ'ü'l-enzâr bi-tahriri'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1815, 135^b-136^a.

¹⁴⁰ Bu hadisin genelde İslam düşünce geleneğindeki, özelde ise fırka tasnif geleneğindeki etki gücü konusunda geniş bilgi için bk. Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015, 30-56.

fırka tasnifinde bulunmuş ve kurtuluşa eren fırkanın, Eş'arîler ile muhad-dislerin ve Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın geçmiş nesilleri olduğunu belirtmiştir.¹⁴¹ Onun bu tasnifi, başta İcî olmak üzere pek kimse tarafından tekrarlanmış ve Osmanlı'da kabul görmüştür.¹⁴² Devvânî'nin şerhinde Eş'arîliğe yönelik vurgu daha da ileri taşınmıştır. O, Mâtürîdîyye'nin artık Eş'arîliğin muadili ve Ehl-i sünnet'in bir kolu olarak genel kabul görmeye başladığı¹⁴³ zaman diliminde İcî'nin değerlendirmesini sahiplenmiş, dahası kurtuluşa eren fırkanın niçin Eş'arîlik olması gerektiğini temellendirmeye girişmiştir. Devvânî, kurtuluşa eren fırka olgusunun hadiste belirtilen ve Hz. Peygamber'den nakledilen şeylere ittiba anlamında Eş'arîliğe tatbik edilmesinden doğal bir şey olmadığını ileri sürmüştür.¹⁴⁴ Aslında onun bu bakışının arkasında İmâmî Şîilerin kurtuluşa eren fırkanın kendileri olduğu yönündeki değerlendirmeleri yatmaktadır. Eş'arîlikle ilgili değerlendirmenin hemen öncesinde Nasîrüddîn et-Tûsî'nin kurtuluşa eren fırkanın en fazla muhalefet edilen fırka olması gerektiği, en fazla muhalif olunan fırka olması nedeniyle Şîa'nın kurtuluşa eren fırka olduğu şeklindeki değerlendirmesine atıfta bulunmaktadır.¹⁴⁵

Devvânî'nin zihninde Şîilik vardır ve kurtuluşa eren fırka kimliğini paylaşmak istemediği kesim Mâtürîdîlerden çok Şîilerdir. Yaşadığı bölgede kendisinin kısmen tanıklık ettiği, ancak sonraki süreçte Safevîlerin

¹⁴¹ Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002), 5: 96.

¹⁴² Âmidî'nin fırka tasnifinin, Eş'arî geleneğe etkileri konusunda geniş bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, "İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri, *Uluslararası Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. A. Erkol-A. Adak-İ. Bor (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 293-296. Yazma eser kütüphanelerinde *fırka-yı nâciye* başlıklı anonim risalelerin pek çoğunda Âmidî'nin kurtuluşa eren fırkaya dair ifadelerinin aynen yer aldığı görülür. Bunlardan bazıları için bk. 'Akâ'idü firaki'n-nâciye el-Eşâ'ira, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 852, 46-47. *Risâle fi beyâni'l-fırkati'n-nâciye*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk nr. 1345, 150b-152a. *Şerhu hadîsi setefteriku ümmeti 'alâ isnâ ve seb'ine fırka*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İl Halk, nr. 1866, 1b-3a.

¹⁴³ Bu noktada onun en azından Teftâzânî'nin *Şerhu'l-makâşid*'daki Ehl-i sünnet'i bazı bölgelerde Eş'ariyye bazı bölgelerde de Mâtürîdiyye üzerinden konumlandıran değerlendirmelerinden haberdar olması beklenir.

¹⁴⁴ Celâüddîn ed-Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-'akâ'idü'l-'Açudiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1290), 4.

¹⁴⁵ Devvânî, *Celâl*, 5. Anonim bir risalede kurtuluşa eren fırkanın Onikimamiyye Şîa'sı olduğunun dile getirilmesine bakılırsa, bu tartışma Tûsî ile de sınırlı kalmamışa benzemektedir. Bk. *Risâle fi beyâni firakati'n-nâciye*, Manisa Yazma Eser Ktp., nr. 8249, 133a-137a.

taşıyıcılığını yaptıkları Şîî söylem ve uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda onun bu tepkisi gayet anlaşılabilir. Bu nedendir ki bölge kökenli Eş'arî-Şâfiî ulema tarafından esere yazılan hâşiyelerin genelinde onun Eş'arîliğe biçtiği bu rol ilave bir değerlendirmeye tabi tutulmaksızın aynen korunmuştur.¹⁴⁶ Buna karşın onun bu söylemi, şerhi üzerine Mâtürîdî-Hanefî aidiyeti bilinen kişilerce yazılan hâşiyelerde eleştiri konusu yapılmıştır. Vurgusu değişmekle birlikte bu isimler tarafından yazılan hâşiyelerdeki ortak söylem, Eş'arîlikle birlikte Mâtürîdîliğin de kurtuluşa eren fırkanın içerisinde yer alması gerektiğidir. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), hâşiyesinde Mâtürîdîliği kurtuluşa eren fırka kapsamına almıştır. İcî'nin kurtuluşa eren fırkanın Eş'arîlik olduğu şeklindeki değerlendirmelerine karşın, hadiste herhangi bir kaydın söz konusu olmadığını, genel bir değerlendirme verildiğini, bu bağlamda Mâtürîdîliğin ve Ashâbü'l-hadîs'in de Eş'arîlikle birlikte kurtuluşa eren fırka olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁴⁷ İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791) kurtuluşa eren fırkanın Eş'arîliğe tahsis edilmesinin doğru olmadığını, Hadis ehlinde olan selefin ve Mâtürîdî'nin taraftarlarının Eş'arî olmadığını, oysaki bunların da kurtuluşa eren fırka olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁸ Kara Mahmud el-Mağnîsavî'ye (ö. 1222/1807) göre Eş'arîlik yerine, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin taraftarları olan *Mâtürîdîyye*'yi de kapsayacak şekilde *Ehlü's-sünne ve'l-cemaa* kavramını tercih etmek en doğrusudur. O, Devvânî'nin tarif ettiği *fırka-yı nâciyenin* yalnızca Eş'arîliğe tahsisinin doğru olmadığını ve onun buradaki Eş'arîler kullanımının ıstilahî bir içeriğe sahip olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁴⁹ Muhammed Abduh (ö. 1323/1905), Eş'arîlikle

¹⁴⁶ Hüseyin el-Halhalî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl*, Atıf Efendi Ktp., 1363, 57-102. Yûsuf el-Karabâğî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl*, Atıf Efendi Ktp., 1363, 103-170. İftihârüddîn ed-Dâmegânî, *el-Kavâ'idü's-şemsîyye fi şerhi'l-'akâ'idü'l-'Açudiyye*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2307, 4a. Diğerlerinden farklı olarak Hüseyinâbâdî, kısmen Mâtürîdîliği tartışmanın bir parçası kılar. Ona göre diğer fırkaların sayısının yetmiş ikiden fazla olabilmesine karşın, kurtuluşa erecek fırkanın birden fazla olması imkân dâhilinde değildir; bu nedenle Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin tek bir fırka olarak görülmesi hadiste bildirilen hususa daha uygundur. Ancak onun bunu dile getirirken temel hareket noktası, Mâtürîdîliğin Eş'arîlikten ayrı tutulabilecek farklı bir görüşünün olmadığı iddiasıdır. Bk. Haydar el-Hüseyinâbâdî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2955, 2a, 4b.

¹⁴⁷ Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi Celâlüddîn ed-Devvânî 'alâ 'akâ'idü'l-'Açudiyye: Siyâlkûtî 'ale'l-Celâl* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire 1271), 5-8.

¹⁴⁸ İsmail Gelenbevî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl* (Dersâadet: Şirket-i Hayriye, 1307), 26.

¹⁴⁹ Kara Mahmud el-Mağnîsavî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2201.

Mâtürîdîlik arasındaki farkların diğer fırkalarla kıyaslanamayacağını, zira Eş'arîliğin bir başka fırkayla olan anlaşmazlığı sayılamayacak kadar çokken, Mâtürîdîlerle olan anlaşmazlıklarında bu sayının en fazla otuzu geçmediğini altını ifade etmiştir.¹⁵⁰

Devvânî'nin Eş'arîlikle ilgili söylemlerine en ciddi tepki ise Şihâbüddîn Mercânî'den gelmiştir. Devvânî'nin *fırka-yı nâciyeyi* Eş'arîliğe tahsis eden yaklaşım biçimine sert tepki göstermiş ve Mâtürîdîliğin Eş'arîliğin takipçisi kılınarak kurtuluşa eren fırka kapsamına dâhil edilmesine karşı çıkmıştır.¹⁵¹ Mercânî'ye göre hadiste genel bir çerçeve ve yöntem belirtilmekte ve hak yolunu tutup Allah'ın emrine sarılan kimselerin kurtuluşa ereceği dile getirilmektedir. Hz. Peygamber herhangi bir fırkayı doğrudan işaret etmemiş, yalnızca necat yolunu bildirmiştir; bu yüzden "benim ve ashabımın yolunu takip edenler" ifadesinden hareketle tek bir fırkanın veya cemaatin tayin edilebilmesi mümkün değildir.¹⁵² Mercânî, kısaca Ebû Hanîfe'nin görüşlerini özetlemekte ve bunun kaynağının Hz. Peygamber ve sahabe olduğunu ifade etmektedir. Mercânî, Ehl-i sünnet'in başta Ebû Hanîfe olmak üzere ilk üç nesilde çok sayıda temsilcisi varken, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'in kurucusu kılınmasına ve diğerlerinin onun takipçisi olarak görülmesini anlamsız bulmaktadır. Oysaki Eş'arî ve Mâtürîdî, aynı zaman diliminde farklı şehirlerde yaşamış iki kişi olup, görüştüklerine veya birinin diğerine uyduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.¹⁵³ Mercânî, bu sürecin arka planına inmekte ve Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'in kurucusu olarak kabul edilme sürecine itirazlar yönelmektedir. Ona göre Horasan ve Maverâünnehir'de kelamla uğraşmak yaygınlaşınca Eş'arî'nin mezhebi bölgede kendisini göstermeye başlamıştır. Ancak Eş'arî'nin görüşlerini takip eden sonraki temsilcileri, bölgede önceden beridir bu işle uğraşan Hanefîleri görmezden gelmişler ve Eş'arî'yi usûl ve akâidde önderleri olarak lanse etmişlerdir.¹⁵⁴

Devvânî'nin şerhine yazılan hâşiyeler üzerinden dallanan budaklanan *fırka-yı nâciye* tartışması başka bağlamlara da taşınmış ve kelam veya akide içerikli kimi eserlerde ve risalelerde de karşılık bulmuştur. Örneğin

¹⁵⁰ Muhammed Abduh, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl* (İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1322), 10.

¹⁵¹ Mercânî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*, 1: 36.

¹⁵² Mercânî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*, 1: 34.

¹⁵³ Mercânî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*, 1: 36.

¹⁵⁴ Mercânî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*, 1: 36.

Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî (ö. tahminen XI./XVII. yy.), İbn Hacerzâde el-Karsî (ö. tahminen XII./XVIII. yy.), Ebû Muhammed Çorûmî (ö. tahminen XII./XVIII. yy.), Müstakimzâde Süleyman Sadeddin gibi âlimlerin yazdıkları eserlerde kurtuluşa eren fırkanın tek başına Eş'arîlik olamayacağı, Mâtürîdîliğin de bu kapsamda mütalaa edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹⁵⁵

SONUÇ

Osmanlı dönemindeki Eş'arîlik-Mâtürîdîlik tartışmalarının ve bu minvalde şekillenen literatürün, iki mezhebin mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerini anlama çabasından daha fazla bir anlam ifade ettiği ve Mâtürîdîliğin -özellikle de- X./XVI. yüzyıldan itibaren aşamalı bir şekilde bir Osmanlı kimliği olarak ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Bu kimlik aslında son dönemle de sınırlı değildir; bütün bir Osmanlı tarihi boyunca biçimsel olarak varlığını korumuştur. Bununla birlikte Mâtürîdîliğin ilişkilendirildiği veya konumlandırıldığı bağlam zaman içerisinde farklılaşmıştır. Eklektik düşünme biçiminin hâkim olduğu ilk dönemde Mâtürîdîlik, ağırlıklı olarak zahid kimliği belirgin fakihlerde kısmen de Yesevîliğin uzantısı mahiyetindeki tasavvufî eğilimlerde itikâdî bir çerçeveye hapsedilmiş olarak görünür haldedir. Buhara merkezli Hanefî fıkıh literatürü bu noktada önemli bir role sahiptir.

Mâtürîdîlik, felsefî kelamın hâkim olduğu Sultan II. Mehmed ve sonrası süreçte nispeten edilgen konumdadır ve Eş'arîliğe karşı bir mevzi arayışındadır. Bu süreçte Osmanlı uleması itikâdî görüşlerinde hâlâ Mâtürîdî-Hanefî çizgiyi sahiplenmektedir. Hızır Bey'in *el-Kaşîdetü'n-nûniyye*'si, Hayâlî'nin buna yazdığı şerh, Ahmed b. Oğuz Danişmend el-Akşehrî'nin Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-İ'timâd*'ına yazdığı şerh en dikkat çeken Mâtürîdî metinlerdir. Bunun dışında Necmüddîn en-Nesefî'nin '*Akâ'id*'ine Teftâzânî tarafından yazılan şerhe Hayâlî'nin yazdığı hâşiye de merkezi bir öneme sahiptir. Ancak II. Mehmed'le birlikte başlayan ve bilginin küresel dolaşımına entegre olma çabası ihtiva eden Razici yeni ilim

¹⁵⁵ Erzurûmî, *el-Münciye*, 20b-22b. İbn Hacerzâde el-Karsî, *Risâle fi mesâ'ilî'l-muhtelif fihâ beyne'l-fırakî'l-İslâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1269, 102^a. Ebû Muhammed Ömer Çorûmî, *el-'Urvetü'l-münciye fi'l-fırkatî'n-nâciye*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Ktp., nr. 1056, 53^a-56^b. Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkâb*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 628, 338^a.

paradigması Mâtürîdîliğin görünürlüğüne belli ölçüde engellemiştir. Fakat bu durum, Mâtürîdîliğin varlık zeminini kaybettiği anlamında yorumlanmamalıdır. Bu süreçte Eş'arîlere ait eserlere medrese müfredatında yer verilmesi, Eş'arî oluşlarından değil, felsefe-kelam birlikteliğinin en özgün metinleri olmalarından kaynaklanmaktadır. Bütün bilgi alanlarını tek bir düzlemde birleştirmeyi hedefleyen bu metinler, içerdikleri Eş'arîliğe rağmen aynı zamanda İslam düşüncesinin o zamanki en tepe noktasını oluşturmaktadır. Bu metinlerin tercih edilmesinde Mâtürîdî geleneğinin tarihsel süreçte felsefeye genellikle mesafeli durmasının ve kelamı klasik çizgide sürdürmek istemesinin de payı bulunmaktadır. Kısmen Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, ama ağırlıklı olarak Sadrüşşerîa el-Mahbûbî bunun istisnasını oluşturmaktadır. Bu isimler, itikâdî görüşlerinde Mâtürîdî'dir; bununla birlikte söylem üretme çerçeveleri felsefe-kelam birlikteliğidir. Bu yüzden Sadrüşşerîa'nın mukaddimât-i erbaa bağlamında ve Fahrüddîn er-Râzî üzerinden gerçekleştirdiği Eş'arîlik eleştirisi, Osmanlı uleması tarafından sahiplenilmiştir. Hatta bu tartışmaları başlatan ve doğrudan destekleyen bizzat Sultan II. Mehmed'dir. Onun ve oğlu II. Bayezid zamanında Kestellî, Samsûnî, Alaüddîn Arabî, Molla Arab el-Antâkî, Hatibzâde, Sadî Çelebi gibi isimler tarafından yazılan risaleler, Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'nın mukaddimât-i erbaa bağlamındaki eleştirilerini yanıtladığı *et-Telviḥ* isimli eserinin ilgili bölümü üzerine yazılmış hâşiyelerdir. Bu risalelerde iki âlim arasında bir tercih yapma durumunda kalan Osmanlı uleması, tercilerini ağırlıklı olarak Sadrüşşerîa'dan ve Mâtürîdîlikten yana kullanmışlardır.

Osmanlıda II. Mehmed'le birlikte benimsenen felsefî kelam geleneği, tam meyvelerini verme aşamasındayken Safevîlerle yaşadıkları mücadele nedeniyle sekteye uğramıştır. Bu mücadelenin aynı zamanda Şîîlikle de bir mücadeleye dönüşmesi (ya da dönüştürülmesi) Osmanlı dinî düşüncesinde bir daralmayı beraberinde getirmiştir. Öteki üzerinden kendini tanımlama refleksi, inançla ilgili konularda kelamî ve felsefî tartışmaları belli ölçüde anlamsızlaştırmış, Osmanlı Sünnîliğini kademeli bir şekilde itikâdî ve siyasî bir çehreye büründürmüştür. Böyle bir bağlamda Osmanlıların felsefî kelam çizgisi üzerinden düşünce üretme paradigması işlevini yitirmeye başlamış ve bir reddiye mantığı üzerinden Râfızîlik üst başlığı altında Şîîliğe ve tüm varyantlarına hücum edilmiştir. II. Bayezid döneminden itibaren Safevîleri eleştirmek kastıyla kaleme alınan reddiye metinleri kronolojik bir tahlile tabi tutulduklarında Râfızîlik eleştirisinden

sufilik eleştirisine doğru evrilen bir muhteva ile karşılaşmaktadır. Hanefî fetva literatürü bu reddiyelerde yoğun olarak kullanılmıştır. Öyle ki Râfizîlik ve melâmetî çizgideki sufiler aleyhinde farklı değişkenlere bağlı olarak daha önceki asırlarda verilmiş fetvalar veya fıkıh kitaplarındaki değerlendirmeler yeni muhatabı eleştiri amacıyla kullanılmıştır. Bu durum, iki önemli hususu beraberinde getirmiştir: İlki bu türden bir yaklaşım, Safevîlere fırlatılan bir bumerang işlevi görmüş, zamanla geri gelmiş ve Osmanlı'nın Erdebil Tekkesi'nin Şiîleşmeden önceki çizgisine yakın duran kendi sufilerini vurmıştır. Halvetîler, Bayrâmîler, Gülşenîler, Bektâşîler ve Mevlevîler bu durumdan farklı oranlarda etkilenen kesimlerdir. İkincisi ise bu kesimlerin muhatabı olan Kadızâdeliler bağlamında Sünnîliğin fıkıh, özellikle de Hanefî fıkıhı merkezinde bir anlam daralmasına uğramış olmasıdır. Kadızâdeliler çizgisinde öne çıkan ilmihal kültürü bir kristalizasyondur ve ağırlıklı olarak buradan beslenmiştir. Bu türden bir kristalizasyon, Kadızâdelilerin muhatapları olan sufileri Hanefîliği aşan daha üst bir söylem zeminine yöneltmiş; Ehl-i sünnet ve dört mezhep söylemine vurgu yapmalarını, çoğu kez de Şâfiî ve Eş'arî geleneğe yönelip görüşlerini bu gelenek üzerinden temellendirmeye çalışmalarını beraberinde getirmiştir.

Şeriat ve gelenek vurgusunun ön plana çıkmaya başladığı bu süreç, Anadolu Selçukluları'ndan itibaren Anadolu'da varlığını koruyan ve II. Mehmed öncesi süreçte etkili olan zühd ve fıkıh merkezli din anlayışına yeniden alan açmıştır. Öyle ki Osmanlı'da özellikle Sultan I. Süleyman ve sonrasında yoğun bir Ebû Hanîfe vurgusuna tanıklık edilmektedir. Bu süreçte gündeme gelmeye başlayan ve şeriat hassasiyetinin belirleyici olduğu fıkıh ve zühd eksenli tartışmalarda Ebû Hanîfe merkezdedir. Uzun yıllar Ebû Hanîfe isminin gölgesinde kalan, ancak Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile ismi gelenek içerisinde ön plana çıkmaya başlayan Mâtürîdî, fıkıh ve ahlak merkezli bu tartışmalarda kazanımlarını belli bir süreliğine Ebû Hanîfe'ye devretmiştir. Ebû Hanîfe vurgusu, çekildiği zaman beraberinde bütün geleneğin geldiği bir ipe benzemektedir. Meseleler kalamî bağlamı da içerecek şekilde tartışılmaya başlandığında Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Vaşiyye* ve *el-'Âlim ve'l-müte'allim* gibi eserlerinin sunacağı katkı sınırlı olacaktır; bu yüzden zamanla Mâtürîdî'ye veya onun ismini taşıyan kalamî oluşuma müracaat edilmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Öyle ki XVIII. yüzyılda hem yatay hem de dikey olarak genişleyen Eş'arîlik –

Mâtürîdîlik ihtilafı literatürü ile *irâde-i cü'ziyye* tartışmaları Mâtürîdîliği yeniden belirginleştirmiştir

KAYNAKÇA

- Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 1-27.
- el-Akhisârî, Hasan Kâfi. *Ezhârü'r-ravdât fî şerhi ravdati'l-cennât*. Halet Efendi, 820: 144-210. Süleymaniye Ktp.
- Akpınar, Cemil. "Dâvûd-i Karsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 9: 29-32. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Algar, Hamid. "İmâm-ı Rabbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 22: 194-199. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ali el-Kârî, Nûrüddîn el-Herevî. *Teşyî'u fukahâ'i'l-Hanefiyye li teşnî'i's-süfêhâ'i's-Şâfiyye*. Hacı Hüsnü Paşa, 251: 237-238. Süleymaniye Ktp.
- Ali el-Kârî, Nûrüddîn el-Herevî. *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*. Delhi: Matbaa-i Müctebai, 1890.
- el-Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fî uşûli'd-dîn*. nşr. A Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Anonim. *'Akâ'idü fırâkı'n-nâciye el-Eşâ'ira*. A.Tekelioğlu, 852: 46-47. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Anonim. *Risâle fî beyâni fırkati'n-nâciye*. Manisa Yazma Eser Ktp. 8249: 133a-137a.
- Anonim. *Risâle fî beyâni'l-fırkati'n-nâciye*, Burdur İl Halk Ktp, 1345: 150b-152a. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Anonim. *Şerhu hadîşî setefteriku ümmeti 'alâ isnâ ve seb'ine fırka*. Konya İl Halk, 1866: 1b-3a. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Anonim. *Tercüme-i Fıkıh-ı Ekber*. Nuruosmaniye, 2189: 1-22.
- el-Antalyavî, Ali Halîfe. *Fıkıh-ı Ekber tercümesi*. Carullah, 2098: 223-242. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- el-Aynî, Bedrüddîn Mahmûd. *Minhatü's-sülûk fî şerhi tuhfeti'l-mülûk*. Mehmed Asım Bey, 82: 1-56. Köprülü Kütüphanesi.
- Azîz Mahmûd Hüdâyî. *Risâle fî ahvâli'n-nebî*. Şehid Ali Paşa, 1451: 291-293. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Bayraktar, Mehmet. "Davudu'l-Kayseri ve Osmanlı İlim Geleneğinin Teşekkülü". *Osmanlı: Düşünce* içinde. Ed. Güler Eren. c. 7: 57-65. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

- Bedir, Murteza ve Ferhat Koca. "Pezdevî, Ebu'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 34: 264-266. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. nşr. Y. Abdürrez-zak. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi. *Mecmû'a fi'l-mesâ'ili'l-müntehabe*. Esad Efendi, 1281, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Bilge, Musafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Birgîvî Mehmed Efendi. *Mihakkü's-şüfiyye*. İstanbul: Mektebetu Dersaadet, 1988.
- Birgîvî Mehmed Efendi. *eṭ-Tarîkatü'l-Muhammediyye*. Bombay: Şerefüddin el-Kütübî ve Evlâdihî, t.y.
- Bulut, H. İbrâhîm. "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazade Örneği". *Dini Araştırmalar* 7, sy. 21 (2005): 179-196.
- Câmî, Molla Abdurrahman. *Nefehatü'l-Üns: Evliya Menkıbeleri*, trc. ve şerh. Lamî Çelebi, haz. S. Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.
- Câmî, Molla Abdurrahman. *İrşâdiyye*. Reşid Efendi, 342: 1-62. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Cenâbî Mustafâ Efendi, *el-Hâfilü'l-vasît ve'l-'aylemüz-zâhirü'l-muḥîṭ*. Hamidiye, 896. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Çorûmî, Ebû Muhammed Ömer. *el-'Urvetü'l-münciye fi'l-fırkati'n-nâciye*. Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1056.
- ed-Dâmegânî, İftihârüddîn Muhammed b. Hinduşâh. *el-Ḳavâ'idü's-şemsiyye fi şerhi'l-'akâ'idi'l-'Aḡudiyye*. Ayasofya, 2307: 1-36. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Danişmend, İsmail Hamî. *Türklük Meseleleri*. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1966.
- Dâvûd-i Karsî. *Ma'lûmât*. Denizli, 88: 1-43. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Dâvûd-i Karsî. *Risâle fî beyâni mes'eleti'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. Hacı Selim Ağa, 1273: 54-72. Hacı Selim Ağa.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası = Mâtürîdî Theologian Abû Ishâq al-Zâhid al-Saffâr's Vindication of the Kalâm". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 445-502.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 2012.
- ed-Devvânî, Celâlüddîn Muhammed b. Esad. *Celâl: Şerḫü'l-'akâ'idi'l-'Aḡudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1290.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

- Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkibeleri*. trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Elmalı, Hüseyin. "Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 34: 487-488. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Ercilasun, Ahmet Bican. "Divanü Lügâti't-Türk'ü Koruyan Aile". *Makaleler içinde*, haz. Ekrem Arıkoğlu, 151-162. Ankara: Akçağ Yayınları., 2007.
- Eren, Muhammet Emin. "Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri". Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2014.
- el-Erzurûmî, Hüseyin Paşa. *el-Münciye 'ani'l-ḥaṭa'i'l-vâki' beyne'n-nâciye ve ḡayri nâciye*. Reşid Efendi, 1043: 18-41. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Erzurûmî, Kadızâde Muhammed Ârif. *Mümeyyizetü mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'ani'l-mezâhibi'l-ḡayriyye*. Yazma Bağışlar, 1287: 1-11. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi. *R er-Risâletü'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 355: 37-67.
- Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi. *Zeylû'r-risâleti'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. Hacı Mahmud, 1371: 32-96. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Fıḡlalı, Ethem Ruhi. "İbn Sadru'd-Din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 249-276.
- el-Gelenbevî, İsmâîl b. Mustafâ. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-Celâl*. Dersâdet: Şirket-i Hayriye-i Sahafiye, 1307.
- el-Gilânî, Muhammed b. Hüseyin es-Sâdıkî. *Hâşiye 'alâ envâri't-tenzîl*. Nuruosmaniye, 526: 1-242.
- Gömbeyaz, Kadir. "İtikâdî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri". *Uluslararası Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri içinde*, ed. A. Erkol-A. Adak-İ. Bor, 293-296. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Gömbeyaz, Kadir. "İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri". Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi, 2015.
- el-Gümülcinevî, es-Seyyid Muhammed. *Risâle fi bahşi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. Esad Efendi, 1180: 1-11. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 36: 470-471. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- el-Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Risâle fi mâhiyyeti't-ṭarîka*. Esad Efendi, 3543: 53-55. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Hafîdü't-Teftâzânî, Seyfüddîn Ahmed. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-'akâ'id*. Carullah, 1195: 1-84. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *Risâle fi şerefi'l-kureşî nebiyyinâ*. Yazma Bağışlar, 2061: 73-75. Süleymaniye Kütüphanesi.

- el-Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *er-Raḥş ve'l-vaḳş li-müsteḥilli'r-raḳş: ḥükmü'l-ḥadda fi'l-İslâm*. nşr. H.S. Süveydân. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2002.
- el-Halebî, Muhammed b. Ömer. *Tercüme-i menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebü Ḥanîfe li'l-Kerderî*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2615: 1-178.
- el-Halebî, İbrâhîm b. Mûsâ. *Dürretü'ş-şultân ve dirretü'ş-şeytân*, Ayasofya, 2869: 1-194. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Halhalî, Hüseyin b. el-Hasan. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-Celâl*, Atıf Efendi Kütüphanesi, 1363: 57-102.
- Hatibzâde, Muhyiddîn el-Amâsî. *İnbâü'l-istifâ' fi ḥaḳkı ebeveyi'l-Muştafâ*. Çelebi Abdullah, 405: 79-109. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Hayâlî, Şemseddîn Ahmed, *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1279.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tâcü't-tevârîh*, haz. İ. Parmaksızoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- el-Hüseyinâbâdî, Haydar b. Ahmed el-Kürdî. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-Celâl*. Fatih, 2955: 1-81. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Battûtâ, Muhammed et-Tancî. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. trc. A. S. Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- İbn Bîbî, Nâsırüddîn Hüseyin b. Muhammed. *Selçuknâme*, trc. M. Halil Yinanç, haz. R. Yinanç-Ö. Özkan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed-i Fârûk-i Sirhindî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. A. Akçiçek. İstanbul: Merve Yayınları, ty.
- el-İsferâyînî, İsmâüddîn İbrâhîm. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-'akâ'id*, Ayasofya, 2215: 1-80. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kadızzâde Mehmed Efendi. *Naşrü'l-aşḥâb ve'l-ahbâb ve kahrü'l-kilâbi's-sebbâb fi reddi'r-Râfıda*, Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, 1639: 1-76.
- Kalaycı, Mehmet. "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 1-34.
- Kalaycı, Mehmet. "Ebu Sa'id el-Hâdimi'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, sy. 2 (Aralık 2013): 215-221.
- Kalaycı, Mehmet. "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi". *Dinî Araştırmalar* 14, sy. 40 (2012): 112-131.
- Kalaycı, Mehmet. "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, sy. 2 (Aralık 2012): 211-218.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- el-Karabâğî, Yûsuf b. Muhammed Can. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-Celâl*. Atıf Efendi Kütüphanesi, 1363: 103-170.

- el-Karamânî, Kara Kemâl. *Hâşiye 'alâ hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'akâ'idi'n-Nesefiyye*. İstanbul 1314.
- el-Karsî, İbn Hacerzâde. *Risâle fi mesâ'ili'l-muhtelef fihâ beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*, Esad Efendi, 1269: 101-106. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe. *Keşfü'z-Zünûn*. trc. çev. R. Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007-2010.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe. *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk: En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terâzîsi*. haz. O. Şaik Göksoy. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1980.
- Kemalpaşazâde Şemseddîn Ahmed. "Risâletü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye". *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen, 20-23. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- Kemalpaşazâde Şemseddîn Ahmed. *Tevârih-i âl-i Osmân, X. Defter*. haz. Şerafettin Severcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed. *Tevârih-i âl-i Osmân, IX. Defter*. Veliyüddin Efendi, 2447. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- el-Kestellî, Muslihuddîn Mustafâ. *Hâşiyetü'l-Kestellî 'alâ şerhi'l-'akâ'id*. İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, 1973.
- el-Kırşehrî, Muhammed b. Velî el-İzmirî. *Şerhu'l-hilâfiyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî*. Şehid Ali Paşa, 1650: 1-143. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Köksal, Cüneyd Asım. "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi - Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-. *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-44.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Cilâ'ü'l-enzâr bi-tahrîri'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, Veliyyüddin Efendi, 1815: 135b-136a. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *İlmâ'u'l-muhîr bi-tahkiki'l-kesbi'l-vasat beyne tarafeyi'l-ifrât ve't-tefrîr*, Şehid Ali Paşa, 2722: 151-161. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *İs'afü'l-hanîf li-sülûki silki't-tarîf*, Hamidiye, 1440: 12b-46a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Meslekü'l-i'tidâl ilâ fehmi âyeti halki'l-a'mâl*, Şehid Ali Paşa, 2722: 162-173. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleli halki ef'ali'l-'ibâd*, Hekimoğlu, 942: 91b-120a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Şümüsü'l-fikri'l-münkize 'an zulümâti'l-cebr ve'l-kader*, Hamidiye, 1440: 46b-49a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kureşî, İbn Ebî'l-Vefâ Muhyiddîn. *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. S. Kutlu, 23-64. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan. "Semerkandî, Muhammed b. Eşref". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 36: 475-477. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

- Le Gall, Dina. *A Culture of Sufism: Naqhsbandis in the Ottoman World 1450-1700*. Albany: State University of New York, 2005.
- el-Lekânî, Abdüsselâm b. İbrâhîm. *Şerhu cevhereti't-tevhîd*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1955.
- Madelung, Wilferd. "Alâ' al-Dîn Samarqandî". in *Encyclopedia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1996). vol. 1: 782-783.
- el-Mağnîsavi, Ebü'l-Müntehâ. *Şerhu fıkhi'l-ekber*. nşr. el-Hac Abdullatif ve Bahaüddîn el-Gazzi. yy. 1288.
- el-Mağnîsavi, Kara Mahmud b. el-Hasan. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*. Laleli, 2201: 1-59. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Martı, Huriye. *Osmanlı'da Bir Daru'l-Hadis Şeyhi: Birgivi Mehmed Efendi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Mehmed Nazmi Efendi. *Osmanlılarda Tasavvufi Hayat: Halvetilik Örneği*. haz. O. Türer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahâüddîn. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl li'l-'akâ'idil-'Açudiyye*. y.y.: Matbaai Amire, 1317.
- Mestcizâde Abdullah Efendi. *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ'*. nşr. Seyyid Bahçivan. İstanbul: Daru'l-İrşad, 2007.
- Mirzâ Mahdûm, Muînüddîn Eşref. *en-Nevâkid 'ale'r-Ravâfid*. Ayasofya, 2249: 1-120. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Mudurnî, Şeyh Şa'bân en-Nakşibendî. *Risâle fi'l-kağâ ve'l-kader*. Esad Efendi, 940: 6-10. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Muhammed Abduh, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*. İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1322.
- Müftüpaşa, Ahmed b. Hızır Bey el-Bursevî. *Tahkiku'l-esrâr ve tenvürü'l-efkâr*. Ayasofya, 970: 1-41. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin. *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkâb*. Halet Efendi, 628. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin. *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*. Bağdatlı Vehbi, 1248: 1-148. Süleymaniye Kütüphanesi.
- en-Nahcivânî, Molla Kâsım, *Risâle fi ahvâli't-tâ'ifeti'l-meşhûre bi-kızılbaş*, Kütahya Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 2278: 1-7.
- Nev'î Efendi, Yahyâ Malkarâvî. "Risâle fi'l-farq beyne mezhebi'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtüridiyye", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen, 26-29. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- en-Niksârî, Muhyeddîn İbrâhîm b. Muhammed. *Burhânü'l-elhân fi hükmi't-teğannî ve'd-deverân*. Yazma Bağışlar, 701: 1-72. Süleymaniye Ktp.
- Niyâzî-i Mısrî. *İrfan Sofraları*. çev. S. Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- Niyâzî-i Mısrî. *Risâle-i es'ile ve ecvibe*. Sütlüce Dergâhı, 262. Süleymaniye Kütüphanesi.
- en-Nûrî, Abdülhad el-Halvetî. *Te'dibü'l-mütemerridîn*. Fatih, 5293: 278-315. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Nûru's-Şîrâzî, Muhammed b. Ebî't-Tayyib. *Şerhu'l-kaşide fi'l-hilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*. Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Ktp., 1030: 1-56.
- Öçal, Şâmil. "Osmanlı Kelamcıları Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-". *Dinî Araştırmalar* 2 (1999), 5: 225-254.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 40: 299-308. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Pazarbaşı, Erdoğan. "Vani Mehmed Efendi'nin Tevbe Suresi 39. Ayetini Türklerle İlgili Kurarak Yorumlaması". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996): 113-120.
- er-Râzî, Zeynüddîn. *Şerhu bed'î'l-emâlî: el-hidâye mine'l-i'tikâd*. nşr. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- er-Rûmî, Hâkim İshâk. *Muhtaşarü'l-hikmeti'n-nebeviyye*. Hamidiye, 388: 210-257. Süleymaniye Kütüphanesi.
- er-Rûmî, Süleyman Fâzıl. *Miftâhu'l-felâh*. Amcazade Hüseyin, 456: 1-22. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sadreddînzâde, Mehmed Emîn eş-Şîrvânî. *el-Fevâ'idü'l-hâkâniyyeti'l-Ahmed hâniyye*. Nuruosmaniye, 4133: 1-110.
- Sadreddînzâde, Mehmed Emîn eş-Şîrvânî. *Muhtaşar fi beyânî'l-mezâhibi'l-muhtelife*. Harput, 11: 101-116. Süleymaniye Kütüphanesi.
- es-Samsûnî, Hasan b. Abdissamed. *Hâşiye 'ale'l-muqaddimeti'l-erba'a*. Bağdatlı Vehbi, 2027: 1-7. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Savory, Roger M. "Safavid Persia", *The Cambridge History of Islam* içinde, ed. P. M. Holt-Ann K. S. Lambton-Bernard Lewis, vol. 1: 394-429. Cambridge: Cambridge University Press, 1930.
- Sarıgörez Nureddin Efendi. *Kızılbaş Risalesi*. Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi, 264: 97^b-99^a. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.
- es-Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn. *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*. nşr. A. Abdurrahmân es-Sa'dî. Bağdad: Vizâretü'l-evkaf ve's-şu'ûnü'd-diniyye, 1987.
- es-Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*. Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, 1688: 1-55.
- es-Seyyid el-Mutahhar, Mutahhar b. Abdirrahman. *Risâle fi tekfiri's-Şîa*. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 1531: 1-70.
- Sipehsalar, Ferîdûn b. Ahmed. *Mevlânâ ve Etrafındakiler: Risale*, trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1977.
- es-Siyâlkûtî, Abdülhakîm el-Hindî. *Hâşiye 'alâ şerhi Celâlüddîn ed-Devvânî 'alâ 'akâ'idü'l-Açudiyye: Siyalkütî 'ale'l-Celâl*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1271.
- es-Siyâlkûtî, Abdülhakîm el-Hindî. *Hâşiye 'alâ hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'akâ'idü'n-Nesefiyye*. İstanbul 1316.
- es-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1963-1964.

- Sünbül Sinân, Yûsûf b. Ya'kûb el-Halvetî. *er-Risâletü't-tahkikiyye*. Esad Efendi, 1434: 1-21. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Şeyhzâde, Abdürrahîm el-Amâsî. *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id*. Mısır 1317.
- eş-Şîrâzî, Mürşid b. İmâm. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-'akâ'id*, Ayasofya, 2220: 1-72. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Osmanlı Bilginleri*, trc. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâşid*. nşr. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*. haz. S. Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 41: 32. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Unan, Fahri. "Klasik Dönem Osmanlı Bilim Anlayışı". *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji: Makalalar* içinde. ed. Y. Unat. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- Vânî Mehmed Efendi. *Ârâ'isü'l-Kur'ân ve nefâ'isü'l-furkân*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, 323: 1-352.
- Yazıcıoğlu, M. Sait. "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 273-283.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 73-100
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 73-100
✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

**Türkiye’de Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Katılım
Ziyaret Fenomeni Örneği**
*Political Socialization and Political Participation in Turkey
Example of Visiting Phenomenon*

Şaban Erdiç*

ÖZ

Bu makale ziyaret fenomeni bağlamında Türkiye’de *siyasal toplumsallaşma* ve *siyasal katılımı* konu edinmiştir. Çalışmanın örneklemini Sivas ili merkezindeki Ali Baba Türbesi ile merkeze bağlı Çeltek Köyü’ndeki Çeltek Baba Türbesi oluşturmuştur. Araştırmada *siyasal toplumsallaşma* ve *katılma* bireyin toplumla girdiği diyalektik bir süreç olarak yaklaşmıştır. Zengin bir dini, tarihi ve kültürel birikime sahip ziyaret fenomeni Türkiye’de geniş bir kitlenin

ABSTRACT

This article deals with political socialization and political participation, in the context of visiting phenomenon, in Turkey. We took the Ali Baba Tomb in central Sivas and Celtek Baba Tomb in Celtek village as the sample of our study. In the study, political socialization and participation was seen as a dialectical process between individual and society. Visiting phenomenon embodying a rich historical, religious and cultural accumulation is important in that it defi-

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı. Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion. Sivas/Turkey (serdic07@hotmail.com).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*’nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

dinsel eğilimini tayin etmesi bakımından önemlidir. Onlar farklı ilgi, görev, rol ve statülerle özgün sayılabilecek bir kültür ortamında *siyasal toplumsallaşmalarını* gerçekleştirmişlerdir. Yine bu birikimden hareketle dinin anlam dünyasını refere ederek bir siyasal katılım ortaya koymuşlardır.

nes the religious tendency of huge masses. As a matter of fact, they have realized their political socialization in a pretty much authentic culture with different interests, duties, roles and positions. At the same time, they have shown their political participation with reference to the religious world of meaning.

ANAHTAR KELİMELER: Siyasal toplumsallaşma, Siyasal katılım, Ziyaret fenomeni, Ali Baba Türbesi, Çeltik Baba Türbesi.

KEYWORDS: Socialization, Political participation, Visiting phenomenon, Ali Baba Tomb, Celtek Baba Tomb.

SUMMARY

In the contrast to the secular paradigm, religion continues to keep its reciprocal relations with the whole social system without giving an opportunity to any speculation. Religion and politics are two important fields in which this living relationship is stood for institutional structures. This article focuses on political socialization and political participation in Turkey by taking into consideration the phenomenon of *visiting*. The question of how the visiting phenomenon provided an input to the political system in terms of political socialization and political participation constitutes the problem of the research. Ali Baba Tomb in the center of Sivas province and Celtek Baba Tomb situated in central Celtek Village were selected as samples for the study.

The political socialization and participation were talked with 33 visitors who had been selected randomly from different days between September and December 2015 and were tried to understand the data obtained by semi-standardized interview form. It has been examined in terms of its historical development and orientation of relationship between the visiting phenomenon in the research and the political system. For this reason, the basic methodological acceptance of the research has been to understand and interpret political socialization and participation in its specific environment.

In this framework, firstly, the socialization of the sample in the context of family, school, mass communication and social environment was evaluated. Later, it has been tried to understand the religiousness in the context of the visiting through the same group. Their political participation has also been resolved according to the classification of Milbrath and Goel’s hierarchical political participation level through the field of political socialization and religiousness. Finally, this research, which is considered as a singular case study, has been subjected to a systematic and phenomenological analysis according to gender, age, education and belief variables on the basis of data obtained through problem-centered interviewing and participatory observation.

The visiting in a phenomenological sense involves a trip and travel made with certain requests to the people who are believed to have been buried in places such as tombs, attributed to certain spiritual powers and virtues. The visiting phenomenon in the field of research had brought a rich historical and cultural content, exceeding a simple grave visit. Today, in the religious and traditional meaning world the traumas caused by the modernization and other socio-psychological thrillers have brought a different interest in Turkish society than ever before. The visiting phenomenon has created a continuity with a perception of sanctity and understanding which were shaped by an interaction with many different cultures, pre-Islamic beliefs and eventually mystical and charismatic personalities. However, the visiting phenomenon according to the severity of the individual and social crises experienced in the modern period has also revealed some variations that included popular patterns in both structural and practical contexts. Thus, the visiting phenomenon today is seen in a change by creating new universes appropriate to tradition in different social categories. In the modern era the influence of this change on the political culture is evident. This effect is generally related to the social structure of Turkish society and manifests itself as a closing within the sense of protection of the world of meaning.

The visiting phenomenon, which has a special place in the religious life of very large masses in Turkey, has created a peculiar structure of political socialization and political participation around a profound historical accumulation. The participants have realized their political socialization in

a unique cultural environment. This culture was formed in the context of family, school, mass communication and social environment.

The dramatic situations that have taken place in the process have brought the important socialization problems in this environment. The community associations, the system of obsolete values, the distorted hierarchical relationships and the insecure environments created no longer lead to the searching for meaning by them. These people, who express themselves not like politics (27 people) at last, instead of expressing politics themselves with ideological concepts like ideological rightist, leftist, Islamist, communities people (*'umma*), Kemalist (5 people), but rather Turkish, Muslim, homeland, nation, human and righteousness as the concepts and words to prefer to identify. This should be a socialization that they carry out by transferring the objective world they created outwardly around a set of meanings to their subjective consciousness again. It should be a socialization again that they carry out by transferring the objective world they created outwardly around a set of meanings to their subjective consciousness.

The visitors have carried out a political participation with the accumulation created by this field of political socialization. They saw themselves as often religious and the visiting activity as a sign of religiosity. As a result, the visiting a tomb could have been a simple manifestation of inner happiness and ease in a happy moment or an entertainment as much as it was in distress in this environment. The mystical attitude which is far from the world that many poor people built around the visit has caused them to put reserves in the political institution that represents a secular field.

As a matter of fact, the visitors often characterize the world with the terms like empty, lie, trial, and so on. Politics, on the other hand, had been seen as a relationship of interest, cheating and lying. It has been understood that it provides a political input in the framework that Milbrath and Goel conceptualize as audience actions when we look at the political participation of the visiting phenomenon in the Sivas universe.

According to this visit, in the sample of the phenomenon 29 people of the participants said that they are not open to the politics while 4 of them said that they are open to the politics. However, given that voting attitudes in the elections, only 2 of the participants did not see this very important;

others (31 people) regard voting as a responsibility in the name of country, nation, country or even religion. From time to time, those who say either that they have started to the political discussions or that they have participated in political debates (11 people of them) are less than those who have never attended this kind of debates (22 people). In this sample, the number of people trying to persuade a person to vote for a particular party is 6; the number of people carrying a rosette of a party or hanging the symbols of the party to the house, to the car, was only 4 among those participants.

Visiting people usually provide the political socializations in a fatalistic and restrictive environment. Their political participation is also in accord with the symbolic world of this hierarchical structure in which life is defined by certain rules. Therefore, they had produced an unquestionability of the authority as it is in family as well as political institutions. The politics is frightening for them; it is not interested in them and they should be away from it.

GİRİŞ

XIX ve XX. yüzyılın hâkim seküler paradigmasının aksine din; bütün toplumsal sistemi yeniden inşa etme, dönüştürme, inanç ve ibadet sistemleri yanı sıra sunduğu sosyal prensiplerle toplumsal hayat için güçlü bir referans olma karakterini bugün de sürdürmektedir. Dinin bu özelliği ona sadece geleneksel çevrelerde değil; fakat modern toplumların da içinde bulunduğu geniş bir toplumsal zeminde herhangi bir spekülasyona fırsat vermeyecek şekilde imtiyazlı ve derinlikli bir hareket alanı sağlamıştır.¹ Din ve siyaset, kurumsal yapıları gereği bu karşılıklı etkileşimin en güçlü olduğu iki alandır. Örneğin İran ve ABD dahil dünyadaki dini fundamentalizm, dinin politik kararları yönlendirmesi ve devletin de kendini buna göre düzenlemesi gerektiğini savunarak politikanın kutsanması konusunda güçlü talepler ortaya koymuştur.² Türkiye ölçeğinde ise dinin, siyasal sistemin önemli bir unsuru olan devletle karşılıklı ilişkisi kendi tarihsel

¹ Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam* (İstanbul: İletişim Yay., 1994), 283-284.

² John Bird, *Din Sosyolojisi Nedir*, trc. Abdulvahap Taştan ve Mustafa D. Dereli (İstanbul: Lotus Yay., 2015), 138.

birikimi etrafında bir sürekliliğe sahip olmuştur.³ Yanı sıra Türkiye’de modernleşme tartışmalarının çok önemli bir boyutu, din ve siyasetin söz konusu köklü ilişkileri üzerinden yürütülmüştür.⁴ Her şeye rağmen madde ve mananın, biçim ve içeriğin simgesel bir özdeşimle kurduğu bu ilişkiyelik,⁵ Türk toplumunda kutsal bir metaforla günümüze kadar gelmiştir. Bugün de Türkiye’de din ve siyasetin karşılıklı ilişkisi çok farklı boyutlardan değerlendirilebilecek zengin bir içeriğe sahiptir.

1 Kasım 2015 genel seçimleri akşamında Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Mevlana Türbesi’ni, 2 Kasım sabahı Cumhurbaşkanlığı da Eyüp Sultan Camii’nde sabah namazından sonra Eyüp Sultan Türbesi’ni ziyaret etti. Siyasal partiler ve medyanın doğrudan seçim sonuçlarına odaklanması sebebiyle bu ziyaretler din-siyaset ilişkileri bağlamında bir tartışma zemini yaratmadı. Ziyaretler ister seçmen kitlesine kendi kodları üzerinden sembolik bir teşekkür olarak anlaşılın ister seçim öncesi gerginlikleri yatıştırmak için kültürün zengin sembollerini kullanarak önemli şahsiyetler üzerinden birlik ve beraberliğe çağrı şeklinde algılandın veya üst düzeyden bir din istismarı olarak görülsün sonuçta bu durum Türkiye’de din-siyaset ilişkisinin özgül bir düzleme sahip olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla bu örnek, din ve siyasetin kadim ilişkisine bir de çevresel etmenler bağlamında bakmak konusunda çarpıcı ve yeterince merak uyandırıcı olmuştur.

Öte yandan kutsal ve operasyonel kalıplarıyla ziyaret fenomeni halk ve popüler dindarlıkların önemli bir çekim merkezi olmuştur.⁶ Sayısal olarak bu çevre Türk toplumunun ağırlıklı bir kısmını oluşturmakta ve

³ Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yay., 1996), 192., Davut Dursun, *Laiklik Siyaset ve Değişim* (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 15-25.

⁴ Bk. Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye’de İslamlik*, trc. Hayrullah Örs (Ankara: Bilgi Yay., 1972)., Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yay., 1998)., Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1999)., Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, trc. Metin Kıratlı (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 397-436., Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyuş (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004), 521-546., Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları* (İstanbul: Küre Yayınları, 2005).

⁵ Çiler Dursun, “Türk-İslam Sentezi İdeolojisi ve Öznesi”, *Doğu Batı* 25 (2003): 74.

⁶ Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, *Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset* (İstanbul: Tesev Yay., 2000), 47., Ünver Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2003): 5-36.

taşıdığı zihniyetle diğer alanlar yanında kuşkusuz siyasal alan için de belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma böyle bir kitlenin siyasal reflekslerini anlamak açısından önemli görülebilir. Çalışma Sivas ili evreninde ziyaret fenomeninin *siyasal toplumsallaşma* ve *katılımla* ilişkisine odaklanmıştır. Araştırmanın temel problemini, ziyaret fenomeninin *siyasal toplumsallaşma* ve *siyasal katılım* bakımından siyasal sisteme nasıl *girdi* sağladığı sorunsalı oluşturmaktadır. Bu problematik çerçevesinde araştırma, bir kısım değişkenlerden hareketle ziyaret fenomeninin değerler kataloğunun ve bunun inşa ettiği anlam dünyasının *siyasal toplumsallaşma* ve *katılımla* ilişkisini anlamayı ve açıklamayı hedeflemektedir.

Din bilimi bugün spekülative tartışmalar yerine din ve toplumun karşılıklı ilişkilerini esas alan sistematik araştırmalar konusunda önemli mesafeler almıştır. Ülkemizde de bu metodolojik yaklaşım çerçevesinde yapılan çalışmaların sayısının hızla artmakta olduğunu görmekteyiz. Ancak burada ifade edilmelidir ki din bilimi ve halk bilimi alanında çok sınırlı sayıda yapılmış yüksek lisans ve doktora çalışmalarıyla⁷ az sayıdaki eser

⁷ Bk. Rahmi Kurt, “Sivas Merkez ve Merkeze Bağlı Köylerdeki Ziyaret ve Adak Yerleri” (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2001)., Zekiye Çağınlar, “Adana Yöresi Yatırları” (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 1994)., Emrah Yavuz, “Harput Kültüründe Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar” (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2005)., Rukiye İçli, “Sosyolojik Açından Ziyaret Fenomeni Erzurum Abdurrahman Gazi Türbesi Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007)., Abdülkadir Kıyak, “Elazığ ve Yöresinde Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması” (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010)., Muammer Ak, “Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Türk Popüler Dindarlığı: Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012).

⁸ Bk. Hikmet Tanyu, “Ankara’da Adakla İlgili Sözler ve Adaklar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1962)., Ekrem Sarıkoçlu, “Isparta ve Çevre Köylerindeki Ziyaret ve Adak Yerleri”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979), (Ankara: Sevinç Matbaası)., Ünver Günay v.dğr., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1996)., Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”., Yahya M. Keskin, “Tokat Yöresinde Sünni ve Alevi Topuluklarında Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret İnanç ve Uygulamalarındaki Benzer ve Farklılıklar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000)., Yahya M. Keskin, “Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye’de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba örneği)”, *Dini Araştırmalar* 18 (2004)., Celaleddin Çelik, “Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2004)., Galip Atasağun, “Ziyaret Fenomeni”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006)., Mustafa Tekin, *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde*

ve makale⁸ dikkate alındığında ziyaret fenomeni özelinde din ve toplumun karşılıklı ilişkilerini değerlendirmemize olanak tanıyacak yeterli bir literatürün veya akademik ilginin oluştuğunu söylemek şimdilik zordur. Söz konusu literatür içinde bu çalışma ilk kez bir alan araştırması olarak ziyaret fenomeninin siyasal sistemle ilişkisini sistematik şekilde incelemesi bakımından bir değere sahip görülebilir. Bununla birlikte özellikle 15 Temmuz darbe kalkışması sonrası Türkiye’de din siyaset ilişkilerinin başka bir perspektiften yeniden okunmaya başladığı bir dönemde bu makale farklı bir model önerisi olarak da değerlendirilebilir

1. YÖNTEM

Kültürel bir ortamda anlam arayışına girişen bireyler verili bir düzenden hareketle birtakım değerlere nesnel bir gerçeklik kazandırmıştır. Ziyaret fenomeni bu objektivitenin bireyde içsel bir bilgiye ulaşması, arkasından da bu diyalektiğin birtakım tasavvurlar, uygulamalar ve mitik bilgilerle yasal bir zemine kavuşması neticesinde olgusal bir gerçekliğe ulaşmıştır.⁹ Toplumun, farklı unsurların birbirleriyle etkileştiği bir sistem olduğu dikkate alınırca zamanla sosyoekonomik ve kültürel alanda ortaya çıkan gelişmelerin siyasal kültürün içeriğini değiştirebileceğini buna karşılık genel kültürle ilişkili olmasına rağmen belli bir özerkliğe sahip siyasal

Dua ve Sosyal Sorunlar (İstanbul: Pınar Yay., 2008)., Hasan Yavuzer, “Hacı Bektaş’ta Ziyaret Yerleri ve Atfedilen Anlamlar”, *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu* içinde, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2009)., Ali Selçuk “Dede Mezarındaki Sır: Ziyaret Fenomeni ve Kutsalın Tezahürleri”, *Türk Kültürü ve Hacıbektaş Veli Araştırma Dergisi* 56 (2010)., Hüseyin İ.Yeğin, “Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekan İnsan İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012)., Hakkı Kardeş, “Din Sosyolojisinde Ziyaret Dindarlığı: Şanlıurfa örneği”, *Ekev Akademi Dergisi* 53 (2012)., Mustafa Arslan, “Modern Mekanda Kutsal Deneyimi: Kernek’te Yeniden Üretilen Kutsal, Mit ve Ritüel”, *Birey ve Toplum* 6 (2013)., Fevzi Rençber, “Adıyaman Alevilerinin Türbe Veya Yatır Ziyareti: Safvan Bin Muattal Örneği”, *Uluslararası Adıyaman Safoan Bin Muattal ve Ahlak Sempozyumu* içinde, (Adıyaman: yy., 2013)., Abdullah Özbolat, “Kutsallaşma Sürecinde Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği”, *Kültür ve Din* içinde, haz. Mehmet A. Kirman ve Abdullah Özbolat (Adana: Karahan Kitabevi, 2014).

⁹ Bk. Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (New York: Penguin Books, 1973), 13-60.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 73-100.

kültürün de sözkonusu toplumsal alanlarda süreklilik ya da değişim bağlamında birtakım etkiler yaratabileceğini söyleyebiliriz.¹⁰ Bu sayılılar etrafında ziyaret çevresinin *siyasal toplumsallaşma* ve *katılımı* sosyal bilimin objektiflik, nesnellik kriterlerinden hareketle açık, bütüncül ve sistematik bir analize tabi tutulacaktır. Sivas ili özelinde ziyaret fenomeninin siyasal sistemle ilişkisi kendi tarihsel gelişimi ve yönelimleri açısından ele alınmıştır. Dolayısıyla bu araştırmanın temel metodolojik kabulü *siyasal toplumsallaşma* ve *katılımı* onun özgül çevresinden hareketle anlamak ve yorumlamaktır. Bu sebeple öncelikle araştırma evrenini betimledikten sonra ziyaret fenomeninin, gündelik hayatın rutinleri içinde siyasal *toplumsallaşma* ve *katılımı*la ilişkisini anlamaya ve yorumlamaya çalışacağız.

Ziyaret fenomeninin *siyasal toplumsallaşma* ve *katılımı*nı, Sivas il merkezindeki Ali Baba Türbesi ile Sivas merkeze bağlı Çeltek Köyü’ndeki Çeltek Baba Türbesi’ne 2015 eylül ve aralık ayları arasında farklı günlerde ziyarete gelen ve tesadüfen seçtiğimiz 33 ziyaretçi ile görüşerek yarı standartlaştırılmış görüşme formuna bağlı elde ettiğimiz verilerle anlamaya çalıştık. Bu çerçevede öncelikle örneklemin aile, okul, kitle iletişimi ve sosyal çevre bağlamında *siyasal toplumsallaşmaları* değerlendirilmiştir. Daha sonra ise örneklem grup üzerinden sahanın ziyaret bağlamındaki dinseliliği anlaşılmasına çalışılmıştır. Onların *siyasal katılımı* da söz konusu *siyasal toplumsallaşma* alanı ve dinsellik üzerinden Milbrath ve Goel’in *hiyerarşik siyasal katılım düzeyi sınıflamasına* göre çözümlenmiştir. Makale bir *tekil olay incelemesi* olarak planlanmış olup veriler, *sorun merkezli görüşme* ve *katılımlı gözlem* yoluyla elde edilmiştir. Araştırmada kayıt cihazı kullanılmış, veriler yazıya dökülüp bir çetelede sınıflandırıldıktan sonra olgusal bir çözümlenme yapılmıştır.

¹⁰ İlter Turan, “Türkiye’de Siyasal Kültürün Oluşumu”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, haz. Ersin Kalaycıoğlu ve A. Yaşar Sarıbay (İstanbul: Alfa Akademi, 2007), 437.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Ziyaret Fenomeni

Burada, geniş bir dinsel ve tarihsel arka plana sahip ziyaret fenomeninin ontolojik ve epistemolojik tartışmasını yapacak değiliz. Ancak konumuzla ilgili olduğu kadarıyla onun bazı önemli noktalarına değinebiliriz. Dini anlamda *ziyaret*; ibret almak için kabirleri, sevap kazanmak için kutsal mekanları, akrabaları ve hastaları görmeyi ifade eden bir kavramdır.¹¹ İslam'ın başlangıcında öncelikle dini olmak üzere sosyal ve kültürel nedenlerden dolayı yasaklanmış olan kabir ziyareti, dinin her alandaki teşkilatlanma ivmesine bağlı olarak önemli birtakım düzenlemelerle aslında kısa sayılabilecek sürede inanç ve ibadetin konusu haline de gelmiştir.¹² Böylece *ziyaret* olgusu İslam'da da zamanla dinsel ve geleneğe özgü tasarımlarıyla teorik ve pratik bir meşruiyet kazanmıştır. Fenomenolojik anlamda ise ziyaret; yadır, türbe, tekke, dede mezarı gibi çeşitli isimlerle anılan ve genellikle kendilerine veli, evliya, şeyh, seyyid, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal gibi isim ve sıfatlar verilerek manevi güç ve meziyetler atfedilen kişilerin yattıkları kabul edilen yerlere belli istek ve muratlarla yapılan gezi ve seyahati kapsamaktadır.¹³ Hakkında efsaneler, kerametler, menkıbeler bulunan bu şahsiyetlerin mezar, türbe ve makamlarından başka dini-sosyal tarihin derinliklerinden gelen dinamiklerin etkisiyle birtakım taş, ağaç, dağ, su ve mekanların da *ziyaret* bağlamında aynı değere sahip olduğu belirtilmelidir.¹⁴

Ziyaret fenomeni, içeriği ve görülen biçimleri ile basit bir kabir ziyaretinden öte derin tarihi ve kültürel arka plana sahip bir olgudur. İçinde

¹¹ Mehmet Y. Kandemir, "Ziyaret Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: MEB Yay., 1986), 620-622., Orhan Hançerlioğlu, *İslam İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), 754.

¹² İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte* (İstanbul: Akçağ Yayınevi, 1992), 15: 291-297.

¹³ Günay v.dğr., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, 10.

¹⁴ Hilmi Z. Ülken, "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski kültürlerin İzleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969): 6, 18, 23., Fuad Köprülü, "İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri", trc. Yaşar Altan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1970): 145., Bahattin Ögel, *Türk Mitolojisi* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, 1971), 2: 284-317., Günay v.dğr., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, 11., bk. Ahmet Y. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yay., 2015).

farklı din ve kültürlere ait unsurlar taşıyan büyüsel içerikli şaman gelenekleri;¹⁵ atalar kültü bağlamındaki iyi ya da kötü her zaman hayatın akışına müdahale edebileceklerine inanılan ölmüş ata ruhlarına tapma, onlara minnet duyma, kurban sunma, mezarlarını kutsallaştırma gibi eski Türk dini inanç ve uygulamaları;¹⁶ kendilerinde ulu güçlerin olduğuna inanılan, hayırlı ruhların makamı kabul edilen tabiat varlıkları etrafında oluşmuş kültürler¹⁷ İslam sonrası onun kutsal kitabındaki *mucize, gayb, sır, geçmiş ve geleceğe dair haberler*le aynı düzlemde buluşarak kültüre özgü bir ziyaret olgusu yaratmıştır. Her bölgede kolaylıkla kendini gösteren, tabiatla bütünleşmiş, aslında çoğu zaman kimliği hakkında da bilgi sahibi olunmayan; ancak mukaddes kabul edilen bu toprak parçalarında dini ya da milli bir figür olarak menkıbevi bir şahsiyete büründürülmüş veliler, erenler, pirlar, dedeler çoğunlukla bu tarihsel dini birikim ve muhayyilenin bir ürünü olmuştur.

Bugün modern bileşenlerin din ve geleneğe bağlı anlam dünyası üzerinde yarattığı travmalar yanısıra diğer sosyopsikolojik gerilim alanları Türk toplumunda ziyaret olgusunu her zamankinden daha farklı bir ilgiye ulaştırmıştır. Her zaman sınırları belli kategorik bir ayrıma imkan vermese de genellikle *halk İslamı* olarak tanımlanan, yerine göre bünyesinde *kitabî İslamın* temel unsurları yanında yapısal olarak entellektüel ve teolojik tartışmalardan çok daha fazla mitik bilgileri, ritüalistik yönü öne çıkaran, kökleri İslam öncesi inançlara kadar uzanan ve nihayet mistik ve karizmatik kişilikler etrafında şekillenen kutsal algısı ve anlayışı ile ziyaret fenomeni bir süreklilik ortaya çıkarmıştır. Ancak sözkonusu bireysel ve toplumsal krizlerin şiddetine göre ziyaret fenomeni hem yapısal hem de uygulamalar bağlamında popüler birtakım renkleri içine alan bazı farklılaşmalar ortaya çıkarırken bugün farklı toplumsal kategorilerde geleneğe uygun yeni evrenler yaratarak bir değişimi de temsil etmektedir.¹⁸

¹⁵ Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, 31

¹⁶ Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi* (İstanbul: Boğaziçi Yay., 1994), 48-53; Günay v.dğr., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, 70-80.

¹⁷ Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, 114-140.

¹⁸ Çelik, “Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği”, 238-239., Keskin, “Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye’de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış, 90.

Diğer taraftan araştırmanın evrenini oluşturan Sivas, tarihin ilk dönemlerinden itibaren önemli devlet ve medeniyetlere beşiklik etmiş bir Orta Anadolu şehridir.¹⁹ Örneklemini oluşturan Ali Baba²⁰ ve Çelttek Baba türbeleri ise sünni ve alevilerin yıl boyu ortaklaşa ziyaret ettikleri türbelerdir. Her iki ziyaret yerinde türbeler cami ile aynı kubbe altında bulunmaktadır. Günay ve diğer araştırmacıların ziyaret yerleri ile ilgili yaptıkları tipolojik ayırım bağlamında bu iki türbe de *alevi ve sünni çizgiler taşıyan*, nüfuz ve cazibe yönünden *ulusal*, amaç ve dilekler bakımından *genel amaçlı*, ziyaret usulü ve uygulamaları itibariyle *genel geçerli usul ve adaba göre ziyaret edilen*, *cazibesi giderek artan*, *tarihi* bir tipolojiyi temsil etmede ortaklardır. Yanı sıra Ali Baba toplumsal çevreleri bakımından *şehirli*, Çelttek Baba *köylü* tipi içine girmektedir. Kutsalın menşei itibariyle Çelttek Baba *Gaza ve fetih kahramanları*, Ali Baba *tasavvuf ve tarikat menşeli mürşit veliler* tipolojisinde yer almaktadırlar.²¹

2.2. Siyasal Toplumsallaşma ve Siyasal Katılım

Siyaset genel bir yaklaşım bağlamında hem değerlerin paylaşılması için siyasi iktidarı ele geçirme mücadelesi hem de işbirliği, dayanışma ve toplumun genel çıkarlarını korumaya yönelik eylemler bütünü olarak tanımlanabilir.²² Bir sosyal kurum olarak siyaset; devlet, iktidar, anayasa, meclis gibi alt sistemleri ile bir sistemi ifade etmekle birlikte aslında çok daha geniş anlamda toplumsal sistemin bir alt sistemi olarak çalışmaktadır. Siyasal sistem kendi toplumsal çevresinden bilgi, enerji ve personel anlamında her türlü kaynak, talep ve destekle *girdiler* sağlayıp yine aynı şekilde bu çevreye *çıkışlar* gönderir. Ancak her sistem gibi siyasal sistemin

¹⁹ Bk. Hakkı Acun, "Yolların Kesiştiği Şehir Sivas", *Cumhuriyetin 80. Yılında Sivas Sempozyumu Bildirileri* içinde (Sivas: 2003), 23-24., Turan, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet* (İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980), 199-200., Faruk Sümer, *Oğuzlar* (İstanbul: Ana Yayınları, 1980), 153.

²⁰ Bk. Saim Savaş, *Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi –Sivas Ali Baba Zaviyesi-* (İstanbul: Der-gah Yay., 1992).

²¹ Günay v.dğr., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, 98-104.

²² Ahmet N. Yücekök, *Siyasetin Toplumsal Tabanı* (Ankara: AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., 1987), 3-4., Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş* (İstanbul: Der Yay., 2000), 24., Ali Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2010), 23-24.

de belirli bir yetenekle sınırlı olduğu düşünülürse onun aynı anda çok sayıda talebe cevap veremeyeceği, bu istek ve önerilerin pek çoğunun da bir *girdiye* ulaşmadan eleneceği açıkça anlaşılmaktadır.²³

Siyasal toplumsallaşma ve *katılım*, bireylerin siyasete ilişkin duygu, düşünce, tutum, ve değer yargılarının bütünü oluşturarak siyasal kültür ile yakından ilişkilidir.²⁴ Siyasal kültür bu anlamda bireylerin ve grupların, siyasal sistem içinde yer alan devlet, parlamento, hükümet, siyasi parti, kamu yönetimi, sendika, dernek, demokrasi, seçim gibi kavramlar konusundaki bilgisi, görgüsü, yaklaşımları, tutum ve davranışlarını açığa çıkaran ortamı oluşturur.²⁵ Bu sosyolojik bağlam aynı zamanda *siyasal toplumsallaşma* ve *siyasal katılımın* şeklini, yapısını belirleyen şartların olgunlaştığı bir alandır. O halde *siyasal toplumsallaşma*, bireylerin kendi toplumlarının siyasal sistemleri hakkındaki bilgileri, değerleri, normları, motivasyonları öğrenme ve kazanma süreci olarak tanımlanabilir.²⁶ Bu süreç şüphesiz başta aile olmak üzere okul, kitle iletişim araçları, arkadaş grubu, meslek çevresi gibi ajanlar vasıtasıyla şekillenmektedir.²⁷ Öte yandan *siyasal katılma* ise toplumu oluşturan bireylerin, bir siyasal davranış olarak alınan ve alınacak her türlü siyasi, sosyal ve ekonomik kararlar karşısında gösterdikleri tepkiler, eğilimler ve yaklaşımlar olarak ifade edilebilir.²⁸ *Siyasal katılma*; toplumun tipi, aile yapısı, grup üyeliği, sınıfsal özellikler, meslek ve statü gibi sosyal faktörler yanı sıra yaş ve cinsiyet gibi kişisel pek çok faktörün etkisi altında gerçekleşir.²⁹ Bununla birlikte *siyasal katılma* yerleşik siyasi normlar bağlamında bireye göre farklılıklar gösterir. Yani birey oy kullanmak, rozet takmaktan siyasi bir liderle ilişki kurmaya oradan siyasi birtakım hedefleri için fon temin etmeye kadar farklı yoğunlukta katılımlar gösterebilir. Bu anlamda *siyasal katılımla* ilgili pek çok ölçekten bahsedilebilir. Lester W. Milbrath ve M. L. Goel’in bizim de ziyaret fenomeninin

²³ Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 147-157., Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 233-236.

²⁴ Almond Gabriel A., “Comparative Political Systems”, *The Journal of Politics* 18 (1956): 396.

²⁵ Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 237.

²⁶ Mimar Türkkahraman, *Türkiye’de Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm* (İstanbul: Birey Yay., 2000), 23.

²⁷ Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 241-245.

²⁸ Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 251.

²⁹ Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 169-172., Öztekin, *Siyaset Bilimine Giriş*, 253-258.

siyasal katılımını anlamaya çalışırken esas alacağımız aşağıdaki hiyerarşik *siyasal katılım* tablosu³⁰ bunlardan birisidir.

Tablo 1. Lester W. Milbrath ve M. L. Goel'in Siyasal Katılım Tablosu

İzleyici eylemler	- Siyasi uyarılara açık olmak - Oy kullanmak - Siyasi tartışma başlatmak - Bir kişiyi belirli bir yönde oy kullanmaya ikna etmek - Parti rozeti takmak
Geçiş eylemleri	- Siyasi parti liderleriyle temasta bulunmak - Bir parti ya da odaya parasal yardım yapmak - Siyasi bir mitinge katılmak
Gladatör /Siyasi mücade- leye yönelik ey- lemler	- Seçim kampanyasına katılmak/ çalışmak - Bir siyasi partide aktif üye olmak - Bir partinin strateji ya da aday belirleme toplantısına katılmak - Siyasi amaç için fon toplamak - Siyasi bir görev için aday olmak - Siyasi bir partide bir pozisyona sahip olmak

3. ÇEVRENİN SİYASAL DİNAMİKLERİ: ZİYARET FENOMENİ BAĞLAMINDA SİYASAL TOPLUMSALLAŞMA

Birey ve toplum, *siyasal toplumsallaşma* ve *siyasal katılım* süreçlerinin iki temel aktörüdür. Öte yandan siyasal kültürle yakından ilişkili bu süreçlerin toplumun objektif verileriyle bireyin sübjektif anlam dünyası arasındaki diyalektik bir ilişkide inşa edildiği ve bir bilinç bileşenine sahip olduğu söylenebilir. Bu anlamda bireylerin siyasal sistemle ilgili bilgi ve

³⁰ Lester W. Milbrath ve Madan Lal Goel, *Political Participation; How and Why Do People, Get Involved Politics* (Chicago: Rand Mc Nally College Publishing Company, 1977), 18-21.

değerleri, tepki ve yaklaşımları gündelik hayatın sıradan ilişkileri içinde oluşturdukları değer yargıları tarafından belirlenmiştir.³¹ Bu bağlamda bireyler antropolojik zorunluluktan dolayı zihinsel ve fiziksel faaliyetlerle öncelikle bir kültür ortamında dışsallaşmakta, arkasından kolektif olarak bir anlam şebekesi etrafında dışa dönük inşa ettikleri nesnel dünyayı yeniden öznel bilinçlerine aktarmaktadırlar.³² Bu nedenle *siyasal toplumsallaşma* ve *katılımı* olgusal bir gerçekliğe dönüştüren çevreye nüfuz edebilmek için öncelikle oradaki bireyler ve onların ilişkili oldukları sosyoekonomik ve kültürel sisteme yakından bakılmalıdır.

Araştırma alanında *siyasal toplumsallaşma* ve *katılım* farklı cinsiyet, yaş, eğitim, meslek, ekonomi ve dinsel eğilimlere sahip üniteler tarafından sosyal bir gerçekliğe ulaştırılmıştır. Buna göre örneklem grup içinde erkeklere (14 kişi) göre kadınlar (19 kişi), alt yaşlara (18-30 yaş arası 4 kişi; 31-44 yaş arası 11 kişi) göre yukarı yaşlar (45 yaş ve üzeri 18 kişi), üst eğitim basamaklarına (lisans ve üstü 4 kişi) göre alt eğitim düzeyine sahip olanlar (orta öğretim 12 kişi; ilköğretim 17 kişi), mesleki ve ekonomik tabakalaşma piramidinin orta ve üst tabakalarına (aylık 6001- 10 bin arası 5 kişi) göre alt kategorileri (500- 3 bin TL arası 22 kişi; 3001- 6 bin arası 6 kişi) *siyasal toplumsallaşma* ve *katılım*da daha belirgin rollere sahiplerdir. Yanı sıra katılımcılardan 12 kişi kendini alevi, 21 kişi ise sünni olarak tanımlamıştır.

Bireylerin hangi bilinçle dünyaya doğru taştıklarını anlamak, içinde *siyasal toplumsallaşma* ve *katılımın* inşa edildiği siyasal kültürü görmek için örnekleme daha yakından bakılmalıdır. Bu çerçevede söz konusu bilinci ve nesnel dünyayı bazı temel parametrelerden hareketle değerlendirebiliriz. Bunlar aynı zamanda bireylerin, üzerinde siyasal tutum, değer, inanç, eylem ve sembolleri edindikleri *siyasal toplumsallaşma* alanı ve etkenleridir. Bu bağlamda aile, okul, arkadaş grupları ve kitle iletişim araçları bireylerin *siyasal insan* olma yolunda düşünce ve davranışlar edindikleri alanlardır. İlk toplumsallaşma döneminde birey, daha sonraki hayatında hep izlerini taşıyacağı aile, mahalle, köy veya kent ilişkilerine muhatap olur ve toplu-

³¹ Bk. Peter L. Berger v.dğr., *The Homeless Mind* (U.S.A: Pelican Books. 1974), 18.

³² Bk. Berger, *The Social Reality of Religion*, 13-14.

mun değerlerini ilk defa burada öğrenir. İkinci toplumsallaşma döneminde ise birey okul (eğitim), iş, arkadaş grupları, dernekler, medya ve öteki bürokratik ilişkilerle siyasal kültüre daha açık hale gelir.³³

Bir göç olgusuyla yüzleştiği açıkça anlaşılan ziyaret çevresi sosyal köken olarak büyük oranda köy organizasyonları içinden (22 kişi) gelmiştir. Dolayısıyla onlar çiftçilik ve hayvancılığın temel uğraş olduğu, geleneksel aile yapısı ve cemaat ilişkileriyle öne çıkan bir çevreden işgücü fazlası olarak kentin kenar mahallelerine püskürtülmüş ve dünyaya karşı oldukça mesafeli zihniyet yapıları içinde orada paralel mesleklere yönelmiş kişilerdir. Bunların belli bir kısmı da eğitim ve ekonomi yoluyla sosyal bir hareketlilik yaşayarak orta sınıf meslekler içinde farklı statüler işgal etmişlerdir. Bu yeni çevrede aile hızla modern aile tipine doğru evrilirken sosyal ilişkilerde de yerine göre daha eşitlikçi, özgürlükçü bir anlayışın kendini göstermeye başladığı söylenebilir. Sosyal köken itibariyle kendini kentli olarak tanımlayan (11) ziyaret çevresinin bir kısmı da aslında kırsal tutum ve davranışları üretmeye daha istekli görülmüştür. Bu çevre büyük ölçüde yeni sosyal şartlarla bütünleşmek yerine sosyal kırılmaların şiddetine göre aşınası oldukları anlam setlerine sığınma yönünde eğilim göstermişlerdir. Bugünkü donuk ve ruhsuz ilişkilerden kaçarak zaman zaman geçmişin acı; fakat en azından anlaşılabilir hatıralarına sığınma yönünde açık bir irade ortaya koymuşlardır. Şüphesiz ziyaret çevresindeki yaygın bu içe kapanış kendi sosyolojik kodlarına uygun düşecek tarzda bazen türbeler etrafında oluşturulan ilahi kardeşliklerle bazen de insanı daha büyük bir aile içinde gören evrensel ve yerine göre sivil söylemlerle meşrulaştırılarak yaşama biçimine dönüştürülmüştür. Gerçekten kendileri açısından genellikle bir hayal kırıklığı ve *kaos* anlamına gelen modern değerler, kolaylıkla farklı aygıtlar üzerinden karşıt bir tutum ve üslubu da ortaya çıkarmıştır. Hatta sosyolojik anlamda daha fazla maceraya tahammülü olmayan bu çevreler, bürokratik değerler içinden kendilerine hazır kimliklerle gelen din adamları, aydınlar ve siyasetçilere karşı büyük oranda güvensiz bir duruş sergilemişlerdir. Bu yüzden onlar kendi yoksulluk ve yoksunluklarının ürettiği dramatik durumlar karşısında bir düzen arayışına girmişler, *kaos* ve karmaşayı çağrıştıran her türlü sert ideolojik yaklaşımlardan uzak kalmayı tercih etmişlerdir. Nitekim zaten cemaat ilişkileri içinden gelen bu

³³ Turan, "Türkiye'de Siyasal Kültürün Oluşumu", 444.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 73-100.

çevreler çok büyük oranda dini bir gruba bağlı olmadıklarını (26 kişi), siyaseti sevmediklerini (27 kişi) ifade ederken kendilerini sağcı, solcu, İslamcı, ümmetçi, Atatürkçü gibi ideolojik kavramlar (5 kişi) yerine Türk, Müslüman, vatan, millet, insan, doğruluk (27 kişi) gibi kavram ve kelimelerle tanımlamayı tercih etmişlerdir. Sonuçta onlar artık hızlı sosyal değişimler ve geniş alandaki sosyal eylemleriyle bugün sadece ailenin şekli ve oradaki ilişkiler bağlamında değil; aynı zamanda rol ve statüler bakımından da kendilerine yeni sosyal evrenler yaratmışlardır. Dolayısıyla modern bilincin bir değişim ortamında toplumsal yapı ve ilişkileri yeniden biçimlendirmesi³⁴ ziyaret olgusunun bugün modern bir yüzle karşı karşıya olduğunu da göstermektedir. Ancak süreç içinde yaşanan dramatik durumlar, gözlemlendiği gibi bu çevrede önemli sosyalizasyon sorunları gündeme getirmiştir. Artık eskisi gibi olmayan cemaat ilişkileri, altüst olmuş değerler sistemi, bozulan hiyerarşik ilişkiler ve bunların yarattığı güvensiz ortamlar ziyaret çevresini daha sancılı bir düzen ve anlam arayışına sevk etmiştir.

Ali Baba ve Çeltek Baba örneğinde ziyaret fenomenine özgü *siyasal toplumsallaşmanın* inşasına toplumsal cinsiyet açısından da bakılmalıdır. Bu gözlem aile içinde kadının yerini görmek açısından önemlidir. Araştırma alanında da gözlemlendiği gibi kutsal mekanların ziyaret edilmesi erkeklere göre kadınlar arasında daha yaygındır. Çünkü kutsal mekanlar mistik, geleneksel, törensel ve büyüsel karakterleri yanı sıra saflık ve duruluğu, kutsal ve güvenli bir dünyayı sembolize etmesi sebebiyle kadınlar açısından cezbedici olmuştur. Böylece onlar kendilerine, büyük oranda erkeklerin ayrıcalıklı kutsal mekanı kabul edilen camilere paralel bir sosyal temsil alanı yaratmışlardır.³⁵ Yanı sıra bir değişim içinde bunu din alanı da dahil olmak üzere her alanda kadını dışlayan erkek egemen tavır karşısında onun sosyal ve kamusal bir görünürlük elde etmek için modern değerleri arkasına alarak yarattığı yeni sosyal evrenlerdeki rekabetçi tavrın³⁶ bir yansıması olarak görmek de olanaklıdır.

Ziyaret fenomeninde *siyasal toplumsallaşmanın* temel enerjilerden biri de eğitim ve mesleki tabakalaşmadır. Nitekim katılımcılar arasında

³⁴ Bk. Mübeccel B. Kıray, *Değişen Toplum Yapısı* (İstanbul: Bağlam Yay., 1998).

³⁵ Ali Köse ve Ali Ayten, *Türbeler* (İstanbul: Timaş Yay., 2010), 46-51.

³⁶ Bk. Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık* (İstanbul: İletişim Yay., 2015), 181-254.

akademisyen ve doktor gibi orta sınıfların davranış örüntülerini motive eden, dolayısıyla yüksek eğitim düzeyine sahip, daha çok kentsel değerlerin hakim olduğu çevrelerde sosyalizasyonlarını gerçekleştirmiş kişiler olmakla birlikte asgari geçim düzeyine sahip alt ve belirli oranda da alt orta meslek grupları içinde bulunan (çiftçi, esnaf, işçi, şoför, serbest meslek, müşteri temsilcisi, ev hanımı- kızı, öğretmen, emekli), en fazla orta öğrenim düzeyindeki eğitimleri ile kente rağmen yerelliği, girişimciliğe rağmen fatalizmi gündelik hayatın merkezine almış olanlara çok daha fazla rastlanmıştır.

Öte yandan bu toplumsal ve ekonomik şartlar içinde ziyaret çevrelerinin genel olarak teknoloji ve kitle iletişim araçlarını etkin ve yaygın kullandığını beklemek oldukça zordur. Fakat yine de bu çevrede kitle iletişimiyle ilişkiler, eğitim düzeyinin yükselmesi ve yaşa bağlı olarak yaygın ve daha nitelikli olmuştur. Televizyon programları ve kanal tercihleri büyük oranda kendi sosyolojik ve dini gerçekliklerine uygun bir süzgeçten geçirilmiştir. İlmihal düzeyinde bilgilerin verildiği, vaaz ve nasihatın öne çıktığı programlar; sır ve gizemleriyle kendi yaşama desenlerine uygun popüler diziler ve haber programları orada daha fazla ilgi uyandırmıştır. Genel olarak *kapalı, aileye uygun* olarak tanımlanan bu televizyon ve program tercihleri dini ve dünyevi bir emniyet tasarımı içinde gerçekleşmiştir. Aynı şekilde ziyaret çevresinin kitap okuma durumu da yine aynı anlam ilişkisi çerçevesinde olmuştur. Az sayıdaki okuyucu kitlesi başta Kur'an-ı Kerim, dini bilgiler ve ilmihal kitapları olmak üzere siyer, İslam tarihi ve diğer din uluları hakkında yazılan kitaplara daha fazla ilgi duymuşlardır.

Ziyaret çevresinin yazılı ve görsel medyayı kullanma durumu onların pratik yaşam tarzları ile uyumlu görülmektedir. Onlar dini bilgilerini de büyük oranda aile, cami ve kursların içinde bulunduğu geleneksel bir çevreden (21 kişi) edinmişlerdir. Dini bilgileri okuldan ve kitaplardan elde ettiğini söyleyerek akademik bilgi çevresine işaret edenlerin sayısı 5, dini bilgi kaynağı olarak bir grubu gösterenlerin sayısı 3, geleneksel ve akademik çevreye birlikte işaret edenlerin sayısı ise 4 olmuştur. Buna göre genel olarak onların din ve *kutsalla* ilgili anlam dünyalarını, tutum ve davranışlarını geleneksel toplum çevresi ve yerelliklerin belirlediği söylenebilir.

Örnekleme türbeler, sünni ve alevi çizgiler taşımaktadır. Yukarıdan beri üzerinde durduğumuz *siyasal toplumsallaşma* sahası içinde din ve onun ürettiği sembollerin baskın motiflerini her zaman görebiliriz. Çünkü

ortaklaşa yaratılan kültürün özellikle manevi yönünü teşkil eden zengin anlam dünyası insan için önemli bir başvuru kaynağıdır.³⁷ Nitekim tarihsel hafızanın günümüze taşıdığı mitolojik ve folklorik birikimler, din ulularının kerametleri, sıra dışı kişilikler, sihir ve büyü olayları bugün de içinde yaşadığımız kültürün en önemli tezahürleridir.³⁸ Bütün bunlar dinin aynı anlam seti üzerindeki değerleriyle buluşarak insan tarafından kutsal bir inşaya dönüştürülebilir. Nitekim din özünde kutsala iman ve bağlılıktan kaynaklanan derin bir sorumluluk ve ödev duygusu taşır. Bu nedenle toplumsal alanda bu duyguların bulunduğu her kozmik alan; örneğin arkadaş, aile, devlet, kahramanlar kolaylıkla kutsallaşabilir. Nihayet sünni ve alevi her iki inanç çevresinin *siyasal toplumsallaşmalarını* farklı yoğunluklarda; fakat ortak bir dini, tarihi, kültürel, toplumsal miras üzerinde gerçekleştirdikleri açıktır. İnanç ve uygulamalarla ilgili farklı motiflerin değerlendirmesini bir kenara bırakarak diyebiliriz ki en azından onlar aynı sosyal, ekonomik ve kültürel şartlar içinde bir anlam arayışına yönelmişlerdir.

Büyük ölçüde örgütlü dinin sembollerini referans alan sünniler dindar ve dindarlık yaklaşımında alevilere göre belirgin bir tipolojik farklılaşma ortaya koymuştur. Çok azı gerçekten dindar ve dindarlık algılarını alevi ziyaretçiler gibi sivil bir kutsallık içinde inşa ederken diğerleri örgütlü dinin kendilerinden beklediği bireysel ve toplumsal ödevleri yerine getirme/getirememe durumuna göre farklı dindarlık yaklaşımları içinde görülmüşlerdir. Fakat burada kutsalın inşası konusunda sünni ve alevi çevrelerin büyük oranda farklı referanslardan hareket ettikleri görülmektedir. Sünnilerin yargılayıcı ve etnosentrik kutsal anlayışlarına karşılık aleviler daha seküler ve sivil bir kutsal arayışı içinde olmuşlardır. Dolayısıyla bu, başka bir kutsal form olarak görülebilir. Gerçekten ortak toplumsal çevreler ve ortak bir kader etrafında girilen anlam arayışına rağmen kutsalın kaynağı konusundaki belirgin farklılaşma onların dini sosyalizasyonlarıyla yakından ilgilidir. Çünkü sünni çevrelerin başvuru kaynağı olarak müracaat ettikleri geleneksel ya da resmi dini örgütlenmeler kutsala bağlılık ve sadakat yanında onun için eylemlerde bulunmayı da bir o kadar önemsemektedir. Dolayısıyla sünni çevrelerde dindar ve dindarlık algıları büyük ölçüde bu örgütlü dini yapıların kriterlerine bağlıdır. Fakat

³⁷ Clifford Geertz, *The Interpretation Of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 87-125.

³⁸ Özbolat, “Kutsallaşma Sürecinde Tipolojik Bir Yaklaşım”, 240.

hızlı sosyal değişimler sonucunda geleneksel dinin sarsılması, dini özerklik ve temsil taleplerinin sonuçsuz kalması ve buna bağlı olarak orada resmi dini bürokrasinin hızla itibarsızlaşması, özellikle de yakın siyasi dönemdeki tartışmaların yarattığı bir *öteki* algısıyla birlikte alevi çevrelerde ilahi düzen önemli ölçüde insani düzen arayışına evrilerek öznelleşmiştir. Bu sebeple alevilerin dindar ve dindarlıkla ilgili yaklaşımları büyük oranda, dünyanın anlamlandırılmasında stratejik bir rol üstlenen beşeri düzen (nomos)in yasaları etrafında tasarılanmış gözükmektedir.

Görüşmeler sünni ve alevi ziyaretçilerin yakın geçmişte komşuluk, arkadaşlık, meslek ilişkileri dolayısıyla gündelik hayatı paylaştıklarını, bu çevrelerdeki bugünkü *öteki* algısının ise tamamen siyasete yüklendiğini açıkça göstermiştir. Ziyaret fenomeninin toplumsal çevreleri bir bakıma manipülasyonla karşı karşıya olduklarını düşünmektedir. Söylemler dini ve siyasi kamplaşmaların yaratacağı kaotik ortama karşı daha kucaklayıcı sivil bir anlam arayışı olarak görülebilir. Bu aynı zamanda sünni ve alevi toplum çevrelerinin ziyaret fenomeni etrafında ortak değerlerle inşa ettikleri genel bir yaşama desenine işaret etmektedir. Fakat ziyaret fenomenine bağlı kutsallığın üretiminde onun sünni ve alevi inanç çevresi bir benzerlik ortaya koyarken sosyal yapıdaki hızlı değişimler, yakın siyasi tarihte yaşanan gelişmeler din eğitimi üzerinden sürdürülen karşıtlıklar nedeniyle bugün bu ortak değerlerin farklı sosyal çevrelerin değer yargılarını içine alan bir değişim içine girdiği de görülmektedir. Dolayısıyla aynı toplumsal kökenden gelmelerine hatta pek çok konuda aynı sosyal reflekslere sahip bu sosyal çevrelerin kutsalın anlam setini zenginleştirecek bir değişimi ortaya çıkarmalarında eğitim, sivil toplum kuruluşları ve dernekler temel faktörler olmuştur.

Nihayet ziyaret fenomeni örnekleminde *siyasal toplumsallaşma* aile, okul, sosyal çevre ve kitle iletişimi gibi geniş bir etkileşim sahası içinde gerçekleşmiştir. Ancak bu toplumsallaşma, içinde yaşadıkları sosyal şartlarla kültürün zengin anlam dünyası arasındaki bir diyalektikte ortaya çıkan siyasal kültürden bağımsız değildir. Bu süreçte özellikle dinin üretmiş olduğu değerler sadece *siyasal toplumsallaşma* için değil; fakat aynı zamanda *siyasal katılım* için de bir meşruiyet sağlamıştır.

4. TEPKİ VE YAKLAŞIMLAR: ZİYARET FENOMENİNDE SİYASAL KATILIM

Genel olarak dini mensubiyet, bağlılık, inanç ve pratikler seçmen davranışını ve dolayısıyla *siyasal katılımı* etkileyen³⁹ değişkenlerdir. Elbette ziyaret dindarlığı da siyasal olana ilişkin birtakım inançlar, değer yargıları, tepki ve eğilimler taşımaktadır. Çok farklı statüler, ilgiler, roller, felsefi ve teolojik kategoriler etrafında bir etkileşim ağı yaratan ve Türk toplumunun dini yapısı içinde oldukça kullanışlı hale getirildiği anlaşılan ziyaret fenomeninin bir *girdi* olarak talep, destek ya da kaynak bakımından siyasete neler sağla(ma)dığı merak konusudur.

Ali Baba ve Çeltik Baba örnekleminde katılımcılar günlük (8 kişi), haftalık (13), aylık (7 kişi), fırsat buldukça (5 kişi) bu vb. türbeleri ziyaret ettiklerini ifade etmişlerdir. Onlar bu ziyaretler yanı sıra çevrelerindeki kişilerle yaptıkları sohbetlerde bu zatlardan konuşarak diğer anlamlı kişilerle bir diyalog ortamını sürekli sıcak tutmuşlardır. Dolayısıyla bu durum, kutsal bir anlam setinin orada objektif ve subjektif bir gerçek olarak kalmasını ve makuliyetini sağlayan önemli bir etken olmuştur.

Ziyareti ortak birikim ve sermayelerden hareketle olgusal bir gerçekliğe dönüştüren bu çevreler genellikle dinin pratik boyutunu ölçü alarak kendilerini *dindar* olarak görmüşlerdir. Onlar aynı zamanda *mübarek ve ulu bir zat, kahraman, hasta ve acizlere yardım eden biri* olarak gördükleri bu kişileri ve benzer kutsal mekanları ziyareti de genellikle dindarlık ve imanın bir gereği gibi görmüş ve nihayet yukarıdan beri üzerinde durduğumuz ortak bilinç etrafında onlara nihai ve ontolojik birtakım statüler yüklemişlerdir. Bunun sonucu olarak türbe ziyareti sıkıntılı durumlarda olduğu kadar boş zamanlarda, mutlu bir anda ya da bir ağırlamada kolaylıkla içten gelen bağlılığın basit birer tezahürü olabilmıştır. Başka bir açıdan bu; ziyaret fenomeni etrafında örgütlenen değerlerin tasdiki, içinde sosyalleşilen dünyaya katılma ve sübjektif bir düzen oluşturma anlamı taşır. Ancak toplumsal ve bireysel olarak kurulan dünyalar, araştırma evreninde sıkça rastlandığı gibi sosyoekonomik ve kültürel bir dizi anomik durumlardan dolayı sarsılabilmıştır. En azından hızlı sosyal değişmelerin birtakım irrealiteler yaratması kaçınılmazdır. Bu durumda da yine tatmin

³⁹ Mehmet E. Köktaş, *Din ve Siyaset* (Ankara: Vadi Yay., 1997), 206, 215.

duyguları zedelenebireyler için kutsal, her defasında kendi bilişsel süreçlerinin yeniden onarımı ve diyalogun kurulması açısından kullanışlı hale getirilmiştir. Esasen bu, yürümekte olan düzen (nomos) in manalarının evren (cosmos) de de olduğu düşüncesine dayalı, bir yönüyle insanı içine alan diğer yönüyle onu aşan kutsal bir kozmikleştirmedir.

Ziyaretçilerin *siyasal katılımları* yukarıda üzerinde durduğumuz toplumsallaşma alanı onun inşa ettiği zihniyetle yakından ilişkilidir. Din ve onun özel bir kategorisi olan kutsal, onların mikro kozmosa ve dolayısıyla siyasal düzene ilişkin zihniyet dünyalarını belirleyen derin ve zengin bir anlam dünyasına sahiptir. Bu çerçevede pek çok yoksunluğun inşa ettiği halk katlarındaki dünyaya karşı oldukça mesafeli mistik tavır onların seküler bir alanı temsil eden siyaset kurumuna da rezerv koymalarına neden olmuştur. Nitekim ziyaretçiler genellikle yaşın artmasına bağlı olarak dünyayı *boş, yalan, imtihan* gibi kelimelerle tavsif ederek öte dünyaya ait asketik bir duruş sergilemişlerdir. Siyaset ise bu çevrede büyük oranda *çıkarcı ilişkisi, dolandırma, yalancılık* olarak görülmüş ve onlar çocuklarının siyasete girmelerini de asla istememişlerdir. Yine onlar siyasetçilerin toplumsal sorunları çözeceğine inanmadıkları (27 kişi) gibi belediye, emniyet vb. yerlere herhangi bir sorunu götürme konusunda da çoğunlukla isteksiz davranmışlardır. Öte yandan katılımcıların çok önemli bir kısmı (26 kişi) dini düşüncelerinin siyasal tercihlerini etkilediğini söylemişlerdir. Bütün bu verilerden sonra ziyaret çevresinin *siyasal katılım* düzeylerini gözden geçirebiliriz.

Milbrath ve Goel yukarıda verilen tabloda görüldüğü gibi üç siyasal katılım düzeyi üzerinde durmuştur. Buna göre onlar siyasal uyarılara açık olmayı, oy kullanmayı, siyasal tartışma başlatmayı, bir kişiyi belirli bir yönde oy kullanmaya ikna etmeyi ve bir parti rozeti taşımaya *izleyici eylemler*; siyasi parti liderleriyle temasta bulunmayı, parti ya da odaya mali destek sağlamayı ve bir parti mitingine veya toplantıya katılmaya *geçiş eylemleri*; siyasal kampanya yürütmeyi, bir partide aktif üye olmayı, aday belirleme ya da strateji belirleme gibi üst düzey bir parti toplantısına katılmayı, siyasal hedefleri için fon temin etmeyi, bir görev için aday olmayı ve siyasi bir partide görev sahibi olmayı *siyasi mücadeleye dönük eylemler* olarak gruplandırmışlardır.⁴⁰

⁴⁰ Milbrath v.dğr., *Political Participation*, 21.

Ziyaret fenomeni örnekleminde katılımcıların 29’u kendilerini siyasete açık görmediğini, 4’ü ise siyasete açık olduğunu ifade etmiştir. Ancak seçimlerde oy kullanma tutumlarına bakıldığında onların sadece 2’si bunu çok önemli görmemiş; diğerleri (31 kişi) oy kullanmayı vatan, millet, ülke hatta din adına bir sorumluluk olarak değerlendirmiştir. *Zaman zaman, kırıcı olmamak* kaydıyla siyasi tartışmalar başlattığını veya siyasi tartışmalara katıldığını söyleyenler (11 kişi), hiç katılmadığını ifade edenlere (22 kişi) göre daha düşüktür. Örneklem içinde, bir kişiyi belli bir partiye oy vermesi için ikna etmeye çalışanların sayısı 6; bir partinin rozetini taşıyan ya da evine, arabasına partinin sembollerini asanların sayısı ise sadece 4’tür.

Milbrath ve Goel’in *siyasal katılım* tablosunda *geçiş eylemleri* olarak gruplandırılan siyasal eğilimler ziyaret çevrelerinde *izleyici eylemlere* göre daha az ilgi uyandırmıştır. Nitekim örnekleme, şimdiye kadar bir parti lideri ile temas kuran katılımcı sayısı 4; bir parti ya da odaya para yardımında bulunan 2; bir partinin mitingi veya toplantısına katılan 6 olmuştur. Gerçekten araştırma verileri 2015 haziran ve kasım genel ve erken genel seçimlerinin hararetle yapıldığı bir ortamda toplanmış olmasına rağmen bu çevrelerin genel olarak miting ve toplantılara ilgi duymamaları anlam kodlarıyla uyumlu görülmüştür. Hatta siyasetin bir bakıma kendi anlam setlerine uymayan ayrıştırıcı üslubu bu çevrelerce genellikle bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu nedenle onlar büyük oranda siyasi tartışma, haber ve analiz programlarına da ilgi duymadıklarını ifade etmişlerdir.

Tabloya göre katılımcıların *siyasi mücadeleye dönük eylemlerine* baktığımızda ise orada çok net bir siyasal duruş gözlemlenmiştir. Buna göre hiçbir katılımcı herhangi bir zamanda bir siyasal kampanya yürütmediğini; siyasi amaçları için fon oluşturmadığını, siyaset, dernek ve STK’lar için aday olmadığını; herhangi bir siyasi partide görevinin bulunmadığını; aktif siyasete girmeyi düşünmediğini ifade etmiştir. Katılımcılardan 2 kişi geçmişte, 1 kişi de halen siyasi bir partiye üye olduğunu söylerken 1 kişi de geçmişte bir siyasi partinin aday belirleme gibi önemli bir toplantısına katıldığını belirtmiştir.

Bir ülkenin siyasetinin o ülkenin kültür yapısını yansıttığı tartışmasız bir gerçektir.⁴¹ Türk toplumunun derin tarihsel birikiminin bir sonucu

⁴¹ Geertz, *The Interpretation Of Cultures*, 311.

olan ve bugün bu ilhamla geniş kitlelerin birlikte inşa ettikleri ziyaret fenomeninin Sivas evrenindeki *siyasal katılımına* baktığımız zaman onun, Milbrath ve Goel'in *izleyici eylemler* olarak kavramsallaştırdığı çerçevede bir siyasal *girdi* sağladığı anlaşılmaktadır. Ancak ziyaret fenomeninin *siyasal katılımı* ilişkisini anlamak, gerçekten bir dizi gözlemi yan yana koyup bir kalıba yerleştirmekten öte zengin çağrışımların kültürel bir süzgeçten geçirilerek inşa edildiği sosyoekonomik ve kültürel sistemi tanımaya bağlıdır. Yine de şu söylenebilir ki ziyaretçiler genel olarak kendileriyle aynı anlam setine sahip görmediği siyasal seçkinci, elitist ve bürokratik çevreleri açıkça eleştirirken devlet, millet, ülke, toprak gibi dinin ürettiği vazife ahlaki ile aynı sembolik evrende buluşan kutsallaş(tırıl)mış değerlerden dolayı seçim zamanı siyasal tercihte bulunmayı kutsal bir sorumluluk kabul etmektedir. Burada ziyaret fenomenine özgü bir siyasal kültürden söz edebiliriz. Toplumsal olarak geleneksel yapı, ataerkil aile, genellikle alt, alt orta ve orta sınıfların motive ettiği mesleki tabakalar ve düşük eğitim düzeyi; bireysel olarak kadının daha öne çıktığı bir cinsiyet ve üst yaş kategorileri bu kültürün temel etkenleridir. Görülen o ki bu çevrede siyaset ve siyasetçiye dönük olumsuz tavır, onların sahip olduğu siyasal kültürle muhatap oldukları siyasal sistem arasındaki farklardan kaynaklanmıştır.

Ziyaret çevreleri genellikle kaderci ve kısıtlayıcı bir çevrede *siyasal toplumsallaşmalarını* sağlamıştır. Onların *siyasal katılımları* da hayatın kesin kurallarla belirlendiği bu hiyerarşik yapının sembolik dünyasına uygun olmuştur. Söz konusu siyasal roller orada, başlangıçta kendilerini dışarda bir gerçeklik olarak sunan siyasal değerlerin, kültürün yardımıyla içsel bir bilgiye ulaşması neticesinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla onlar otoritenin sorgulanmazlığını ailede olduğu gibi siyaset kurumunu da içine alacak şekilde yaygın olarak üretmeye devam etmektedirler. Onlar için siyaset korkutucudur, kendileriyle ilgili değildir ve ondan uzak olunmalıdır.

Siyasal sistem çevre etkileşimi talep ve kaynak biçimindeki birtakım *girdilerle* gerçekleşir.⁴² Ziyaret fenomeninin *siyasal katılımına* baktığımız zaman gerçekten dinamik bir siyasal sistemin çalışmasını sınırlandırıcı koşullar yaratmıştır. Anlaşılmaktadır ki farklı sosyal sınıfların çıkar gruplarının çok çeşitli taleplerine karşılık ziyaret çevrelerinin en görünür talebi

⁴² Çam, *Siyaset Bilimine Giriş*, 150-154.

kendi anlam dünyalarına saygıdır. Onların kaynak bakımından sağladıkları en önemli *girdi* ise devlet, millet, vatan gibi dinle aynı sembolik evrende buluşan değerlerden hareketle seçimlerde oy kullanmaktır. Gerçekten bunun sistem bakımından bir *girdi* oluşturup oluşturmadığı ya da bir *çıktıya* dönüşüp dönüşmediği din ve devlet ilişkilerinin dönemsel tezahürleriyle yakından ilişkili gözükmemektedir. Fakat en azından bugünkü ilişkiler bakımından bir şey söylemek gerekirse o da siyasetin yerine göre aynı sembollerini referans eden bir dil kullanmakta istekli olmasıdır.

SONUÇ

Bireyler toplumsal olaylara öncelikle ontolojik ve nihai birtakım statüler yükler ardından da kültürün zengin sembolleri yardımıyla onları kutsal bir realiteye bağlarlar. Bu, mikro kozmosa ait her şeyin makro kozmosta bir benzerinin olduğu düşüncesine dayanır. Bu nedenle siyasal yapı kolaylıkla ilahi kozmosu beşeri alana getirir. Böylece beşeri güç, kutsal bir olguya dönüşebilir. Bu süreçte tartışmasız dinin özel bir yeri vardır.

Siyaset ve kültür birbirlerinin zorunlu koşuludur. O halde ziyaret fenomeninin kendine özgü bir siyasal kültürünün bulunduğu ve buna göre bir *siyasal toplumsallaşma* çevresi ve *katılımının* olduğunu düşünmek zor değildir. Farklı cinsiyet, yaş, eğitim, sınıfsal tabaka, dinsel inanışlara sahip olmakla birlikte ziyaret çevresi ortak bir yaşam deneyimi etrafında *siyasal toplumsallaşma* ve *katılım*la ilgili oldukça net bir fotoğraf ortaya koymuştur. Bu çevrede *siyasal toplumsallaşmanın* birbiriyle ilişkili iki alanından söz edilebilir. Birincisi ilk toplumsallaşma döneminde aile çevresi etrafında gerçekleşen kendi toplumsal ve kültürel şartlarının olgunlaştırdığı yerel siyasettir. Ataerkil bir yapı içinde şekillenen bu siyaset çevresinde birey sadece siyasal değil öteki toplumsal katılımlarını da verili sosyal düzenin onayına bırakmıştır. Aile çevresinde siyaset toplumsal bütünlüğün ve ortak çıkarların sağlanmasına yönelik işlemiştir. Bu siyaset söz konusu cemaat ilişkileri içinde katılım, bireysel özgürlükler konusunda önemli sorunlar çıkarsa da aslında sebep ve sonuçları önceden bilinen ve bu yüzden birey tarafından fazlaca dert edilmeyen hatta yerine göre bugünden bakışla saygı ile anılan romantik bir etkileşim yaratmıştır. Ziyaret fenomeninin siyasal tutum, eylem ve tavır alışlarını belirleyen diğer bir etkileşim çevresi ise onun aktörlerinin elbette çok daha uzun bir toplumsallaşma sü-

recinde tarihi, siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel bir birikim etrafında siyasal sisteme ilişkin inşa ettiği deneyim ve tecrübelerdir. Bu tecrübeler başta okul olmak üzere arkadaş ve iş çevresi, kitle iletişim araçları vasıtasıyla edinilmiştir. Genellikle temel eğitim düzeyi, alt mesleki tabakalar, yaygın ve zengin olmayan bir kitle iletişimi bu toplumsallaşmanın hâkim karakterini belirlemiştir.

Ziyaret fenomeninde bu toplumsallaşma çevresinin *siyasal katılımı*, Milbrath ve Goel'in *izleyici eylemler* olarak tanımladığı düşük profilli bir katılım olmuştur. Bu, geleneksel yapının bütün ağırlığını taşıyan bir kardencilik ve içe kapanıştır. Ziyaret çevreleri kendi gerçeklikleri ve merkez çevre ilişkilerinin yarattığı travmalar etrafında *iyi toplum* ideallerini siyasete değil; türbeler ve yatırlardaki din uluları, erenler vb. zatlara bağlamışlardır. Bu epistemolojik yapı içinde oradaki siyasal kültür, dinamik bir siyasal sistem için oldukça sınırlandırıcı çevresel koşullar yaratmıştır. Gerçekten bugün bu *girdinin* siyaset mekanizmasının dönemsel ilişkileri içinde ne anlam ifade ettiği daha ileri bir çalışmaya muhtaçtır. Ancak mutluluğu bu dünyada arayan siyasete karşı bütün bileşenleriyle zihniyet bakımından uhrevi bir asketizmi önceleyen ziyaret çevreleri siyasal sistemin akıcılığını doğrudan etkileyebilecek bir ağırlığa sahip görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Acun, Hakkı. "Yolların Kesiştiği Şehir Sivas". *Cumhuriyetin 80. Yılında Sivas Sempozyumunu Bildirileri* içinde. Sivas (2003): 23-29.
- Ak, Muammer. "Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Türk Popüler Dindarlığı: Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Almond, Gabriel A. "Comparative Political Systems". *The Journal of Politics* 18 (1956): 391-409.
- Arslan, Mustafa. "Modern Mekanda Kutsal Deneyimi: Kernek'te Yeniden Üretilen Kutsal, Mit ve Ritüel". *Birey ve Toplum* 6 (2013): 7-36.
- Ataşağın, Galip. "Ziyaret Fenomeni". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006): 33-60.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1999.
- Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1996.
- Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. New York: Penguin Books, 1973.
- Berger, Peter L., Brigitte Berger ve Hansfried Kellner. *The Homeless Mind*, U.S.A: Pelican Books, 1974.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. haz. Ahmet Kuyuş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

- Bird, John. *Din Sosyolojisi Nedir*. trc. Abdulvahap Taştan ve Mustafa D. Dereli. İstanbul: Lotus Yayınları, 2015.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitt*e. İstanbul: Akçağ Yayınevi, c. 15, 1992.
- Çağınlar, Zekiye. “Adana Yöresi Yatırları”. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 1994.
- Çam, Esat. *Siyaset Bilimine Giriş*. İstanbul: Der Yayınları, 2000.
- Çarkoğlu, Ali ve Binnaz Toprak. *Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*. İstanbul: Tesev Yayınları, 2000.
- Çelik, Celaleddin. “Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik: Ziyaret Fenomeni Örneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2004): 213-239.
- Dursun, Çiler. “Türk-İslam Sentezi İdeolojisi ve Öznesi”. *Doğu Batı* 25 (2003): 59-81.
- Dursun, Davut. *Laiklik Siyaset ve Değişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation Of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Günay, Ünver, Harun Güngör, Şaban Kuzgun, Huzeyfe Sayım ve Abdulvahap Taştan. *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1996.
- Günay, Ünver. “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2003): 5-36.
- Hançerlioğlu, Orhan. *İslam İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994.
- İçli, Rukiye. “Sosyolojik Açıdan Ziyaret Fenomeni –Erzurum Abdurrahman Gazi Türbesi Örneği-”. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007.
- Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye’de İslamlık*. trc. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Kandemir, Mehmet Y. “Ziyaret”. *İslam Ansiklopedisi*. 13: 620-622. İstanbul: MEB Yayınları, 1986.
- Karavaşin, Hakkı. “Din Sosyolojisinde Ziyaret Dindarlığı: Şanlıurfa örneği”. *Ekev Akademi Dergisi* 53 (2012): 279-294.
- Keskin, Yahya M. “Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye’de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba örneği)”. *Dini Araştırmalar* 18 (2004): 89-101.
- Keskin, Yahya M. “Tokat Yöresinde Sünni ve Alevi Topluluklarında Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret İnanç ve Uygulamalarındaki Benzer ve Farklılıklar”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000): 209-226.
- Kıray, Mübcecel B. *Değişen Toplum Yapısı*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- Kıyak, Abdülkadir. “Elazığ ve Yöresinde Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması”. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Köktaş, Mehmet E. *Din ve Siyaset*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Köprülü, Fuad. “İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”. trc. Yaşar Altan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1970): 141-152.
- Köse, Ali ve Ali Ayten. *Türbeler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Kurt, Rahmi. “Sivas Merkez ve Merkeze Bağlı Köylerdeki Ziyaret ve Adak Yerleri”. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2001.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. trc. Metin Kıratlı. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- Mardin, Şerif. *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Milbrath, Lester W. ve Madan Lal Goel. *Political Participation; How and Why Do People, Get Involved Politics*. Chicago: Rand Mc Nally College Publishing Company, 1977.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

- Ögel, Bahattin. *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, c. 2, 1971.
- Özbolat, Abdullah. "Kutsallaşma Sürecinde Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği". *Kültür ve Din* içinde. haz. Mehmet A. Kirman ve Abdullah Özbolat. Adana: Karahan Kitabevi, (2014): 239-261.
- Öztekin, Ali. *Siyaset Bilimine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2010.
- Rençber, Fevzi. "Adıyaman Alevilerinin Türbe Veya Yatır Ziyareti: Safvan Bin Muattal Örneği". *Uluslararası Adıyaman Safvan Bin Muattal ve Ahlak Sempozyumu*. Adıyaman, (2013): 368-382.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "İsparta ve Çevre Köylerindeki Ziyaret ve Adak Yerleri". *AÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 (1979): 133-147.
- Savaş, Saim. *Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi –Sivas Ali Baba Zaviyesi-*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Selçuk, Ali. "Dede Mezarındaki Sır: Ziyaret Fenomeni ve Kutsalın Tezahürleri". *Türk Kültürü ve Hacıbektaş Veli Araştırma Dergisi* 56 (2010): 61-72.
- Subaşı, Necdet. *Ara Dönem Din Politikaları*. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar*, İstanbul: Ana Yayınları, 1980.
- Tanyu, Hikmet. "Ankara'da Adakla İlgili Sözler ve Adaklar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961): 153-187.
- Tekin, Mustafa. *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- Turan, İler. "Türkiye'de Siyasal Kültürün Oluşumu". *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde. haz. Ersin Kalaycıoğlu ve A. Yaşar Sarıbay. İstanbul: Alfa Akademi, 2007.
- Turan, Osman. *Selçuklular ve İslamiyet*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 1980.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, (1994).
- Türkkahraman, Mimar. *Türkiye'de Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm*, İstanbul: Birey Yayınları, 2000.
- Ülken, Hilmi Z. "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski kültürlerin İzleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (1969): 1-28.
- Yavuz, Emrah. "Harput Kültüründe Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar". Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2005.
- Yavuzer, Hasan. "Hacı Bektaş'ta Ziyaret Yerleri ve Atfedilen Anlamlar". *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu* içinde. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, (2009): 143-168.
- Yeğin, Hüseyin İ. "Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekan İnsan İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012): 53-91.
- Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Yücekök, Ahmet N. *Siyasetin Toplumsal Tabanı*. Ankara: A. Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, 1987.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 101-135
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 101-135
✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

**Bâtınî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram:
Ezille/Gölgeler Nazariyesi**
*A Key Concept in Understanding of Esoteric Sects:
The Theory of Shadows*

Ali Avcu*

ÖZ

Bâtınî mezheplerle alakalı pek çok çalışma yapılmış ve bu çalışmalarda konu farklı açılardan ele alınmıştır. Ancak bâtinî düşünce sisteminde ezille anlayışının yeri ve önemine dikkat çeken bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede ezille anlayışının ne olduğu tespit edildikten sonra kavramın bâtinî düşünce sistemini anlamada merkezi bir yerinin olduğu öne sürülmüştür. Bu çerçevede ezille anlayışının bâtinî ekollerin temel

ABSTRACT

There are numerous studies on the esoteric sects in Islam. Though in these studies they have been discussed from different respects, none of them draws attention to the place and importance of the theory of shadows (*azilla*) in the esoteric sects. In this article, after the identification of the meaning of the theory of shadows, it has been argued that the concept of shadows has a central role in understanding the esoteric system of thought. In this context, it has been

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Associate Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects.

Sivas/Turkey (aliavcu@hotmail.com).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

fikirlerindeki belirgin etkisi açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

ANAHTAR KELİMELER: Bâtnîlik, Gölge Nazariyesi, Ezille, Mezhepler, İsmailîlik, Nusayrîlik, Yezidîlik, Dürzîlik.

tried to reveal the central effect of the theory of shadows on the basic ideas of esoteric sects.

KEYWORDS: Esotericism, the Theory of Shadows, Ażilla, Islamic Sects, Ismailism, Nusayrism, Yazidism, Druze.

SUMMARY

There are numerous studies on the esoteric sects in Islam. Though in these studies they have been discussed from different respects, none of them draws attention to the place and importance of the theory of shadows (*azilla*) in the esoteric sects. In this article, after the identification of the meaning of the theory of shadows, it has been argued that the concept of shadows has a central role in understanding the esoteric system of thought. In this context, it has been tried to reveal the central effect of the theory of shadows on the basic ideas of esoteric sects.

The theory of shadows can be defined as the reflection of the shadows or non-material beings, which appear in the divine world, in this world in a material form. The origins of this view go back to the Plato's theory of ideas that he formulated as ideas and forms and to his allegory of cave that he used to explain this theory. This theory which was formulated and developed by the pre-Islamic various religious and philosophical traditions took an Islamic form through the *bâtinî*/esoteric schools.

The theory of shadows was first developed by the extremist groups of shi'a. Though the early classical works referred the theory of shadow to the extremist shi'as, they do not give any detail thereof. Nevertheless, it is possible to find in some views of theirs and in the esoteric sects such as Ismailites, Nusayrites, Druzes and Yazidites some clues about the character of this theory. In addition, the later works like *Kitāb al-Haft wa al-'Azilla* directly articulating the theory of shadows were composed.

Although the theory of shadows was not mentioned sufficiently in the works produced within the *bâtinî*/esoteric circles, it is witnessed that their understandings of religion were based, to a large extent, upon the theory of shadows. The most basic feature of this unnamed understanding

is the claim that every being in the divine world has been reflected in this world in a material form. Since the essence of God generally was kept out from the manifestation (*tajallî*), reflection was not started with his essence. However, the first beings emanating from Almighty Creator brought the divine world into being and that world was reflected to this world in a material form.

With this perception, a Gnostic understanding was developed that the material has no reality and the ultimate reality should be sought in the non-material. According to this, the material beings consisting of only reflection of reality are not possible to have an ultimate reality.

The only truth is the meaning, inner (*bâtin*) or shadow which reflects to the world in a material form. Naturally what a *bâtinî* should do is to seek the non-material ultimate truth hidden behind the material form.

The theory of shadows in this point argued compulsorily the distinction of *zâhir-bâtin* (outer-inner). Accordingly, *zâhir* consists of a shell or reflection in which hides the truth. The duty one should do is to go beyond the outer meaning of religious text and to get the inner truth hidden behind the outer meaning.

The theory of shadows made a dualist view point obligatory, because every being has an inner aspect which includes the truth and an outer respect in which the ultimate truth is reflected in a material form. God has the inner attributes through which the truth appears spiritually and material attributes to which they are reflected. Universe has a dualist character, a spiritual universe consisting of non-material realities and material universe consisting of its reflections. Human beings have a dualist character, a soul belonging to the divine world and a body belonging to this world. Religious texts which were sent for the salvation of mankind also have two aspects, the inner (*bâtin*) belonging to the divine world and the outer (*zâhir*) belonging to this world.

Since the Bâtiniyya considered the divine world to be composed of sevenfold and each fold to be a divine being, they sought, as a result of the theory of shadow, to find in the material world the counterparts or reflections of these beings. Even if their names show differences, the *bâtinî*/esoteric groups regarded in certain times some figures as the reflections of the divine world in the material world. Divine beings called *al-'Aql al-Kullî* (the Universal Intellect), *al-Nafs al-Kullî* (the Universal Soul), *al-Kalima*, *Sâbiq*

and *Tālī* were reflected in the world as the material forms like the Prophet Muhammad, Ali, Salman al-Farīsī, Miqdāt b. al-Aswad, Ammār b. Yāsir.

This understanding resulted in the divinization of some figures in the world, because it was held that through the manifestation these figures differ from the ordinary people, thus having some divine features. These figures gaining a bipolar identity were outwardly human beings, while inwardly regarded as the forms of divine beings reflected in the world. In this point, what the other people should do is to comprehend, with reference to the figures and their forms, the divine truth reflecting them. This approach brought about a religious understanding in which an individual salvation was not possible and some figures were perceived as charismatic leaders.

As a result, the religious understanding developed by the Bāṭiniyya schools is under the ultimate influence of the theory of shadows. With reference to this theory, they developed a new understanding of Islam called Esotericism. At the core of this perception lies the theory of shadows and dualism as its inseparable part. In this sense, Esotericism represents a religious understanding developed in this direction and having a wholeness and deepness. In order to understand this religious understanding correctly, the theory of shadows must be taken into consideration and the esoteric texts be read in this direction. This kind of way of reading, in which the outer is seen as the unique reality, fails to realize the duality behind it, will not enable us to comprehend the inner wholeness of Esotericism and cause to see it as a mass of contradictions.

GİRİŞ

Bâtinîlik üzerine çok şey yazılıp çizilmiş, onların öğretileriyle alakalı birbirinden farklı pek çok teori gündeme getirilmiştir. Hiç kuşkusuz teorilerin çeşitliliğinin bir kısmı önyargı ve bilgi eksikliğiyle alakalıdır. Ancak bir kısmı da anlama yöntemiyle ilgili eksikliklerden kaynaklanmaktadır. Zira bâtinî olmayan çevreler, kendi zahire dayalı anlama yöntemleri üzerinden farklı epistemolojik temelleri olan bir düşünme biçimini kavramaya çalışmakta ama başarılı olamamaktadır. Bu noktada yapılması gereken şey, bâtinî epistemolojinin temel dinamiklerinin tespit edilerek onlar üzerinden bir anlama çabası içerisine girmektir.

Bâtınî epistemolojinin temellerini oluşturan iki önemli realite vardır. Bunlardan birincisi gnostik düalizm, ikincisi ise ezille anlayışı ya da gölgeler nazariyesidir. Bilimsel çalışmalarda gnostik düalizm konusunda çok şey söylenmiştir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla ezille anlayışıyla ilgili olarak bugüne kadar kayda değer bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalenin temel amacı, bu iki temel ilkedен ezille anlayışının ne olduğunu ve bâtinî ekollerin din anlayışlarındaki merkezi yerini tespit etmektir.

Arapçada gölge anlamına gelen “zıll” kelimesinin çoğulu olan “ezille” kavramı *gölgeler* manasına gelmektedir. Kavram İslami dönemde ilk defa aşırı Şii çevrelerde görülmekte ve bazı aşırı fırkaların ezille anlayışını savduklarından bahsedilmektedir. Klasik kaynaklarda yeterli ve tatmin edici bir açıklaması bulunmayan bu kavramın özelden aşırı Şii fırkaları, genelde ise Bâtınî ekolleri doğru bir şekilde anlayabilmek için anahtar kelimelerden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira ezille anlayışı, Bâtınî epistemolojinin temel kavramlarından birisi olarak karşımıza çıkmakta ve pek çok Bâtınî öğretinin epistemik arka planını oluşturmaktadır. Dolayısıyla ezille anlayışını dikkate almadan yapılacak bir Bâtınîlik okuması meselenin doğru anlaşılmasını zorlaştıracak, belki de imkânsız hale getirecektir.

Ezille anlayışının kökleri Platon’un âlem anlayışına kadar gitmektedir. Ona göre ideler âlemi ile görünüşler âlemi birbirinden farklıdır. İdeler âlemi değişmeyen varlıkların bulunduğu hakiki ve gerçek âlemdir. Görünüşler âlemi ise sonlu ve değişen varlıkların bulunduğu bir âlemdir. Platon bu anlayışını *Mağara Benzetmesi* ile açıklamaya çalışmıştır. Buna göre insanlar bir mağarada oturan ve sırtı demir parmaklıklara dönük olan bir tutukluya benzer. Mağaranın dışında ise gerçek bir hayat vardır. Dışardaki insanların mağaranın önünden gelip geçmeleri esnasında mağaraya gölgeleri yansır. Yüzleri mağaranın duvarlarına dönük olan mahkûm gerçek varlıkların ancak gölgelerini idrak edebilir.¹ Platon’a göre içinde yaşadığımız evren bir mağaradır ve bizler de sırtı hakikate ve hakikatin nuruna dönük olan mahkûmlarıdır. Bu nedenledir ki içinde yaşadığımız evrenin

¹ Platon’un âlem anlayışıyla ilgili olarak bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 52-59; Ernst Von Aster, *İlk ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, trc. Vural Okur (İstanbul: Arşiv Yay., 1999), 172-173.

mutlak gerçekliği yoktur. Ancak gerçek evrenin gölgeleri bize yansımaktadır ve bize düşen görev maddeden hareketle hakikate ulaşmaktır.

Platon'un iki âlem anlayışı Yeni Eflatuncular² ve Hermetik felsefe³ tarafından geliştirilmiş, neticede bu anlama biçimi bâtinî akımlarda ezille anlayışı olarak İslamî formda yeniden formüle edilmiştir.

1. İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE GÖLGELER NAZARİYESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

İlk izlerine II/VIII. asrın başlarından itibaren aşırı/gulat⁴ Şîî gruplarda karşımıza çıkan ezille anlayışı diğer bâtinî ekoller tarafından da benimserenerek zamanla sistematik hale getirilmiştir. Ezille anlayışının gulat içerisindeki ilk örneklerine ise Hârisiye fırkası içerisinde rastlanmaktadır. Rivayete göre Harisiye fırkasının lideri Abdullah b. Haris⁵ taraftarlarını aşırılığa, tenasüh, *ezille* ve devir nazariyelerine sevk etmişti.⁶

Hârisiye hakkında son derece kapalı bir şekilde gündeme getirilen bu iddianın detayları konusunda klasik kaynaklarda herhangi bir açıklama yoktur. Ancak aşırı Şîî fırkaları bir bütün olarak okuduğumuzda, her ne kadar sistematik bir anlayış ortaya konulmamış olsa da, ezille anlayışının anlam haritasının ne olduğuna dair bazı ipuçlarına rastlanmaktadır.

² Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinus'a göre görünür âlemdeki her varlığın ideler âleminde bir karşılığı vardır (Bk. Weber, *Felsefe Tarihi*, 114). Bu anlayışın İsmailîler'deki mesel-memsûl ilişkisiyle ilgili teorinin ve genel olarak Bâtinîler'in ezille anlayışlarının kaynaklarından birisi olduğu açıktır.

³ Krş. Hermes, *Corpus Hermeticum*, trc. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Kültürününün Akıl Yapısı* içerisinde (İstanbul: Kitabevi, 1999), 346-347.

⁴ Gulat kavramının anlam alanıyla ilgili olarak bkz. Yusuf Benli, "Hicrî II. Asırda Kûfe Merkezli Şîî Nitelikli Gulât Hareketleri", (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 1999), 24-46; Vedat el-Kâdî, "Keysaniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi", trc. Yusuf Benli, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7, sy. 2 (2007), 241-273.

⁵ Abdullah b. Hâris'in kimliği tartışmalıdır. Böyle bir şahsın tarihte yaşamadığından tutun da onun Abdullah b. Harp olabileceği, yanlış yazılmış olduğuna kadar pek çok farklı görüş öne sürülmüştür. Tartışmalarla ilgili olarak bkz. Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (ö. 300/912) ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahî (302/915'li yıllar), *Şîî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîâ*, trc. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, (Ankara, Ankara Okulu Yay., 2004), 129 (208. Dipnot).

⁶ el-Eş'arî, *el-Kummî-Nevbahî, Şîî Fırkalar*, 136-137.

Ezille anlayışının ne olduğuna dair en önemli kaynaklardan birisi *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille* isimli Nusayrî çevrelerde üretilmiş olduğu düşünülen bir metindir. Her ne kadar eser Mufaddal b. Ömer'e (2/8. asrın sonları) atfediliyor ve onun Cafer-i Sadık'la (ö. 148/765) geçtiği öne sürülen diyaloglarına eserde yer veriliyorsa da çalışmanın çok daha sonraları yazıldığı açıktır.⁷ Muhtemelen XI-XIII. asırlarda, bâtinî ekollerin temel itikatlarını büyük oranda oluşturdukları bir dönemde yazılmış olan bu eser, gölgeler nazariyesi ile ilgili önemli ipuçları vermektedir.

Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille'nin yazarına göre Allah'ın ilk olarak yarattığı varlık "gölge"dir. O, gölgeyi dilemesinden (meşîet) yaratmıştır.⁸ Şu halde gölge, bütün mahlûkata kaynaklık eden ilk yaratılmış varlıktır. Yazar bu görüşünü şu ayetle desteklemeye çalışmıştır: "Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? Eğer dileseydi onu sabit kılardı. Sonra güneşi onun üzerine delil kıldık."⁹ Allah'ın ilk yarattığı varlığa gölge denmesinin sebebi, onun Allah'ın nurunun gölgesinden yaratılmış olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰

Yazara göre Allah, ilk mahlûk olan gölgeyi (zıll) kendi suretinin misaline göre yaratmıştır.¹¹ O, bu ilk gölgeyi gölgelere (ezille) bölmüş, gölgeler birbirlerine baktıklarında, Rahman'ın suretinde oldukları için, kendilerini görmüşler ve bu sayede yokluktan var olduklarını idrak etmişlerdir.¹²

⁷ Eserin içeriği, geliştirilen söylemler ve kullanılan kavramlar sonraki dönemlere ait bir literatüre işaret etmektedir. Eserde yazılış tarihiyle alakalı açık işaretler olmasa da oluşturulan râvi zincirinin son halkası eserin yazılış tarihi hakkında bir fikir verebilir. Zira Muhammed b. Nusayr'dan sonra on râvi daha sayılmıştır ki bu durum eserin Muhammed b. Nusayr'dan on nesil sonra yazıldığını düşündürmektedir. Yine çalışmada Hz. Ali soyundan gelen masum imamlardan bahsedilmesi ve imamların sonuncusunun Beklenen Kâim olarak adlandırılması eserin yazılış tarihinin İmamiye'nin on birinci imamının ölümünden ve mehdi söyleminin geliştirilmesinden sonra yazıldığını düşündürmektedir. Zira eserin içeriği Cafer-i Sadık ile Mufaddal arasındaki söyleyişi ele aldığı iddia etmektedir ki bu durumda Hz. Ali soyundan gelen imamların Cafer-i Sadık kanalıyla devam ettiğini ve mehdi söylemi ile sona erdiğini öne sürebiliriz. Mehdi söyleminin bir teori olarak geliştirilmesi ise en erken hicri IV. asrın ortalarıyla tarihlendirilebilir. Şu halde eser bu tarihlerden sonraki bir döneme ait olmalıdır. Krş. Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, thk. Ârif Tâmir (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, t.y.), 12, 69.

⁸ Cu'fi, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, 16.

⁹ el-Furkân 25/45.

¹⁰ Cu'fi, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, 21.

¹¹ Cu'fi, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, 17.

¹² Cu'fi, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, 17.

Bir başka ifadeyle, birbirlerine baktıklarında aynı sureti görmüşlerdir. Çünkü onların suretlerine kaynaklık eden farklı bir örnek olmadığı için hepsi aynı surette var olmuş ve buradan hareketle yokluktan var olduklarını idrak etmişlerdir.

Bundan sonra Allah gölgelere kendisine hamt ve dua etmeyi öğretmiş, böylece onlar Allah'ın Rableri olduğunu idrak etmişlerdir. Gölgele yedi bin yıl Allah'ı tespih etmiş, onların bu tespihinden yedinci kat gökyüzü yaratılmıştır. Sonra Allah, gölgelerin tespih etmesinden siluetleri/eşbâhî yaratmış ve daha sonra siluetlerin gölgelerini var etmiştir. Ardından da örtüyü/hicabı yaratmıştır. Kur'an-ı Kerim'deki "Allah'ın beşerle konuşması ya vahiyyle ya örtünün/hicabın ardından ya da Rasul gönderip izniyle ona dilediğini vahyetmesiyle olur."¹³ ifadesindeki "örtünün arkasından" sözünün anlamı "gölgelerden yaratılmış olan siluetler" demektir.¹⁴

Yüce Allah bunun ardından yedi semayı, yedi cenneti ve yedi Âdem'i yaratmıştır. Allah bu yedi semaî Âdem'i gölgeler ve siluetlerin birincilerinin misaline göre yaratmıştır.¹⁵ Dolayısıyla semaî Âdem Allah'ın suretinde var edilmiştir. Zira daha önce ifade ettiğimiz gibi gölgeler Allah'ın suretinin misaline göre yaratılmış, siluetler de gölgelerden meydana gelmiş, bu ikisinin birlikteliğiyle de semaî Âdem var olmuştur.

Öyle anlaşılmaktadır ki yazara göre bütün mahlûkatın kaynağı gölge ve siluet düalitesidir. Örneğin Allah cennette yedi kaynak (ayn) yaratmış, sonra gölge ve siluet ikilisini kaynaklara daldırmış ve her kaynaktan her bir semanın nurunu yaratmıştır. Yaratılan bu nurlar da bedenlerin ruhları olmuştur.¹⁶

Gnostik düalizmin etkisiyle İblis ve soyu ile Âdem ve soyunu birbirinden ayıran yazar, Âdem soyunun nurlar, gölgeler, siluetler ve ruhlardan yaratıldığını öne sürmüştür. Bu soyun bedeni ise çamurdan var edilmiştir. İblis'in soyu ise ateşten yaratılmıştır.¹⁷

¹³ eş-Şûrâ 42/51.

¹⁴ Cu'fi, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, 17.

¹⁵ Cu'fi, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, 18-19.

¹⁶ Cu'fi, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, 21.

¹⁷ Cu'fi, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, 36. Yazar diğer bir yerde bu rivayete muhalif olarak önce siluetlerin, sonra gölgelerin yaratıldığını öne sürmüştür. Gölgelelerin ruhu yoktu; Allah daha sonra ruhu yaratarak gölgelere ruh verdi. Bk. Cu'fi, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, 192-193.

Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille' nin yazarının ifadelerinden gölgeler nazariyesinin Nusayrîlikle irtibatlı çevreler açısından ne kadar merkezi bir yer teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Yazar açık bir şekilde varlığın başlangıcını gölgelerle başlatmaktadır. Aynı önemin diğer bâtinî ekoller için de söz konusu olduğunu söylemek abartılı bir yaklaşım olmayacaktır. Şimdi gölgeler nazariyesinin bâtinî ekollerin itikatlarındaki merkezi yerini tespit etmeye çalışalım.

2. GULAT Şİİ GRUPLARDA GÖLGELER NAZARİYESİ

İslam öncesi kadim kültürler tarafından üretilmiş olan ezille anlayışını İslam'a aktararak onu İslami bir formda yeniden inşa eden ilk grup aşırı Şiîler olmuştur. Onlar her ne kadar sistematik bir teori ortaya koymamış olsalar da bâtinî düşüncenin pek çok boyutunu geliştirdikleri gibi ezille anlayışını da öğretilerinin bir parçası olarak ana hatlarıyla açığa çıkarmışlardır. Klasik kaynaklarda gölgeler nazariyesinden etkilendiği ifade edilen ilk aşırı Şiî grup Hârisiye'dir. Rivayete göre Abdullah b. Muaviye (ö. 129/746-47) öldürülünce taraftarlarından az bir grup Abdullah b. Harris'e tabi olmuştu. O, taraftarlarını aşırılığa, tenasüh, *ezille* ve devir nazariyelerine sevk etmişti.¹⁸

Harisiye ile ilgili olarak gündeme getirilen ezille anlayışının teferruatıyla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak Mugîriye fırkası ile ilgili olarak anlatılanlar aşırı Şiîlik'teki ezille anlayışını biraz daha somutlaştırmamıza yardımcı olmaktadır. Onlara göre Allah insanların önce gölgelerini yaratmıştır. Allah'ın yarattığı ilk gölge Hz. Muhammet'in gölgesidir. Allah bir gölgeden ibaret olan Hz. Muhammet'i bütün insanlığa göndermiştir.¹⁹

Buradaki gölgenin *Nur-u Muhammedî* ya da *Hakikat-ı Muhammedî* diye adlandırılan nuranî varlık olduğu açıktır. Allah insanlığın atası olan Hz. Muhammet'in gölgesini kendi suretinde yaratmıştır.²⁰ Dolayısıyla yeryü-

¹⁸ Kummî ve Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 136-137.

¹⁹ Krş. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 38; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 183.

²⁰ Krş. Eş'arî, *Makâlât*, 35, 37; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180, 182.

zünde var edilen insan, Hz. Muhammet'in gölgesinin maddi forma bürünmüş halidir. Hz. Muhammet'in gölgesi ise Allah'ın suretinde yaratıldığına göre, yeryüzündeki Hz. Muhammet'in Allah'ın maddi forma bürünmüş bir misali olduğu söylenebilir. Bu nedenledir ki insan kendi aslı ve yarattığı öz olan Hz. Muhammet'in gölgesini idrak edebildiği oranda yücelmekte ve bir anlamda tanrılaşabilmektedir. Bunun yolu ise kendi özüne dönerek maddi formun ötesine geçip benliğindeki manevi özü/Semai Âdem'i idrak edebilmektir.

Ezille anlayışının doğal sonuçlarından birisi, ilahi âlemdeki hakikatlerin bir kısmının sırlarına bu âlemde vakıf olunabilmesidir. Gölgeler âlemindeki her varlık bu âlemdeki bir maddî varlığa yansıdığı ya da tecelli ettiği ve maddi bir forma büründüğü için devirler geçtikçe ilahi âlemle ilgili sırlar da açığa çıkmaktadır. Gulat fırkalardan Mugîriye'ye göre yeryüzünde yücelmenin en son basamağı *İsm-i A'zam* sırrına vakıf olmaktır. Zira Allah, ezelde tek iken en büyük ismi (İsm-i A'zam) ile konuşmuştur.²¹

Mugîriye'nin bakış açısından da anlaşılacağı gibi *İsm-i A'zam*'ın sırrına vakıf olmak, Allah'ın ilk konuştuğu kelamın sırrının künhüne ermek demektir. Bu ise insanın ulaşabileceği en son batınî sır ve makamdır. Dolayısıyla İsmi A'zam'ın sırlarına vakıf olmak, aynı zamanda en yüce varlık olan yaratıcının ulûhiyetle ilgili gizemlerine sahip olmak anlamına gelmektedir. Bu sırra sahip olan kişi ise bir anlamda ilahlaşmakta ve tabiri caizse maddi âlemin ilahı olmaktadır. Bu ilahlık, gerçek ilahı yok sayarak kendisini onun yerine koyma iddiasından ziyade, maddî âlemde en yüce varlık konumuna yükselme ve maddi evrenin ötesinde olan Allah'ın kendisine küllî olarak yansıdığını iddia etme şeklinde tezahür etmektedir. Dünyada diğer insanlara oranla ulûhiyetten nasibini daha fazla almış olan bu kişi, gücünü kendi ilahlığından değil, maddî âlemin ötesinde ve her şeyin kaynağı olan yüce İlah'tan kendisine tecelli eden ya da yansıyan nurlar vasıtasıyla elde etmektedir. Dolayısıyla batınî gruplar içerisinde zaman zaman karşılaştığımız ulûhiyet iddiaları bizatihi ilahlık iddia etmekten ziyade, gerçek ilahın yeryüzüne yansımış ya da tecelli etmiş bir görünüşünden ve maddi forma bürünmüş bir misalinden ibarettir. Bu nedenle bazı

²¹ Eş'arî, *Makâlât*, 39.

bâtınî gruplar tarafından ilah olarak görülen Hz. Muhammet, Hz. Ali, Cafer es-Sâdık, Hâkim Biemrillâh (ö. 412/1021)²² gibi şahıslar mana âlemindeki gerçek ilahın maddî âleme yansımış, ete-kemiğe bürünmüş bir görünüşünden ibarettir. Bir başka deyişle maddeden uzak olan, maddî olmadığı için de algılanamayan soyut ilahın maddî surette tecelli etmesi ya da maddî olanın algılayabileceği şekilde görünür hale gelmesidir. Nasıl zahire göre bâtın hakikat içeriyor ve zahir asıl gnostik gerçek olan gnosu/bâtını anlamamıza yardımcı oluyorsa, gerçek ilah da maddî olarak algılanamayan bâtınî ilahdır. Yeryüzünde ilah olarak sunulanlar ise, bizi gerçek bâtınî ilaha götürmeye yardımcı olan zahirî ilahlardır. Bâtına göre zahir mutlak hakikat ifade etmediği ve kişiyi kurtuluşa götürmede yeterli olmadığı gibi, zahirî ilah da tek başına mutlak hakikat ifade etmez ve bizi kurtuluşa erdiremez. Bizim kurtuluşumuzu sağlamamız, bu zahirî ilaha yansımış olan bâtınî ilahı idrak etmekten geçmektedir.²³

Bu düşüncenin en güzel örneklerinden birisi gulat Şîî gruplardan birisi olan Muhammise'ye²⁴ atfedilen görüşlerde karşımıza çıkmaktadır. Muhammise'ye göre kendisinden perde kalkan ve arif konumuna yükselen kişiden, hakikati görmesini engelleyen bütün engeller kalkar. Bu kişi artık Hz. Muhammet olarak yansımış olan Allah'ı ete-kemiğe bürünmüş beşeri bir suretten ibaret değil de nuranî haliyle idrak eder.²⁵

Bu noktada bâtınî gruplarla ilgili olarak kaynaklarda geçen ve çelişkili gibi duran kimi rivayetlerin anlamlı bir bütünlük arz ettiği açığa çıkmaktadır. Zira kaynaklarda Hz. Muhammet, Hz. Ali, Câfer-i Sâdık (148/765) gibi kendisine ulûhiyet isnat edilen şahıslar bir taraftan beşer olarak sunulurken, diğer taraftan onların eşyayı yarattıklarından, evreni çekip çevirdiklerinden bahsedilmektedir. Çelişkili gibi duran bu ifadeler aslında bâtınî düşünme biçimi içerisinde bir bütünlük ve anlam ifade etmektedir. Zira ilah kabul edilen bu şahıslar maddî varlıkları itibarı ile zahiren

²² Bkz. Kummî ve Nevbahî, *Şîî Fırkalar*, 157, 161.

²³ Krş. Kummî ve Nevbahî, *Şîî Fırkalar*, 157-158, 164-165.

²⁴ Muhammise, gulat Şîî fırkalardan birisidir. Ezîlle anlayışlarının bir sonucu olarak beş kişiyi ilahi bazı vasıflarla nitelendirdikleri için bu adla anılmışlardır. Geniş bilgi için bkz. Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, trc. Mahfuz Söylemez-Mehmet Ümit-Cemil Hakyemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 342; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 371; Kummî ve Nevbahî, *Şîî Fırkalar*, 157, 161-162, 166, 286.

²⁵ Krş. Kummî ve Nevbahî, *Şîî Fırkalar*, 161.

birer beşerdirler. Ancak onlar, ilahın yeryüzüne yansımış suretleri olduğu için aynı zamanda bâtinî birer ilahtırlar. Dolayısıyla onlar iki farklı kimlik taşımaktadırlar. Görünüşte birer beşerdirler. Ancak gerçekte, ilahın yeryüzüne yansımış ya da tecelli etmiş bir görünüşünü temsil etmektedirler. Bu nedenle onlarla ilgili olarak evreni yarattıklarından, çekip çevirdiklerinden bahsetmek, bizzat bu şahısların yaratıcılığını değil, bu şahıslara yansımış olan gerçek ilahın yaratıcılığını ifade etmektedir. Bir başka ifade ile gerçek yaratıcı, zahiren ilah ve yaratıcı kabul edilen maddi surete yansımış olan batınî varlıktır. Beşer zahir üzerinden algılayabildiği için gerçek yaratıcının varlığı, beşerin anlayabileceği zahirî bir ilah üzerinden açığa çıkarılmıştır.²⁶ Beşerin ilahi hakikatleri kavrayarak kurtuluşunu gerçekleştirebilmesi için, ilahi hakikatlerin beşerin anlayabileceği maddi bir formda yansıtılması bir zorunluluktur. Kurtuluş, içinde yaşadığımız evrene yansımış olan maddî suretlerin arkasındaki batınî hakikatleri elde etmekle mümkün olacaktır.²⁷

Sünnî kaynaklarda gulat fırkalarının Allah'ı insan şeklinde tasvir ettikleri rivayet edilmektedir. Bu rivayetlerden hareketle gulatın insanı tanımladığı sonucuna ulaşılmıştır.²⁸ Örneğin "Beyaniye"²⁹, Allah'ın insan şeklinde olduğunu ve yüzü hariç tamamen yok olacağını iddia etmiştir.³⁰

²⁶ Günümüzde mensubu kalmamış Nusayrî gruplardan birisi olan Hâtimîler bu hakikati üstü kapalı bir şekilde itiraf etmişlerdir. Krş. Meir M. Bar Asher-Aryeh Kofsky, "Ali b. Ebî Tâlib'in İlahi Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risâleye Göre Nusayrî Üçlemesi", *Tarihten Teolojye İslam İnançlarında Hz. Ali*, içerisinde, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: TTKY, 2005), 148.

²⁷ Detaylı bilgi için bkz. Aytekin Şenzeybek, "Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzi İnanç Esasları", (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 135-143.

²⁸ Genel olarak gulat Şîî grupların hulul anlayışına sahip oldukları, en azından bir kısmının hulule inandığı düşünülmektedir. (Örnek olarak bkz. Şenzeybek, "Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzi İnanç Esasları", 143.) bu sonuca ulaşılmasının temel sebebi onların bazı şahıslarla ilgili olarak ulûhiyet iddiasında buldukları yönündeki rivayetlerdir. Ancak Gulat'taki ulûhiyet anlayışının genel olarak hulul anlayışından farklı olduğunu düşünmekteyiz. Lakin bu konu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bar Asher ve Kofsky de 7/13. yüzyıla ait Nusayrî bir yazar olan Neşşâbî'nin ulûhiyet anlayışının hululden farklı olduğu ve yazarın hulul anlayışına karşı çıktığı sonucuna ulaşmışlardır. (Bk. Bar Asher ve Kofsky, "Ali b. Ebî Tâlib'in İlahî Vasıflarına dair Nusayrî Öğretisi", 171.)

²⁹ Beyan b. Sem'ân et-Temimî'ye (119/737) uyanlardır. Geniş bilgi için bk. Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 79-80; Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, 86-87; Kummî ve Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 121-126, 135-136, 155.

³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 35; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180.

Yine “Mugîriye³¹, Allah’ın başında bir taç bulunan nurdan bir adam olduğunu; bir insandaki gibi organları, bedeni, karnı ve hikmet fıskıran bir kalbi bulunduğunu iddia etmiştir. Ebcet harfleri onun organları sayısındadır.”³²

Her iki rivayet de insanı tanrılaştırmaktan ziyade yüce yaratıcının insan suretinde olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia açık bir şekilde ezille anlayışının devamıdır. Zira ezille anlayışının temelinde, ilahi âlemdeki varlıkların bu âleme maddi formda yansıdığı iddiası vardır. İnsan da Allah’ın yeryüzüne yansımış bir sureti olarak eşref-i mahlûkattır.³³

Rivayette dikkat çeken bir husus da Allah’ın yüzü (zâtı) hariç her varlığın yok olacağı iddiasıdır. Bu cümlede de gnostik ve hermetik bir hakikat dile getirilmektedir. Zira bu düşünme biçimlerine göre ezelde sadece Allah’ın zâtı vardır. Daha sonra Allah sıfatlarını var etmiştir ki ilahi âlem ve içindekiler onun sıfatlarının bir tezahürüdür. İlahî âlem de yansiyarak maddi âlemi oluşturmuştur. Dolayısıyla içinde yaşadığımız âlem, ilahi âlemin bir yansımasından ibarettir. Ahir zamanda maddî ve ilahi âlem tekrar yok olacak ve her şey asli kaynağına dönecek, ezelde olduğu gibi Allah’ın zâtı³⁴ dışında hiçbir varlık kalmayacaktır.

Gulat gruplar, *İsm-i A’zam* sırrına vakıf olarak gerçek ilahın dünyadaki yansıması, gölgesi ya da maddi formu olmanın kişiye maddi bir güç de katacağına inanmışlardır. *İsm-i A’zam* sırrına vakıf olduğunu iddia eden Ebu’l-Hattab el-Esedî (ö. 143/760),³⁵ bu sayede taraftarlarına verdiği tahta kılıçların, düşmanlarının elinde bulunan çelik kılıçları kesip yok edeceğine inanabilmiştir. Yine Beyan b. Sem’an (ö. 119/737) *İsm-i A’zam* sırrı sayesinde Zühre gezegenini kendisine davet ettiğini, onun da kendisine bağlandığını iddia edebilmiştir.³⁶ Mugîre b. Saîd el-İclî (ö. 145/762) de *İsm-i*

³¹ Mugîre b. Sa’îd el-İclî’nin (ö. 119/740) taraftarlarıdır. Geniş bilgi için bk. Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 365-367; Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, 337-338; Kummî ve Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 155, 186, 189-191.

³² Eş’arî, *Makâlât*, 37; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182.

³³ Hermetizm’de insan Allah’ın yeryüzüne yansımış bir sureti olarak görülmüştür. Bkz. Hermes, *Corpus Hermeticum*, 346.

³⁴ Allah’ın yüzünden zâtı kastedilmektedir. Zira Kasas 28/88 ve Rahmân 55/26-27. âyetlerde “yüz” kelimesi “zât” anlamında kullanılmıştır. Beyaniye de bu âyetlerden hareketle onun zâtı dışındaki her şeyin yok olacağını iddia etmiş olmalıdır.

³⁵ Kummî ve Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 149.

³⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 35; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180.

A'zam sırrı sayesinde ölüleri dirilttiğini iddia etmiş ve onlara sihirbazlık gösterisi sunmuştur.³⁷ Yine onun taraftarlarından bir grup, Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin (ö. 145/762) ölmediğini, tekrar zuhur edeceğini, kendilerine *İsm-i A'zam*'ın harflerinden birisinin verileceği on yedi ölünün dirilerek zalimlerin ordularını tarumar edeceğini iddia etmişlerdir.³⁸

Keysaniye'den³⁹ Hamza b. Umâre el-Berberî (2/8. asrın ikinci yarısı) de kendisine gökyüzünden yedi sebep indiğini ve bu sebeplerle yeryüzünü fethedip ona hâkim olacağını iddia etmiştir.⁴⁰ Burada kastedilen yedi sebep, yedi ilahi âlemin faydalarının yeryüzüne yansması olmalıdır. Kişi ilahi âlemde elde ettiği bu faydalar sayesinde olağandışı bazı nitelikler kazanarak normal bir insanın yapamayacağı bir takım eylemleri gerçekleştirebilecek kuvvete ulaşabilecektir.

Gulat gruplarla ilgili dikkat çekici hususlardan birisi de Allah'ın organlarının Arap alfabesinin harflerine benzediğini iddia etmeleridir. Örneğin Mugîre b. Saîd, Allah'ın nurdan bir adam olduğunu ve organlarının Arap alfabesinin harflerine benzediğini iddia etmiştir. O, Allah'ın bacaklarının elif (ل) harfine, gözlerinin 'ayn (ع) harfine, cinsel organının da he (ه) harfine benzediğini iddia etmiştir.⁴¹

Bu görüş ve anlayışlar da gnostik düalizm ve gölgeler nazariyesiyle bağlantılıdır. Zira gnostik teoriye göre insanın kurtuluşu ilahi âlemdeki sırlara vakıf olmasıyla mümkündür. Ancak Allah ilahi âlemdeki sırları aleni bir şekilde insanlığa vermemektedir. Zira ilahi bilgi bir taraftan kişiyi kurtarıırken, diğer taraftan onu düşmanına karşı güçlü kılmaktadır. Dahası yeryüzü nur ile zulmetin ya da iyi ile kötünün sürekli mücadele halinde olduğu bir arenadır.⁴² Şayet ilahi âlemle ilgili bilgi Şeytan taraftarlarının

³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 37; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182.

³⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 44. 7/13. yüzyıla ait bir Nusayrî metnine göre *İsm-i A'zam* idrak edilemeyen tanrı ya da Mana ile Ali b. Ebî Tâlib arasındaki kuvve'dir. Bk. Bar Asher ve Kofsky, "Ali b. Ebî Tâlib'in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi", 165.

³⁹ Keysaniye aşırı Şii grupların öncüsüdür. Onlar aynı zamanda kurumsallaşmış ilk Şii fırkasıdır. Aşırı Şia'nın pek çok kolu Keysaniye içerisinden çıkmıştır. Geniş bilgi için bkz. Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 291-292; Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, 290-293; Kummî-Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 100-126, 148-149, 161.

⁴⁰ Kummî ve Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 120.

⁴¹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182.

⁴² Bâtinî grupların bu noktadaki düalitelerinin, onları nur ve zulmetin iki ayrı ve asli unsur olduğu sonucuna ulaştırmadığını, yüce yaratıcının tek ezeli varlık olarak kabul edildiğini

eline geçerse, bu bilgi Allah dostlarının aleyhinde kullanılacak, yeryüzünde mahsur kalmış olan Nefs'in kurtuluşu ve asli vatani olan ilahi âleme dönüşü gecikecektir. Bu nedenle Allah, kurtarıcı bâtinî bilgiyi (gnose) kutsal kitapların zahirinin altına gizlemiştir. Bu gizleme ameliyesi harflerle gerçekleştiği için kutsal metnin harfleri, gizli bilgiyi kamufle eden gizemli semboller olarak görülmüştür. Harflerin altında, ilahi âleme ait olup maddî olmayan bâtinî hakikatler bulunmaktadır. Harfler ise ilahi âlemde içinde yaşadığımız maddî âleme yansımış olan hakikatlerin maddi forma bürünerek görünür hale gelmesini sağlayan kamuflej malzemesi haline gelmiştir. Kişinin kurtuluşunu sağlaması için aslolan, bize harfler kanalıyla yansıyan görünür harflerin arkasındaki görünmeyen bâtinî hakikatlere ulaşmaktır. Bu noktada harfler, hakikati idrak etmeye yardımcı olan vasıtalar olarak önem kazanmaktadır. Diğer yandan ilahi âlemde gölge olarak var edilmiş olan Allah'ın kelamının bu âlemde harflerle maddi forma dönüşmüş olması harfleri kıymetli ve kutsal hale getirmektedir. Mugîriye gibi gulat gruplar, harflerin bu öneminden hareketle Allah'ın yeryüzüne insan şeklinde yansıdığını, insan için gerekli olan hakikatin de harflerden oluşan kutsal kitapların altında gizli olduğunu düşündükleri için Allah'ı harflerle sembolize etme ve şekillendirme ihtiyacı hissetmişlerdir.

İlahi âlemdeki varlıkların yeryüzünde yansımaları olduğuna inanınca, bunun doğal bir sonucu olarak bazı gulat gruplar ilahi âlemdeki varlıklara atfettikleri kimi sorumlulukları onların yeryüzündeki yansımaları olan şahıslara da atfetmişlerdir. Örneğin gulat Şîa gruplarından Mufavvıda⁴³ fırkası, Allah'ın Hz. Muhammet'i yaratarak âlemin yaratılması

ifade etmekte fayda vardır. Ancak onlar genel olarak gnostik dinlerin bakış açılarının etkisi altında oldukları için, onlarda var olan gnostik zıtlığın etkisinde kalarak düalist bir bakış açısı geliştirmişler ve iyi ile kötünün mücadelesini, çoğunlukla yüce yaratıcıdan tecelli etmiş olan ilk varlık ile onun gurur ve kibrinden yaratılmış olan ve genellikle zulmet adı verilen varlığa indirgemişlerdir.

⁴³ Mutezile'ye nispet edilen bir Mufavvıda fırkası daha vardır. Ancak bizim alıntı yaptığımız Mufavvıda fırkası, aşırı Şia içerisinde yer almaktadır. Mufavvıda hakkında geniş bilgi için bkz. Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 387-388; Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, 337.

ve idaresi işlerini ona havale ettiğini öne sürmüştür. Onlara göre Hz. Muhammet de bu görevi Hz. Ali'ye devretmiş ve o, âlemi ikinci idare eden olmuştur.⁴⁴

Bu iddiaya zahiri olarak baktığımızda Mufavvıda'nın Hz. Muhammet'i Mikail (a.s.)'in görevlerini yerine getiren bir melek olarak kabul ettiği görülmektedir. Oysa ezille anlayışı çerçevesinde meseleye baktığımızda, burada kastedilen şey Hz. Muhammet'in bir melek olduğu iddiası değildir. Mufavvıda'nın iddiasına göre Allah ilahi âlemde ilk iki varlık olarak nurani Hz. Muhammet ve Hz. Ali'yi (Nur-u Muhammedî ve Nur-u Ali) yaratmış, o ikisinin oluşturduğu düalite ile de ilahi âlem meydana gelmiştir. O ikisi yeryüzüne Hz. Muhammet ve Hz. Ali olarak tecelli ettikleri için bu iki şahıs görünürde/zahirde iki maddi varlık iken, bâtnen ilahi âlemdeki iki nurani varlık olan Nur-u Muhammedî ve Nûr-u Ali'yi temsil etmektedirler. Bu nedenle âlemin işlerinin çekip çevrilmesinin bu iki şahsa atfedilmesi bâtnî bir anlama işaret etmektedir. Buna göre Hz. Muhammet ve Hz. Ali âlemin işlerinin hakiki idarecileri değildir. Gerçek idareciler, bu iki maddi varlığa yansımış olan ve onların bâtnî hakikatlerini temsil eden Nûr-u Muhammedî ve Nur-u Ali'dir. Diğer taraftan ilahi âlemdeki iki nurani varlığa ait yetkinin bu dünyadaki iki şahsa atfedilmesi, insanların bâtnî hakikatleri ve ilahi âlemi idrak etmesinin zorluğuyla alakalıdır. Zaten ilahi âlemin maddî âleme yansımalarının sebebi de insanın görünür ve algılanabilir misaller üzerinden anlayabilen bir varlık olmasıdır. İlahî âlemin maddî âlem olarak insana yansıtılmış olmasının temel sebebi, insanın somut misallerden hareketle onların soyut memsulünü/örnek verilerini idrak edebilmesini sağlamaktır. Kişi maddi Hz. Muhammet ve Hz. Ali'den hareketle onlara örneklik teşkil etmiş olan soyut varlıkları idrak edebilme imkânına sahip olmaktadır. Böylece yeni bir düalite kurulmaktadır. Buna göre ilahi âlemdeki Nur-u Muhammedî ile onun bu âlemdeki yansıması olan Hz. Muhammet bir ikilik oluşturmaktadır. İlahi âlemdeki Nûr-u Muhammedî'nin *ruhu*, bu âlemdeki Hz. Muhammet'in de *cesedi* oluşturduğu yeni bir varlıktan bahsedebiliriz. Bu ikiliği idrak etmek, düalitenin arkasındaki vahdeti/birliği idrak etmek demektir. Bu nedenle ilahi âlemdeki nurani varlıkla bu âlemdeki maddî varlık bir ikilik oluştursa da hakikatte bu ikisinin vahdetinden bahsedebiliriz. İşte bu birliktelik dolayısıyla da hakikatte bu maddî Hz. Muhammet, nurani Hz. Muhammet ile bir olabilmekte ve Nur-

⁴⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 195.

u Muhammedî'ye atfettiğimiz özellikleri maddi Hz. Muhammet'e de atfedebilmekteyiz. Bu nedendir ki bir şahsı bir taraftan insani özelliklerle tasvir ederken diğer yandan onun tabiat olaylarını düzenlediğini ve evreni çekip çevirdiğini öne süren bir batınî metin kendi içerisinde bir bütünlük arz etmektedir.

3. İSMAILİLİK'TE GÖLGELER NAZARİYESİ

Ezîlle anlayışının farklı şekillerine bütün bâtınî ekollerde rastlamak mümkündür. İsmailîlik'te ezîlle anlayışına dayalı yansıma teorisinin en bariz örneği *mesel-memsûl/örnek-örneklenen* ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İsmailîler ilahi âlemin, içinde yaşadığımız maddi âlemin bir memsulü olduğunu ve bu âlemin ilahi âlemin bir meseli/örneği olduğunu öne sürmüşlerdir. Ezîlle anlayışı doğrultusunda ifade edecek olursak içinde yaşadığımız âlem, insanın ilahi âlemi idrak edebilmesi için bir örnek ya da ilahi âlemin maddi forma bürünmüş bir sureti olarak yaratılmıştır. Kişi bu örnek ya da suretten hareketle algılayamadığı ilahi âlemi idrak ederek kurtuluşunu sağlayabilecektir.⁴⁵

İsmailîler gölgeler nazariyesinin bir sonucu olarak geliştirdikleri mesel-memsûl ilişkisi anlayışı çerçevesinde ilahi âlemdeki mesellerin bu âlemdeki karşılıklarını bulma gayreti içerisine girmişlerdir. Onlara göre ilahi âlemdeki ilk iki varlık olan Akıl ve Nefs memsullerinin bu âlemdeki meselleri Nâtık ve Sâmit'tir. İsmailîler'in "Kûnî-Kader", "Sâbık-Tâlî", Akıl-Nefs" gibi isimler verdikleri ilk iki varlık, ilahi âlemin ve yeryüzüne yansıyan maddi âlemin kaynağıdır. İsmailîler bu iki varlığın yeryüzündeki yansımalarına Nâtık ve Sâmit adını vermişlerdir. Kûnî ve Kader ikilisi ilahi âlemin kaynağı olduğu gibi, Nâtık ve Sâmit ikilisi de yeryüzündeki Nefislerin kurtuluşunun temel kaynağıdır. İlahi âlem o ikisinin birlikteliğiyle var edilmişken, kutsal kitap ve onun içerisindeki bâtınî kurtarıcı bilgilerin açıklanması ve nefislerin kurtarılması görevi Nâtık-Sâmit ikilisi sayesinde gerçekleşir. Tabiri caizse ilahi âlemdeki Kûnî ve Kader'in fonksiyonu ne ise, onların maddî âlemdeki yansımaları olan Nâtık ve Sâmit'in

⁴⁵ İsmâîlîlik'teki mesel-memsûl ilişkisiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 209-216; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. B. Kökoğlu-H. Kacak-E. Demirli (İstanbul: Kitabevi, 1999), 397-404.

fonksiyonları da odur. Nâtik Hz. Muhammet'tir ve ilahi âlemdeki ilk varlık olan Kader, Sâbık ya da Akıl'ın yeryüzündeki yansımasıdır. Sâmit ise Hz. Ali'dir ve ilahi âlemdeki ikinci varlık olan Kûnî, Tâlî ya da Nefs'in yeryüzündeki yansımasıdır.⁴⁶

İlahî âlemdeki üç melekî varlık olan Ced, Feth ve Hayal de insanların kalbine yansıyarak onları Nâtik konumuna kadar yükselten kuvvetlerdir. Bu kuvvetlerin yansıma derecesi, kişinin bu dünyadaki konumunu da doğrudan belirlemektedir. Bu üç kuvvetin tamamının yansıdığı bir kimse Nâtik konumuna yükselirken, ikisinin yansıdığı kişi imam, mutimm, me'zun gibi konumlar elde etmektedir.⁴⁷

İsmailîler ilahi âlemin yedi kattan oluştuğuna inanmışlar ve yedi kat âlemin maddi evrene yedi kat olarak yansıdığını öne sürmüşlerdir. Kurtuluş teorilerini de ilahi âlemdeki yedi katın bâtinî sırlarının yedi farklı devirde idrak edilmesi üzerine oturtmuşlardır. Buna göre ilk iki varlık olan Kûnî-Kader çifti yedi harften (Kef-Vav-Nun-Ya-Gaf-Dal-Ra) oluşmaktadır. Bu yedi harf aynı zamanda ilahi âlemin yedi kattan oluşmasına sebebiyet vermiş ve her bir kat bu yedi harften birisiyle sembolize edilmiştir. Yedi kattan oluşan ilahi âlem bir taraftan yeryüzüne yedi kat olarak yansırken, diğer taraftan yeryüzündeki kurtuluş mücadelesinin yedi devirden oluşmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla yeryüzünde yedi kat göğün ve yedi devrin bulunmasının memsulü ilahi âlemin yedi katıdır.

İlahî âlemin yedi katının her birisi Kûnî-Kader çiftindeki yedi harften birisiyle sembolize edilmiştir. Kûnî-Kader'deki yedi harften her birisi bir devrin sahibine işaret eder ve her harf yedi devirden birisine verilmiştir. *Kef* harfi Hz. Âdem'i, *vav* harfi Hz. Nuh'u, *nun* harfi Hz. İbrahim'i, *yâ* harfi Hz. Mûsâ'yı, *gaf* harfi Hz. İsa'yı, *dal* harfi Hz. Muhammet'i, *râ* harfi yedinci Nâtik ve Kâim Muhammet b. İsmail'i sembolize etmektedir.⁴⁸ Hz. Âdem, kendi döneminde sadece ilahi âlemin yedinci katını sembolize eden *kef* harfinin ve ait olduğu katın sırlarına vakıf olabilmıştır. Hz. Nuh, altıncı katı sembolize eden *vav* harfinin; Hz. İbrahim beşinci katı sembolize eden

⁴⁶ Krş. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Esâsu't-Te'vîl*, thk. Arif Tâmir (Beyrut: 1960), 41; Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), *Râhatu'l-Akl*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: 1983), 236-240.

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 244-248.

⁴⁸ Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1980), 309.

nun harfinin; Hz. Musa dördüncü katı sembolize eden *yâ* harfinin; Hz. İsa üçüncü katı sembolize eden *gaf* harfinin; Hz. Muhammet ikinci katı sembolize eden *dal* harfinin ve bu harflerin ait olduğu katların sırlarına vakıf olmuşlardır. Mehdî Muhammet b. İsmail ise birinci katı sembolize eden *râ* harfinin ve ait olduğu katın sırlarına vakıf olacak; böylece ilahi âlemin bütün sırları açığa çıktığı için Allah'ın ilahi âlemi kendileri vasıtasıyla yarattığı Akıl ve Nefs'in sırları açığa çıkmış olacaktır. Bu sayede Küllî Nefs'ten bölünmüş olan bu âlemdeki Cüzî Nefisler kendi benliklerini idrak ederek asli varanlarına geri döneceklerdir.⁴⁹

Bu teoride ilahi âlemin her bir katının sırrı yeryüzüne yansıdığı devir içerisinde idrak edilebilmektedir. Bu anlamda yedi devir nazariyesi de ezîlle anlayışının bir gereği olarak ilahi âlemin ilgili katının sırlarının açığa çıktığı zaman dilimleri olarak gündeme gelmiştir. Her devir, aynı zamanda ilahi âlemin ilgili katının sırlarının maddi formda açığa çıktığı zaman dilimlerini içerir. İlahi âlemin ilgili katının sırlarının maddi formu ise kutsal kitap olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle kutsal kitap, ilahi âlemin ilgili katının sırlarını maddi formda açığa çıkaran bir gerçeklik içermektedir. Kişi bu zahiri gerçeklikten hareketle onun altındaki bâtınî ya da ilahi gerçekliği idrak etmek zorundadır.

4. NUSAYRİLİK'TE GÖLGELER NAZARİYESİ

Ezîlle anlayışının bariz bir şekilde görülebileceği mezheplerden birisi de Nusayrîlik'tir. Ezîlle anlayışının Nusayrîlik'teki yansımalarını görmek için kutsal kitapları olan *Kitâbu'l-Mecmû'*a bakmak yeterlidir. Zira bu kitapta Hz. Ali açık bir şekilde ilah olarak takdim edilir. Esere göre Ali b. Ebû Talip, ulûhiyeti ile ezeli olandır ve melekûtun cevheridir.⁵⁰ O, Hz. Muhammet'i kendi zatının nurundan yaratmış; ismini, nefisini, arşını, kürsüsünü kendi sıfatları ile isimlendirmiştir. Onun sıfatları kendisine bitişiktir

⁴⁹ Bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 267-275.

⁵⁰ *Kitâbu'l-Mecmû'*, trc. Mustafa Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi* içerisinde (İstanbul: Ensar Yay., 2012), 605.

ve kendisinden ayrı değildir. Bu bitişiklik gerçek anlamda bir bitişiklik olmadığı gibi, ayrılığın uzaklığı anlamında ayrı da değildir. Hz. Muhammet, Ali'den var olmuştur⁵¹ ve Ali'den başka ilah yoktur.⁵²

*Kitâbu'l-Mecmu'*da Hz. Ali'nin ilah olarak takdim edildiğine dair bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak yine aynı kaynaktan, ilah olarak takdim edilen Ali b. Ebû Tâlip'in beşeri vasıflarıyla çelişecek bir takım sıfatlardan bahsedilmektedir. Buna göre Âlemlerin Rabbi arşın üzerindedir.⁵³ Ali b. Ebû Tâlip ihata edilemez, kuşatılamaz, idrak edilemez ve görülemez.⁵⁴ Birdir, kadimdir, tektir, parçalanamaz, bölünemez ve hiçbir sayı kabul etmez.⁵⁵ Kız kardeşten, babadan ve anneden münezzehtir.⁵⁶

Bir taraftan ilah olarak takdim edilen Ali b. Ebû Tâlip'in diğer yandan arşın üzerinde, kardeşi, çocuğu, eşi ve benzeri olmayan, görülemeyen, parçalanmayan, bölünmeyen gibi sıfatlarla nitelendirilmesi muhalif yazarlarca bir çelişki olarak algılanmıştır. Zira gnostik düâlîte ve ezille anlayışını hesaba katmadan zahiri bir bakış açısıyla yaklaştığımızda *Kitâbu'l-Mecmu'*un açık bir çelişki içerisinde olduğu sonucuna varılabilir. Bu durumda da Nusayrîler'in çelişkilerle dolu bir kitabı kutsallaştırmalarının anlamsızlığı üzerinde durulabilir. Oysa *Kitâbu'l-Mecmû'*da çelişki gibi gözükken bu hususlar ezille anlayışı çerçevesinde kendi içerisinde insicamlı bir bütünlük oluşturmaktadır. Buna göre yukarıda sıfatları belirtilen gerçek ilah, Ali b. Ebû Tâlip'in bizzat kendisi değildir. *Kitâbu'l-Mecmû'*da geçen "Arşın üstünde âlemlerin rabbi vardır"⁵⁷ ifadesi bu hakikati açıkça ifade etmektedir. Gerçek ilah, madde ve mana âlemlerine kaynaklık etmiş olan yüce yaratıcıdır ve bu ilah her iki âlemin ötesindedir. Hz. Ali'nin bu ilahla özdeşleştirilmesi ise hakiki değil, batınî bir anlama işaret etmektedir. Buna göre âlemlere kaynaklık eden Yüce Yaratıcı algılanamayacak ve idrak edilemeyecek kadar soyut bir konumdadır. Oysa insanlığın kurtuluşu erebilmesi için asli vatanını idrak etmesi gerekmektedir. İnsan soyut Tanrı'yı idrak edemeyecek kadar âciz olduğu için Allah sıfatlarını tecelli

⁵¹ *Kitâbu'l-Mecmû'*, 607-608.

⁵² *Kitâbu'l-Mecmû'*, 612.

⁵³ *Kitâbu'l-Mecmû'*, 611.

⁵⁴ *Kitâbu'l-Mecmû'*, 612.

⁵⁵ *Kitâbu'l-Mecmû'*, 613.

⁵⁶ *Kitâbu'l-Mecmû'*, 614.

⁵⁷ *Kitâbu'l-Mecmû'*, 611.

ettirmiş, böylece onun sıfatlarından ilahi âlem meydana gelmiştir. İçinde yaşadığımız maddî âlem ise, o âlemin bir yansımasından ve tecellisinden, bir diğer ifadeyle Yüce Tanrının sıfatlarının maddi bir formda ortaya çıkmasından ibarettir. Gölgeler âleminin maddî formda ortaya çıkmasının sebebi ise, insanlığın kurtuluşu için gerekli olan bâtinî bilginin ancak insanın algı düzeyine uygun olan somut mesellerden hareketle idrak edilebileceği gerçeğidir.

Bu noktada Hz. Ali, ilahi âleme kaynaklık eden Yüce Yaratıcının maddî âleme somut bir şekilde yansımasından ibarettir. Yüce yaratıcının insan suretinde olduğu düşünülmesi için, yansıması ya da tecellisinin de insan suretinde gerçekleşeceği düşünülmüştür. Bu yansıma, ilahın bizzat maddî âleme hulul etmesi ve insan suretinde görünmesi değil, maddî duyu organlarına sahip olan insanoğlunun kavrayabileceği maddî bir formda kendisini aksettirmesidir.⁵⁸ Böylece Hz. Ali düalist bir kimliğe sahip olmuştur. Zahren o, kardeşi, eşi, çocukları olan ve topluma imamlık eden bir insandır. Bu yönüyle onda herhangi bir ilahlık söz konusu değildir.⁵⁹ Ancak bâtinî o, Yüce ilahın yansıması olduğu için bir ilah olarak kabul edilebilir. Bu yönüyle Hz. Ali, insanların ondan hareketle Yüce Yaratıcıyı idrak edebilecekleri bir ayna görevi görmektedir. Kişi zahiri aşır bâtinî sırlara vakıf olduğunda Hz. Ali'ye yansımış olan Yüce Yaratıcıyı idrak ederek *Ali Sırrı*'na vakıf olur. Artık bu aşamada düalitenin arkasındaki vahdeti idrak ettiği için görünürde insan olan Hz. Ali'ye ilah demekten çekinmez. Bu ilahlık onun maddi şahsına değil de ona yansımış olan Yüce İlah'a atfedilmektedir. Maddi suret ise, İlahın kendini beşerin anlayabileceği düzeyde açığa çıkarmasından ibarettir. Bu noktada Ali b. Ebû Tâlip'in doğmadığı, doğrulmadığı, eşinin ve çocuklarının olmadığı gibi nitelemeler onun zahirinden ziyade bâtinîne yönelik bir anlam ifade etmektedir. *Kitâbu'l- Mecmû'*da Hz. Ali'deki bu düalite "Sen bizim bâtinîde ilahımız,

⁵⁸ 7/13. yüzyıla ait bir Nusayrî metninde Ali b. Ebû Tâlip ile ilgili bu durum şöyle izah edilmektedir: "Gözlerin gördüğünden başka bir surete inanmak gerekir. Böyle yapanlar Allah'ın soyut özünü kavramaya daha yakındırlar. Çünkü doğru inanç, sureti gördüğünü reddetmek değil, suretin varlığını reddetmektir." Bkz. Bar Asher ve Kofsky, "Ali b. Ebû Tâlip'in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi", 155.

⁵⁹ Maddi suret Allah'ın maddi forma bürünmüş bir suretidir. Ancak hakiki suretin bizatihi kendisi değildir. Nusayrîler'e göre, bize düşen görev maddi suretten hareketle maddenin ötesine giderek hakiki sureti idrak etmektir. Krş. Bar Asher ve Kofsky, "Ali b. Ebû Tâlip'in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi", 156.

zahirde imamımızsın.”⁶⁰ “O, gökyüzündeki İlahın sırrı, yeryüzündeki imamdır.”⁶¹ ifadeleriyle ortaya konulmuştur.⁶²

Nusayrîler ezille anlayışının bir sonucu olarak ilahi âlemdeki (gölge-ler âlemi) varlıkların maddî âlemdeki yansımalarını tespit etmeye çalışmışlardır. Buna göre Ali b. Ebî Tâlib’in şahsında somutlaştırılan Allah, zatının nurundan ilahi âlemdeki ilk varlık olan Hz. Muhammet’in nurunu/gölgesini yaratmıştır. Hz. Muhammet’in nurundan da Selmân-ı Fârisî’nin nuru var edilmiştir.⁶³ Selman’ın nurundan ise beş yetim yaratılmıştır.⁶⁴

Nusayrîler’in yaratma teorisinde üçlü bir yapı oluşturulmuştur. Bunlardan birincisi idrak edilmesi gereken bâtın ya da gnose diyebileceğimiz *mana*’dır ki o, Allah’tır. Beşer onu Hz. Muhammet döneminde Ali b. Ebû Tâlib’in şahsında idrak edebilecektir. İkinci varlık ise bâtının zahiri ya da gizli bilginin kabuğu diyebileceğimiz *isim*’dir ki o, Küllî Akıl’dır. O, Hz. Muhammet’in şahsında beşer tarafından idrak edilebilecektir. Üçüncü varlık, batını hakikate ulaşmamızda kapı görevi görecek olan *bâb*’dır ki o, Küllî Nefs’tir. O, Selman-ı Fârisî’nin şahsında beşer tarafından idrak edilebilecektir.⁶⁵

	<u>Hakikî/Bâtınî Varlık</u>	<u>Yansıdığı/Zâhirî Varlık</u>	<u>Fonksiyonu</u>
Allah	Ali	Mana/Bâtın (Hakikat/gnose)	
Küllî Akıl	Muhammet	İsim/Zâhir	
Küllî Nefs	Selmân-ı Fârisî	Bâb/Bâtına Açılan Kapı ⁶⁶	

⁶⁰ *Kitâbu'l-Mecmû'*, 605.

⁶¹ *Kitâbu'l-Mecmû'*, 613.

⁶² Bu durumu 7/13. Yüzyıla ait bir Nusayrî metni şöyle ifade eder: Allah’ın görünen yanı imamet ve vasiyettir; gizli ve bilinmeyen yanı ise ilahi yönüdür. (Bar Asher ve Kofsky, “Ali b. Ebî Tâlib’in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi”, 163) Nusayrîler’in ulûhiyet anlayışlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Yaron Friedman, *The Nusayrî 'Alawîs* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2010), 72-81.

⁶³ Yaratılmış olan bu Selman’ın Cebrâil olarak adlandırılması, maddî Selman olmadığını açık bir göstergesidir. Bk. *Kitâbu'l-Mecmû'*, 608.

⁶⁴ *Kitâbu'l-Mecmû'*, 607-608.

⁶⁵ Allah, Küllî Akıl ve Küllî Nefs’in Ali, Muhammet ve Selman isimleriyle adlandırılmış olmaları onların zahiri yönünü açıklamak içindir. Bu kavramlar onların bâtınî yönlerini açıklamak için yeterli değildir. Bar Asher ve Kofsky, “Ali b. Ebî Tâlib’in İlâhî Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi”, 168.

⁶⁶ Krş. *Kitâbu'l-Mecmû'*, 606-608.

Küllî Akıl, Küllî Nefs ve Beş Yetim ilahi âlemin ya da gölgeler âleminin yedi katını oluşturmaktadır. Ezîlle anlayışının bir gereği olarak ilahi âlemin yedi katı yeryüzüne olduğu gibi yansımaktadır. Yansıma bizzat Allah'ın kendisi ile başlamaktadır. Zira o, yeryüzüne Ali olarak yansımıştır. Ondan sonraki yansıma ise şu şekilde gerçekleşmiştir:

<u>Hakikî/Bâtınî Varlık</u>	<u>Yansımış/Zahiri Varlık</u>
1. Kat: Küllî Akıl	Hız. Muhammet
2. Kat: Küllî Nefs	Selmân-ı Fârisî
3. Kat: Birinci Yetim	Mikdad b. Esved: Tabiat olaylarını yürütür.
4. Kat: İkinci Yetim	Ebû Zerr el-Ğıfarî: Yıldızları idare eder.
5. Kat: Üçüncü Yetim	Abdullah b. Revâha: Canlıları idare eder.
6. Kat: Dördüncü Yetim	Osman b. Maz'ûn: Rızık ve hastalıklarla ilgilenir.
7. Kat: Beşinci Yetim	Kanber b. Kâdân: Ruhları cesetlere gönderir. ⁶⁷

Tabloda görüldüğü gibi başta Allah olmak üzere yedi kat ilahi âlem yeryüzüne yedi kat maddi âlem olarak yansımış ve her âlemin sahibi maddi âlemdeki bir şahsa yansımıştır. Yansıyan varlıklara atfedilen bir takım insanüstü özellikler, onların zahiri niteliklerinden ziyade, kendilerine akseden ilahi varlığın hususiyetlerini göstermektedir. Örneğin tabiat olaylarını idare ettiği iddia edilen varlık Mikdat b. Esved'in şahsı değil, ona akseden ilahi âlemin üçüncü katındaki *Birinci Yetim* adı verilen nurânî varlıktır.

Nusayrîler'de ilahi âlem yedi kattan meydana geldiği için, maddî âlemde hakikati idrak etme sürecinin de yedi devirden meydana geldiği

⁶⁷ Krş. *Kitâbu'l-Mecmû'*, 606-608; Mustafa Öz, *Başlangıcından Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul: Ensar Yay., 2011), 591-595; Mazlum Uyar, "Nusayrîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* içerisinde, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 311-313.

düşünülmüştür. İlahî âlemdeki nuranî varlıklar her devirde farklı şahıslara yansımış, böylece toplamda yedi kez külli yansıma gerçekleşmiştir. Bu yansımalar şu şekildedir:

<u>Mânâ/Allah</u>	<u>İsim/Küllî Akıl</u>	<u>Bâb/Küllî Nefs</u>
1. Hâbil	Âdem	Cebrail
2. Şit	Nuh	Yayil b. Fatin
3. Yusuf	Yakup	Ham b. Kuş
4. Yuşa b. Nûn	Mûsâ	Dan b. Aşbavut
5. Asaf	Süleyman	Abdullah b. Sim'ân
6. Şem'ûn es-Safâlsa		Rûzbih b. Satr
7. Ali	Muhammet	Selmân-ı Fârisî ⁶⁸

Yüce âlem her devirde bir kez küllî olarak yansdıktan sonra, kendisine ilahi âlem yansıyan şahıslar adeta ayna görevi görerek devrindeki insanlığa ilahi âlemin sırlarını yansıtmaktadırlar.

5. DÜRZİLİK'TE GÖLGELER NAZARİYESİ

Ezille anlayışına dayalı yansıma teorisinin farklı bir versiyonu Dürzilik'te karşımıza çıkmaktadır. Onların zuhur ya da tecelli anlayışlarının temelini de ezille anlayışına dayalı olarak, ilahi âlemin yeryüzüne maddi formda açığa çıkması düşüncesi oluşturmaktadır. Bu teoriye göre başta Allah olmak üzere ilahi âlemdeki farklı varlıklar yeryüzündeki belli şahıslarda maddi formda açığa çıkmışlardır. Dürziler, bu iddialarını açık bir şekilde hulul anlayışından farklı görmektedirler⁶⁹ ki bu durum Dürzî teorisinin ezille anlayışına dayandığının açık bir göstergesidir. Zira hulul anlayışında ilahi varlıkla maddi varlık aynileşmekte, birisi olmadan diğeri de olmamaktadır. Oysa ezille anlayışına dayalı yansıma teorisinde kendisine kutsiyet atfedilen yansımış varlık, hakikatin bizatihi kendisi olmaktan zi-

⁶⁸ Krş. Mehmet Dalkılıç, "Nusayriyah An Esoteric Living Religious Sect in the Secular Milieu of Turkish Republic", *İÜİFD*, 17 (İstanbul: 2009), 63; Louis Massignon, "Nusayriler", *İslam Ansiklopedisi*, 9 (İstanbul: MEY, 1964), 365-370.

⁶⁹ Şenzeybek, "Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzî İnanç Esasları", 143.

yade beşerin mutlak hakikati algılayabilmesi için maddi formda açığa çıkmış görece bir hakikat içermektedir. Bir diğer ifadeyle aynaya yansımış olan görüntünün hakikati neyse kendisinde ilahi vasıflar olduğu iddia edilen maddi varlığın hakikati de o derece gerçeklik arz etmektedir. Aynadaki görüntü nasıl mutlak gerçekliğin kendisi değilse, maddi forma bürünmüş varlık da mutlak hakikatin bizatihi kendisi değildir. O, bâtinî hakikatin zahiri görüntüsünden ibarettir. Bu nedenle bütün bâtinî akımlarda zahir olarak açığa çıkmış olan varlık hakikatin kendisi değildir. Ancak nasıl bâtinî hakikate ulaşmak sadece zahirden hareketle mümkünse, ilahın bâtinî hakikatine ulaşmak da ancak zahiri varlıktan hareketle mümkündür. Bu nedenle ilahın yeryüzündeki maddi formu hulul anlayışında olduğu gibi mutlak hakikat ifade etmez.

Dürziler'e göre Allah'ın lahutî ve nasutî yönü vardır. Onun lahutî yönünü kimse idrak edemez. Çünkü o, bütün idraklerin uzağında, belirlenemez ve tanımlanamaz bir konumdadır. Tanrının bir diğer boyutu ise nasutî yönüdür. O, lahutî yönüyle algılanamaz ve idraklerin ötesinde olduğu için nasutî yönüyle insanlara tecelli etmiştir.⁷⁰ En yüce konum imamet olduğu için o, imam Hâkim Biemrillâh'ın şahsında tecelli etmiştir. Ancak buna rağmen onun lahutî yönü bu tecellide söz konusu değildir. O, sadece nasutî yönüyle tecelli etmiştir.⁷¹

Dürzilikle ilgili araştırmalarda ve Dürzi metinlerinde bir taraftan Allah'ın nasutî yönüyle zuhur ettiğinden bahsedilirken diğer yandan zuhurunda lahutî ve nasutî yönün birlikte gerçekleştiği ve bunların birbirlerinden ayrılamayacağı üzerinde durulur.⁷² Açık bir çelişki gibi gözükken bu durum ezîlle anlayışı çerçevesinde anlamlı hale gelmektedir. Zira Allah'ın lahutî yönü hiçbir zaman idrak edilemeyeceği için o nasutî yönünü tecelli ettirmiş; Allah'ın nasutî yönü Hâkim Biemrillah'ın şahsında insan suretinde açığa çıkmıştır. Açığa çıkmış olan bu suret Allah'ın nasutî yönünün maddi formudur. Maddi forma bürünmüş olan nasutî yönün özü madde-

⁷⁰ Tasavvuftaki lahut ve nasut anlayışıyla ilgili olarak bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın (İstanbul: MÜİFV, 1999), 67.

⁷¹ Krş. *Dürzî Risaleleri (er-Risâletü'l-Mevsûme bi Sebebi'l-Esbâb)*, Ürdün Üniversitesi, nr. 568/1, 585/134, 588/411; *Kitâbun fihi Taksîmü'l-Ulûm ve İsbâtu'l-Hakk ve Keşfü'l-Meknûn*, Ürdün Üniversitesi, nr. 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.

⁷² Mustafa Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 552.

den münezzehtir ve Allah'ın lahutî yönünden meydana gelmiştir. Bu nedenle maddi form olan Hâkim Biemrillah Allah'ın nasutî yönüne, nasutî yön de lahutî yöne zorunlu olarak bağlıdır. Dolayısıyla açığa çıkan maddi form her ne kadar nasutî yönden ibaret olsa da bâtinen lahutî yönü de kapsamış olmaktadır. Bu nedenle bu iki yönün birbirinden mutlak anlamda ayrılmaları söz konusu değildir.

Yeryüzüne yansıma sadece ilahi âlemin kaynağı olan Allah'la sınırlı kalmamıştır. Küllî Akıl, Küllî Nefs, Kelime, Sâbık, Tâlî, Ced, Feth ve Hayal de yeryüzüne yansıyan ya da tecelli eden diğer ilahi varlıklardır. Son zuhurda yeryüzüne yansımış olan varlıkların başlıcaları şunlardır:

<u>Hakikî/Bâtınî Varlık</u>	<u>Yansıması/Zahiri Varlık</u>
Küllî Akıl	Hamza b. Ali
Küllî Nefs	Ebû İbrahim et-Temîmî
Kelime	Ebû Abdullah el-Kureşî
Sâbık	Ebû'l-Hayr es-Sâmirî
Tâlî	Ebû'l-Hasen es-Semukî
Cedd	Eyüp b. Ali
Feth	Rifâ'a b. Abdilvâris
Hayal	Muhsin b. Ali ⁷³

Dürzîler diğer bātınî gruplara oranla gnostik düalizmin daha fazla etkisinde kalmış gözükmedirler. Zira onlar sadece ilahi âlemdeki nuranî varlıkların ya da ruhani hadlerin yansımasından bahsetmemişlerdir.

⁷³ Geniş bilgi için bkz. 13. 32. ve 38. *Dürzî Risaleleri*. Ayrıca bkz. Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik* (Ankara: Ankara Okulu, 2004), 168-171; Şenzyebek, "Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzi İnanç Esasları", 196-257; Muzaffer Tan, "Geçmişten Günümüze Dürzîlik", *e-Makâlât*, 5, sy. 2 (2012): 67-70, erişim 26 Ekim 2016, <http://emakalat.com/article/view/1085000116/1085000100>.

Zıtlar adını verdikleri zulmete ait varlıklar da yeryüzüne Hz. Muhammet, Ali, Ebû Bekir, Ömer ve Osman olarak yansımıştır.⁷⁴

Burada bahsedilen tecelli ya da yansıma en son gerçekleşen zuhur için söz konusudur. Oysa bu tecelliden önce başka zuhurlar da gerçekleşmiştir. Dürzilik'te tanrının yetmiş üç külli tecellisinden bahsedilmektedir. Mezhebin önemli teorisyenlerinden Hamza b. Ali her ne kadar bu yetmiş üç tecelliye açıklayacağını söylemişse de bunlardan sadece üç tanesine yer vermiştir ki bunlar Aliyyu'l-A'lâ, Bârr ve Hâkim tecellileridir. Bunun dışında son tecellinin gerçekleşmesi için hazırlık mahiyetinde yedi tecelli daha gerçekleşmiştir. Bunlar ise Ebû Zekerîya, el-'Aliyy, el-Muill, Kâim Bi-emrillah (ö. 335/946), Mansur Billah (ö. 342/953), Muiz Lidinillah (ö. 365/975) ve Hâkim Biemrillah tecellileridir.⁷⁵ Bütün bu tecelliler de özde ezille anlayışı çerçevesinde izah edilmiştir.

6. YEZİDİLİK'TE EZİLLE ANLAYIŞI

Yezidîler'e göre Hudâ ya da Azda adını verdikleri bir Tanrı, kendi nurundan bir başka sonsuz varlık olan Melek Tâvus'u yaratmıştır. Azda, Melek Tâvus'a evreni yaratma ve şekillendirme görevini vermiş ve ona yardımcı olmaları için altı melek daha yaratmıştır. Bu meleklerin her birisine farklı bir isim verilmiş ve ezille anlayışının bir sonucu olarak bu yedi kutsal varlığın her birisinin Yezidîlerce kutsal sayılan kişilerde belirli zamanlarda tecelli ettiği öne sürülmüştür. Bu varlıkların ortaya çıkışı, birinden diğerinin meydana gelmesi şeklindedir. Yedi kutsal varlığın ismi ve tecelli ettiği şahıslar şöyledir.

⁷⁴ *er-Risâletü'l-Mevsûme bi'r-Rızâ ve't-Teslîm*, Ürdün Üniversitesi, nr. 569/1, 570/2, 571-2, 574/27, 575/27, 577/29, 581/127, 587/154; *er-Risâletü't-Tenzîhî ilâ Cemâ'ati'l-Muvahhidîn*, Ürdün Üniversitesi, nr. 569/1, 570/2, 571/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 581/127, 587/154.

⁷⁵ Geniş bilgi için bk. Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, 160-163; Şenzyebek, "Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzi İnanç Esasları", 144-180.

<u>Hakikî/Bâtınî Varlık</u>	<u>Yansıması/Zahiri Varlık</u>
1. Melek Azâzil (Melek Tavus)	Adiy b. Müsâfir ⁷⁶
2. Melek Derdâil	Şeyh Hasan
3. Melek İsrâfil	Şeyh Şemseddîn
4. Melek Mikâil	Şeyh Ebû Bekir
5. Melek Azrâil	Şeyh Secâdeddîn
6. Melek Şimnâil	Şeyh Nâsiruddîn
7. Melek Nurâil	Şeyh Fahreddîn ⁷⁷

Yezidîler'deki yansıma teorisi de beraberinde bazı sorunları getirmiştir. Zira Yezidî metinlerinde ve muhalif kaynaklarda Melek Tavus ile Adiy b. Müsâfir aynileştirilmiştir.⁷⁸ Bunun bir sonucu olarak da Adiy b. Müsâfir'e insanüstü bazı nitelikler atfedilmiştir. Oysa Yezidîler'in kutsal kitabı *Kitâbu'l-Cilve*, ilahi âlemdeki baş melek olan Melek Tavus ile onun yeryüzündeki yansıması ya da tecellisi olan Adiy b. Müsâfir'i birbirinden ayırmaktadır. Zira bu esere göre yeryüzüne gönderilen varlık Melek Tavus değil, Kul Tavustur (Abd Tavus).⁷⁹ Kul Tavus'un, Melek Tavus'un bedenleşmiş ve ete-kemiğe bürünmüş bir yansıması olan Adiy b. Müsâfir olduğu açıktır. Bu nedenle ona atfedilen her olağanüstü özellik hakikatte Melek Tavus'un bir niteliğidir. Yeryüzüne yansıyarak maddi forma bürünmüş olan diğer melekler için de durum bundan farklı değildir.

Örneğin *Mushaf-ı Reş'e* göre Şeyh Fahrettin insanları, kuşları ve hayvanları yaratmıştır.⁸⁰ Ezille anlayışı çerçevesinde düşündüğümüzde buradaki asıl yaratıcının, Şeyh Fahrettin'e yansıması olan Melek Nurail olduğu

⁷⁶ Yezidî kaynaklarında Melek Azazil, Melek Tavus ve Adiy b. Müsafir arasındaki ilişkide bazı sorunlar göze çarpmaktadır. *Mushaf-ı Reş'e* göre (s. 123) Melek Azazil'in bedenleştiği şahsın Melek Tavus olduğu gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak metnin dikkatli bir incelemesi onun bedenleştiği şahsın Melek Tavus olmadığını göstermektedir. Zira Melek Tavus da ilahi âlemde var olmuş ve maddi varlığı söz konusu olmayan bir varlık, hatta baş melektir. Şu hâlde Melek Tavus ile Melek Azazil aynı ilahi varlık olup iki farklı isimlendirmeye karşı karşıya olduğumuzu, bu meleğin yansımasının Şeyh Adiy b. Müsafir'de gerçekleştiğini düşünebiliriz. (Krş. Ahmet Turan, "Yezidî İnanç ve İbadetleri", *OMÜİFD*, 1 (Samsun 1986): 142.

⁷⁷ Krş. *Mushaf-ı Reş*, Çev. Mehmet Aydın, *Belleten*, 52, sy. 202 (1988): 61; Mehmet Sait Çakar, *Yezidîler* (Ankara: Vadi Yay., 2007), 123.

⁷⁸ Krş. Metin Bozan, "Şeyh 'Adî'siz Yezidîlik: Yezidîler'in Adî b. Müsâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar", *AÜİFD*, 53, sy. 2 (Ankara 2012), 29-30.

⁷⁹ *Kitâbu'l-Cilve*, Çev. Mehmet Aydın, *Belleten* 52, sy. 202 (1988): 61; Çakar, *Yezidîler*, 57.

⁸⁰ *Mushaf-ı Reş*, 61.

açıktır. Melek Nurail, Şeyh Fahrettin’de maddi form kazandığı için, zahiri varlıkla onun memsulü olan bâtinî varlık izafi olarak aynileşmektedir. Böylece asıl yaratıcı olan Melek Nurail’e ait özellikler, kendisine yansıdığı Şeyh Fahrettin’e de nispet edilmektedir. Ancak diğer bâtinî ekollerde olduğu gibi burada da hakiki varlık, zahiri bir varlığı olan Şeyh Fahrettin değil bâtinî hakikat içeren Melek Nurail’dir.

Bu çerçevede düşündüğümüzde Yezidîlik’te de ezille anlayışına dayalı bir yansıma teorisinin merkezi bir yer teşkil ettiğini ve kutsal metinlerdeki iddiaları bu anlayış doğrultusunda anlamak gerektiğini söyleyebiliriz.

SONUÇ

Bâtinî akımlar yüzyıllardır, muhalif yazarların oluşturmak istedikleri algı çerçevesinde anlaşılabilmiştir. Bu algı biçimi temelde ötekileştirici ve dışlayıcıdır. Özellikle klasik dönem makâlât yazarları tarafından oluşturulmak istenen algıda büyük oranda başarı sağlandığı için bugün bâtinî fırkalar doğru bir şekilde anlaşılabilir. Bâtinî fırkaların doğru anlaşılmasında, oluşturulmak istenen bu algı biçiminin bir sonucu olarak kavrama daha ziyade siyasi bir anlam yüklenmiş olması oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir. Zira Bâtinîlik, genellikle Sünnî İslam anlayışına meydan okuyan ve amacı İslam itikadını bozarak Müslümanları parçalayıp yok etmek olan siyasi bir yapı olarak görülmüştür. Bu bakış açısı, Bâtinîliğin arkasındaki İslam öncesi kadim kültürlerle dayanan zengin düşünme biçiminin fark edilememesine ya da göz ardı edilmesine sebebiyet vermiştir.

Biz Bâtinîliği sadece siyasi bir zaviyeden bakarak tanımlamanın yanlış ve eksik olduğunu öne sürmekteyiz. Zira bu bakış açısı, onların siyasi yönünü ön plana çıkardığı için bâtinî düşünme biçiminin kodlarını çözmeye engel olmaktadır. Bu nedenle, Bâtinîliği siyasi olmanın yanında dini anlama biçimi olarak görmek ve onların üretmiş oldukları epistemolojinin temel dinamiklerini tespit etmek gerektiğini düşünmekteyiz. Ancak bu sayede Bâtinî akımların kodları çözülebilecek ve bu hareketleri doğru anlayabilme imkânı ortaya çıkacaktır.

Bâtînîliğe epistemolojik açıdan baktığımızda Gulat, İsmailiye, Nusayrîlik ve Dürzîlik gibi Şîî akımların *bâtînî düşünce* adını verdiğimiz düşünme biçimiyle dini anlamaya çalıştıklarını ve bu anlamda benzer epistemik ilkelerden hareket ettiklerini görmekteyiz. Yine Şîî olmadığı halde Yezîdîler'in de aynı epistemolojiyi kullanarak din anlayışlarını şekillendirdiklerine şahit olmaktayız. Diğer yandan tasavvuf, özellikle de Hallâc-ı Mansur, İbnü'l-Arabî ve Mevlana çizgisi de ana hatlarıyla aynı epistemolojiyi kullanmıştır. Belli bir epistemolojiyi kullanmak aynı sonuçlara ulaşmak anlamına gelmemektedir. Tasavvuf, Şîî bâtinî ekollerle aynı yöntemi kullandığı halde ulaştığı sonuçlar onlardan bir hayli farklı olmuş, bu nedenle de Sünnî dairede kalmayı başarabilmiştir. Tasavvufun Şîî bâtinî fırkalarla aynı epistemik ilkeleri kullanarak dini anlamaya çalıştığını söylemek, Bâtînîliğe yüklenen geleneksel siyasi anlam üzerinden hareket ettiğimizde tasavvufla ilgili olumsuz bir algı ortaya çıkaracaktır. Oysa tasavvufun Bâtînîlikle benzerliğinin sosyopolitik hedefleri açısından değil de dini anlama biçimiyle alakalı epistemik temeller noktasında ortaya çıktığını söylemek, tasavvufla ilgili herhangi bir olumsuz imaj ortaya çıkarmayacaktır. Aksine bâtinî epistemolojinin temel dinamiklerini doğru tespit etmek, pek çok yanlış anlamının da önüne geçecektir. Ancak ezille anlayışının tasavvuftaki yansımaları bu makalenin sınırlarını aşacağı için burada bu konuya yer verilmemiştir.

Ezille anlayışı bâtinî epistemolojinin iki temel dinamiğinden bir tanesidir. Bu anlayışın özünde, ilahi âlemde yaratılmış olan gölgelerin bu âlemde maddi forma bürünmüş olarak açığa çıkmış olması gerçeği yatmaktadır. Bu bakış açısı, ilahi âlemdeki bütün nurani varlıkların bu âlemde bir karşılığının olduğu yansıma teorisini beraberinde getirmiştir. Bâtînî ekoller bu epistemik ilke çerçevesinde kendi teorilerini ve itikatlarını inşa etmişlerdir. Bu noktada bütün bâtinî ekollerin aynı ilkeden hareket etmekle birlikte farklı sonuçlara ulaştıklarına şahit olmaktayız. Örneğin aynı ilkeden hareketle bir Nusayrî Allah'ın yeryüzündeki maddi formunun Hz. Ali olduğunu iddia ederken, bir Dürzî onun Hâkim Biemrillâh olduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla bâtinî ekoller arasında epistemik temellerde bir birlik varken, bu temele dayalı olarak geliştirilen itikat ve ulaşılan sonuçlarda farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Biz, bâtinî düşünme biçiminin benzerlik arz eden bu epistemik temellerinin doğru bir şekilde kavranmadan bâtinî ekollerin sağlıklı bir zemine oturtulamayacağını düşünmekteyiz.

Ezîlle anlayışının ilk izlerine hicrî II. asrın başlarında gulat Şîî ekollerde rastlanmaktadır. Başlangıçta aşırı Şîî ekoller içerisinde dağınık vaziyette dile getirilen bu anlayış, daha sonraki sistemli bâtinî ekoller tarafından sistematik bir forma kavuşturulmuştur. İsmailîlik, Dürzîlik, Nusayrîlik gibi sistematik bâtinî akımlar, geliştirmiş oldukları itikatlarını büyük oranda ezîlle anlayışına dayanan epistemik temeller üzerine inşa etmişlerdir.

Ezîlle anlayışının özünde bu âlemin, ilahi âlemin maddi formundan ya da suretinden ibaret olduğu anlayışı bulunduğu için bütün bâtinî gruplar ilahi âlemdeki varlıkların yeryüzündeki maddi karşılıklarını bulma uğraşı içerisinde girmişlerdir. Genellikle ilahi âlem yedi kattan oluştuğu için yedili bir yansıma teorisi yaygınlık kazanmış olmakla birlikte zaman zaman bunun dışına çıkılarak farklı sayıda yansımış varlıklara da yer verilmiştir.

Ezîlle anlayışına dayalı bâtinî epistemolojinin doğru anlaşılması bâtinî fırkalarla ilgili algı biçimimizi ciddi anlamda değişikliğe uğratacaktır. Bu anlamda ilk tartışılacak mesele bâtinî fırkaların belli şahısları ilahlaştırdıkları ve hulul anlayışını savundukları yönündeki geleneksel ön kabullerimizdir. Zira ezîlle anlayışı, bazı bâtinî grupların da dikkat çektiği gibi, açık bir şekilde hulul anlayışından farklıdır. Hulul anlayışında ilahi varlığın maddeyle bütünleşmesinden bahsedilmektedir. Ezîlle anlayışını merkeze alan bâtinî söylemde ise madde, ilahi varlığın kendisini beşerin algı düzeyinde açığa çıkarmasını sağlayan bir yanılsamadan ibarettir. Bu teoride madde bir anlamda hakikatin aynadaki görüntüsünden ibarettir. Dolayısıyla hakiki varlıkla madde arasındaki ilişki hululdeki gibi özdeşlik ilişkisi değil, yansıma ve kendisini farklı bir formda aksettirmedir. Hulul anlayışında madde ilahi varlığın bütünleştiği bir hakikat içerirken; ezîlle anlayışında madde hakikatin kendisine yansıdığı, beşerin onun vasıtasıyla hakikati idrak ettiği fakat kendisi bizatihi hakikat olmayan sanal bir gerçeklik ifade etmektedir.

Ezîlle anlayışında madde hakikate götüren bir vasıttan ibarettir. Bu anlamda ilahi âlemin kendisine yansıdığı varlıklar da mutlak hakikati idrak etmemizi sağlayan vasıtalar olmanın ötesinde bir fonksiyon icra etmezler. Bu noktada birtakım insanlara ilahi bazı vasıflar yüklenmiş olması da hakiki değil bâtinî anlamda bir gerçeklik içermektedir. Bir başka ifadeyle hakikatin maddi formu değil de ona yansımış olan bâtinî ya da ilahi

hakikat mutlak gerçeklik ifade etmektedir. Bu nedenle bâtinî fırkalar tarafından yaratma özellikleriyle vasıflandırılan Hz. Ali, Mikdad b. Esved ve Selman-ı Farisî gibi şahıslarla ilgili iddiaları onların zahiri gerçekliklerine değil de onlara yansımış olan bâtinî hakikate atfetmek bu düşünme biçiminin zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin ilah olan, Hz. Ali'nin maddi sureti değil de o surete yansımış olan ilahi hakikattir. Dolayısıyla bir Bâtinî'nin "Hz. Ali ilahtır." cümlesinden çıkarmamız gereken sonuç, Hz. Ali'ye yansımış olan bâtinî hakikatin ilah olduğu şeklinde olmalıdır.

Tüm bu söylediklerimize rağmen sadece ezille anlayışı üzerinden Bâtinîliği tam olarak izah edebilmenin mümkün olmadığını da farkındayız. Zira ezille anlayışının farklı yansımalarına hemen hemen bütün Bâtinî ekollerde rastlasak da detaylarla ilgili bazı noktalarda ciddi farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Diğer yandan üretilmiş olan bâtinî metinlerin sayısal olarak yetersizliği ve benzeri bazı sorunlar bâtinî ekolleri anlama noktasında kimi sorunların aydınlatılabilmemesinin önünde ciddi bir engel olarak durmaktadır. Yine ezille anlayışının bütün bâtinî ekoller için aynı anlamı ifade etmediğini, onlar içerisinde bu anlayışın farklı tezahürlerinin açığa çıktığını, bu nedenle de "ilahî âlemdeki manevi varlıkların maddi formda açığa çıkması" şeklinde özetleyebileceğimiz bir ezille anlayışının bütün bâtinî ekolleri izah etmede yüzde yüz sonuç vermeyeceğini ifade etmek durumundayız. Ancak her şeye rağmen Bâtinîliğin izahında ezille anlayışının merkezi bir yer teşkil ettiğini ve bu anlayış doğrultusunda yapılacak bir bâtinî okumanın meselenin anlaşılmasında ciddi bir kolaylık sağlayacağını öne sürmekteyiz.

Sonuç olarak ezille anlayışını merkeze alan bir bâtinîlik okuması, bu ekollere bakış açımızı kökünden değiştirecek kadar önem arz etmektedir. Diğer yandan geleneksel algı biçimini devam ettirerek ezille anlayışını hesaba katmadan yapılacak bir bâtinîlik okuması, bâtinî ekolleri doğru anlamamızın önünde bir engel olmaya devam edecektir. Önyargılara dayanan ve politik zemine kaydırılmış bu okuma biçimi Bâtinîliği çelişkilerle dolu ve kendi içinde tutarsız bir anlayış biçimi olarak görmemiz; hakikate ve söylenmek istenen gerçeğe kulak tıkamamız sonucunu doğuracaktır. Söylenmek istenen şeyi doğru anlamadığımızda ise, bir arada yaşama kültürü oluşturamayacak ve yarınlarımızı inşa etme noktasında ciddi sorunlarla karşılaşmamız kaçınılmaz olacaktır.

KAYNAKÇA

- Aster, Ernst Von. *İlk ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*. trc. Vural Okur. İstanbul: Arşiv Yayınları, 1999.
- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*. Ankara: Asitan Kitap, 2014.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bağlıoğlu, Ahmet. *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Bar-Aasher, Meir ve M.-Kofsky, Aryeh. "Ali b. Ebî Tâlib'in İlahi Vasıflarına Dair Nusayrî Öğretisi ve VII/XIII. Yüzyıldan Kalma Yayınlanmamış Bir Risâleye Göre Nusayrî Üçlemesi". *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali* içerisinde, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
- Benli, Yusuf. "Hicrî II. Asırda Kûfe Merkezli Şii Nitelikli Gulât Hareketleri". Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 1999.
- Bozan, Metin. "Şeyh 'Adî'siz Yezidîlik: Yezidîler'in Adî b. Müsâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, sy. 2 (2012), 23-41.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trc. Burhan Köroğlu-Hasan Kacak-Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Çakar, Mehmet Sait. *Yezidîler*. Ankara: Vadi Yayınları, 2007.
- el-Cu'fî, Mufaddal b. Ömer. *Kitâbu'l-heft ve'l-ezille*. thk. Ârif Tâmir. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, t.y.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer Tarih ve Kuram*. trc. Ercüment Özkaya. Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- ed-Deylemî, Muhammed b. Hasan (8./14. asrın başları). *Beyânu mezâhibi'l-Bâtîniyye ve butlânihî. Kavâidu 'akâidi Âli Muhammed içinde*, thk. R. Strothmann, Riyad: t.y.
- Dürzi Risaleleri. *er-Risâletü'l-mevsûme bi sebebi'l-esbâb*. Ürdün Üniversitesi, nr. 568/1, 585/134, 588/411.
- Dürzi Risaleleri. *Kitâbun fîhi taksîmü'l-ulûm ve isbâtu'l-hakk ve keşfü'l-meknûn*. Ürdün Üniversitesi, 569/1, 570/2, 573/19, 576/27, 581/127, 587/154.
- Dürzi Risaleleri. *er-risâletü'l-mevsûme bi'r-rızâ ve't-teslîm*. Ürdün Üniversitesi, 569/1, 570/2, 571-2, 574/27, 575/27, 575/27, 577/29, 581/127, 587/154.
- Dürzi Risaleleri. *er-Risâletü't-tenzîhî ilâ vemâ'ati'l-muvahhidîn*. Ürdün Üniversitesi, 569/1, 570/2, 571/2, 573/19, 574/27, 575/27, 576/27, 577/29, 581/127, 587/154.
- Evren, Ahi. *Tebşiratü'l-mübtedî ve tezkiratü'l-muhtedî*. trc. Mikail Bayram. *Ahi Evren Tasavvufi Düşüncenin Esasları* içerisinde, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. trc. Mehmet Dal-
kılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Floramo, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*. trc. Selma Aygül Baş-Bilal Baş. İstanbul: Li-
tera Yayınları, 2005.
- Friedman, Yaron. *The Nusayrî 'Alawîs*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2010.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Bâtınîliğin İçyüzü*. trc. Avni İlhan.
Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*. Ankara: An-
kara Okulu, 2005.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiiler Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Hermes. *Corpus Hermeticum*. trc. Muhammed Âbid el-Câbirî. *Arap İslam Kültürü-
nün Akıl Yapısı* içerisinde, 343-350, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Minhâcu's-sünneti'n-nebe-
viyye*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. y. y.: 1986.
- Kadı Nu'mân b. Muhammed. *Esâsu't-te'vîl*. thk. Arif Tâmir. Beyrut: 1960.
- el-Kâdî, Vedat. "Keysaniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teri-
minin Gelişimi". trc. Yusuf Benli. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7,
sy. 2 (2017), 241-276.
- el-Kirmanî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *Râhatu'l-'akl*. thk. Mustafa Gâlib.
Beyrut: 1983.
- Kitâbu'l-Cilve*, trc. Mehmet Aydın, *Bellekten* 52, sy. 202, (1988), 57-61.
- Kitâbu'l-Mecmû'*. trc. Mustafa Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi* içerisinde, İstanbul: Ensar
Yayınları, 2012, 604-615.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı-Sel-
çuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,
1999.
- el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî (300/912) ve en-Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ
(302/915'li yıllar). *Şii Fırkalar Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak-fıraku's-şî'a*. trc. Ha-
san Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara: Ankara
Okulu Yayınları, 2004.
- Massignon, Louis. "Nusayriler". *İslam Ansiklopedisi*, sy. 9, 365-370, İstanbul: Milli
Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.
- Meşkûr, Cevad. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. trc. Mahfuz Söylemez-Mehmet Ümit-
Cemil Hakyemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Mushaf-ı Reş*. trc. Mehmet Aydın, *Bellekten* 52, sy. 202, (1988), 61-63.
- Öz, Mustafa. *Başlangıcından Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Ya-
yınları, 2011.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- es-Sicistanî, Ebû Ya'kûb. *Kitâbu'l-iftihâr*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Ende-
lûs, 1980.

- Şenzeybek, Aytekin. "Resâilü'l-Hikme'ye Göre Dürzi İnanç Esasları". Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Tan, Muzaffer. "Geçmişten Günümüze Dürzîlik". *e-Makâlât* 5, sy. 2 (2012), 61-82. Erişim 26 Ekim 2016, <http://emakalat.com/article/view/1085000116/1085000100>.
- Turan, Ahmet. "Yezidî İnanç ve İbadetleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (Samsun 1986).
- Uyar, Mazlum. "Nusayrîlik". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* içerisinde, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Wasserstrom, Steve. "The Moving Finger Writes: Mughîra b. Sa'îd's Islamic Gnosis and the Myths of Its Rejection". *History of Religion*, 25, nr. 1, (1985): 1-29.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. trc. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 137-173
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 137-173
✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

**Bir Kaidenin Serencamı:
Hâcet Umumi Olsun Hususi Olsun Zaruret Menzilesine Tenzil
Olunur**

The Historical Development of an Lex:
Need, General or Particular, is Dealt with as to Meet Necessity

Temel Kacır*

ÖZ

İster bireysel ister toplumsal hayatla ilgili olsun günümüzde verilen fetvalarda cevaz alanı ya çok geniş tutulmakta ya da daraltılmaktadır. Mubahcılığı ön plana çıkaranlar ihtiyaç olgusuna dayanarak, neredeyse zarureti dahi faydacılık ilkesi çerçevesinde tanımlamış ve söz konusu alanı oldukça geniş tutmuşlardır. Diğer taraftan maslahat delilini metodolojik bir ilke ol-

ABSTRACT

In the fatwas given today related to whether individual or social life, the area of *jawâz* either has been very wide or very narrow. Those, who feature the behavior making prohibited things lawful, have nearly defined even necessity within the pragmatism on the basis of need and they keep the area in question very wide. On the other hand, those who confine the evidence of *maslahâ* to a methodological principle, have nearly disregarded needs in solving individual and social problems.

* Yrd. Doç. Dr., Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagâti Anabilim Dalı.

Assistant Professor, University of Celal Bayar, Faculty of Theology, Department of Arab Language and Rhetoric.
Manisa/Turkey (temel_kacir@hotmail.com).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

maya hasredenler ise ihtiyaçları bireysel ve toplumsal problemlerin çözümünde neredeyse yok saymışlardır. Hâlbuki ihtiyaçlar, fıkhıta zarûrî, hâcî, tahsînî olarak kategorize edilmiş ve bunların değerlendirilmesine yönelik birçok ilke inşa edilmiştir. İşte bu ilkelere biri de “Hâcet, zaruret menzilesine tenzil olunur” kaidesidir. Bu kaidenin ilk dönemden itibaren nasıl anlaşıldığı ve uygulama bağlamındaki şartları tespit edildiğinde, zaruretin faydacılığa indirgenmeye elverişli olmadığı kavranacağı gibi maslahatın da hayattan kopuk bir delil olmadığı anlaşılacaktır. Bu sebeple biz, makalede zaruret ve ihtiyaç kavramlarını açıklayarak, aralarındaki farkları, hâcetin umumi ve hususi oluşunu, kaidenin tarihi seyrini ve güncel fıkhi meselelerde nasıl kullanıldığını bir örnek üzerinden göstereceğiz. Böylece biz, bu çalışma ile güncel fıkıh problemlerinin çözümüne bir katkı sağlamayı amaçlamaktayız.

ANAHTAR KELİMELER: Kavâid-i Fıkhiyye, Zaruret, Hâcet, Umumi, Hususi.

Whereas, in the *fiqh*, the needs have been categorized as necessary/*darûrî*, human want/*hâjî* and making beautiful/*tahsînî*, and many principles have been constructed for taking stock of them. One of the principles is the lex of “Need/*al-Hâje*, general or particular, is dealt with as to meet necessity/*al-Darûra*.” When it is determined how this lex has come out since the first period and its conditions in the context of implementation are determined, it will be come out that necessary cannot be reduced to need. In the same way, it will be come out that the *maslahat* is not an evidence disconnected with life. So, in the article, we will discuss the concepts of necessary and need. Then, we will show what the conditions to be considered in implementation of this lex are, what its base is in the sharia, how it has come out since the first period, and how it has been used in actual issues of the *fiqh* as well as in a specific example. Thus, with this study, we purpose to contribute to the solution of the actual issues of the *fiqh*.

KEYWORDS: al-Qawâ'id al-Fıkhiyya, Darûra, Hâje, Umûmî, Khuşûsî.

SUMMARY

This study deals with the lex of “Need, general or particular, is dealt with as to meet necessity” used in the *fatwās* today. The study determining the historical development and break points of the lex and the conditions argued about it examines daily use of it on the basis of a current example. So the study purposes to prove how the lex must come out in solving of the other problems. The study is of important to determine the break points of the lex in its historical development.

The notions of need and necessity (*darūra*, *hâje*) which are of four notions cited in the lex were individually examined and the differences between them were explained. The notions of general or particular (*umūmī*, *khuṣūṣī*), because of their using as adjective of the notion of *hâje*, were explained in the context of it. In the literature, the conception of *hâje* was used in the meaning both for all needs containing *darūra* and just for needs apart from *darūra*. A similar situation applies to the conception of *darūra*. *Darūra* having two descriptions was used in the meaning of *hâje* at times. This closure in using has caused the idea that both concepts have the same notion. In fact, from this point of view, there are the implications about that the lex is unnecessary. In this study, it is purposed that the mentioned idea and implications are wrong. As a requirement, the differences between the mentioned concepts were also examined under a separate title.

As for the notions of *umūmī* and *khuṣūṣī*, the scope of *umūmī* and *khuṣūṣī hâje* were not transparently defined and were just explained through examples in the classical period. In the context of *hâje*, the descriptions about the scope of these notions have been done after the lex took its final shape and became popular in this shape. According to these descriptions, *umūmī hâje* is the needs regarding all community. *Khuṣūṣī hâje* is the needs regarding a certain group in the community. There are interpretations as well about that individual needs must be dealt with in the scope of *khuṣūṣī hâje*. This study has same opinion. Taking into consideration of the historical development of the lex, this situation has been more clearly understood.

Taking into consideration of the historical development of the lex, it is seen that the first person to make the lex a current issue is Juweynī (d. 1085). Juweynī mentioned the lex in different shapes. These combine in the point of *umūmī hâje*: “*Umūmī hâje* is dealt with as *khuṣūṣī darūra*.” Juweynī not mentioning the notion of *khuṣūṣī hâje* in the lex shows that there is the differentiation between *umūmī* and *khuṣūṣī hâje* in his mind. Juweynī has a clear attitude in *umūmī hâje* while is hesitant in *khuṣūṣī hâje*. Another point which he is clear is that the needs dealt with as *darūra* is not pure advantage and relaxation and it must have some conditions. Likewise, Gazzalī (d. 1111) and ‘Izz b. ‘Abd al-salām (d. 1262) continued the clear attitude of him. Both asserted some conditions about *hâje* dealt with as *darūra*. But

both did not mention any notation to imply these conditions in the lex. However, Ibn al-Wakīl (d. 1317) seems to want to show all *hāje* not to be dealt with as *ḍarūra* by adding the notation of *in some situation*: “*Umūmī hāje* is dealt with as *ḍarūra* in some situation.”

In the historical development, it is seen that the first person to mention the notion of “*khuṣūṣī hāje*” in a lex is Zarkashī (d. 1392). But he mentioned this notion in another lex not in the lex in question. It is claimed that the addition of “*khuṣūṣī hāje*” to the lex was done in time of Ibn al-Wakīl or before and Zarkashī divided the lex in two as *umūmī hāje* and *khuṣūṣī hāje*. But this study proves for the mentioned claims to be unsuitable the historical development. Because, the first person to mention the notions both of *umūmī hāje* and *khuṣūṣī hāje* in one lex is Suyūṭī (d. 1505): “*Hāje, umūmī or khuṣūṣī, is dealt with as to meet ḍarūra.*” The lex has been fixed and become popular as it is. After this, especially in the recent period, the clear definitions have started to be done regarding what scope the notions of *umūmī* and *khuṣūṣī hāje* in question in the lex is and the conditions about *hāje* have been dwelled on. In this study, the conditions in question have been treated under four items.

- 1- *Hāje* must be appropriate to a base in the sharia.
- 2- *Hāje* must contain a hardship over ordinary hardship.
- 3- *Hāje* must not be possible to eliminate by a legitimate way.
- 4- *Hāje* must be realized by conclusive evidence or near it.

In this study, this conditions have been analyzed with regard to functionality of the lex. It has been determined that the idea claimed about that *hāje* must not oppose to a special base, in the context of the first conditions especially, will cancel the functionality of the lex.

The current use of the lex, because of the study’s boundaries, has been dealt with over a specific example topic. The issue of being a resident has been preferred as an example topic. Though there is an alliance about having a residence as a need, there is a conflict about the buying a residence by bank credit. While some have not allowed this by claiming that credit is against to a special base, some have allowed it on the basis of this lex. According to the second group, when its conditions are met, the buying a residence by credit is permissible. Because, residence is among essen-

tial needs. In this study, it is stated that the preferred opinion is this. However, by taking into account the spirit of sharia it is expressed that every need for having a residence cannot be dealt with as necessity. It has been emphasized that instead of accepting everything as a need dictated especially by the consumerism that elevates human desires to an uncontrollable level, identifying a suitable need for our own values is important.

GİRİŞ

İnsanoğlunun hem hayatını devam ettirme hem de hayat standardını yükseltme düşüncesine dayanan ihtiyaç olgusu, doğumla birlikte ortaya çıkan yeme, içme, giyinme, barınma, sağlık, eğitim gibi şeylerin tamamını kuşatmaktadır. İnsanın bu ihtiyaçları, içinde yaşadığı bölgenin ekonomik gelişme düzeyine, dini ve ahlaki değerlerine, gelenek, görenek ve alışkanlıklarına, sosyal statü gibi etkenlere bağlı olarak toplumdan topluma değişiklik gösterir.

İslam, insanın başta hayat hakkı olmak üzere bütün haklarını teminat altına almış, bu bağlamda insanın ihtiyaçlarını da göz ardı etmemiştir.¹ Bununla birlikte İslam, insanın maddi eğilimlerine teslim olmasını önleyici hukukî düzenlemeler getirerek insanın ihtiyaçlarını sınırlandırmış, harcamalarda ve tüketimde itidali savunmuş,² lüks ve israfı yasaklamıştır.³

Genel olarak İslam hukukçuları ihtiyaçları, konularına göre dine, cana, nesle, mala, akla ait olmak üzere beş kısma ayırmış ve bunları da zarûriyyât (zorunluluk), hâciyyât (gereklilik) ve tahsiniyyât (olgunluk) olarak üç düzeyde ele almışlardır. Bu taksimde, insanca bir hayat sürdürülebilmek için olmazsa olmaz derecede zorunlu olan ihtiyaçlar zarûrî, insanın ciddi manada sıkıntıya uğramadan hayatını devam ettirebilmesi için gerekli olanlar hâcî, sıkıntısız olma yanında hayatını daha iyi şartlarda devam ettirebilmesi için gerekli olanlar ise tahsînî olarak isimlendirilmiştir.⁴ Yapılan bu taksimatla ihtiyaçlara yönelik bir nevi objektif ölçüt getirmek

¹ Bk. el-Bakara 2/233; en-Nisâ 4/5; el-Hac 22/28; et-Talâk 65/ 6.

² Bk. el-Furkân 25/67; el-İsrâ 17/29.

³ Bk. el-A' râf 7/31; el-İsrâ 17/29.

⁴ Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*, thk. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 2: 7-11; Muhammed Tâhir b. Aşûr, *Mekâsîdu's-şerîati'l-İslâmiyye*, thk. M.et-Tâhir el-Misavî (Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2001), 299-310.

amaçlanmıştır. Zira ihtiyaçların karşılanmasında bu kıstaslar dikkate alındığında ifrat ile tefrit önlenmiş ve dengeli bir yaşam sağlanmış olur.

İslam hukukçuları, zaruret hallerinde hukukun çizdiği sınırlar içerisinde kalmak şartıyla kişinin mağduriyetini bertaraf edebileceğini belirten nasları delil alarak⁵ -detaya yönelik tartışmalar ne olursa olsun- prensipte zaruretin haramı askıya alacağına ittifak etmişlerdir. Yine zaruret sınırına ulaşmayan hâcî ihtiyaçların da kolaylığı gerekli kılacağını, fakat sonuçları itibariyle zarûrî ihtiyaçlardan farklı olacağını kabul etmişlerdir. Aslı itibariyle hâcî ihtiyaç olmasına rağmen, bir takım zorunluluktan kaynaklanan ihtiyaçların da zarûrî ihtiyaç bağlamında değerlendirileceğini kabul etmiş ve bunu “hâcet, zaruret menzilesine tenzil olunur” şeklinde kaideleştirmişlerdir. Ancak bu kaide ile ilgili hem kavaid türü eserlerde hem de kaidenin güncel fikhî meselelere tatbikinde farklı yaklaşım tarzlarını görmekteyiz. Bu çalışma kaidenin nasıl algılanması gerektiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışmanın mihrini kavramsal çerçeve, tarihi arka plan ve kaidenin tatbikinde riayet edilmesi gereken şartlar oluşturmaktadır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kaide de Zikredilen Kavramlar

1.1.1. Hâcet/İhtiyaç

H-v-c kökünden türeyen hâcet kelimesi sözlükte; “bir şeye muhtaç olmak, arzu ve rağbetle meyletmek”⁶ anlamına gelir. Hâcet/ihtiyaç kavramı fıkhîta zarûrî, hâcî ve tahsînî olarak yapılan derecelendirmenin tamamını kapsayacak şekilde kullanıldığı gibi, bu derecelendirmede ikincil derecedeki ihtiyaçlar hakkında da kullanılmıştır ki bu kullanımı daha yaygındır.⁷ İstilahta ise; “Zaruret derecesine ulaşmamış genel ihtiyaçlar”,⁸

⁵ Bk. el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En’âm 6/119, 145; en-Nahl 16/115; Müsned: 5, 23; Buhârî, “Cihad”, 170; “Libas”, 29; Müslim, “Libas”, 24; İbn Mace, “Taharet”, 93.

⁶ Ebü'l-Hüseyn İbn Faris, *Mu'cemü mekâyis'ü-lüğâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (yy.: Darü'l-Fikr, 1979), 2: 114; Muhammed Murteza Zebidî, *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*, thk. Mustafa Hicazî (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1969), 5: 494-505.

⁷ İhtiyaç kelimesinin kullanımları için bk. Rahmi Yaran, *İslam Fıkhdında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması* (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 36-40.

⁸ İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *el-Burhan fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulazim ed-Dîb (Devha: Camiatü Katar 1399), 2: 924.

“Genişlik ve kolaylık için kendisine ihtiyaç duyulan, bulunmadığında sıkıntı ve meşakkati gerektiren durum”,⁹ “Bir kimsenin yiyecek bulamadığında telef olmasa bile zorluk ve meşakkate duçar olması”,¹⁰ “Yapılmadığında zorluk ve meşakkatin ortaya çıkacağı hal”¹¹ şeklinde tanımlanmıştır. Yapılan tanımlarda ihtiyacın, darlık ve sıkıntıyı bertaraf ederek rahatlığı elde etmeye yönelik olduğu ve zarureten aşağı bir mertebede bulunduğu anlaşılmaktadır. Zaten fıkıh usûlünde de hâciyyât olarak isimlendirilen bu ihtiyaçlar, maslahatın mertebelerinde zarûriyyat ile tahsiniyyat arasında konumlandırılmıştır.¹²

1.1.2. Zaruret

Sözlükte “menfaatin zıttı, meşakkat, ihtiyaç, savuşturulamaz zorluk, karşı konamaz hâcet”¹³ gibi anlamlara gelen zaruret, ıstılahta biri dar, diğeri geniş olmak üzere iki farklı anlamda tanımlanmıştır.¹⁴ “(Haram) yemeyi terk etmesi halinde kişinin ölümden ya da uzvunun helak olmasından korkması”,¹⁵ “Kişinin yasak olanı yapmadığında ölmesi veya ölüme yaklaşması”,¹⁶ “Bir kimsenin memnu’u tenavül etmediği takdirde, helaki müstelzim olan hal”¹⁷ şeklinde yapılan tanımlar, zaruretin dar kapsamlı tanımıdır. Bu tanımlarda zaruretin, sadece zarûriyyat-ı hamseden biri olan cana yönelik tehlikeleri kapsadığı görülmektedir. Aynı zamanda bu tanım bazılarınca zaruretin fikhî tanımı olarak da isimlendirilmiştir.¹⁸ Dar kapsamlı yapılan bu tanımlarda zaruretin gerekçesi genelde (ölüme sebep

⁹ Şâtibî, *Muvâfakat*, 2: 9.

¹⁰ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm şerhi Mecelleti’l-Ahkâm* (İstanbul: Matbaat-i Tevsû Tıbaat, 1330), 1: 79.

¹¹ Mustafa Zerkâ, *el-Medhal el-fikhiyyü’l-amm* (Dimaşk: Darü’l-Kalem, 2004), 2: 1005.

¹² Şâtibî, *Muvâfakat*, 2: V.

¹³ İbn Faris, *Mu’cemü mekâyis*, 3: 360-361; Zebîdî, *Tacü’l-arûs*, 12: 384-390.

¹⁴ Muhammed b. Hüseyin Cizanî, *Hakikatü’z-Zarûreti’s-şer’iyye ve tatbikâtüha’l-muâsıra* (Riyad: Mektebetü Darü’l-Minhac, 1453), 25.

¹⁵ Ebûbekir Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhavî (Beyrut: Darü İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, 1992), 1: 159.

¹⁶ Celaleddin Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 85; Ahmed Hamevî, *Gamzu uyûni’l-besâir: şerhu Kitâbi’l-Eşbâh ve’n-nezâir* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 1: 277.

¹⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1, 79.

¹⁸ Abdullah b. Mahfuz İbn Beyye, *Sinâatü’l-fetva ve fikhü’l-ekelliyat* (Rabat: Merkezü’d-Dirasat ve’l-Ebhas ve İhyai’t-Türasi er-Rabitatü’l-Muhammediyye li’l-Ulema, 2012), 256-259; Selahüddin Velid, “Davabidu’l-hâce ellefi tünezzelü menzilete’z-zarureti ve tatbikâtüha

olan) açlık veya ikrah ile sınırlandırılmışsa da¹⁹ İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi bazı alimler bunlara fakirliği de ilave etmiştir.²⁰ Şunu da belirtelim ki tanıtımda zikredilen helak kaydı, yasak olan şey yapılmadığı takdirde ölümle burun buruna gelmeyi içerdiği gibi, ölüme götürecektir derecede zayıflamayı da içermektedir. Zira İmam Şafii (ö. 204/820), muzdar olan kişiyi tanımlarken bu ölçüyü şöyle ifade etmiştir. "Muzdar; yanında açlığını ya da susuzluğunu giderecek bir şeyi bulunmayan ve açlığı kendisini ölüm veya hastalığa götüren kişidir. Yahut muzdar; zarara maruz kalacak şekilde zayıf düşmekten korkan kişidir."²¹ İbn Hazm da (ö. 456/1064) bu ölçüyü, "Bir kimsenin, geceli gündüzlü bir gün yiyecek ve içecek bulamaması ve bu hal devam ettiği takdirde ölüme kadar götürecektir eziyet veren zayıflıktan korkması"²² şeklinde ifade etmiştir.

Zarureti daha geniş tanımlayanlar ise, zarûriyyat-ı hamseyi kapsayacak şekilde tanımlamışlardır.²³ Şâtıbî (ö. 790/1388) zarureti; "Din ve dünyaya ait menfaatlerinin gerçekleşmesi zorunlu olarak kendisine bağlı olan şeyler",²⁴ Tâhir b. Aşûr (ö. 1973) ise, "Çiğnenmelerinde ümmetin tamamının ya da fertlerinin tamiri mümkün olmayan bir hal içerisinde olması"²⁵ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım, aynı zamanda zaruretin usûlî tanımı olarak da isimlendirilmiştir.²⁶

ale'l-ictihadatü'l-muasıra", *Mecelletü Camiâti Dimaşk li'l-Ulûm el-İktisadiyye ve'l-Kanuniyye* 26, sy. 1 (2010), 680.

¹⁹ Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 2: 151; Fahreddin er-Razî, *et-Tefsîrü'l-kebir* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 5: 13.

²⁰ Ebûbekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1: 82. Çağdaş yazarlar ise kapsamı daha geniş tutmuşlardır. Bk. Vehbe Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûreti's-ser'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 73. Farklı değerlendirme için bk. Yakub el-Ba Hüseyin, *Kâidetü el-meşakkatü teclibü't-teysîr* (Riyad, 2003), 491.

²¹ Muhammed b. İdris Şafii, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdullattalib (Mansura: Darü'l-Vefa, 2001), 3: 651-652.

²² Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Abdurrahman el-Cezirî (Mısır: İdaretü'd-Dıba'ati'l-Müniriyye, 1352), 7: 426 Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *el-Muğni* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1984), 11: 75.

²³ Cizanî, *Hakikatü'z-zarûreti's-ser'iyye*, 29; el-Mevsuâtü'l-fıkhıyye, "Hâcet", el-Mevsuâtü'l-fıkhıyye el-Kuveyt, c. 16 (Kuveyt: Vüzaretü'l-Evkaf ve's-şuûni'l-İslamiyye el-Kuveyt, 1987), 247.

²⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, 2: 7.

²⁵ Tâhir b. Aşûr, *Mekâsîd*, 300.

²⁶ İbn Beyyeh, *Sinâatü'l-Fetva*, 259-261; Velid, *Davabidu'l-hâce*, 680.

Zaruretin dar ve geniş tanımı karşılaştırıldığında şu durum ortaya çıkmaktadır. Birinde zaruretin gerekçesi, açlık ve ikrah üzerinden yani en üst dereceden değerlendirilmeye tabi tutulmuş²⁷ ve aslî hükümlerle amel edildiğinde sonucun ölüm olacağı belirtilmiştir. Diğerinde ise din, nefis, nesil, mal ve akıl bu kapsama dâhil edilerek zaruretin gerekçesi genişletilmiş ve sonuç sadece kişinin helaki ile sınırlandırılmamış, aynı zamanda din ve dünya işlerinin düzgün bir şekilde devam etmemesi olarak bir genelleme yapılmıştır.²⁸

Çağdaş âlimler, zaruretin tanımında usûlcülerin tanımını tercih etmiştir. Vehbe Zuhaylî (ö. 2015) zarureti, “Kişinin nefisine, uzvuna, namusuna, aklına, malına veya bunların tâbilerine bir zararın gelmesinden korktuğu tehlike veya şiddetli meşakkate maruz kalma hali”²⁹ olarak tanımlamıştır. Yapılan tanımları tenkit eden Cemil Muhammed ise, “Maruz kalınan helak veya şiddetli zarar önlenmediğinde kişinin kendisine ya da başkasına ait zorunlu olan şeylerden birinin helak olmasından veya şiddetli zarara uğramasından kesin veya zan derecesinde korkma hali”³⁰ olarak tanımlamıştır. Bu tanımlardan anlaşılan zaruret, kişiyi dini yasakları ihlâl etmekle karşı karşıya bırakan ve ancak bu şekilde savuşturulabilen ciddi mazeret halini ifade eder. Yasak fiil işlenmediği durumda hayat hakkı başta olmak üzere zarûriyyât denilen beş temel haktan birinin tamamen ortadan kalkması ya da telâfisi mümkün olmayacak şekilde zarar görmesi söz konusu olacaktır.³¹

İhtiyaç ve zaruretin tanımları ile bunların fıkhîteki kullanımları/yanlışlıkları dikkate alındığında her iki kavramın birbirinin yerine veya beraberce kullanıldığı da görülecektir.³² Örneğin Ebû Bekir es-Serahsî (ö.

²⁷ İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetva*, 294.

²⁸ İbn Beyye, *Sinâatü'l-Fetva*, 294, Velid, *Davabidu'l-hâce*, 680.

²⁹ Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye*, 67-68.

³⁰ Cemil Muhammed, *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye* (Mansûre: Daru'l-Vefâ, 1988), 27, 45.

³¹ Halit Çalış, “Zaruret”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 44 (Ankara: TDV Yay. 2013), 141.

³² Cizanî, *Hakikatü'z-zarûreti's-şer'iyye*, 29-30; *el-Mevsuâtü'l-Fıkhiyye*, “Hâcet” 16: 247; Ba Hüseyin, *Kâidetü el-meşakkatü teclibü't-teysîr*, 502; Rahmi Yaran, “İhtiyaç”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yay. 2000), 573-574; Örnekler için bk. Zeynü'l-Abidin İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Gamzu uyûni'l-basâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir ile birlikte (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1, 276-278.

483/1090), darü'l-harpte ganimet malından yeme,³³ ehli adlin, isyancıların silah ve atlarını kullanması,³⁴ avret mahalline bakma,³⁵ malların taksimi,³⁶ tedavi amacıyla kadın sütünün içilmesi³⁷ ve şahitlik üzerine şahitlik³⁸ gibi konuları izah ederken zaruret ve hâcet kavramlarını beraber kullanmıştır. İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), muzdar kelimesinin bazen muhtaç hakkında da kullanıldığını, aralarında hakikat ve mecaz ilişkisi olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Mecelle şârihi Atıf Bey de (ö. 1316/1898), "zaruret; ızttır ve ihtiyaç manasındadır ki memnu' olan şeyin işlenmesine tecvize sebep olan özürdür" diyerek bu kullanıma işaret etmiştir.⁴⁰

Yine fıkıh usulünde zaruret zaman zaman hâcet yerinde kullanılmıştır. Mustafa ez-Zerkâ (ö. 1999), zaruret sebebiyle yapılan istihsanda Hanefilerin kullandıkları zaruret kelimesinin kendi anlamında değil ihtiyaç anlamında olduğunu, bu nedenle kavramların hangi anlamda kullanıldığını dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴¹ Bu kavram karmaşasının bir sonucu olsa gerek, İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085), *Burhan*'da her ne kadar hâcet kavramının tanımını yapsa da⁴² *Gıyâsü'l-Ümem*'de bu kavramının standart ve açık olmadığını belirterek⁴³ zaruretle hâcetin ayırt edilmesine yönelik bir kriter getirme ihtiyacı duymuştur.⁴⁴

³³ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yay., 1982-83), 10: 22.

³⁴ Serahsî, *Mebsût*, 10: 126.

³⁵ Serahsî, *Mebsût*, 10: 156.

³⁶ Serahsî, *Mebsût*, 15: 19.

³⁷ Serahsî, *Mebsût*, 15: 126.

³⁸ Serahsî, *Mebsût*, 16: 115.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 81.

⁴⁰ Atıf Bey, *Mecelle-i ahkâmî adliyye'den kavâid-i külliye şerhi* (İstanbul: Mahmud Beg Matbaası, 1327), 27-28.

⁴¹ Mustafa Zerkâ, *el-Istislah ve'l-mesalihü'l-mürsele fi's-şerâti'l-İslamiyye ve usûli fıkhiha* (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1988), 29.

⁴² Cüveynî, *el-Burhan*, 2: 924.

⁴³ Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem fi iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdulazim ed-Dîb (Katar: Mektebetü'l-Kübra, 1401), 479.

⁴⁴ Cüveynî, eylemin/eşyanın aslının kabih olup olmaması bakımından bir kriter getirmiştir. Bunlar; a-Aslı itibariyle kabih olan, yalnız fertler için zaruret durumunda mubah olanlar. Leş yemek gibi. b-Aslı itibariyle kabih olan, zaruret durumunda dahi mubah olmayanlar. Katl ve zina gibi. c-Aslı itibariyle kabih olmayan, fakat toplum dikkate alındığında zaruretle bağlantılı kabul edilenler. Satım akdi gibi. Bk. Cüveynî, *el-Burhan*, 2: 942-943.

Bu iki kavram arasındaki giriftlik aynı şekilde “hâcet zaruret menzilesine tenzil olunur” kaidesinde de görülmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), bu kaidenin açıklamasında fukahadan bazılarının zaruretle hâceti aynı, diğerlerinin ise ayrı kabul ettiğini belirttikten sonra bunlar arasındaki farklardan bazılarını zikretmiş,⁴⁵ fakat kendisi herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) ise, zarurete mukabil/karşılık kullanılan hâcet kavramının zarurettten farklı olduğunu açıkça belirtmiştir. Elmalılı, bir diken adı olan hâcet kelimesinin insana ıstırap veren ve giderilmedikçe istirahat edilmeyen şey manasında kullanıldığını ve bazı açılardan zarurettten daha genel bir mana ifade ettiğini belirterek zaruretle hâcet arasındaki farklardan bahsetmiş ve sözlerini şu şekilde tamamlamıştır. “Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine indirilir kaidesi de, esas itibariyle aralarında bir fark olduğunu ortaya koymaktadır. Binaenaleyh zarurete mukabil zikrolunan hâcetten zaruretin ötesinde şeyler kastedilir.”⁴⁶ Görüldüğü üzere Elmalılı, zaruretle hâcetin farklı şeyler olduğunu bu kaide üzerinden ispat etmek istemiştir. Diğer taraftan Burhaneddin Pîrizâde (ö. 1099/1688), bu iki kavramın farklı olmadığını, yine bu kaide üzerinden göstermeye çalışmıştır. *el-Eşbâh*’ında bu kaideye yer veren İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) zaruret ve hâceti birbirinden ayrı kabul ettiğini varsayan Pîrizâde, bu kullanım sebebiyle İbn Nüceym’i eleştirmiş ve bunun başka yerde görülmediğini ifade ederek kendi düşüncesini desteklemek istemiştir.⁴⁷ Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi (ö. 1935) kaidenin açıklamasında, Pîrizâde’nin bu eleştirisini şu şekilde yorumlar: “Yani bu kaidede zikrolunun hâcetten maksut adı (normal) ihtiyaç olmayıp, zaruret olan ihtiyaç olması lazım gelir. Şu hâlde “Hâcet zaruret menzilesine tenzil olunur” ibaresi, “Zaruret zaruret menzilesine tenzil olunur” manasına olur ki bu ibarenin adem-i sıhhati zahirdir demek ister.”⁴⁸ Bu sözleriyle Ali Haydar Efendi, sanki Pîrizâde’nin çelişkiye düştüğünü göstermek istemiştir.

⁴⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1: 265.

⁴⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, Haz. Sıtkı Gülle (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 2: 129-130.

⁴⁷ Burhaneddin Pîrizâde, *Şerhu'l-eşbâh*, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 189, 25^b. Kitabın tahkikli baskısı için bk. Burhaneddin Pîrizâde, *Umdetü zevi'l-besâir*, thk. Saffet Köse-İlyas Kaplan (Beyrut-İstanbul: İrşad Kitabevi, 2016), 1: 237-240.

⁴⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 88.

Bize göre de anlam kayması ve anlam genişlemesine uğrayan zaruret ve hâcet kavramlarının bu kaideye aslî anlamlarında kullanılması gerekir. Zira fukaha, bunu müstakil bir kaide olarak kabul etmiş ve bu kaideyi örneklendirme sadedinde zaruret kavramıyla birebir örtüşmeyen örnekler zikretmiştir.⁴⁹ Ayrıca bu iki kavram arasındaki fark göz ardı edildiğinde, Ali Haydar Efendi'nin de ifade ettiği gibi kaidenin "Zaruret, zaruret menzilesine tenzil olunur" şeklinde formüle edilmesi gerekir.⁵⁰ Bunun kelamda var olan anlamı tekit etmekten öteye geçmeyeceği aşikârdır. Hâl-buki kelama yeni bir anlam yükleyen te'sis, var olan anlamı güçlendiren tekide tercih edilmiş⁵¹ ve yine aynı cümlede mukabil/karşılık olarak zikredilen kavramların kendi öz anlamlarında kullanılması asıl olarak kabul edilmiştir.⁵²

1.2. Zaruret ve Hâcet/İhtiyaç Arasındaki Farklar

Kavramsal ve fikhî kullanımları bakımından iç içe olan zaruret ve ihtiyaçtan her biri kolaylığı gerektirmede ve meşakkat vasfını barındırmada ortak olsalar da her iki kavram arasında önemli farklar bulunmaktadır. İlk dönemden itibaren fukaha bunlara işaret etmiştir. Örneğin İmam Şâfiî (ö. 204/819), "Haramı ancak zaruret mubah kılar, yoksa ihtiyaç değil",⁵³ "İhtiyaç, başkasının malını almaya gerekçe olamaz"⁵⁴ diyerek iki kavramı birbirinden ayırmıştır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Cüveynî de asıllarının kabih olup olmaması bakımından bir ayırım yapmıştır.⁵⁵

İki kavram arasındaki farkları dört başlık altında toplayabiliriz.

1. Meşakkatin sınırı bakımından: Zaruretteki meşakkat/sıkıntı tahammülün üzerinde olduğundan şiddetli ihtiyaç olarak nitelendirilmiş,

⁴⁹ Örnekler için bk. Cüveynî, *el-Burhan*, 2: 931-932; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-kabes fi şerhi Muvatta'ı Malik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim (Beirut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 2: 790-791; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 1: 293.

⁵⁰ Baktır, şarihlerin hâcetin normal bir ihtiyaç olmadığına yönelik açıklamalarından kuralın "Zaruret, zaruret menzilesine tenzil olunur" demek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bk. Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Küllî Kaideler* (Erzurum: 1997), 52.

⁵¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 133.

⁵² Elmalılı, *Fıkıh İstılahları Kamusu*, 2: 130.

⁵³ Şafiî, *el-Ümm*, 4: 52.

⁵⁴ Şafiî, *el-Ümm*, 3: 194.

⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, 2: 942-943.

giderilmediği takdirde beş zarûrî değerden birinin tamamen ortadan kalkması ya da tahammülü güç bir zararla karşılaşılmasının söz konusu olduğu belirtilmiştir. Hâlbuki hayatı kolaylaştırma üzerine inşa edilen ihtiyaçta meşakkat, katlanılabilecek cinstendir. Giderilmediği takdirde insan hayatını tehdit etmesi ve toplumsal düzeni bozması söz konusu değildir.⁵⁶

2. Askıya aldıkları haramın derecesi bakımından: Haramlar, haram kılınan fiil veya nesnenin mahiyeti, delilin kuvveti ve yasaklanan şeyin nevi itibariyle farklı kısımlara ayrılmıştır.⁵⁷ Başta Gazzâlî olmak üzere fikhî hükümleri dinî-ahlakî değerlerle ele alan bazı âlimler, haramları kötünden daha kötüye doğru bir sıralamaya tâbi tutmuşlardır.⁵⁸ Yapılan bu taksimatta zaruret, haramın en üst derecesi olan haram li zâtihî'yi askıya alırken, ihtiyacın ancak haram li gayrihi'yi askıya alacağı kabul edilmiştir.⁵⁹

3. Yasağı koyan delilin mertebesi bakımından: Zaruret, özel ve açık nassla yasaklanan hükmü, ihtiyaç ise umumi nassla ya da umumi prensiple yasaklanan hükmü askıya alır.⁶⁰ Genel kabule göre, hakkında sarih ve özel nass olan bir hükme muhalif olan ihtiyaç geçerli değildir.⁶¹ Zira umumi nassa muhalif olan ihtiyaç, nassa muhalif olarak kabul edilmemiş,

⁵⁶ Şâtübî, *Muvâfakât*, 2: 9 vd.; Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye*, 273; Bâ Hüseyin, *Kâidetü el-meşakkatü teclibü't-teysîr*, 502-504; Ahmed Kafî, *el-Hâcetü's-şer'iyye hudûduha ve kavâidüha* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 39-41; İbn Beyye, *Sinâatü'l-fetva*, 297; Çalış, "Zaruret", 142.

⁵⁷ Ferhat Koca, "Haram", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, c. 16, (İstanbul: TDV Yay. 1997), 101. Haramın farklı taksimatları için bk. İbn Teymiyye, *Fetâva* (Medine: Mecmeu el-Melik Fehd, 2004), 29: 320; İbnü Kayyim el-Cevzî, *'Ilâmü'l-muvoakkî'in* (Cidde: Darü İbnü'l-Cevzî, 1423), 3: 398; Recep Çetintaş, *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hükküm Terminolojisi* (Ankara: Fecr Yay. 2015). 232 vd.

⁵⁸ Koca, "Haram", 102-103; Ebû Hamid Gazzâlî, *İhya-u' ulûmuddin*, Irakî'nin tahriciyle birlikte (yy.: Darü Nehri'n-Nîl, t.y.), 2: 86-87.

⁵⁹ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 44-45; Kafî, *Hâcetü's-şer'iyye*, 41-43; İbn Beyye, *Sinâatü'l-fetva*, 297.

⁶⁰ Zerkâ, *el-Medhal*, 2: 1006-1007; Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye*, 274-275; Müslim b. Muhammed Dusurî, *el-Mümett'ı fi'l-kavaidi'l-fikhıyye* (Riyad: Darü Zidnî, 2007), 207; Kafî, *Hâcetü's-şer'iyye*, 45; İbn Beyye, *Sinâatü'l-fetva*, 298.

⁶¹ Zerkâ, *el-Medhal*, 2: 1006-1007; Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye*, 274-275; Dusurî, *el-Mümett'ı fi'l-kavaid*, 207; Kafî, *Hâcetü's-şer'iyye*, 45; İbn Beyye, *Sinâatü'l-fetva*, 298.

bir açıdan nassı tahsis eden olarak değerlendirilmiştir.⁶² Ancak ileride açıklayacağımız üzere hususi nassla sabit olan hükme muhalif olan ihtiyacın durumu tartışılmıştır. Böylece bu farkın muttarid olmadığı anlaşılmaktadır.

4. Sonuç bakımından: Zaruret sebebiyle askıya alınan hüküm, zaruret süresi ve zarurete maruz kalan kişi ile sınırlıdır. İhtiyaçta ise -kastedilen umumi ihtiyaçtır- hüküm süreklidir. Sadece ihtiyaca maruz kalan kişiyle sınırlı değildir.⁶³ Bu husus, "Umumi ihtiyacın hükmü, ihtiyacı olmayanlar hakkında da geçerlidir",⁶⁴ "Umumi ihtiyaçtan dolayı mubah olan hükümde ihtiyacın gerçek varlığı dikkate alınmaz"⁶⁵ şeklinde kurallaştırılmıştır. Hatta umumi ihtiyaçla sabit olan hükmün bazen müstakil asıl olacağı ifade edilmiştir. İcare, hul',* cuâle,** müsâkat,*** selem**** vb. akitler bunun en bariz örneklerindedir.⁶⁶ Şâtıbî, bu tür hükümlerin ruhsat olarak dahi isimlendirilemeyeceğini, bunların küllî hâciyyât olarak isimlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Zira bu hükümler, belirli sebeplere bağlı geçici hüküm değil, hiçbir sebep aranmaksızın başvurulacak genel nitelikli hükümdür.⁶⁷

1.3. Hâcetin/İhtiyacın Umumi ve Hususi Oluşu

Kaidenin tarihi gelişiminde açıkça görüleceği gibi kaidenin ilk inşa edilmesinde/kullanımında hususi ihtiyaç kavramı zikredilmemiştir. Daha

⁶² İhtiyaçlar üzerinden verilen örneklerle umumi örfün umumi nassı tahsis ettiğine dair geniş bilgi için bk. İbn Abidin, "Neşru'l-'Arf", *Mecmûatü resâil İbn Abidin* (Beyrut: Daru İhyâ'it-türâsîl İslâmî, t.y.), 2: 114 vd.

⁶³ Zerkâ, *el-Medhal*, 2: 1006-1007; Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûreti's-ser'iyye*, 274; Kâfi, *Hâceti's-ser'iyye*, 44-45; Mustafa Bakır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali* (Ankara: Akçağ Yayınları, t.y.), 191.

⁶⁴ İbn Kudame, *Muğni*, 2: 119.

⁶⁵ İbn Kudame, *Muğni*, 5: 37.

* Hul': Bir bedel karşılığı boşanma. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 204.

** Cuâle: Bir hizmet mukabilinde verilen ücret. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, 79.

*** Müsâkat: Ağaçlar bir taraftan, bakım ve sulama işi diğer taraftan ve çıkacak ürün de aralarında belirlenecek bir oran dâhilinde taksim edilmek üzere yapılan bir tür ortaklık. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, 426.

**** Para peşin mal veresiye yapılan bir akit. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, 56.

⁶⁶ Ebû Abdullah İbnü'l-Vekîl, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 347.

⁶⁷ Şâtıbî, *Muwâfakât*, 1: 224-226.

sonra kaideye ilave edilen ve örnekler üzerinden anlatılmaya çalışılan hususi kelimesinin kapsam alanına yönelik açıklamaları son döneme ait kavaid türü eserlerde görmekteyiz.⁶⁸ Ümmetin tamamını ya da çoğunluğunu kapsayan ihtiyaçların umumi ihtiyaç olduğunda görüş birliği bulunmaktadır. Hususi ihtiyacın kapsam alanıyla ilgili ise farklı yaklaşımlar mevcuttur. Ağırlıklı görüşe göre hususi/özel ihtiyaçtan maksat; bir bölge ya da bir grup sanat erbabının ihtiyacıdır. Bu görüşe göre ferдин ihtiyacı bu kapsamda değildir.⁶⁹ Bununla beraber hususi kelimesinin kapsamıyla ilgili şu yorumlar da yapılmıştır. Bir bölge veya meslek grubunun ihtiyacı hususi ihtiyaç olarak kabul edildiği gibi yalnız bir ferдин ihtiyacı da husus ihtiyaç kabul edilebilir.⁷⁰ Ahmed Kafî, “hususî” kelimesinin kapsamına ferдин girdiğini, sayıları az ya da çok fertlerin ise “umumi” lafzının kapsamına girdiğini belirtmiştir.⁷¹ Ayrıca hususi ihtiyacı, ferдин herhangi bir zamanda herhangi bir iş için aşırı derecede karşılaşacağı meşakkat, umumi ihtiyacı ise ferдин bütün zaman ve durumlarda karşılaşacağı meşakkat olarak yorumlayanlar da bulunmaktadır.⁷²

Hususi kelimesinin ferdi de kapsayacağını kabul edenler; Hz. Peygamber’in, Abdurrahman b. Avf ile Zübeyr b. Avvam'a vücutlarındaki kaşıntıdan dolayı ipek gömlek giymelerine izin vermesini,⁷³ Yevmu'l-Kilâb'da burnu kesilen Urfece b. Esad'ın, gümüşten bir burun edinmesi ve

⁶⁸ Dusurî, *el-Mümett'ı fi'l-kavâid*, 204, 207; Muhammed Mustafa Zuhaylî, *el-Kavâidü'l-fıkhiyye ve tatbikatuha fi'l-mezâhibi'l-erba'a* (Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2006), 1: 289; Salih b. Ğanim es-Sedlan, *el-Kavâidü'l-fıkhiyyetü'l-kübra ve ma teferra anha* (Riyad: Darü Belensiyye, 1417), 287-288; Zerkâ, *el-Medhal*, 2: 1005.

⁶⁹ Zerkâ, *el-Medhal*, 2: 1005; Dusurî, *el-Mümett'ı fi'l-kavâid*, 204, 207.

⁷⁰ Vehbe Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye*, 262; Muhammed Sıdkî-el-Ğazzî el-Burnu, *Mevsuâtü'l-kavâidü'l-fıkhiyye* (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2000), 3-4: 68; es-Sedlan, *el-Kavâidü'l-fıkhiyye*, 288; Salih b. Abdullah Hamid, *Refü'l-Harac fi's-şer'iâti'l-İslamiyye: dava-bituhu ve tatbikuhu* (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyai't-Türasi'l-İslamî, 1403), 180; Ahmed Nasiru'r-reşid, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm: dirase nazariyye tatbikiyye* (Riyad: Darü Kunûzi İşbilya, 2008), 1: 112-113; 2: 541-542; Kafî, *Hâcetü's-şer'iyye*, 50; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2: 226.

⁷¹ Kafî, *Hâcetü's-şer'iyye*, 178.

⁷² Ba Hüseyin, *Kâidetü el-Meşakkatü teclibü't-teysîr*, 506.

⁷³ Buhârî, “Cihad”, 91; Müslim, “Libas”, 3.

bunun koku yapması üzerine Hz. Peygamber'in altından burun edinmesine izin vermesini,⁷⁴ Hz. Peygamber'in ihramlı olan Ka'b b. 'Acere'ye başındaki haşarattan dolayı başını traş etmesine izin vermesini,⁷⁵ Amr b. As'ın soğuk gecede guslü terk edip teyemmüm etmesini,⁷⁶ Enes b. Malik'in Hz. Peygamber'in çatlamış bardağını gümüşle bağlamasını,⁷⁷ ihtiyaçtan dolayı köpek edinmeye izin verilmesini,⁷⁸ cünüp kişi ve adet halinde olan bayanın ihtiyaçlarından dolayı mescide girmelerine izin verilmesini,⁷⁹ doktorun hastanın avret mahalline bakmasının meşru olmasını vb.lerini delil olarak ileri sürmüşlerdir.⁸⁰

Umumi ihtiyaçla hususi ihtiyaç karşılaştırıldığında aralarında bazı farkların olduğu görülecektir. Şöyle ki; umumi ihtiyaçta, ihtiyacın her fert için bulunma şartı aranmazken, hususi ihtiyaçta fert için ihtiyacın kesin ya da zannî olarak gerçekleşmesi şarttır. Umumi ihtiyaçta hüküm, ihtiyaç miktarı ve ihtiyaç süresi ile sınırlandırılmamış, hususi ihtiyaçta ise hüküm zarurette olduğu gibi ihtiyaç miktarı ve ihtiyaç süresi ile sınırlandırılmıştır.⁸¹ Yine usûlî ihtiyaç olarak isimlendirilen⁸² umumi ihtiyaç, küllî yani ümmetin tamamı ya da çoğunluğunu ilgilendirir. Bununla toplumdaki zorluk ve meşakkatin kaldırılması amaçlanmıştır. Aynı zamanda umumi ihtiyaç, genel kural ve küllî kaideden istisna edilen istihsan ve istislahaya dayanan içtihatlarla da temel teşkil etmiştir. Hâlbuki fikhî zarurete ilhak edi-

⁷⁴ Ebû Dâvûd, "Hâtim", 7; Tirmizî, "Libâs", 31.

⁷⁵ Buhârî, Hac, "Babü'l-Muhsar", 7.

⁷⁶ Buhârî, "Teyemmüm", 7.

⁷⁷ Buhârî, "Eşribe", 39.

⁷⁸ Hamid, *Refü'l-harac*, 180.

⁷⁹ Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûretü's-şer'iyye*, 272.

⁸⁰ Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûretü's-şer'iyye*, 271-272; Nasîrî'r-reşîd, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 1: 113-114.

⁸¹ Nasîrî'r-reşîd, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 2: 563-564, 1: 87-88.

⁸² Bazı çağdaş müellifler, ihtiyacın umumi kısmını usûlî ihtiyaç, hususi kısmını ise fikhî ihtiyaç olarak isimlendirmiştir. Bk. İbn Beyyeh, *Smâatü'l-fetva*, 265, 281; Velid, *Davabidü'l-hâce*, 678. Nasîrî'r-reşîd bu isimlendirmenin gerekçesini şu şekilde açıklamıştır. Usûlcüler ihtiyaçtan bahsettiğinde genel olarak toplumun tamamını kapsayan ihtiyacı kast ederler. Bu nedenle umumi ihtiyaç, usûlî ihtiyaç olarak isimlendirilmiştir. Hususi ihtiyaca ise fikhî/şahsî ihtiyaç denilmesi ise ya direk kişi ile ilgili olması ya da fukaha ihtiyaç kelimesini bu anlamda kullanması nedeniyledir. Bk. Nasîrî'r-reşîd, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 105-106, 113.

anlamındadır.⁸⁹ Cüveynî, bu ihtiyacın haramı askıya almasını iki şarta bağlamıştır. Bunlardan biri, haramın toplumun tamamını kuşatması, diğeri ise bu ihtiyacı karşılayacak herhangi bir meşru yolun bulunmamasıdır.⁹⁰

Toplumsal ihtiyaca alış-veriş, icare, mesken ve bineğe olan ihtiyacı örnek veren Cüveynî, bunların ferdin ya da belirli bir grubun ihtiyacı olmadığını, aksine asılları itibarıyla toplumun zarurî ihtiyacı olduğunu belirtir.⁹¹ Her ne kadar kaide de hususi ihtiyaç kavramını zikretmese de *Nihayetü'l-metlab* adlı eserinin iddet bahsinde, iddet bekleyen ve kocası ile yaşadığı evden çıkmaması halinde malının zayi olma ihtimali bulan kadın durumunu ferdî ihtiyaç olarak kabul eder. "Nadir olarak" nitelendirdiği bu konuda mütereddit olduğunu belirten Cüveynî, malın zayi olmasının ciddi bir tehlike oluşturması halinde kadının evden çıkabileceğini, tehlikenin zaruret derecesine ulaşmadığı durumda ise evden çıkamayacağını zikreder.⁹² Bu örnekten hareketle zihninde umumi ve hususi ihtiyaç ayrımının var olduğu anlaşılan Cüveynî, umumi ihtiyacın zaruret menzilesinde kabul edilebileceği konusunda net bir tavır sahibiyken hususi ihtiyaç konusunda tereddütdedir. Bu sebeple o, yukarda vermiş olduğumuz üç tanımında da hususi ihtiyacı zikretmemiştir. Bu durum, tarihi süreçte kaidedeki değişimin ortaya konması açısından önemlidir.

Cüveynî'nin zaruret kapsamında ele aldığı ihtiyaç kavramının daha sonraları herhangi bir zarar terettüp etmediği halde salt meşakkat olarak ele alınması da, kavramdaki değişim açısından önemlidir.⁹³ Zira Cüveynî'ye göre kaidede zikredilen ihtiyaç, salt bir şeyi arzulama, mutlak anlamda faydalanma ve rahatlama anlamında olmayıp, insanların yakın ve uzak vadede karşılaşacakları zararı def ederek hayatlarını devam ettirebilmesi anlamındadır.⁹⁴ Bunu barınma üzerinden anlatan Cüveynî, kaidenin uygulanabilmesi için şu şartları ileri sürmüştür. a-Haram yeryüzünü kaplayarak helal yolları kapatmış olacak. b-İhtiyaç sahibinin kendi yaşadığı bölgenin dışında başka bir yere gitme imkânı olmayacak. c-Kendi yaşadığı

⁸⁹ Cüveynî, *Gıyâs*, 477.

⁹⁰ Cüveynî, *Gıyâs*, 487, 478

⁹¹ Cüveynî, *el-Burhan*, 2: 931-932.

⁹² Cüveynî, *Nihayetü'l-metlab fı dirayeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Cidde: Darü'l-Minhac, 2007), 15: 255-256.

⁹³ Marda b. Meşûh el-Anzî, "el-Hâcetü'l-Amme Tünezzelü Menzilete'z-zarûre"; <http://www.nama-center.com/WriterActivities.aspx?Writer=2212>.

⁹⁴ Salih Savî, *İbahatü'l-kurudî'r-ribeviyye* (Cidde: Darü'l-Endülüsü'l-Hadra, t.y.), 68.

yerde ölü bir araziye imar ederek ya da başka bir yolla mesken sahibi olma imkânı olmayacak.⁹⁵ İleri sürülen bu şartlardan da anlaşılacağı üzere Cüveynî, zaruret derecesindeki ihtiyacı, normal ihtiyaçtan ayrı tutmuş ve buna göre kaideyi izah etmiştir.

Gazzâlî (ö. 505/1111), kaideyi *الحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد* “Toplumun tamamını ilgilendiren umumi ihtiyaç, tek kişi hakkındaki hususi zaruret menzilesine tenzil olunur” şeklinde formüle etmiştir.⁹⁶ Gazzâlî kuralı *Şifâü'l-gâlîl* adlı eserinde Cüveynî’de olduğu gibi dünyada helal yolla ihtiyaçların karşılanma imkânı bulunmamasına yönelik tasavvur üzerinden anlatır. Bu durumda gıda, giyim ve mesken hususunda haramdan istifade edebileceğini belirten Gazzâlî, bu istifadeyi ihtiyaç miktarı ile sınırlandırır.⁹⁷ *İhya-ı ulûmiddin* adlı eserinde ise, bu durumda beş seçenek olduğunu ve bunlar içerisinde tek çözümün şer’î kuralları yeniden değerlendirip, buna göre belirlenen şartlara uymak olduğunu zikreder. Hatta bu durumda ihtiyaç miktarı ile sınırlama olmadığını belirtir.⁹⁸

İhya’ da ki açıklamalarıyla Gazzâlî, olağan dışı şartların kendine özel kurallarının olacağını kabul etmenin yanında, bunun süreklilik kazanması halinde zaruret ve hâceti aşan ihtiyaçların karşılanmasının da caiz olacağını benimsemiş,⁹⁹ bunu da Peygamberlerin gönderildiği toplumdaki insanların ellerinde mevcut olan malların hepsi ya da birçoğu haram olmasına rağmen peygamberlerin onlara müdahale etmemeleriyle gerekçelendirmiştir.¹⁰⁰

Gazzâlî’nin, *İhya’* daki ihtiyaç miktarı ile sınırlandırmama yaklaşımı ile *Şifâ’* da kaideye yönelik izahı tezat gibi görünse de bunlar arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Zira *İhya’* da, süreklilik kazanan ihtiyaçtan bahsetmekte ve insanların ellerinde mevcut olan malla ilgili geçmişe yönelik bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Peygamberlerin, gönderdikleri toplumun ellerinde mevcut olan mala müdahale etmediklerine dair gerekçe ile bunu açıkça ortaya koymaktadır. Hâlbuki kaide de zikredilen

⁹⁵ Cüveynî, *Gıyâs*, 486-488, 478.

⁹⁶ Gazzâlî, *Şifâ*, 246;

⁹⁷ Gazzâlî, *Şifâ*, 245.

⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 98-99.

⁹⁹ Yaran, *İslam Fıkında İhtiyaç Kavramı*, 136.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 99.

ihtiyaç kavramı yeni karşılaşılan bir duruma yöneliktir. Bu durumun ihtiyaç miktarı ile sınırlandırılmasında ise görüş birliği bulunmaktadır. Zaten Gazzâlî, yukarıda da belirttiğimiz gibi kaideye yönelik yaptığı açıklamalarda bu ihtiyacın sınırsız olmadığını açıkça belirtmiştir.¹⁰¹

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), kaideyi *اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار* "İhtiyacın memnu'/yasak olan şeyi caiz kılması, zaruret haramı helal kılması gibidir" şeklinde formüle etmiştir. Cüveynî'nin aksine İbnü'l-Arabî, kaidede umumi kaydını gündeme getirilmeden ihtiyacı mutlak olarak zikretmiştir. Örnek olarak da süre konarak altının altın karşılığında satışının yalnızca İmam Malik'e göre caiz olduğunu söylemiş ve bunun gerekçesini izah etmiştir. Yine yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satışı olan araya'nın, tahmini olması ve kabzın geciktirilmesi bakımından faizi içerdiği halde ihtiyaçtan dolayı caiz olduğunu zikretmiştir.¹⁰²

Izz b. Abdüsselam (ö. 660/1262), kaideyi *المصلحة العامة كالضرورة الخاصة* "Umumi maslahat hususi zaruret gibidir"¹⁰³ şeklinde zikretmiştir. Cüveynî'ye atıf yapan ve onun ileri sürdüğü şartları ve gerekçeyi aynen zikreden Izz b. Abdüsselam, helal bulunamayacak şekilde haramın yeryüzünü kaplaması durumunda kişinin ihtiyacı kadar haramdan istifade etmesinin caiz olduğunu, hatta bu durumda zaruret halinin gerçekleşmesinin de şart olmadığını belirtmiştir. Zira bu durum müslümanların zayıflamasına, İslam beldelerinin düşmanlar tarafından kuşatılmasına ve insanların yaşam vasıtaları olan meslek ve sanatlarını kaybetmelerine yol açar. Ayrıca ferdin zarureti dikkate alındığına göre Allah'a yakınlık dereceleri farklı olan kişileri içerisinde barındıran toplumun ihtiyacının dikkate alınmasının daha önemli olduğunu belirtmiştir. Yine Izz b. Abdüsselam, konuyla ilgili özel nass, icma ve kıyas olmasa bile dini anlayan kişinin bu sonuca ulaşacağını ifade etmiştir.¹⁰⁴

İbnü'l-Vekîl (ö. 716/1317), kaideyi *الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في صور* "Umumi ihtiyaçlar bazı suretlerde/durumlarda hususi zaruret menzilesine tenzil olunur" şeklinde zikrettikten sonra açıklama yapmadan bu

¹⁰¹ Gazzâlî, *Şifâ*, 245.

¹⁰² İbnü'l-Arabî, *Kabes*, 2: 790-791.

¹⁰³ Izz b. Abdüsselam, *Kavâidü'l-kübrâ el-mevsûm bi kavâidi'l-ahkâm fi islâhi'l-enâm*, thk. Neziha Hammad-Osman Cuma (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 2000), 2: 314.

¹⁰⁴ Izz b. Abdüsselam, *Kavâidü'l-kübrâ*, 2: 314.

suretlerin örnekleri olarak icareyi, damunü'd-dereki,* 'ılcı,** cü'aleyi, cihad için zimminin kiralanmasını, kâfirin müslümanı kalkan olarak kullanması halinde kâfirle savaşmanın caizliğini ve tedavi amacıyla avret mahalline bakmanın mübah olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁵ İbnü'l-Vekîl'de dikkat çeken, kaideye "bazı suretlerde (meselelerde)" kaydının eklenmesidir. Yine İbnü'l-Vekîl bu kaideden sonra *ما ثبت علي خلاف الدليل للحاجة قد يتقيد بقدرها وقد يكون اصلا مستقلا* "İhtiyaçtan dolayı delilin aksine sabit olan şey bazen ihtiyaç miktarı ile sınırlanır, bazen müstakil asıl olur" kaidesini zikretmiştir. Umumi belvadan dolayı meşru olan icare gibi akitleri buna örnek olarak vermiş ve bunların ihtiyaçla sınırlı olmadığını, müstakil asıl olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶ Aslında İbnü'l-Vekîl, burada hususi ihtiyacın sınırlı olduğuna, umumi ihtiyacın ise müstakil asıl olması nedeniyle herhangi bir zaman ve şartla sınırlı olmadığına da işaret etmiş olmaktadır.¹⁰⁷

Zerkeşî (ö. 794/1392) kaideyi *الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق أحاد الناس* "Umumi ihtiyaç şahıslardan her biri hakkındaki hususi zaruret menzilesine tenzil olunur", *الحاجة الخاصة تبيح المحظور*, "Hususi ihtiyaç, mahzuru/yasağı mubah kılar" şeklinde iki farklı kalıp olarak zikretmiştir.¹⁰⁸ Zerkeşî'ye kadar kaidede yalnız umumi ihtiyaç gündeme getirilmişken Zerkeşî, hususi ihtiyacı da farklı bir kaide olarak zikretmiştir. Böylece kaide ile ilgili ilk kırımanın Zerkeşî'de başladığı görülmektedir. Hususi ihtiyaca örnek olarak kapların altın ya da gümüşle tamir edilmesini, ganimet malının darü'l-harpte taksim edilmeden önce yenmesini, hastalıktan dolayı erkeğin ipek giymesini, savaşta düşmana karşı güçlü görünecek şekilde harp aletlerini süslemenin ve saçları siyaha boyamanın caiz olduğunu zikreden Zerkeşî,¹⁰⁹ hususi kelimesinin kapsamına yönelik herhangi bir açıklama yapmamıştır.

* Damânü'd-derek: Satıcının, sattığı malın başkasına ait olduğunun ortaya çıkması ya da kusurlu bulunması halinde müşterinin zararını ödemeyi tekeffül etmesi. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, 90.

** 'İlc: Rehberlik için 'acem kâfirinin kiralanması.

¹⁰⁵ İbnü'l-Vekîl, *Eşbâh*, 346.

¹⁰⁶ İbnü'l-Vekîl, *Eşbâh*, 347-348.

¹⁰⁷ Nasır'u-reşîd, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 2: 576.

¹⁰⁸ Bedrüddin Zerkeşî, *el-Mansûr fi'l-kavâid*, thk. Teysir Faik Ahmed Mahmud (Kuveyt: Vüzaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1982), 2: 24.

¹⁰⁹ Zerkeşî, *el-Mansûr*, 2: 24

Nihayet Suyûtî (ö. 911/1505) *الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة او خاصة* “Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur” diyerek Zerkeşî’nin iki farklı kaide olarak zikrettiğini tek kaide haline getirmiştir. Fakat umumi ve hususi kaydının kapsam alanıyla ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır.¹¹⁰ Suyûtî’nin son şeklini verdiği kaide bu haliyle yaygınlaşmıştır. Nitekim kaide, İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-nezâir*’i,¹¹¹ *Mecelle*¹¹² ve Ali Haydar Efendi’nin mecelle şerhi *Dürerü’l-hükkâm*’ı¹¹³ gibi önemli eserlerde bu son haliyle zikredilmiştir. Suyûtî’de olduğu gibi bu eserlerde de kapsama yönelik herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kapsama yönelik açıklamalar, ancak son dönem kavaid türü eserlerde gündeme getirilmiştir.

Tarihi seyri incelendiğinde kaideyi ilk formüle edenin Cüveynî (ö. 478/1085) olduğu, Zekeşî’nin (ö. 794/1392) hususi ihtiyacı ayrı bir kaide olarak formüle ettiği, Suyûtî’nin (ö. 911/1505) ise umumi ve hususi ihtiyacı aynı kaide içerisinde zikrederek son şeklini verdiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar Rahmi Yaran, İbnü’l-Vekil’in (ö. 716/1317) açıklamalarından hareketle kaidede zikredilen “hususi hâcet” ilavesinin o dönem ya da daha önce yapılmış olduğunu belirtse de,¹¹⁴ bizim tespitimize göre bu kavramı müstakil bir kaide içerisinde ilk zikreden Zerkeşî’dir. Yine Yaran’ın, Zerkeşî’nin mezkûr kaideyi ikiye böldüğü iddiası da¹¹⁵ kaidenin tarihi seyri ile uyuşmamaktadır. Zira yaptığımız incelemede hususi ihtiyacı umumi ihtiyaçla beraber aynı kaide içerisinde ilk zikreden kişinin Suyûtî olduğu tespit edilmiştir.

Ayrıca kaidenin ilk dönemden itibaren mutlak olmadığı, bazı şart ve kayıtlarla sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle olsa gerek Abdullah Cerhezî, Suyûtî’nin bu kaideye Arapça’da “bazen” anlamı veren “kad” lafzını ilave etmemesini tenkit etmiştir. Zira bu kaide fukaha tarafından

¹¹⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh*, 88.

¹¹¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 1: 293.

¹¹² *Mecelle*, madde, 32.

¹¹³ Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hükkâm*, 1: 88-89.

¹¹⁴ Yaran, *İslam Fıkında İhtiyaç Kavramı*, 139.

¹¹⁵ Yaran, *İslam Fıkında İhtiyaç Kavramı*, 138.

mutlak anlamda kullanılmamış, ihtiyaç da çoğunlukla zaruret konumunda kabul edilmemiştir.¹¹⁶ Kaideyle ilgili farklı bir noktaya dikkat çeken Abdullah İbn Beyye ise, kaideye zikredilen ihtiyaç kavramını hiçbir kayıtle sınırlandırmayan ve usûlî anlamından fikhî anlamına aktaran Suyûtî ve İbn Nüceym'i eleştirmiş ve bu kaidenin usûlî bir kural olduğuna vurgu yapmıştır.¹¹⁷ Yine istihsan ve istislah şartlarına riayet etmeden bu kaidenin uygulanmasını da tenkit etmiştir.¹¹⁸

2.2. Zaruret Konumunda Kabul Edilen İhtiyacın Şartları

Kaidenin tarihi gelişiminde görüldüğü üzere ihtiyacın haramı askıya alabilmesi yani zaruret konumunda kabul edilebilmesi mutlak olmayıp, aksine bazı kayıtlar ve şartlara bağlıdır. Genel olarak bunları dört maddede toplayabiliriz.

1. İhtiyaç, şeriatla muteber olan bir asla uygun olmalıdır.¹¹⁹ İhtiyaçları, toplum ve kişilerin özel konumu belirlese de toplumun insanlara dayattığı her şeyi ihtiyaç olarak görme yerine, teşrî ruhuna uygun bir tespitin yapılması kaçınılmazdır. Kanaatimizce usûlcüler bu nedenle, zarûrî, hâcî ve tahsînî olarak üç kısma ayırdıkları maslahatlardan hâcî ve tahsînî konumunda olanların bir asilla desteklenmesini şart koşmuş ve bu şartı buldurmamayan hâcî ve tahsînî maslahatlarla hüküm vermenin caiz olmadığını belirtmişlerdir.¹²⁰ Ahmed ez-Zerkâ (ö. 1938) bunu şu şekilde sistematize etmiştir. a-İhtiyacın meşru olduğuna dair nass ya da teamül bulunursa o ihtiyaçla amel edilmesi caizdir. b-Bunlardan biri bulunmadığı halde,

¹¹⁶ Abdullah b. Süleyman Cerhezî, *el-Mevâhibü's-seniyye*, thk. Remzi b. Muhammed Deyşûm (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1998), 113; Benzer tenkit için bk. Nasrû'r-reşid, *el-Hâceti ve eseruha fî'l-ahkâm*, 2: 538.

¹¹⁷ İbn Beyye, *Sinâatü'l-fetva*, 267.

¹¹⁸ İbn Beyye, *Sinâatü'l-fetva*, 296-297.

¹¹⁹ Velid, *Davâbidu'l-hâce*, 682.

¹²⁰ Ebû Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 2: 487; Necmüddin Tufî, *Şerhü muhtasari'r-ravda*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1990), 3: 207; Muvaffikuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir*, Dümmî'nin Nüzhetü'l-hatîrî'l-atır şerhiyle birlikte (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984), 1: 413-414. Gazzâlî, *Şifâ'* da sadece tahsiniyyat için bu şartı ileri sürmektedir. Bk. Gazzâlî, *Şifâü'l-galil fî beyani's-şebeh ve'l-muhîl ve mesâlikü't-ta'lîl*, thk. Hamid el-Kebisî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971), 208.

özelde onu yasaklayan bir nass bulunmaz fakat şeriatta bir benzeri bulunursa yine caizdir. Buhâra halkının ihtiyacından dolayı, rehin kabul edilerek cevaz verilen bey bi'l-vefa* bunun en açık örneğidir. c-Ya da şeriatta bir benzeri bulunmaz, fakat toplumun o ihtiyaçta menfaati ve maslahatı olduğu anlaşılırsa yine caizdir. d-İhtiyacın giderilmesinde toplumun maslahatı da yoksa ihtiyacın dikkate alınması caiz değildir. e-Eğer ihtiyacı yasaklayan özel bir nass varsa, yine caiz değildir.¹²¹

Zerkâ'nın ifade ettiği son madde yani ihtiyacın özel bir nassa muhalif olmama şartı, burada asıl tartışılması gereken konudur. Zira incelediğimiz kaidenin işlevselliği, bu şart ile doğrudan alakalıdır. Şöyle ki; zaruret, özel bir nassa aykırı olmasına rağmen hukuki sonuç ifade ediyorsa yani muhalif olduğu nassı askıya alabiliyorsa; zaruret konumunda kabul edilen ihtiyacın da aynı şekilde kendisine muhalif olan özel nassı askıya alabilmesi gerekir. Bunu şart olarak ileri sürenler olsa da, bu şart usûlî olarak tartışmaya açıktır.¹²² Nitekim nassla çatışan meşakkate, zorluğa ve umum-i belva'ya itibar edilmeyeceğini açıkça ifade edenler olduğu gibi,¹²³ zaruret derecesinde ve ondan daha aşağıda bulunan maslahatlarla nassların tahsis edilebileceğini, hatta bazen maslahatlar karşısında nassların askıya alınacağını kabul edenler de bulunmaktadır.¹²⁴ Hayvanların harem bölgesinde otlatılmasına yönelik farklı yaklaşımlar, bu konunun furû-i fıkha yansıyan en güzel örneklerindedir. Zira Ebû Hanife (ö. 150/767) ve İmam Muhammed (ö. 189/805), konuyla ilgili bir nassın¹²⁵ varlığından dolayı buna izin

* Bey Bi'l-vefa: Bir malı, parasını geri verdiğinde iade etmek üzere bir kimseye şu kadar paraya satmaktır. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, 54. Mezheplerin yaklaşımı için bk. el-Mevsuâtü'l-fıkhiyye, "Beyü'l-vefa", el-Mevsuâtü'l-fıkhiyye el-Kuveyt, c. 9 (Kuveyt: Vüzaretü'l-Evkaf ve ş-şuûni'l-İslamiyye el-Kuveyt, 1987), 260-263.

¹²¹ Ahmed Zerkâ, *Şerhu kavâidi'l-fıkhiyye* (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1989), 210.

¹²² Konunun detayı için bk. Mustafa Zerkâ, *Medhal*, 1: 120-135; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslamî* (Dimaşk Darü'l-Fikr, 1986), 2: 801-827.

¹²³ Dusrî, *el-Mümett'ı fi'l-kavâid*, 205; Abdullah et-Tavîl, *Menhecü't-teysîr el-muâsir* (Mısır: Darü'l-Hindî en-Nebevî, 2005), 55.

¹²⁴ Konuyla ilgili geniş değerlendirme ve örnekler için bk. Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lîlü'l-ahkâm* (Beyrut: Darü'n-Nahzatü'l-Arabiyye, 1981), 361-364; 367-372. Ahmed Fehmî Ebû Sünne, *el-Örfü ve'l-adetü fi re'yi'l-fukahâi* (Mısır: Matbaatü'l-Ezher, 1947), 94-101. Farklı değerlendirme için bk. Muhammed Said Ramazan Butî, *Davâbidü'l-maslaha fi ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessetü'r-Risale, 2001), 336-346.

¹²⁵ Müslim, "Hac", 82.

vermemiş, Ebû Yusuf (ö. 182/798) ise insanların ihtiyacını göz önünde bulundurarak izin vermiştir.¹²⁶ Bu örneği zikreden İbn Nüceym, nass olmayan yerlerde meşakkat ve zorluğun dikkate alınacağını, aksine muhalif nass olan yerlerde ise meşakkate itibar etmenin caiz olmadığını belirtmiştir.¹²⁷ Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Zerkâ da, kendisine muhalif özel bir nass bulunan ihtiyaçta toplumun menfaati olduğu zannedilse dahi, o ihtiyaca göre hüküm verilemeyeceğini, zira bu zannın vehimden başka bir şey olmadığını ifade etmiştir.¹²⁸

Bu anlayışa katılmayan İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), dinde zorluğun olmadığını ifade eden naslardan hareketle, umum-i belvâ gerçekleştiğinde ihtiyacın karşılanması gerektiğini ve bu durumun nassla reyin çatışması anlamına gelmediğini belirtmiştir.¹²⁹ Ayrıca zaruretin, haramı mubah kıldığı gibi zaruret konumunda kabul edilen ihtiyacın da haramı mubah kılacağı, buna rağmen nassa muhalif olmama şartını ileri sürmenin kendi içerisinde tutarlı kabul edilemeyeceği belirtilmiştir.¹³⁰ "Hâcet zaruret menzilesine tenzil olunur" kaidesinin âlimler arasında tartışmasız kabul edildiğini belirten Mustafa Şelebî (ö. 1997),¹³¹ bu konuda ihtiyaç ile zaruretin aynı tutulması gerektiğini, hatta bu konuda zarurete itibar edildiği gibi ihtiyaca da itibar edilmesi gerektiğini ve dolayısıyla birini caiz kabul edip diğerini caiz kabul etmemenin bir delili olmadığını zikreder. Yine seleften itibaren nass karşısında uygulanan maslahatların yalnızca zaruret konumunda olan maslahatlar olmadığını, ayrıca nass karşısında maslahat prensibi ile amel etmenin, akıl ve rey tercih ederek nassı terk etme anlamında değil, tam aksine birçok nassa dayanarak tek bir nass ile amel etmeyi askıya alma anlamında olduğunu zikreder.¹³²

Bu farklı yaklaşımlardan ikincisinin tercihe daha elverişli olduğu anlaşılmaktadır. Zira özel nassa muhalif görünen ihtiyaç, aslında kendi bağlamındaki küllî nasllara uygundur. Darda kalan kişinin meyte/leş, kan,

¹²⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 4: 104-105.

¹²⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 1: 271.

¹²⁸ Ahmed Zerkâ, *Kavâid*, 210.

¹²⁹ Kemalüddin İbnü'l-Hümâm, *Şerhi fethi'l-kadir*, Inaye ve Sa'di Çelebî haşiyesi ile birlikte (Beyrut: Darü'l-Fikr, t.y.), 1: 204.

¹³⁰ Nasıru'r-reşid, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 1: 192-194; Velid, *Davâbidu'l-Hâce*, 683.

¹³¹ Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, 303.

¹³² Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, 302.

domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvanlardan yemesi,¹³³ yine bir çeşit faizli muamele kabul edilen araya'ya ihtiyaçtan dolayı Hz. Peygamber tarafından izin verilmesi¹³⁴ bunun en açık delilidir. Ayrıca teorik olarak ileri sürülen bu şartın "hâcet zaruret menzilesine tenzil olunur" kaidesinin pratiğiyle çatışacağı da göz ardı edilmemelidir. Nitekim bu şartı ileri süren İbn Nüceym, ihtiyaç sahibine kâr karşılığında borç vermeyi mezkûr kaideye örnek olarak vermiştir.¹³⁵ Hâlbuki bu örnek faizle ilgili özel nassa muhaliftir. İbn Nüceym'in bu tutumu söz konusu çatışmanın en açık örneğidir. Yine bazı Hanefi âlimleri tarafından faiz yasağına karşı bir nevi çare olarak cevaz verilen bey bi'l-vefa ve bey bi'l-istiğlâl* gibi akitler bu çatışmanın başka bir örneğidir.

2. İhtiyaç, normal meşakkatin üzerinde bir meşakkati içermelidir.¹³⁶ Zira her meşakkat, mükellefiyeti ortadan kaldırma veya hafifletmede aynı derecede değildir. Meşakkati mükellefiyete konu olan fiilin tabiatından kaynaklanıp kaynaklanmamasına göre bir ayırıma tabi tutan İzz b. Abdüsselam, eylemin tabiatından kaynaklanan meşakkatin mükellefiyetlerde hiçbir etkisinin olmadığını, eylemin tabiatından kaynaklanmayan meşakkatin ise şiddet derecesine göre ya ağır veya hafif ya da orta ağırlıkta olacağını zikreder. Cana ve beden bütünlüğüne zarar vermesinden endişe edilen durumlarda olduğu gibi ağır meşakkatler, hükümlerde hafifletmeye sebep iken, basit bir parmak acısı ve normal baş ağrısı gibi meşakkatlerin ise hükümlere etkisi yoktur. Orta düzeydeki meşakkatlerde ise ağır veya hafif meşakkatten hangisine daha yakınsa ona göre hüküm verilir. Bazen bunun tespitinde karar vermenin zor olacağını belirten İzz b. Abdüsselam, bu durumda tercih yapmaksızın beklemenin mümkün olabileceği gibi, dış etkenleri de dikkate alarak karar verilebileceğini belirtir.¹³⁷

¹³³ Bk. el-Maide 5/3; el-En'âm 6/119, 145; el-Bakara 2/183; en-Nahl 16/115.

¹³⁴ Buhârî, "Müsâkât", 17; Müslim, "Büyü", 61-82.

¹³⁵ Örnek için bk. İbn Nüceym, *el-Eşbah*, 1: 293.

* Bey bi'l-istiğlâl: Bir kimsenin bir malı bizzat kendisi kiralamak üzere birine vefâen satması. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*, 54.

¹³⁶ Nasıru'r-reşîd, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 1: 182; Abdurrahman b. Salih Abdullatif, *el-Kavâidü ve'd-devâbitü'l-fikhıyye el-mütadammine li't-teysîr* (Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye, 2003), 1: 247.

¹³⁷ İzz b. Abdüsselam, *Kavâidü'l-kübrâ*, 2: 13-14. Farklı taksimatlar için bk. Suyûtî, *el-Eşbah*, 80-81; Şihabüddin Karafî, *el-Furûk* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1: 215-221; Şâtıbî,

3. İhtiyacın meşru yolla karşılanması mümkün olmamalıdır.¹³⁸ Zira zorluk ve meşakkati kaldırmak için meşru olan hükümlerin istisnâ ve bedel hüküm olduğu ve bunların ise ancak aslî hükmün uygulanamamasında geçerli olacağı kabul edilmiştir.¹³⁹ "...Sizden kim hasta olursa veya başında bir rahatsızlık varsa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir. Güven içinde olursanız ve her kim hacca kadar umreden faydalanmak isterse, kolayına gelen bir kurban kesmesi, (kurban kesme imkânı) bulamayanın ise hac esnasında üç gün ve döndüğünde yedi gün ki, tam on gün oruç tutması gerekir..." (el-Bakara 2/196). "Allah size, ancak leşi, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanı haram kıldı. Ancak kim mecbur kalırsa saldırmadan ve haddi aşmadan (bunlardan yiyebilir)" (en-Nahl 16/115) ayet-i kerimeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır.

4. İhtiyaç, kesin ya da zann-ı galip olarak gerçekleşmiş olmalıdır.¹⁴⁰ Zira vehmin, hükümler üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı gibi,¹⁴¹ ruhsat olan hükümlerde de şekin/şüphenin etkisi bulunmamaktadır.¹⁴² Bu nedenle aslî hükmü askıya alabilecek ihtiyacın, kesin ya da zann-ı galip olarak gerçekleşmiş olması gerekir.¹⁴³ Son şartın hususi ihtiyaçla ilgili olduğunu tekrar hatırlatmamız gerekir. Zira umumi ihtiyaç hakkında geçerli olan hükümler, sebep aranmaksızın başvurulacak genel nitelikli hüküm olarak kabul edilmiştir. Yukarıda zikredilen şartlara ilave olarak ihtiyacın, zaruret ya da kendisinden daha güçlü olan ihtiyaç ilkesi ile çatışmaması, hususi ihtiyacın ihtiyaç süresi ve ihtiyaca maruz kalan kişi ile sınırlandırılması gibi şartlar da ileri sürülmüştür.¹⁴⁴

Muvâfakât, 2: 91-92; Nasır'u-reşid, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 1: 182; Ba Hüseyin, *Kâidetü el-meşakkatü teclibü't-teysir*, 68-75; Şükrü Özen, "Meşakkat", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, c. 29, (Ankara: TDV Yay. 2004), 358.

¹³⁸ Nasır'u-reşid, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 1: 187; Kafî, *Hâcetü'ş-şer'iyye*, 168-169; Abdullatif, *Kavâid*, 1: 247.

¹³⁹ Kafî, *Hâcetü'ş-şer'iyye*, 168.

¹⁴⁰ Kafî, *Hâcetü'ş-şer'iyye*, 115-117; Nasır'u-reşid, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 1: 184-187.

¹⁴¹ لا عبرة للتوهم *Mecelle*, madde, 74.

¹⁴² الرخص لاتتناط بالشك *Suyutî, el-Eşbâh*, 141.

¹⁴³ Nasır'u-reşid, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 1: 184

¹⁴⁴ Nasır'u-reşid, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 1: 194-195; Savî, *İbahatü'l-kurudî'r-ribeviyye*, 123-124.

Burada şunu ifade etmeliyiz ki; ileri sürülen şartlar incelendiğinde, özel bir nassa muhalif görünen ihtiyacın, küllî naslara uygunluğunun tespiti kolay olmayacaktır. Hatta Şelebî'nin de ifade ettiği gibi bu işlem, her fakihin yapabileceği bir iş değildir. Bunu ancak şeriatın özünü kavrayan ve ciddi fikhî birikime sahip olan fakîh yapabilir.¹⁴⁵ Bununla birlikte, ihtiyacın salt vehimden ibaret olmayıp gerçek bir ihtiyaç olduğu, zaman zaman bu ihtiyacın şiddet derecesi dış etkenler dikkate alınarak tespit edileceğinden konuyla ilgili karar verecek kişinin yaşadığı çağın ihtiyaçlarını da iyi kavramış olması gerekir. Ayrıca bu bağlamda verilen hükümlerin geçici/istisnaî hüküm olduğu göz ardı edilmemelidir. Zira bu hükümler, zaruret süresi ve zaruret miktarı ile sınırlıdır. Özel veya genel bir alternatif bulunduğu takdirde bu hükmün geçerliliği sona erecektir.

3. KAİDENİN GÜNCEL FIKHÎ MESELELERDE KULLANIMI

Günümüz fıkıh problemlerinin çözümünde genellikle verilen fetvaların dayandığı ana kurallardan birisi bu kaidedir. Biz de mesken ihtiyacını karşılamak amacıyla bankadan faizli borç/konut kredisi alınabilir mi şeklindeki sorulara verilen bazı cevaplar üzerinden kaidenin güncel fikhî meselelerde nasıl kullanıldığını ortaya koymaya çalışacağız.¹⁴⁶ Bu konudaki görüşleri iki ana kategoride toplamak mümkündür.

1. Caiz değildir diyenler: Bu görüş sahiplerinin dayandıkları temel gerekçe, mesken sahibi olmanın zarurî bir ihtiyaç olmayışı ile faizin kesin haram oluşudur. Bunlara göre bu ihtiyacın karşılanmasında ister şahıstan isterse kurumdan/bankadan faizli borç alarak mesken sahibi olmak caiz değildir. Örnek olarak; el-Heyetü'l-Amme li'ş-şuûni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf'ın mesken sahibi olmak için bankadan borç/kredi almak caiz mi diye sorulan soruya verdiği cevapta, bu durumun üç şartla caiz olacağı zikredilmiştir. a-Bu konuda zaruretin gerçekleşmiş olması gerekir, sadece ihtiyaç yeterli değildir. b-Zaruret durumunda yalnız faiz alınabilir, faiz verilemez. c-İhtiyacın meşru yoldan karşılanma imkânının olmaması gerekir.¹⁴⁷ Mustafa ez-Zerkâ da hiçbir alternatifi olmayan kişinin bankadan

¹⁴⁵ Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, 302.

¹⁴⁶ Bu konuda tek örnekle yetinmemiz makalenin sınırları gereğidir. Kaidenin ibadet, muamelat, nikah, cinayet ve farklı konularda kullanıldığına yönelik örnekler için bk. Nasıru'r-reşîd, *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm*, 2: 675-807.

¹⁴⁷ <http://www.awqaf.gov.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=6294>.

kredi alarak ev sahibi olması caiz midir şeklindeki soruya verdiği cevapta, ıztırar halinin mesken sahibi olmayı kapsamadığını, kirada oturmanın bir alternatif olduğunu, zira insanların çoğunun kirada oturduğunu belirterek buna cevaz vermemiştir.¹⁴⁸ Fakat Zerkâ, konuyla ilgili Amerika ve Kanada'dan sorulan soruya, Ebû Hanife'nin darü'l-harple ilgili görüşünü dikkate alarak cevaz vermiştir.¹⁴⁹ Bu farklı yaklaşımın temelinde mesken sahibi olmanın zaruret konumunda kabul edilmesi değil, darü'l-harbin özel hükme tabi olduğu fetvadan açıkça anlaşılmaktadır.

2. Zaruret hükümleri kapsamında caizdir diyenler: Bu görüş sahipleri, mesken sahibi olmanın zaruret konumunda bir ihtiyaç olduğunu ve şartlar gerçekleştiğinde bu ihtiyacın karşılanmasında istisnâî hükümlerin uygulanabileceğini kabul etmişlerdir. Ayrıca bunlar, İslam beldesi dışında yaşayanlar için darü'l-harple ilgili özel hükümleri dikkate almış ve bu durumun o ülkede yaşayan müslümanlar için bir kimlik meselesi olduğunu belirtmişlerdir. Örnek olarak; el-Meclisü'l-Avrûbî li'l-İftâ ve'l-Buhûs'un Ekim 1999'da IV. dönem olarak yaptığı toplantıda gayri müslim ülkede yaşayan müslümanlar banka kredisi ile ev alabilir mi sorusuna yönelik verdiği fetvada; faizin kesin haram ve banka kredilerinin bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiği belirtildikten sonra a-Kişinin barınacağı evinin olmaması, b-Kredi ile satın alacağı evin, temel ihtiyacı olan ev olması, c-Meşru yoldan ev alma imkânının olmaması durumunda banka kredisi ile ev alınabileceğine karar vermiştir.

Verilen fetva iki esas üzerine inşa edilmiştir. Birinci esas; "Zaruretlar memnu olan şeyleri mubah kılar"¹⁵⁰ ve "Hâcet genel olsun özel olsun zaruret menzilesine tenzil olunur" kaideleridir. Aynı zamanda verilen bu ruhsat, ما أبيح للضرورة بقدر بقدرها "Zaruretlar kendi miktarınca takdir olunur"¹⁵¹ kaidesi ile sınırlandırılmış ve bu ruhsatın ticari ya da başka amaçla

¹⁴⁸ Mustafa Zerkâ, *Fetâva* (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1999), 588. Benzer fetvalar için bk. Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye'nin 1965'deki fetvası, <http://www.kantakji.com/riba/>; Mecmeu'l-Fıkhî'l-İslâmî'nin 1990'daki fetvası, <http://www.iifa-aifi.org/1782.html>; Fetava el-Lecneü't-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ'nın fetvası, *Fetâva el-Lecnetü't-dâime li'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'l-İftâ*, Cem ve tertib: Ahmed b. Abdurrezzak ed-Derviş, Darü'l-Asime (Riyad: 1999), 13: 385.

¹⁴⁹ Zerkâ, *Fetâva*, 619-626.

¹⁵⁰ *Mecelle*, madde, 21.

¹⁵¹ *Mecelle*, madde, 22.

kullanılmayacağı açıkça belirtilmiştir. Fetvanın dayandığı ikinci esas ise; İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Ebû Hanife, Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), İmam Muhammed, bir rivayette Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) tercih ettiği, daru'l-harpte müslüman ve gayri müslim arasında faizli ve fasid akitlerin geçerli olduğuna dair görüşleridir.¹⁵²

Mahmud Şeltût (ö. 1963), zaruret ve ihtiyaç durumlarında faizli muamelelerin caiz olacağını ve bu konuda takdirin kişilerin kendilerine ait olduğunu, ancak ihtiyaç ve maslahat takdirinin ise işin erbabı tarafından yapılması gerektiğini belirtmiştir.¹⁵³

Hayretin Karaman, konuyla ilgili bir soruya verdiği cevapta; ev, araba gibi şeylerin aslî ihtiyaç olduğunu, aslî ihtiyaçların ise "zarûrî ihtiyaç" olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Kendi kazancı ve mal varlığı ile aslî ihtiyaçlarını karşılayamayan kişilerin ise başka alternatifi olmadığında faizli borç alabileceğine fetva vermiştir.¹⁵⁴

Diyanet İşleri Başkanlığı da konuyla ilgili bir soruya verdiği cevapta; İslam'da faizin kesin haram kılındığını, zaruret bulunmadıkça faiz almanın, vermenin de caiz olmadığını, iş kurmak veya genişletmek; ev, araba satın almak üzere özel kişi, kuruluş veya bankalardan alınan faizli kredilerin bu kapsamda olduğunu belirtmiştir. Ancak kişi, ikamet ettiği yerde kiralık da olsa oturacak bir ev bulamadığında ya da ev kiralari çok yüksek olup temel ihtiyaçlarını karşılamada sıkıntıya düşmesi halinde, ev sahibi olabilmek için faizsiz ödünç borç para bulamadığında, kendi oturacağı kadar bir ev için konut kredilerinden yararlanabileceğine fetva vermiştir.¹⁵⁵

¹⁵² *el-Kararat ve'l-fetva es-saddiretü ani'l-meclisi'l-Avrûbî li'l-iftâ ve'l-buhûs*, Cem ve Tertip: Abdullâh b. Yusuf el-Cedî (yy., 2013), 31-36. Benzer fetvalar için bk. el-Meclisü'l-Fıkhî et-Tabî'u li Rabîta'tı Ulemâ'ı's-Şerîati bi Amerika eş-Şimaliyye'nin Kasım 1999'daki fetvası, Savî, *İbahatü'l-kurudî'r-ribeviyye*, 132; Kuveyt el-Lecnetü'l-Amme 1985'deki fetvası, *Mecmûatü'l-fetâva eş-şer'iyye*, Vüzâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye Kıtâul-İftâ ve'l-Buhûsü's-Şer'iyye İdaretü'l-İftâ (Kuveyt: 1985-1988), 3: 139-140: İkinci gerekçenin delilleri ve itirazları için bk. Savî, *İbahatü'l-kurudî'r-ribeviyye*, 27-45.

¹⁵³ Mahmud Şeltût, *el-Fetâva* (Kahire: Darü's-Şurûk, 2004), 307-308.

¹⁵⁴ <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0116.htm>; Detaylı bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *İslam Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: Fatih Ofset, 1993), 1: 330-354; <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00130>.

¹⁵⁵ 30.12.2013 tarihli dilekçeye verilen cevap.

Verilen fetvalar incelendiğinde, birinci grupta olanların kaideyi hiç dikkate almadıkları görülmektedir. Zira onlar, mesken sahibi olmanın zaruret konumunda bir ihtiyaç olmadığını, gerektiğinde bu ihtiyacın kira yoluyla karşılanma imkânının bulunduğunu zikretmişlerdir. Dolayısıyla fetvalarında bu ihtiyaç, zaruret konumunda kabul edilmemiştir.

İkinci grupta olanlar ise, yapılan işlemin faiz olduğunu, faizin ise haram olduğunu belirttikten sonra, meskenin aslî ihtiyaç olduğunu, aslî ihtiyaçların da zaruret olarak kabul edileceğini ifade etmişlerdir. Şartlar gerçekleştiği zaman “Hâcet zaruret konumunda kabul edilir” kuralı gereğince, ihtiyaç sınırını aşmadan yani tahsînî denecek imkâna dahi meyletmeden bu ruhsattan istifade edebileceğine fetva vermişlerdir.

Bize göre de ikinci yaklaşım tercihe daha uygundur. Zira fukaha, Hz. Peygamber’in “Bizim emrimizde görevli olan kişi, evi yoksa ev alsın...”¹⁵⁶ vb. hadisleri¹⁵⁷ delil alarak, meskenin aslî ihtiyaç olduğunu kabul etmiş ve bunu malî mükellefiyetlerden istisna etmişlerdir. Ancak hadis şarihlerinin de işaret ettiği gibi, mesken ihtiyacının karşılanması ile ev sahibi olmanın birbirinden ayrı tutulmasının,¹⁵⁸ ayrıca bu konuda genelleme yapılması yerine şahısların durumunun dikkate alınmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Buna göre, meşru yoldan mesken ihtiyacını karşılama imkânı bulunmayan -ki duruma göre kiranın da meşru bir alternatif olduğu kanaatindeyiz- ailevî vb. durumlar nedeniyle ev kiralama imkânı da olmayan kişilerin, bu kaide bağlamında verilen ruhsatı kullanabileceklerini düşünmekteyiz.

SONUÇ

“Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur” kaidesini incelediğimiz bu makalede, kaideyi ilk defa Cüveynî’nin umumi ihtiyaca vurgu yaparak farklı kalıplarla zikrettiği, Zerkeşî’nin umumi ihtiyaca ilave olarak hususi ihtiyacı da ayrı bir kaide olarak zikrettiği, Suyûtî’nin ise umumi ve hususi ihtiyacı aynı kaidede cem ettiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla kaidenin meşhur kullanımı olan son hali, Suyûtî tara-

¹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, 5: 229; Ebû Davud, “Harac”, 9, 10.

¹⁵⁷ Benzer hadisler için bk. Ahmed b. Hanbel, 1: 168; 3, 407.

¹⁵⁸ Muhammed Hattabi, *Meâlimü’s-sünen* (Haleb: Matbaatü İlmîyye, 1933), 3: 7.

findan sistematize edilmiştir. Özellikle Cüveynî, Gazzâlî, İzz b. Abdüsse- lam gibi âlimler kaidenin mutlak olmadığını, bazı şart ve kayıtlarla sınırlandırıldığını detaylı olarak izah etmişlerse de kavaid türü eserlerde açıklama yapılmadan örneklerle yetinilmiştir. Kaidede zikredilen umumi ve hususi kelimelerine yönelik açıklamalar ise, son dönem kaynaklarda görülmektedir.

İhtiyaçlar, her ne kadar zaruretler gibi koruma altına alınmamış olsa da hakkında bazı kaideler oluşturulmuştur. Bu kaideler, zorluklar karşısında gösterilen kolaylıkların sadece zaruret hali ile sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır.

Zarurete ait ruhsatların, aynı şekilde şiddet düzeyi yüksek olan ihtiyaçlar için geçerli olacağı ilkesel olarak kabul edilmiş, fakat ilk dönemden itibaren uygulamada farklı yaklaşımların varlığı tespit edilmiştir. Tespitimize göre bunun en temel nedeni; öncelikle ihtiyaç ve zaruret kavramlarının birbirine girift olmasından kaynaklanmaktadır. Zira zarureti, ölüm ya da ölüme yaklaşma sınırı olarak kabul edenlere göre, bu durum gerçekleşmediği sürece zarurete ait istisnaî hükümlerden istifade edilemeyecektir. Bu yaklaşıma göre kaide de zikredilen ihtiyaç, zaruret anlamındadır. Zarureti geniş kapsamlı ele alanlara göre ise, din ve dünya işlerinin düzgün devam etmemesi istisnaî hükümler için yeterli bir gerekçedir. Bu görüş, kuralı ilk zikreden Cüveynî'nin yaklaşımı ile örtüşmektedir.

İkinci neden ise; farklı usûlî yaklaşımlardır. Zira nasların, zarûrî ve hacî maslahatlarla tahsis edilebilmesi, hatta bu maslahatlar karşısında nasların askıya alınabilmesi tartışılmış ve bu konuda farklı görüşler ortaya konmuştur. İncelediğimiz kaide, bu duruma olumlu yaklaşanları desteklemektedir. Aksi takdirde ruhsatlar, yalnızca nasların izin verdikleri ile sınırlandırılmış olacaktır. Hâlbuki kolaylık dini olan İslam'ın genel ilkeleri bununla bağdaşmamaktadır.

Makaleye konu olan kaidenin işlevsel hale getirilmesi şüphesiz birçok problemin çözümüne katkı sağlayacaktır. Ancak burada şunu belirtmeliyiz ki; insanların arzularını dizginlenemez bir seviyeye ulaştıran tüketim çağının kişiye dikte ettiği her şeyi ihtiyaç olarak kabul etme yerine, kendi değer ölçülerimize uygun bir ihtiyaç tespitinin yapılmasının önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda ihtiyaç görülen şeyin, şeriatta muteber bir vasfa uygunluğunun titiz bir şekilde araştırılması kaçınılmazdır. Ayrıca kişiye, zamana, mekâna ve topluma göre değişiklik arz eden

ihtiyaçlar ile ihtiyaçların giderilmemesinden kaynaklanan meşakkatin sübjektifliği de göz ardı edilmemelidir. Bu noktada zaruret konumunda kabul edilen ihtiyaçla ilgili ileri sürülen şartlara riayet edilmesinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Böylece kaidenin isabetsiz/yersiz kullanımının önüne geçilmiş ve standart olmayan ihtiyaç ve meşakkat bir nevi dengelenmiş olur.

Kaidenin mesken örneği üzerinden güncel fikhî meselelerde kullanımında ise; meskenin bir ihtiyaç olduğu tartışmasız kabul edilmekle birlikte, krediyle mesken sahibi olma konusunda temelde iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Mesken sahibi olmayı zaruret konumunda kabul etmeyenler, doğal olarak bu ihtiyacın faizin hürmetini askıya alabileceğini kabul etmemiş ve kredi alarak mesken sahibi olmaya cevaz vermemişlerdir. Bu ihtiyacı zaruret konumunda kabul edenler ise, mezkûr kaideyi gerekçe göstermiş ve şartlar gerçekleştiğinde buna cevaz vermişlerdir. Bize göre de ev kiralayarak mesken ihtiyacını karşılama imkânı bulamayan kişi, ileri sürülen şartlara riayet ederek bu kaide bağlamında verilen ruhsatı kullanabilmelidir.

KAYNAKÇA

- Abdullatif, Abdurrahman b. Salih. *el-Kavâ'idü ve'd-devâbitü'l-fikhıyye el-mütadamine li't-teysîr*. Medine: el-Camiatü'l-İslamiyye, 2003.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 cilt. İstanbul: Matbaai Tevsî Tıbaat, 1330.
- Marda b. Meşûh Anzî. "el-Hâcetü'l-Amme Tünezzelü Menzile't-z-zarûre"; erişim 12 Nisan 2016, <http://www.nama-center.com/WriterActivities.aspx?Writer=2212>.
- Atıf Bey. *Mecelle-i ahkâmı 'adliyye'den kavâid-i külliye şerhi*. İstanbul: Mahmud Beg Matbaası, 1327.
- Ba Hüseyin, Yakub. *Kâidetü el-meşakkatü teclibü't-teysîr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Baktır, Mustafa. *İslam Hukukunda Külli Kaideler*. Erzurum: y.y., 1997.
- Baktır, Mustafa. *İslam Hukukunda Zaruret Hali*. Ankara: Akçağ Yayınları, t.y.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fikhıyye Kamusu*. 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Burnu, Muhammed Sıdkî-el-Gazzî. *Mevsuâtü'l-kavâ'idü'l-fikhıyye*. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2000.

- Butî, Muhammed Said Ramazan. *Davâbidü'l-maslaha fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Cemil Muhammed. *Nazariyyetü'z-zarûreti's-şer'iyye*. Mansûre: Darü'l-Vefâ, 1988.
- Cerhezî, Abdullah b. Süleyman. *el-Mevâhibü's-seniyye*. thk. Remzi b. Muhammed Deysûm. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1998.
- Cessâs, Ebûbekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhavî. 5 cilt. Beyrut: Darü İhyâi'l-Kütübî'l-ʿArabiyye, 1992.
- Cizânî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakikatü'z-zarûreti's-şer'iyye: ve tatbikâtuha'l-muâsıra*. Riyad: Mektebetü Darü'l-Minhac, 1453.
- Cüveynî, Ebü'l-Mealî. *el-Burhan fi usûli'l-fıkh*. thk. Abdulazim ed-Dîb. 2 cilt. Devha: Camiatü Katar. 1399.
- Cüveynî, Ebü'l-Mealî. *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdulazim ed-Dîb. Katar: Mektebetü'l-Kübra, 1401.
- Cüveynî, Ebü'l-Mealî. *Nihayetü'l-metlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. 20 cilt. Cidde: Darü'l-Minhac, 2007.
- Çalış, Halit. "Zaruret". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 44: 141-144. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Çetintaş, Recep. *İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifi Hüküm Terminolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Dusurî, Müslim b. Muhammed. *el-Mümett'ı fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye*. Riyad: Darü Zidnî, 2007.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmî. *el-Örfü ve'l-adetü fi re'yi'l-fukahâi*. Mısır: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fıkh*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstihlaları Kamusu*. haz. Sıtkı Güllü. 5 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Ferfur, Muhammed Salih. *el-Müzheb fi usûli'l-mezheb ʿala'l-Müntehab*. 2 cilt. Dimaçk: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 1996.
- Fetâva el-lecnetü't-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ*. Cem ve tertib: Ahmed b. Abdurrezzak ed-Dervîş, Darü'l-Asime. Riyad: 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Şifâü'l-ğalîl fi beyanı's-şebih ve'l-muhîl ve mesâlikü't-ta'îl*. thk. Hamid el-Kebisî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *İhya-u 'ulûmuddîn*. Irakî'nin tahriciyle birlikte. 5 cilt. Mısır: Darü Nehri'n-Nîl, t.y.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'nezâir*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Hamid, Salih b. Abdullah. *Refü'l-harac fi's-şerî'ati'l-İslamiyye: Davâbituhu ve tatbikuhu*. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyai't-Türasi'l-İslâmî, 1403.

- İbn Abidin, Muhammed Emin. "Neşru'l-'Arf", *Mecmûatü resâili İbn Abidin*. 2 cilt. Beyrut: Daru İhyâî't-türâsil İslâmî, t.y.
- İbn Beyye, Abdullah b. Mahfuz. *Sinâatü'l-fetva ve fikhü'l-ekelliyat*. Rabat: Merkezü'd-Dirasat ve'l-Ebhas ve İhyai't-Türasi er-Rabîtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulema, 2012.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn. *Mu'cemü mekâyis'ü-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 cilt. yy.: Darü'l-Fikr, 1979.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed. *el-Muhalla*. thk. Abdurrahman el-Cezirî. 11 cilt. Mısır: İdaretü'd-Dıba'ati'l-Müniriyye, 1352.
- İbn Hümam, Kemalüddin. *Şerhü fetihü'l-kadîr*, İnaye ve Sa'di Çelebî haşiyesi ile birlikte. 10 cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, t.y.
- İbnü Kayyım el-Cevzî, Ebü Abdillah. *'İlâmü'l-muvakkî'in*. 7 cilt. Cidde: Darü İbnü'l-Cevzî, 1423.
- İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 14 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1984.
- İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-munâzir*, Dümî'nin Nüzhetü'l-hatır'l-atır ile birlikte. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984.
- İbn Nuceym, Zeynü'l-Abidin. *Eşbâh ve'n-nezâir*, Gamzu uyûni'l-basâir ile birlikte. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Teymiyye. *Fetâva*. Medine: Mecmeu el-Melik Fehd, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekir. *Kitâbü'l-kabes fi şerhi Muvatta'ı Malik b. Enes*. thk. Muhammed Abdullah Veled Kerim. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- İbnü'l-Vekîl, Ebü Abdillah. *el-Eşbah ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Izz b. Abdisselam. *Kavâidü'l-kübrâ el-mevsûm bi kavâidü'l-ahkâm fi islâhi'l-enâm*. thk. Nezih Hammad-Osman Cuma. 2 cilt. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 2000.
- Kafî, Ahmed. *el-Hâcetü's-şerîyye hudûduha ve kavâidüha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Karafî, Şihabüddin. *el-Furûk*. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Işığında Günün Meseleleri*. 3 cilt. İstanbul: Fatih Ofset, 1993.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kararat ve'l-Fetva es-saddiretü ani'l-meclisi'l-Avrûbî li'l-iftâ ve'l-buhûs*. y.y., 2013.
- Koca, Ferhat. "Haram", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 16:100-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kurtubî, Ebü Abdillah. *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 15 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

- Mecmûatü'l-fetâva eş-şer'iyye*. 8 cilt. Kuveyt: Vüzâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye Kı'tâul-İftâ ve'l-Buhûsü'ş-Şer'iyye İdaretü'l-İftâ, 1985-1986.
- Mevsuâtü'l-fıkhiyye el-Kuveyt*. 45 cilt. Kuveyt: Vüzâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye el-Kuveyt, 1987.
- Nasiru'r-reşîd, Ahmed. *el-Hâcetü ve eseruha fi'l-ahkâm: Dirase nazariyye tatbikiyye*. Riyad: Darü Kunûzi İşbilya, 2008.
- Nedvî, Ali Ahmed. *el-Kavâidü'l-fıkhiyye*. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1986.
- Özen, Şükrü. "Meşakkat", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 29: 357-360. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Pîrîzâde, Burhaneddin. *Şerhu'l-Eşbâh*. 189: 1a-253b. İstanbul Müftülüğü Ktp.
- Pîrîzâde, Burhaneddin. *Umdetü zevi'l-besâir*. thk. Saffet Köse-İlyas Kaplan. 2 cilt. Beyrut-İstanbul: İrşad Kitabevi, 2016.
- Razî, Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Savî, Salih. *İbahatü'l-kurudî'r-ribeviyye*. Cidde: Darü'l-Endülüsi'l-Hadra, t.y.
- Sedlan, Salih b. Ganim. *el-Kavâidü'l-fıkhiyyetü'l-kübra ve ma teferra anha*. Riyad: Daru Belensiyye, 1417.
- Serahsî, Ebû Bekir. *Kitabü'l-Mebsût*. 31 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-1983.
- Suyutî, Celaledin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Şafî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 cilt. Mansura: Darü'l-Vefa, 2001.
- Şâtibî, Ebû İshak b. İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvaqafat fi usûli'ş-şerî'a*. thk. Abdullah Dıraz. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Beyrut: Darü'n-Nahzatü'l-Arabiyye, 1981.
- Şeltût, Mahmud. *el-Fetâva*. Kahire: Darü'ş-Şurûk, 2004.
- Tâhir b. Aşûr, Muhammed. *Mekâsîdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed et-Tâhir el-Misavî. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2001.
- Tavîl, Abdullah. *Menhecü't-teysîr el-muâsir*. Mısır: Darü'l-Hindî en-Nebevî, 2005.
- Tufî, Necmüddin. *Şerhü Muhtasarî'r-Ravda*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1990.
- Velid, Selahüddin. "Davâbidü'l-hâce ellefî tünezzelü menzilete'z-zarure ve tatbikatüha ale'l-ictihadatü'l-muasıra", *Mecelletü Camiati Dimaşk li'l-Ullûm el-İktisadiyye ve'l-Kanuniyye*, 26, sy. 1 (2010): 675-697.
- Yaran, Rahmi. *İslam Fıkında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Yaran, Rahmi. "İhtiyaç", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 21: 573-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zebîdî, Muhammed Murteza. *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*. thk. Mustafa Hicazî. 40 cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1965-2001.
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhu kavâidi'l-fıkhiyye*. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1989.

Hâcet Zaruret Menzilesine Tenzil Olunur | 173

- Zerkâ, Mustafa. *el-Istislah ve'l-mesâlihü'l-mürsele fi's-şer'âti'l-İslamiyye ve usûli fikhiha*. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1988.
- Zerkâ, Mustafa. *el-Medhal el-fikhiyyü'l-âmm*. 2 cilt. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 2004.
- Zerkâ, Mustafa. *Fetâva*. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1999.
- Zerkeşî, Bedrüddin. *el-Mansûr fi'l-kavâid*. thk. Teysir Faik Ahmed Mahmud. 3 cilt. Kuveyt: Vüzaretü'l-Evkaf ve's-şuûni'l-İslamiyye, 1982.
- Zuhayli, Muhammed Mustafa. *el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbikatuhâ fi'l-mezâhibi'l-erba'a*. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 2006.
- Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'z-zarureti's-şer'iyye*. Beyrut: Müessestü'r-Risale, 1985.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*. 8 cilt. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1986.
- <http://www.awqaf.gov.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=6294>, erişim 20 Nisan 2016.
- <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00130.htm>, erişim 20 Nisan 2016.
- <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0116.htm>; erişim 20 Nisan 2016.
- <http://www.iifa-aifi.org/1782.html>; erişim 18 Nisan 2016.
- <http://www.kantakji.com/riba/>, erişim 18 Nisan 2016.
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/Mortgage>; erişim 12 Nisan 2016.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 175-205
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 175-205
✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

Osmanlı Tekke Mutfak Kültürü ve Mecmuâ-i Fevâid The Ottoman Dervish Lodge Cuisine and Majmû'a al-fawâ'id

Güldane Gündüzöz*

ÖZ

Osmanlı tekke mutfağının, Osmanlı tekke yapılanmasında merkezi bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Anadolu tekke mutfağı fethedilen toprakların bir yurt hâline gelebilmesinde de önemli bir rol üstlenmiştir. Âyende ve revendeye güvenli bir sığınak olan tekkeler, günün her saati açık mutfaklarından ikram edilen mis gibi "Baba Çorbası" ile Anadolu'da huzurun ve dinginliğin yaşatıldığı yerler olmuştur. Bu makale Osmanlı tekke mutfak kültürünü 1240-1250 (1825-1835) yılları arasında İstanbul'da kaleme alınmış bir imâret kaydı

ABSTRACT

The dervish lodge cuisine in the Ottoman lodge structuring has a central importance. The lodge cuisine helped Anatolia turn into a homeland. Travelers took shelter in the lodges in Anatolia. So, these buildings were a safe haven for those who travel. Lodge's kitchens were always open. These kitchens offered a delightful "Sheikh Baba's Soup" anytime and these kitchens gave peace and serenity to Anatolia. This article analyzes the Ottoman lodge food culture in the context of a manuscript which belongs to an imaret. This manuscript called *Majmû'a al-fawâ'id* was written in

* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism.
Kırıkkale/Turkey (guldanesoner@gmail.com).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

ekseninde ele almaktadır. *Mecmuâ-i Fevâid* adlı bu eser, Sultan II. Mahmud devrine ve Hüdâyî Tekkesi Vakfı'na aittir. *Mecmuâ-i Fevâid*'de imârethâne ve diğer kurumlarda çalışan görevliler ve muhasebe kayıtlarının yanında imârette kullanılan mutfak eşyaları ve yemek tarifleri de yer almaktadır. Söz konusu eser o dönemde Hüdâyî Vakfı imâretinde pişirilen yemekler hakkında detaylı bilgi vermektedir.

ANAHTAR KELİMELER: Osmanlı mutfağı, Osmanlı tasavvufu, Tarikat, Mutfak, Mutfak araçları.

between 1240-1250 (1825-1835) in Istanbul. This work belongs to the period of Sultan Mahmud II and the Hudâyî Lodge Foundation. Institution Employees and accounting records were disclosed in this manuscript in which the names of kitchenware are mentioned and recipes are found. This work gives detailed information about foods that are cooked in the Hudâyî Lodge Foundation's imaret kitchen.

KEYWORDS: The Ottoman cuisine, The Ottoman sufism, Tariqah, Cuisine, Kitchenware.

SUMMARY

Eating is thought always to be important and it is considered worthwhile to eat with guests and travelers in Turkish culture. In the process of Islamization, the dining table was accepted "Halil İbrahim's Table" and this approach has strengthened further the hospitality. Eating with people, preparing the table for the guests, travelers and the needy were regarded as a factor increasing the fertility of the table. In addition, these movements were considered an act of social cooperation and deepen the collective consciousness. Especially the sufis played a dominant role in the process of Islamization in Anatolia and depending on this, they undertook various social and cultural functions that including catering. In this regard, the lodge was seen as a complex and this structure encompasses different units such as imaret or soup kitchen, mosque, tomb, library, dervish cells, public fountains, bakery and bathhouse. Travelers stay in the imaret and supply their needs, they also nurture themselves spiritually as well. Lodges were a safe haven for these travelers and lodge's kitchens were open every hour of the day with serving the delicious "Father's Soup." Therefore, lodges became a representative of peace. These kitchens take reference the advices of the prophet about eating and serving meals. In addition, the effects of the old Turkish culture and of the Yesevî tradition on these kitchens are witnessed.

While many documents related to the food culture in Anatolia could remain to us, regarding the life of lodges especially, information about the kitchens is still limited. Ali Eşref Dede's cookbook, *Yemek Risalesi*, is one of the works written about the dishes of Ottoman period. This work is very important in relation to the Mevleviyye as well. This manuscript was written in the 19th century by Sheikh Ali Eşref Dede at Edirne. *Majmū'a al-fawā'id*, one of the other important sources that should be included in the Ottoman lodge food literature. This manuscript is registered in the Istanbul Metropolitan Municipality Atatürk Library Muallim Cevdet Yazmaları (number, 224). Two works were written in the same century. In *Majmū'a al-fawā'id* there are some financial and agricultural information concerning to "Hüdâyî Lodge's Foundation". This manuscript includes valuable information about accounting records and officers employed in imaret and other institutions. On the other hand, there are various recipes in this manuscript about the imaret meals, also lists of kitchenware and food materials. This record is thirty pages and was written during Mahmud II. period.

Majmū'a al-fawā'id is related to Aziz Mahmud Hudāyî Lodge that is placed in a high and strategic location in Uskudar that connects Istanbul to Anatolia. This was a complex structure and established in a place of ten thousand square meters. It consisted of imaret, sheikh's house (haremlük), mosque, tomb, library, dervish cells, bakery and bath. As mentioned above, *Majmū'a al-fawā'id* contains important information about Aziz Mahmud Hudāyî Lodge's kitchen and recipes. In fact, the manuscript also provides several alternatives to some of the recipes. This record exhibits the structure of the order and the nutritional forms of the Sufis. Thus, to some extent, it is possible to analyze the theoretical and philosophical direction of the order. Because eating in the lodges is not an action just to satisfy a person's stomach. Rather there is a dining ritual in the lodge. In this frame, the importance of the dining table was emphasized in the lodge tradition in the dimension of human education and socialization. In the sense of Sufism, the information about food reveals symbolic and allegorical meanings, sometimes directly or indirectly. Rituals related to food are closely related to the educational process of the dervishes. In this respect, on the sacred journey of dervish it is necessary to eat food permissible in the religion. In this regard, the books about the customs of the order contain considerable information.

Giving valuable information about meals *Majmū'a al-fawā'id* contains main course and dessert recipes. It revealed the food habits of the dervishes and the people who were living at that time. The recipes also contain some interesting features applicable in the Turkish kitchen today. In addition, the names of meals and desserts contribute to the richness of the Turkic language. There are soups and salads, meat grills and stew varieties, fish dishes, pastry varieties, dessert varieties, cookies and halvahs. Meals are cooked with butter mainly. Lamb and sheep are preferred in the meals. The use of spices is high. For example, cinnamon is used even when cooking meat and fish. The manuscript seems to have thirty recipes but there are also different cooking methods in the manuscript. Different cooking methods were used together in some meals as frying, boiling and baking. For this reason, the number of recipes in the manuscript increases even more.

This article entitled "The Ottoman Dervish Lodge Cuisine and *Majmū'a al-fawā'id*" has been latinized by simplifying the manuscript based on with a single copy. In this article the place and importance of the lodge cuisine in a mystical life has been analyzed in addition to presenting valuable information about the literature that is related to the Anatolian Lodge Cuisine, the Ottoman Cuisine, and recepies cooked in the Ottoman. Furthermore, the work briefly presents some about the lodge because it is related to Aziz Mahmud Hudāyī lodge. Moreover, a dictionary section has been added for understanding the relatively abandoned words in the manuscript. Similarly, measurements and weigh units are briefly given in *Majmū'a al-fawā'id*.

GİRİŞ

Anadolu'da ritüele dönüşmüş yemek olgusu tekke kültüründe mutfağa atfedilen merkezi önemi çok belirgin biçimde vurgulamaktadır. Öyle ki bazı tarikatlar hakkında tutulan kayıtlarda şeyh ve dervişlerin ibadet ettikleri, okudukları, çalıştıkları ve misafirlerini ağırladıkları ortam ancak genel hatları ile tasavvur edilebilmekteyken, mutfakları hakkında

tekkenin diğer birimlerine oranla daha fazla malumat verilmiştir.¹ Bu çerçevede pek çok yiyecek ve bu yiyeceklerin tüketilmesiyle ilgili âdet tarikat yapısını, tarikatın teorik ve felsefi boyutunu izah eden, bunun yanı sıra terminolojiyi açıklayan birer simge olarak kullanılmıştır. Bu yapıyı destekleyen bir diğer husus, yeme-içme ile ilgili sofrâ ve çerağ gibi derviş çeyizlerinin, Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) ile ilişkilendirilen halifelik nişanlarının arasında yer almasıdır.²

1. ANADOLU TEKKE MUTFAĞI VE MUHABBET SOFRASI

Misafire sofrâ kurmak ve ikram geleneği Anadolu tekke kültürünün temelini oluşturmaktadır. Bu gelenek bazı menâkıbnâmelerde kendine manevi birtakım referanslar noktaları da bulmaktadır. Hz. Peygamber'in Arslan Baba kanalıyla Ahmed Yesevî'ye hurma göndermesi, Allah'ın emri ile önce Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e sonra sırasıyla Hz. Ali, Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî'ye halifelik nişanlarının verilmesi ve bunlar arasında *elifî tâc*, *hırka*, *alem* ve *seccade* ile birlikte *sofrâ* ve *çerağ* gibi yemekle bağlantılı unsurların bulunması dikkat çekicidir.³ Kuşkusuz bu nişanlar tekke mutfak yapılanmasında Eski Türk kültürü ve Yesevî geleneğinin büyük ölçüde izlerini taşımaktadır. Bütün bunlara ilave olarak Ahmed Yesevî'nin tekkesinde bulunan kutsal kazan nirengi noktası mutfak olan âlicenâplık ve hayırhahlığa dayalı tekke kültürünü sembolik olarak ortaya koymaktadır.

Nebevî bir gelenek olan misafire sofrâ açmak ve ikramda bulunmak, Hz. Peygamber'in en yakınında bulunan Hz. Ali'nin de benimsediği bir âdet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda Hz. Ali'nin misafirlerine sofrâ kurduğu ve özellikle bal ikram ettiği rivayetler arasında yer almaktadır.⁴ Toplumun kültürel kodlarını çözmeye yarayan şifreler barındırmasının yanında sofrâ, insanları bir araya getiren bir muhabbet ve

¹ Nathalie Clayer, "Bir Cerrahi Menâkıbnâmesine Göre 18. ve 19. Yüzyıllarda Bir İstanbul Tekkesinde Yaşam", *Soframız Nur Hanemiz Mamur* içinde, yay. Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann (İstanbul: Kitap Yay., 2006), 251.

² Bektaşilik'te tâc, hırka, sancak, çerağ ve sofrâ Pîr'in mukaddes emanetleri olarak kabul edilmiştir. Besim Atalay, *Bektaşilik Edebiyatı* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340), 7.

³ Hamiye Duran, *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 106.

⁴ Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 1: 273.

kardeşlik meclisi olarak da görülmektedir.⁵ Bir başka deyişle yemek, sadece beslenme eylemi olarak değil, bir ritüel olarak da değerli görülmüştür. Bu çerçevede Sofra olgusuna, “eğitim kürsüsü”, “muhabbet sofrası” ve “irfan pazarı”⁶ olarak bakılmış ve tekke geleneğinde insanın eğitilmesi ve sosyalleşmesi boyutunda önemli bir işlev yüklenmiştir.

Söz konusu eğitim sürecinde “Mürşidin yanında ekl ve şürb eylemeye!”⁷ denilmek suretiyle dervişin tekke kurallarına uyması istenmiş ve feraset ile müridinin yemeğe olan arzusunu ölçebilmesi şeyh için öncelikli bir vazife olarak kabul edilmiştir. Bu anlayışın altında müridin başına gelebilecek çoğu afetin yemek sebebiyle olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu husus en-Nablûsî tarafından şöyle dile getirilmiştir:

Zira müritlerin çoğu midelerine bir hayli düşkündürler. “Lienne ekserahum abdû'l-batni” Bunların çoğu hemencecik yeme ve içme eğilimine girerler. Bunlara yönelik en iyi tedbir, onları tecrid halvetinde tutmaktır. Böylece yanlarında kimse bulunmaz, tevekkül eder ve şeyhin himmetini isterler. “Rızku'l-avâm fi'l-yemîn ve rızku'l-havâs fi'l-yakîn: Avamın rızkı eldedir, maddî kalıplarla ve sebep sonuç ilişkileriyle açıklansa da havâs yani seçkin kişilerin rızkı kesin bilgiyledir, yani bu durum ancak metafizik boyutta açıklanabilir.”⁸

Yukarıda zikredildiği gibi tasavvuf âdâbında az yemek seyrü sülûkun şartlarından biri olarak kabul edilmiştir. Buna bağlı olarak -zikirlerini ve rabitalarını ihmal etmemek şartıyla- ancak çok az yemekle yetinen

⁵ Anadolu tekke kültüründe yemek sadece dervişler için değil tekke dışında bulunan cemaatle de sosyal bir iletişim aracı olarak önemsenmiştir. Bir miktar yemekle geniş halk kitlelerini doyurduğu rivayetleri içeren sûfî menkabeleri tekkelerin ve baba çorbasının halk nazarında kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Ayla Esen Algar, “Bektaşilik’te Yemeğin Yeri”, *İkinci Milletlerarası Yemek Kongresi* içinde, ed. Feyzi Halıcı (Ankara: Kültür ve Turizm Vakfı Yayınları, 1988), 23.

⁶ Belkıs Temren, *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu* (Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994), 213.

⁷ Abdülgani b. İsmail en-Nablûsî, *er-Risâletü'l-Murâdiyye fî Âdâbi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye-Şerhu Risâleti Adabi't-Tarikati'n-Nakşibendiyye*, çev. Şeyh Tâcuddîn b. Zekeriyâ el-Usmânî (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Yazmalar Bölümü, 297-7, 002045), 89a.

⁸ Nablûsî, *er-Risâletü'l-Murâdiyye*, 77b.

dervişler misal âlemini gözleri açıkken ya da uyanıkken görebilmekte-
dirler. Böylece killet-i taâm/az yemek, misal âlemine şahit olmanın bir şartı
addedilmiştir.⁹

2. ANADOLU TEKKE MUTFAĞI VE HELAL LOKMA YEMEK

Tasavvuf düşüncesinde yemeğe yapılan her atıf, doğrudan ya da dolaylı biçimde, yemeğe figüratif ve sembolik değer yüklemiş olan düşünce sistemine ve tasavvufun kolektif şuuruna bir katkı anlamına gelmektedir. Bu düşünce dikkate alındığında dinin tayin ettiği ibadetler, daha farklı bir boyuta taşınmış olur. Sözelimi bu ekseninde oruç ibadeti tasavvufta dinin belirlediği ibadet hükümlerinin yanı sıra deruni bir mesaj verir. Orucun dışsal anlamı belirli zamanlarda yemekten uzak durmak olsa da içsel anlamda oruç, çalmamak, kötüyü görmemek, kötüyü iştmemek ve başkalarına zarar vermemektir. Bu durum giysi ve besinleri temiz tutmayı (el-Müddessir 74/4) ve “temiz rızıklardan yemeyi (el-Bakara 2/57) ifade eden ayetlerin doğal bir sonucudur.

Dervişin seyrü sülûkunda helal lokma yemesi elzem görülmüştür. Helal lokma yemek suretiyle ruhta, ibadet meyli ve öteki dünyaya gitmek kararı doğduğuna inanan sûfîler¹⁰ yeme ve içmelerine dikkat etmişler ve bu düşüncelerini yazdıkları eserlerinde de şöyle dile getirmişlerdir:

Bir mürid münkirlerin taâmından yemeye! Zira denildi ki ol taâm kırk gün bâb-ı feyzi seddeder/engeller. Belki muhlis olanın taâmından ekl ede ki onun muslihi tahir ve mütevezzî ola. Ve eğer ehl-i huzurdan olursa efdaldir. Elbette bu zikredilen taâm helal ve şüpheden hâlî olan taâm içindir. Ekl ve şürbde bir lokma ve gerek bir cür'a mâ dahi olursa israftan ve hurs ile yemekten ve kalbini gafil iken taâm etmekten imtina... Zira gaflet lokması gaflet getirir; Huzur lokması ise huzur îras eder. Ve üzerine rabîta-ı şerîfe ile beraber silsile-i şerîfe kıraat eylese gayet münevver olur.¹¹

⁹ İbrâhim Halvetî Kuşadavî, *Mektûbât* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Yazmalar Bölümü, 1173), 12a.

¹⁰ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 201.

¹¹ Şerif Ahmed b. Ali, *Âdâb-ı Tarîkat-ı Nakşibendiyye-i Hâlidîyye Tercümesi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İ. Hakkı Bölümü, 001248), 79.

Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde dervişlerin rolü inkâr edilemez, bu bakımdan fütihat sadece kılıçla yapılan bir iş olarak görülmemiş, sûfîler de fetihlere farklı yönlerden katkı sağlamışlardır. İnsanların kolektif bir ruh içinde hareket etmeleri, bir bakıma onların aynı sofrada oturmaları ve giderek farklı ritüellerle tezahür eden yemek olgusunun deruni ve işlevsel olarak işlenmesi ile mümkün olmuştur. Bu anlayış Osmanlı yemek kültüründe tekke mutfağının son derece işlevsel özelliklerle var olmasını sağlamıştır.

3. OSMANLI MUTFAĞI

Türkler göçebe topluluklar halinde yaşarken et ağırlıklı yiyeceklerle beslenmişler ve avladıkları ya da besledikleri hayvanların etlerini doğrudan ateşte çevirmek suretiyle pişirmişlerdir. Bunun yanında hamur işleri de göçebe Türk topluluklarının vazgeçilmez yemekleri olmuştur. Türklerin batıya göçü ve Anadolu topraklarını yurt edinmeleri sürecinde yeme-içme alışkanlıkları karşılaştıkları farklı kültürlerin etkisi ile çeşitlenmiştir.¹² Bu çeşitlenme Anadolu'da yemek kültürü üzerine yazılmış kültür tarihine ışık tutacak nitelikte eser sayısının sınırlı olması, toplumda kişinin yediği şeyleri anlatmasının ayıp olduğu inancı gibi hususlar nedeniyle tam olarak takip edilemese de,¹³ yine de Selçuklular ve Beylikler döneminde oldukça zengin bir yemek kültürünün olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada ayran, borani, pekmez, çörek, kavut, peynir, pilav, tutmaç, yahni, yoğurt, zerde ve ızgara et gibi besinler sofraları süslemektedir.¹⁴ Yemek çeşitliliği Osmanlı döneminde giderek artmıştır. Buna bağlı olarak eskisiyle kıyaslanamayacak bir literatür de ortaya konmuştur. Bu çerçevede Osmanlı tarihinde yemek kültürünün izlerini sürmek göreceli olarak daha kolaydır.

Bu cümleden olarak Osmanlı dönemi yemekleri üzerine yazılmış bazı eserler şunlardır: *Kitâbü't-Tabih* (Yemek yeme konusunda XIII. yüzyıl tarihli Arapça eser); *Divan-i Et'ime/Kenzü'l-İştihâ* (Muhtelif yemekleri tanıtan XV. yüzyılda yazılmış Farsça manzum eser); *Tabh-ı Et'ime* (*Kitâbü't-*

¹² Mehmed Kâmil, *Melceü't-Tabbâhîn-Aşçıların Sığınağı*, haz. Günay Kut ve Turgut Kut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015), 23.

¹³ Nevin Halıcı, *Türk Mutfağı* (İstanbul: Oğlak Yay., 2009), 25.

¹⁴ Nevin Halıcı, *Mevlevî Mutfağı* (İstanbul: Metro Yay., 2007), 40; Nevin Halıcı, *Konya Mutfağı* (Konya: Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., 2014), 11.

Tabih adlı Arapça eserden Muhammed b. Mahmud tarafından Türkçe'ye çevrildiği sanılıyor); *Tercüme-i Kenzü'l-İştihâ* (Türkçe yazma; 1803-1804'te Ahmed Cavid'in yaptığı *Divan-ı Et'ime* tercümesi); *Ağdiye Risâlesi* (Türkçe yazma); *et-Terkibât fi Tabhi'l-Hulviyyât* (Türkçe yazma: Yenişehir Feneri'nde bulunup İstanbul'a getirilen yazma tatlı tariflerini içermektedir.; Osman Kerim Efendi tarafından İstanbul'da temizlenerek kopya edilmiştir.); *Yemek Risâlesi* (Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi'nde bulunan anonim Türkçe yazma eser.); *Kitâbü't-Tabbâhîn* (Muhammed Kâmil tarafından 1844 yılı öncesinde kaleme alınan eser yemek tarifleri içermektedir. Osman Güldemir bu eseri Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Osmanlı Yemek Yazması *Kitâbü't-Tabbâhîn*'in Günümüze Uyarlanması" adıyla yüksek lisans tezi olarak çalışmıştır.); *Melceü't-Tabbâhîn* (Mehmed Kâmil'e aittir ve yemek tariflerinin yanında tatlı, turşu ve salata yapımı ile ilgili bilgiler de içermektedir.)¹⁵

Tekke ile bağlantılı olması bakımından Ali Eşref Dede'nin *Yemek Risâlesi* ayrı bir önem arz etmektedir. Edirne Mevlevî Dergâhı postnişini Ali Eşref Dede tarafından kaleme alınan ve Feyzi Halıcı tarafından yayımlanan eserde bulunan 1275 tarih kaydı bu eserin miladi 1858-59 yıllarından kısa bir süre önce yazıldığını düşündürmektedir. Kırk iki varak üzerinde on dokuz bölümden oluşan *Yemek Risâlesi*, çorba, salata, kebab, dondurma, kurabiye, revani, turşu, pilav, hoşaf ve helva gibi tarifleriyle dönemin tekke mutfak kültürünün zengin çeşnisine ışık tutmaktadır.¹⁶

Osmanlı tekke yemek literatürüne dahil edilmesi gereken diğer önemli kaynaklardan biri olan *Mecmuâ-i Fevâid* İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları 224. numarada kayıtlıdır. 1240-1250/1825-1835 yıllarında yazıldığı anlaşılan *Mecmuâ*'da

¹⁵ Necdet Sakaoğlu, "Eski Mutfak Kültürümüzün Kaynakları", *Soframız Nur Hanemiz Marmur* içinde, yay. Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann (İstanbul: Kitap Yay., 2006), 33-45; Feyzi Halıcı, "Edirne Mevlevihanesi Şeyhi Ali Eşref Dede Efendinin Yemek Risâlesi", *İkinci Milletlerarası Yemek Kongresi* içinde (Konya: Kültür ve Turizm Vakfı Yayınları, 1988), 164.

¹⁶ Ali Eşref Dede, *Yemek Risâlesi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1992), IX-XII.

Hüdâyî Tekkesi Vakfı'na ait imaretin¹⁷ bazı temessük suretleri ve söz konusu imarete ve diğer kurumlarda istihdam edilen görevliler ve muhasebe kayıtları bulunduğu gibi imarete yapıldığı anlaşılan yemeklere ait tarifler, mutfak eşyalarının ve yemek yapmakta kullanılan malzemenin dökümü de yer almaktadır. 205×110 mm. rika hatlı 30 varaktan oluşan söz konusu eser, II. Mahmud dönemine tarihlenmektedir. Eserde 3b-13b arasında yemek, tatlı ve kurabiye tarifleri bulunmaktadır.

4. AZİZ MAHMÛD HÛDÂYÎ TEKKESİ

Osmanlı vakıf senetlerine göre imaretlerin âlimlere, talebelere, sûfîlere, külliye'nin hizmetlilerine ve her mevkiden yolcuya hizmet vermesi öngörülmektedir. Bazı ihtiyaç sahipleri de buradan yararlanmaktadır. İmarete yemek yendikten sonra kalan yemek, tekkeye dışarıdan gelen muhtaç yoksullara dağıtılmaktadır.¹⁸

İstanbul'u Anadolu'ya bağlayan Üsküdar'ın yüksek ve stratejik bir mevkiinde, on bin metrekarelik bir alanda kurulmuş olan Aziz Mahmûd Hüdâyî Tekkesi, imaretin yanında şeyh evi (haremlik), cami, türbe, kütüphane, hünkâr mahfili, çeşme, derviş hücreleri, sebil, fırın ve hamamdan müteşekkil büyük bir külliye'dir.¹⁹ Bu yapının 1594'te Sadrazam Rüstem Paşa'nın kızı Aişe Hanım Sultan tarafından Aziz Mahmûd

¹⁷ Sözlükte imâret, bir yeri bayındır ve mamur etme ve bayındırlık anlamına gelir. Bu terim, İslam tarihinde İslam ülkelerinin bayındır ve mamur hâle getirilmesini ifade eder. Osmanlılara kadar İslam ve Türk şehirlerinde imâret ile adlandırılan cami, medrese, dârü'ş-şifa, dârü'z-ziyafe, zaviye ve türbe gibi binalara rastlanmaktadır. Osmanlı dönemine geldiğinde imâret kavramının anlam zenginleşmesine uğradığı görülmektedir. Bu dönemden itibaren imâretler, medrese öğrencilerine, cami görevlilerine, fakirlere ve gelip giden yolcu ve misafirlere yemek vermek üzere kurulmuş aş evi anlamına evrilmiştir. Ali Himmet Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1966), 27.

¹⁸ Amy Singer, "Yoksullar ve Muhtaçlar", *İyilik Yap Denize At* içinde, çev. Ali Özdamar (İstanbul: Kitap Yay., 2008), 201, 255. Osmanlı Devleti'nin beş yüz elli yıllık tarihinde iki yüzden fazla imaret inşa edildiği görülmektedir. Bunlar standart özelliklere sahiptir. Günde iki kez yanında ekmekle ikram edilen çorba, bayramlarda ve özel günlerde yerini daha zengin ve özenli sofralara bırakmaktadır. Singer, *İyilik Yap Denize At*, 249.

¹⁹ Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâyî* (İstanbul: Erkam Yay., 1999), 254.

Hüdâyî adına yaptırıldığı iddia edilmekle beraber²⁰ bu yapıyı bizzat Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin yaptırdığı da söylenmektedir.²¹

Aziz Mahmûd Hüdâyî tekkesinin ana kapısından girişte hemen sağ ve sol tarafta birer çeşme yer almaktadır. Avlu kapısından girişte ise iki tarafta ahşap meşrutalar, merdivenli avlunun biraz ilerisinde sağ tarafta bir hazire ve sol tarafta ise şeyhlerin bulunduğu bir kabristan bulunmaktadır. Şeyhler haziresinin yanında Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin türbesi ve onun karşısında ise imaret kapısı vardır. İmaret hünkâr mahfiline çıkan merdivenlerin yanındadır. 1978'de tamir edilen imarette büyük bir ocak, çeşme ve ocağın arkasında büyük bir su haznesi yer almaktadır.²²

5. MECMUÂ-İ FEVAİD'DE YER ALAN TARİFLER

Mecmuâ-i Fevaid isimli eserde yer alan tariflerin günümüz alfabesine aktarımı (transkripsiyonu) aşağıdaki şekildedir:

1) Koyun Külbastı: Cümlenin malumudur ancak sade pişirip istimal etmekten başka terbiyelisi olur. Evvelâ ince ve yassıca parçaları tuzlayıp ızgarada bir hoşça çevirerek pişirdikten sonra bir münasip sahana koyular. Badehu beş altı baş sarımsağı pâk eyleyip üzerine koyup bir iki fincan sirke ile et suyu ve bir miktar su dahi hâsılı üzeri örtülünce (ye kadar) koyduktan sonra cüzî biber ve kimyon koyup kor üzerinde tamâm murad üzere pembe misal yumuşayınca kadar tabh edeler. Badehu tarçın ekip istimal buyurular. Sarımsak diş diş olup ne kadar ziyade olsa mani değildir. Pişdikte latîf olur. Ve eğer mümkün olup murad olunursa bir iki dane maydanoz kökünden ve bir iki dane sakız ve bir iki karanfil dahi koyup mean korda ziyadece meks ettireler. Gereği gibi yumuşak olur.²³

2) Nev-i Diğەر: Dana ve kuzu etlerinden a'lâ olur. Lâkin sarımsak, sirke ve kimyon koymayıp sair tahrir olunan eczâı koyup ve belki bir iki baş soğanı gayet ince doğrayıp bir kaşık pâk tereyağı ile kavurduktan

²⁰ Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yay., 2001), 1, 90.

²¹ Yılmaz, *Aziz Mahmut Hüdâyî*, 254.

²² Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 1, 254.

²³ Anonim, *Mecmuâ-i Fevâid* (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, MC_Yz_K.000224/ 080 MEC 080), 4a.

sonra sahana koyup üzerine klbastılarını koyup ve üzeri örtülünce (ye kadar) su koyup kor üzerinde tamam cz yağı suyu kalınca (ya kadar) meks oluna. Gayet leziz olur.²⁴

3) Balık Klbastısı: Izgarada pişerken sıkça sıkça evireler. Belki dakk-i hsdan ekseler güzel olur ve mukaddem dakk-i hsa bastırıp badehu ızgaraya vaz' oluna. Daha a'l olur. Badehu limonu matlb üzere sıkıp istimal oluna.

4) Nev-i Diğer: Her balıktan klbastı olur. Kefal ile uskumru balıklarından murad olundukta ibtida gayet sıcak suda cz haşladıktan sonra suyunu alıp ızgaraya konsa balık rayıhası gitmekle dahi güzel ve eşnisine letafet gelir.²⁵

5) Nev-i Diğer: Bir iki kabza maydanozu sahana ince doğrayıp balıkları üzerine koyalar. Badehu bir iki fincan sirke ile bir iki fincan su koyup tekrar kor üzerinde cz su kalınca (ya kadar) pişireler. Gayet a'l olur.²⁶

6) Nev-i Diğer: Evvela miktr-ı kifye tedarik bade't-tathr ufak ise bütün, iri ise iki üç pre edip itidal üzere tuzladıktan sonra dakk-i hsa bastırıp ızgaraya koyup sıkça sıkça pak maş ile evireler. Tamam kızarıp piştikte iki-üç baş soğanı ince doğrayıp sahana koyup balıkları dahi üzerine dizeler. Badehu zeri örtülür. Tepelerine garib ise su koyup tekrar suyu çekilince (ye kadar) kor üzerinde dura. Badehu indirip tekrar murad olunursa cz limon sıkıp istimal oluna. Bu dahi a'l olur.²⁷

7) Uskumru Balığı Yahnisi: Bundan a'l olmaz. Uskumru balıklarından alıp bade't-tathr tuzlayalar. Badehu bir tencere içine bir miktar su ve sirke ve balıkları mean koyup bir taş kaynatıp indireler. Badehu bir tepsi üzerine döküp üzerine süt koyalar ki belki pare pare olmaya. Badehu bir tepsi üzerine yayıp soğuya. Badehu vfir soğanı hurde doğrayıp zeytinyağı ile bir tbede kavurup kızarmaya karib indire ve içine vfir maydanoz doğrayıp tuz ve biber karrınca koyup karıştralar. Badehu mezkr balıkları kılçıklarından ayırıp ve beklerini dahi ayırıp kılçık eseri kalmaya. Ve bir derince yumurta tbesi içinde bir kat soğanlı maydanoz

²⁴ Anonim, *Mecmu-i Fevid*, 4a.

²⁵ Anonim, *Mecmu-i Fevid*, 4a.

²⁶ Anonim, *Mecmu-i Fevid*, 4b.

²⁷ Anonim, *Mecmu-i Fevid*, 4b.

ve bir kat balık döşeyip vech-i meşruh üzere tâbe dolunca (ya kadar) döşeyeler. Soğanlı tâbe içine miktâr-ı kifâye su koyup karıştırıp balıkların üzerine çıkınca (ya kadar) koyalar. Ateşe bindirip bir miktar suyu çekilince (ye kadar) tabh oluna. Badehu bir yumurtayı üç limon suyu ile gereği gibi çalkayıp üzerine dökeler. Ve bir miktar dahi kaynatıp indireler. Ve üzerine tekrar biber ekip istimal oluna. Bir miktar tarçın da eklenebilir.²⁸

Ara Sayfa: Atik Ali Paşa Tekyesi Şeyhi Zâkirzâde Abdullah Efendi (k.s.) Hazretlerinin Mahdumları Şeyh Abdülvehhâb Efendi Cenâbından Tarihi İntikalidir. (1122h./1710m.)

8) Papaz Yahnisi: Bir latif tabhdır.²⁹ Gâliben zeytinyağı ile soğanı kavurup öyle tabh olup keşiş ve papazlar perhiz yemeği olmakla ol isim ile meşhurdur. Her nevi balıktan olup ekseriya uskumru dedikleri balıktan ve kaya balığından yaparlar. Evvela kaide üzere balıkları tathir eyleyip cüzi tuzlayıp ufak balık ise bütün bütün; büyük balık ise doğrayıp şöylece dura. Badehu bir iki baş soğanı ufak doğrayıp zeytinyağı ile kavurduktan sonra üzerine bir kepçe sirke, bir kepçe su koyup gereği gibi kaynadıkta balıkları dahi içine koyup bir hoşça pişince dura. Bazıları sirke koymayıp hemen cüzi su ile ve yağlı soğan ile tabh edip sonra murad ederse limon sıkıp istimal ederler.³⁰

9) Nev-i Diğer: Ekseriya hurde kefal balıklarından tabh ederler. Balıkları kaide üzere tathir eyledikten sonra tuzlayıp biraz sirke ve suda balıkları bir hoşça pişirip badehu suyunu süzüp ol suya cüzi dakîk-i hâs izafe edip tekrar dakîki gayrı tarafta cüzi tabh eyledikten sonra ol suya bir iki yumurtayı kaide ılıştırıp yumurta kokusu gidince (ye kadar) tekrar pişirip badehu balıkları içine koyup cüzi kor üzerine koyup üzerine tarçın ve biber ekip sahanın kapağını kapayalar ki gerek ol suyun ve gerek tarçın ve biber lezzeti balıklara sirayet ve tesir etmekle letafet gele. Eğer ekşi murad olunursa limon sıkıp istimal oluna.³¹

10) Yağsız Balık Tabhu: Balıklar bade't-tathîr tuzda dizilmiş soğan içinde iki saat miktarı dura. Badehu soğanını ayırıp bir lengerin içine ibtidâ maydanoz döşene. Ve dâne dâne bir miktar koruk vaz' olunup dahi

²⁸ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 4b.

²⁹ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 5a.

³⁰ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 5a.

³¹ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 5a.

üzerine bir sıra balık dizile. Bu minval üzere lenger dolunca maydanoz ve koruk ve balık bir dible oluna. Badehu ateşden indirilip üzerine mümkünse üç-dört mısır limonu suyu konula. Lüfer ve kılıç balığı bu vecihle tabh oluna. Gayetle a'lâ olur.³²

11) Kırmızı Yahni: San'atı: Kıvırcık koyun etini doğrayıp pak tencerede kaynatıp köpüğünü alıp bir miktar kaynadıktan sonra indirip üzerine gelen yağı bir âhir tencereye alıp onun vezni miktarı soğanı doğrayıp ol yağ ile kararınca (ya kadar) kavurduktan sonra etleri dahi sudan ayırıp ol yağda bir miktarını kavurduktan sonra üzeri örtülünce (ye kadar) ol su ve kepçe suda kabukları çıkarılmış nohuddan kifayet miktarı koyup kor üstünde tabh olunduktan sonra ızgarada kızartılmış firanca ekmeğinden tirit ile sahanı tekrar kor üstünde cüzi meks ettikten sonra istimal buyuralar. Gayet a'lâ olur.³³

12) Nev-i Diğer: Yahnilerden tekellüflü ve cemi et'imededen lezzetli olup mesela türlü türlü nefâis taâm cem' olsa yine bu yahniye tabiat meyledeceğinden iştibah olunmaya. Bir iki semiz tavuğu kaide üzere tathir eyledikten sonra iki vukiyye miktarı dahi kıvırcık koyun etinin kol tarafından alıp bir vâsi tencerede miktâr-ı kifâye tuz ile köpüğünü alıp tavuk pişmeye karîb olunca kaynadıktan sonra tencereyi indirip ve üzerine gelen yağı başkaca tencereye alıp badehu tavukları ayırıp ve etleri dahi sudan alıp bir buçuk vukiyye ince doğranmış soğanı kararınca kavurup ve etleri dahi bir miktar ol yağda kavurduktan sonra miktâr-ı kifâye suda nag' olunup kırsı izale olunmuş kabak nohudundan ve İzmir siyahı usaresinden bir fincan miktarı üzerine koyup dahi üzerine ol et suyundan üstü örtülünce (ye kadar) koyup kor üstünde mühr olunca aheste aheste tabh olunca dura. Mezkûr üzere tirit ile sahanda dahi bir miktar korda durmak kaide-i mütemenninedir. Bundan a'lâ yahni olmaz. Tabbahların itina edip birbirlerini imtihan eyledikleri tabhdır.³⁴

13) Tavuk Böreği: Evvela bir iki tavuğu bade't-tathîr miktâr-ı kifâye su ile yumuşayınca kadar pişirdikten sonra bir vukiyye miktarı soğanı ince doğrayıp cüzi tuz ile ovup ve suyunu sıkıp bir iki kaşık yağ ile tâbede kavuralar. Tekellûf olmaz ise tavukların etini kemikden bir hoşça ayırıp

³² Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 5a.

³³ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 5b.

³⁴ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 5b.

vech-i münasip üzere doğrayıp tekrar soğan ile bir miktar dahi kavurup öylece vaz olursa gayet nefis olur. Badehu dakîk-i hâsdan açılmış ince yufkadan beş-on dane tepsiye koyduktan sonra tavukları dahi doğrayıp ve soğan karıştırdıktan sonra yufkanın üstüne koyalar. Üzerine dahi beş on yufka koyup üzerine cüzi yağ serpip fırında yahut kor üzerinde saç altında pişireler.³⁵

14) Su Böreği: Halis bir vukiyye süt ve beş-altı dane yumurta akı karıştırıp elli dirhem miktarı dakîk-i hâsdan koyup gereği gibi çalkayıp alıştırıldıktan sonra kenarlı tepsiyi bir-iki kaşık yağ ile yağlayıp ol mahlût sütü koyup üzeri nevan bir müddet kızarıncaya kadar pişireler. Latif olur. Tenavülü hafif ve naziktir. Bazıları ol tepsiye iptida dört beş yufka koyup ve yufkalar tepside büyükçe olup ve kenarları bükülmek için ki tepsinin iç kenarı havuz gibi ola. Badehu sütü koyup pişirirler. Vâkıan böyle hoş olur. Bu dahi gayetçe doyura.³⁶

15) Pırasa Böreği: Bir-iki baş soğanı bir kaşık revgan-ı sâde ile güzelce kavurup ve miktâr-ı kifâye pırasayı dahi bade't-tathir ince doğrayıp ve suda bir miktar kaynatıp gereği gibi süzüp ve sıkıp mezkûr kavrulmuş soğanın içine karıştırıp bir miktar dahi mean kavurduktan sonra bir kabza peynir dahi izafe oluna. Badehu beş-on yufka dahi altına ve keza üstüne bir iki kaşık yağ dahi üzerine koyup fırında yahut saç ile kor üzerinde tabh oluna.

16) Soğan Böreği: Miktâr-ı kifâye soğanı doğrayıp badehu cüzi tuz ile suda bir-iki taş kaynatıp süzdükden sonra iki-üç kaşık yağ ile tâbeye tekrar suyu gidinceye kadar pişirdikten sonra indirip dört-beş yumurta çalkayıp iyice onu dahi alıştırıp ve cüzi dahi pişirip³⁷ tahtına pak açılmış ince yufkalardan koyulup cüzi yağ dahi üzerine koyup fırında yahut sacda kor üstünde tabh oluna.³⁸

17) Revani Çarşıda Bey' Eden Etmek Terkididir: İptida yarım vukiyye revgan-ı sâdeyi bir tekne içine koyup vâfir eliyle çalkaya. Tâ beyaz köpük olunca (ya kadar). Badehu içine beş dane yumurta dahi kırıp ta köpük oluncaya değin çalkayalar. Ondan sonra bir vukiyye aseli dahi

³⁵ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 6a.

³⁶ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 6a.

³⁷ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 6a.

³⁸ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 6b.

üzerine az az koyup tekrar vâfir dahi çalkaya. Ondan sonra bir vukiyye irmik ununu dahi az az koyarak gereği gibi çalkayıp cism-i vâhid ola. Eğer dakîk çok gelir ise bir miktarını komayalar ki tepsi üstüne kondukta kendi kendine yayıla. Sonra fırında pişirip tamam piştikte çıkarıp üzerine elli dirhem miktarı aseli şerbet edip dökeler, yine fırına salalar. Şerbetini çektikten (sonra) çıkarıp ekl edeler. Asel yerine şeker izafe olursa dahi latif olur.³⁹

18) Diğer Revani: Evvela iki ölçü dakîk-i hâs ve iki ölçü asel ve bir ölçü revgan-ı sâde ve bir ölçü yumurta. İbtida aseli ve yağı eritip pak astardan süzdükden sonra dakîki azar azar koyup karıştırılar. Badehu yumurtayı dahi koyup koyulunca nısf saat miktarı çalkayalar. Badehu bir kenarlı tepsiye döküp fırında itidal üzere tabh edeler. Badehu matlûb olduğu vech üzere kat kat edip istimal buyurular. Dakîk-i hâs yerine simit unu –ki irmik dahi derler- ondan olmak dahi münasiptir. Zira kabarmasına bais olur. Dakîk vaz'ında irmik olmak evlâ olduğundan mâ adâ özünde dahi eksik konmakta kıvamına mürâât olunup mesela kek hamuru kıvamında belki ondan suluca olsa ziyade kabarmasına bâis olur.⁴⁰

19) Revani Nev-i Diğer: Vezn ile yapılırsa (lezzetli olur). Dakîk-i hâs dört yüz dirhem, asel üç yüz dirhem, rağn-ı sâde (revgan-ı sâde) iki yüz dirhem, yumurta yirmi. Üslûb-ı sâbık üzere cümlesi bir yerde karıştırıp ve gereği gibi çalkayıp tabh edeler.⁴¹

20) Kurabiye: İbtida bir vukiyye aseli ateşte eritip astardan süzdükden sonra bir vukiyye rağn-ı sâdeyi (revgan-ı sâdeyi) dahi eritip ve süzüp birbirine karıştırıp lokum hamuru kıvamına gelince dakîk-i hâs koyup gereği gibi yoğurular. Badehu matlup olduğu vech üzere guras yapıp ve bir tepsiyi cüzi yağlayıp üzerine dizip fırında tabh edeler. Eğer beyaz olmak matlûb ise üzerine kâğıt örtüp öylece tabh edeler ve şeker ile yapılmak murad olunursa ince sahk olunmuş bir vukiyye pak şekeri yine revgan-ı sâdeyi dakîk-i hâs ile yoğurup kaide üzere amel edeler.

21) Helva-yı Hâkânî: Bu helva fi'l-hakîka tekellüflü olup ismi dahi hakana mensup olmak ya diyarına yahut padişahlarına yahut cümle helvaların padişahı demek ola. Eğer pakça tabh olundukta cümleden nazik

³⁹ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 6b.

⁴⁰ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 6b.

⁴¹ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 7a.

bir helvadır. Ve üç dört nevidir. Meşhuru budur. Dakîk-i hâs iki yüz dirhem; nişasta iki yüz dirhem; pirinç unu iki yüz dirhem. Bir vukiyye revgan-ı sâdeyi bade't-tasfiye tencere ile ateşe kodukdan sonra dakîkleri koyup mutedil ateşte kepçe ile muttasıl karıştırarak meyane piştikte üç vukiyye asel-i musaffâyı yahut pak kestirilmiş şeker ve iki vukiyye süt ile gayet kaynarken haşlayıp tencerenin üzerini bir hoşça örtüp bir çeyrek (saat) miktarı durduktan sonra açıp gereği gibi karıştırdıktan sonra matlup olduğu vech üzere tepsiye yahut tabaklara koyup istimal oluna.⁴²

22) Terkib-i Diğer: Revgan-ı sâde iki yüz dirhem; dakîk-i hâs otuz üç dirhem; nişasta otuz üç dirhem;⁴³ pirinç unu otuz üç dirhem; asel-i musaffâ dört yüz dirhem; süt iki yüz dirhem; badem elli dirhem. Bu dahi tencere ve sair hususta evvel tahrir olunan vech üzere olup bunun ancak dakîk vakti ve dakiklerin veznindedir ki revgan ve asel ve süt ol miktar dakîke çok görünür. Fî nefsi'l-emr tahrir olunan terkiplere göre bir vecihle tecviz olunmaz. Binaenaleyh bir iki defa tecrübe tariki ile tabh olundu. Sairlerden farkı olmayıp belki dahi rağnâ olup dakîk az olmakla dahi latif ve vücûh ile hafif olur.⁴⁴

23) Helvâ-yı Kurabiyye: Asel-i musaffâ bir ölçü, nişasta bir ölçü, su bir ölçü, rağn-ı sâde bir ölçü. Evvela aseli ateşe koyup kaynata. Badehu mezkûr yağı koyalar ve zikrolunan su ile nişastayı dahi ezip koyalar. Ve bir miktar mukaşşer ve dövülmüş badem ve gülab ve misk izafe edip tamâm pişince (ye kadar) karıştırırlar. Badehu tepsiye döküp bastırıp baklava gibi kat' edip istimal edeler.

Yan Not: Badem mean pişirmek bizim tasarrufumuzdur ve illâ bademi dövüp ve sükkeri bir vukiyye miktarı su ile birbirine karıştırıp ve kaynatıp meyanenin üzerine gayet sıcak döküp karıştırırlar âsân vecihtir.⁴⁵

24) Reşîde: Evvela tasfiye olunmuş bir ölçü revgan-ı sâdeyi tencereye koyduktan sonra nişastayı dahi iki ölçü su ile bir hoşça ezip yağın içine döküp ve iki ölçü su ile asel yahut şeker dahi koyup birbirine karıştırıp ateşe vaz' edip bilâfâsıla matlub olduğu karîbe gelince (ye kadar)

⁴² Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 7a.

⁴³ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 7a.

⁴⁴ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 7b.

⁴⁵ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 7b.

karıştırırlar. İndikden sonra dahi bir müddet karıştırırlar. Nişastanın kokusu gereği gibi gidip bir hoşça pişe. Badehu müferrih tabaklara koyup tarçın ve karanfil ve misk ve gülâb konsa dahi olur.

25) Âsûde Helvası: Bir nazik helvadır. İstîmalinde bazı menâfi olmakla âsûde ismiyle tesmiye olunmuştur. San'atı: bir ölçü nişasta, bir ölçü asel, nısf ölçü rağn-ı sâde, bir ölçü su. Cümlesini def'aten bir tâbeye koyup mûtedil ateşte nişasta kokusu gidince (ye kadar) muttasılan karıştırıp pişmesi indirip tabaklara⁴⁶ (konulur).

26) Helvâ-yı Sâbûnî: Seksen dirhem nişasta iki üç vukiyye su ile ezip elekden geçireler. Badehu bir vukiyye asel eritip astardan süzüp cümlesi bir tencereye koyup mutedil ateş üzerinde tamam koyulunca bilâfâsıla ağaç kepçe ile karıştırırlar. Badehu karıştırması asîr oldukta yüz dirhem miktarı eriyip hazır olmuş revgan-ı sâdeden birer ikişer kaşık koymağa başlayalar. Ve yüz dirhem miktarı badem dahi koyup tamam yağ bitince vech-i muharrer üzere kâh be kâh koyup karıştırmaktan hâlî olmayalar. Badehu bir miktar dahi pişirip siniye döküp yayalar ve ne surette kat' murad olunur ise kat' edip münasip tabaklara ve eğer çarşıdaki gibi bir tarafı kızarmış istenir ise bir tâbeye cüzi yağ koyup kemal mertebe kızartalar. Bi şartı ân ki helvadan kifayet miktarı koyup kızartalar. Soğudukdan sonra a'lâ olur.

27) Mülûkî Sakız Helvası: Sükker yüz dirhem, helvacı çöğeni on dirhem, dakîk-i has yirmi dirhem, revgan-ı sâde on beş dirhem. İptida dakik, rağn-ı sâde ile helva meyanesi gibi tabh edip indireler. Badehu çöğeni elli-altmış dirhem su ile hülâsasını alıp ol su ile şekeri peynir şekeri kıvamına gelince (ye kadar) kaynatıp mermer yahut tepsi üstüne döküp soğumaya karîb mezbûr meyaneden gereği gibi ağırınca (ya kadar) çekeler. Badehu mukaddem kışrı izale olmuş şam fıstığı ile tekrar kifayet miktarı karıştırırlar. Badehu sakız helvasının taşrasındaki beyaz kabından kifayet miktarı mukaddem tedarik edip sakız helvası yapar gibi iki kap arasına miktâr-ı kifâye koyalar. Yahut lokum gibi keseler. Velhâsıl murad üzere yayıp ekl oluna. Sükkerî sakız helvası mülûkî olur.

28) Yengem Duymasın Helvası: Ekser evlerde yaparlar ve ismine "cenkî" derler. İstanbul'da "leb-i dilber" derler. Gâyetü'l-gâye nazik latif helvadır. San'atı: evvela bir ölçü halis nişastayı iki ölçü su ile ılıştırıp

⁴⁶ Anonim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 7b.

süzeler ve iki ölçü aseli dahi eritip astardan süzdükden sonra nısf ölçü musaffâ rağn-ı sâdeyi dahi bir münasip helvacı tenceresine koyup bilâfâsıla yağ zahir olunca (ya kadar) karıştırırlar. Badehu⁴⁷ kâh ve bîkâh dahi nişasta rayıhası gidip tamam kıvama gelince (ye kadar) karıştırırlar. Badehu ateşden indirip vech-i münasip üzere tabaklara koyup istimal buyuralar.

29) Kaymak Baklavası: Birkaç nevi olup bazı mahallerde kaymak killet üzere olmakla bürüceli cüzi süt ile terbiye edip kaide üzere amel ve tabh ederler. Fi'l-hakîka evvel emirde kaymağa şibih bir şey olur. Aslında kaymak baklavası dedikleri dahi yalnız kaymak ne mümkün olmayıp elbette eriyip mahvolmamak için bazı münasip şeyi dam ve izafe ederler. Yahut halis suda vech-i muharrer üzere bazı şeyi damm-ı mezcedip amel ederler. San'atı: Evvela beyaz bürülceden miktar-ı kifaye alıp bir miktar su ile kaynayınca bade't-tabh suyunu süzüp bürülceyi tencerede kepçe ile gereği gibi ezip kevgirden yahut kıl elekden geçirip lebenî alıp miktar-ı kifaye süt ile tencerede nim ateşte suyu ve sütü mahv olunca (ya kadar) tabh ettikten sonra iki üç yumurta akını izafe ve harç edeler. Badehu kaide üzere bir tepsiyi yağlayıp pak ince açılmış on beşer yirmi yufkayı yağlanmış tepsiye kodukdan sonra mamul-i mezkûru koyup tekrar üzerine ol miktar yufka vaz' olundukdan sonra kırk elli dirhem miktarı revgan-ı sâde. Üzerini haşlayıp birkaç mahallinden bıçak ucu ile dürtüp yağ birbirine vâsıl ola. Badehu fırında yahut kor üstünde saç altında güzelce Bade't-tabh sükker yahut asel-i musaffâ ile sıcak sıcak haşlayıp ateşden indirip sıcak soğuk istimal oluna.⁴⁸

30) Yağsız Kadayıf: Evvela kadayıfı ufak ufak doğrayıp bir kaseye kodukdan sonra itidal üzere aselden yahut şekerden şerbet yapıp üzerine çekince (ye kadar) kodukdan sonra üzerine döğülmüş badem ve fındık ve ceviz koyup istimal edeler.⁴⁹

31) Badem Periresi: Evvela murad olduğu miktar bademi bir miktar suda kaynatıp kabuğunu izale eyledikten sonra taş havanda gereği gibi döğdükden sonra pak su ile ezip kıl elekden geçireler. İrisi kaldıkta yine döğüp tekrar cüzi su ile tamam cümlesi elekden geçince böyle edeler. Badehu kifayet miktarı şeker ve gülâb koyup pak tencerede yahut ibrikte

⁴⁷ Anonim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 8a.

⁴⁸ Anonim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 8b.

⁴⁹ Anonim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 9a.

kaynatıp salep gibi istimal edeler. Gayet latif olduğundan başka sadrı yumuşatıp rîh-i firâka dahi nâfidir. Alel husûs ince sahan Seylânî tarçın ile istimal oluna.

32) Gelin Ödüsü: Rumeli'nde "Gelin Evde mi" derler. Bir latif taâmdir. Revaniye şibih. Evvela bir ölçü revgan-ı sâde ve bir ölçü dakik-i has turukli ola. Ve iki ölçü asel-i musaffâ ve bir ölçü küllü su. Cümlesini birbirine karıştırıp ve gereği gibi çalkayıp ılıştıkta bir kenarlı tepsi içine döküp fırında pişire.⁵⁰

33) Pelteşîn: Bir fincan nişasta otuz fincan su. Evvela nişasta kıl elekden geçe ve nişastanın kokusu gidince (ye kadar) kaynatıp lezzet verecek kadar şeker ve gülâb yahut çiçek suyu koyup bir miktar dahi şeker ile kaynatıp sonra bir iki adet limon suyunu pak astardan süzüp onu dahi itidal üzere koyup cüzi karıştırdıktan sonra indirip salep fincanları ile istimal oluna.⁵¹

34) Oğul Otu Salatası: Taze oğul otunun yapraklarını saplarından ayırıp dane dane tabağa koyup ve üzerine beyaz şeker vaz edip ve limon sıkıla. Güzel salata olur.⁵²

35) Şalgam Pişmesinin Bir Nevi: Evvela şalgamdan bir miktar alıp ve kısrını izale edip ve ince doğrayıp mutedil tuzlu suda yumuşak pişirip süzdükden sonra dakik-i hâsa bastırıp tâbeye sâde yağ ile bir hoşça kızartıp sahana koyalar. Badehu et suyu var ise üzerine koyup sahanı kor üstüne koyalar. Ve süzölmüş pak yoğurttan bir-iki kaşık cüzi su ile ezip üzerine kodukdan sonra tekrar iki-üç kaşık sâde yağ ile pilav haşlar gibi üzerini haşlayıp tevakkuf olunmadan gayet ıssı iken istimal edeler. Gayet hafif ve latif olur.⁵³

36) Sâde Pilav: Evvela bir vukiyye pirinci bade't-tathîr ve't-tenzîf miktâr-ı kifâye tuz ile bir kebir tencerede dört-beş vukiyye su ile pirinç yumuşayınca (ya kadar) kaynatıp badehu suyu gereği gibi kevgir yahut astardan süzüp tekrar tencereye kapaksız koyup mutedil ateşte bakıyye suyu çekince (ye kadar) yağı dahi kızdırıp haşlayalar. Badehu cüzi meks

⁵⁰ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 9a.

⁵¹ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 9a.

⁵² Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 9a.

⁵³ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 9b.

eyledikten sonra tenavül oluna. Bu hâliyle pişen pilavın pirinci gayet uzayıp büyük olur. Bu pilava “köse pilavı” dahi derler.⁵⁴

37) Tarhana: Evvela pak francala yahut hünkârî has etmekden alıp miktâr-ı kifâye içlerinden bir vukiyye miktarına yüz dirhem miktarı torba yoğurdu konulup taş teknede çimşir kaşık (ve) el ile gereği gibi hal edip bir geceden sonra bir tencerede tavuk yahut et suyu ile aheste aheste ezip mutedil ateşte bir-iki saat pişirdikten sonra yine ol etmekden tereyağı yahut damla yağ ile lokum gibi kesip ve kızartıp üzerine koyalar. Eğer sütden kaymakdan bir miktar dahi izafe olunur ise ziyade latif olur.

38) Amel-i İlik: Evvela semiz koyun kuyruğundan yüz dirhem miktarı ve yüz dirhem dahi koyun ciğerinden alıp ciğeri yıkayıp ve bir miktar suda tabh ettikten sonra kuyruk ile ciğeri taşhânedede gereği gibi dövüp ve cüzi tarçın ve biber ve miktâr-ı kifâye tuz koyup bir hoşça mezc eyledikten sonra münasip kumaşlara doldurup tencereye⁵⁵ nizam üzere dizip üzerini örtecek miktarı et suyu koyup ve tencerenin kapağını kapayıp nim ateşte iki-üç saat miktarı zamanda tabh olur. Badehu pak sahana kumaşlardan silkip tekrar üzerine tarçın ve biber ekip istimal oluna. Filhakîka iliğe şibih olur bir-iki vak’a tabh edip bazı ahab ile ekl olundu.⁵⁶

39) Patlıcan Pilavı: Gâ (yet) leziz ve latif pilav olur. Evvela bir-iki baş soğanı ince ve hurde doğrayıp ve bir-iki kaşık sâde yağ ile kızarınca (ya kadar) kavurup badehu taze çekirdeksiz bâdıncanları kışrını izale edip cevz-i bevâ miktârı doğrayıp kaynar suda haşlayıp süzdükden sonra kızarılmış yağlı soğanla onu dahi bir miktar kızartıp Badehu miktâr-ı kifâye su koyup ve pak yıkanmış pirinci dahi koyup itidal üzere tuz ve biber ve sakız koyup eğer murad olursa bir miktar zaferan izafe oluna. Filhakîka latif ve hoşhôr pilav olur.

40) Patlıcan Dolması: Gerçi patlıcan dolması malumdur ammâ onu amel ile lezzet ve letafetine bais olur. Bu dahi Halep dolmasıdır. Patlıcanın tepesinden bir miktar kesip ve içini bir hoşça çıkarıp tuzlu suya koyalar. Badehu semiz etten kıyma edip bir miktar soğan ve biber ve tarçın ve nane ve zaferan ve cüzi tathir olunmuş pirinç dahi izafe olunup gereği gibi

⁵⁴ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 10a.

⁵⁵ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 10a.

⁵⁶ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 10b.

birbirine karıştırdıktan sonra patlıcanları dolduralar. Lakin pek doldurmayıp mesela sülüsani dolup sülüsü kala. Zira her hâl pirinç kabarıp ve el-hâsil kesilen tepeleri yerine kapayıp tencere dibine iptida kemikler var ise ve illa kamışlar koyup badehu⁵⁷ badıncanları dizip üzerini örtecek miktarı koruk suyu koyup mutedil ateşte yağlıca suyu kalınca (ya kadar) tabh ola.⁵⁸

41) Kaymak Baklavası: Halis kaymakdan amel olunmak murad olunur ise matlub olduğu miktar kaymağın sütünü süzüp ol süte üç-dört yumurtanın akını koyup gereği gibi çalkayıp badehu kaymağı dahi koyup cümlesini bir hoşça halleyledikten sonra üslûb-ı sâbık üzere yağlanmış tepsiye vech-i meşruh üzere ince yufkalar ile koyup kaide üzere Bade't-tabh şeker hahut asel-i musaffâ ile haşlayıp bir miktar soğudukta istimal oluna.

42) Nev-i Diğer: Kaymak bulunmadığı vakitte süt ile pirinci gereği gibi bade't-tabh kıl elekden geçirip birkaç yumurta akı izafe olunup tekrar nim ateşte lapa misali bade't-tabh miktâr-ı kifâye şeker koyup tamâm kaymak kıvamına geldikte üslûb-ı sâbık üzere amele edeler. Bu dahi latif ve nazik ve gailisine belki nâfi olmak dahi melhûzdur.

43) Nev-i Diğer: Be nevi cümleden asan ve perverli, sıkleti olmadığından başka hazmı dahi serîdir. Evvela lor peynirini ince doğrayıp suya koyup bir gece durup tuzu bil-küllîye gittikten sonra gereği gibi yoğurup bir miktar beyaz şeker dahi izafe olunduktan sonra üslûb-ı sâbık üzere amel edeler. Eğer murad olunur ise her üç-beş yufkada döğölmüş mukâşşer badem vaz' edeler. Lor bulunmadığı surette çayır peynirinin tuzsuz nevinden dahi amel olunur.⁵⁹

44) Kaymaklı Saray Etmeği: Saray-ı hümâyunda nefis-i nefis-i hümâyun için hâs fırında tabh olunan hâs etmek ki Enderun ağaları ona "fodûla" tabir ederler. Eğer ki fodûla dedikleri etmek dahi üç türlüdür. Hünkâr için tabh olunan etmek birkaç nevi (dir). Bir nevinde dahi "Mirahor etmeki" derler ki taşrada "tophane somunu" dedikleri etmeğe hey'eti müşabihtir. Amma gâyetü'l-gâye hâstır ve mezkûr etmek taşrada tabh olunmak mümkün değildir (Bu ekmeği dışarıda yaptırmak mümkün

⁵⁷ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 10b.

⁵⁸ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 11a.

⁵⁹ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 11a.

değildir). Zira buğdayın gâyetü'l-gâye a'lâsından ve kemal mertebe tathîr eylediklerinden gayrı birazı mahsûs bir sâde tedkîk edip getirirler ve bir nevi dahi Beykoz'da su değirmeninde hâssaten öğütürler. Ve buğdayın dahi envâi olmakla birkaç türlüünü itidal üzere birbirine halt edip iyice öğütürler. Ve yoğurmakta dahi gayet dikkat etmelerine binaen aleyh tabh olundukta gayet kabarıp sünger gibi göz göz olur. El-hâsıl ol etmekden bir dane alıp ortasından iki şak eyledikten sonra iki tarafında bulunan içleri alıp hemen kabukları kaldıktan sonra kabukları her birini başka başka bir kaide kadayıf kızartır gibi bol yağda kızartıp badehu sıcak su ile bir miktar yıkayıp suyu süzüldükden sonra bir dane sini ya da kenarlı tepsiye koyup kestirilip tasfiye olunmuş şekerden üzeri örtülünce (ye kadar) koyulup tamam ol şekeri içtikte hâlis kaymaktan miktâr-ı kifâye üzerine kodukdan sonra şakk-ı sâniyi dahi başka tepside şekerini içirdikten sonra onu dahi onun üzerine koyup bir kepçe daha şeker cümleinin üzerine koyup bir miktar ateşte durduktan sonra gerek sıcak yahut soğuk istimal ederler. Vâkian saraya mahsus bir nazik ve latif gıdadır. Ammâ bu esnada bazı reşid ve zarif çelebiler bâlâda mezkûr olan tavrı vücuda tekellûf bilip ve her hâlde tabh ve tenâvülünde zahmet ve sıklet olduğunu teakkul ve mülâhaza edip⁶⁰ evvelkinden a'lâ ve nazik olup kat'an tabh ve istimalinde mihnet ve sıklet olmayıp bir narin tavırdaki tabh eylediler. Fi'l-hakika ondan latif olduğunu ashâb-ı zâika imza eylediler. Ve her nevi etmekden amel eylediler.

Ve her nevi etmekden amel eylediler. Mesela francaladan ve mezkûr has etmekden ve sâir her nevi etmekden. Etmeği iki şak edip içini çıkardıktan sonra bir kenarlı tepsiye bir yüzü koyup iptida tasfiye olunmuş şekerden bir kepçe koyup ol etmeğe içirdikten sonra yine bir kepçe dahi böyle tamâm kenarlı tepsi miktarı ol bir etmek kabuğu yayılır ve şekerini tamâm içer. Badehu bir yüzü dahi ol vecihle birer kepçe şeker koyup içtikte bir dahi koyup tamâm nisâbını buldukta matlup olursa ikisi beynine kaymak koyular. Değil ise ikisini bir yere getirip şekeri az ise bir miktar dahi koyup istimal oluna.⁶¹

45) Çarşıda Yapılan Râhatü'l-Hulkûm Terkîbidir: Şeker bir vukiyye, nişasta yetmiş beş dirhem, mâ-ı sâfi beş vukiyye, misk nısf dirhem. Evvela

⁶⁰ Anonim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 11b.

⁶¹ Anonim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 12a.

şekeri kaide üzere kestirip nişastayı dahi su ile ezip şekere karıştırıp âheste âheste kaynatıp daima karıştırmadan hâlî olmayıp ve piştiğinin alâmeti oldur ki kaşık ile karıştırırken bir miktarını kaşık ile koparıp yukarı kaldıra. Eğer kopan yerin ucu kaşıkta sürü aşağı salınır ise çiğdir yahut ucu düğme gibi toplanıp sünger gibi geri çekilir ise pişmiştir. Ondan sonra ateşden indirip bir tepsi üzerine bir miktar badem yağı sürüp tepsiye dökülür. Yayılıp soğuduktan sonra bir kebir mikrasa yine badem yağı sürüp matlup olduğu üzere⁶² lokum gibi keseler ve mâî ? kağıtlı kebir ve beyaz ...şekeri ..sini gereği gibi dak ve sahk edip ezilmiş bürüncek elekden geçirip dakîk gibi ola ve içine bir-iki çekirdek misk koyup yahut içinden misk çıkan tarafı koyalar. Ki rayiha ile ondan sonra lokumları içine koyup gereği gibi karıştırıp ve çıkarıp bir kâseye koyup hıfz edeler. Tabiat ikbal eyledikçe ekl buyurmadan hâlî olmayalar. Eğer pişmezden mukaddem içine bir-iki fincan gülâb konsa rayihası dahi latif ve nazik olur. Pişirip ekl edene afiyet ola.

46) Kurabiye Bundan A'lâ Olmaz: Nısf vukiyye revgan-ı sâde ve üçyüz dirhemden ekseri dakîk-i hâs bir tencerede gaziler helvası meyanesi gibi pişirip indireler. Gereği gibi soğuya ondan sonra mezbur meyaneyi bir kebir kaşık ile çalkaya ki beyaz köpük ola. Badehu bir vukiyye şekeri sahk edip ve içine iki dane cevz-i bevvâyı dahi sahk edip karıştıralar. Ve mezbur ağarmış ve köpük gibi olmuş meyanenin içine sükkeri..(eksik)

Kum Kapı Bâî Paşa Çeşmesi Kurbunda Vâkî Menzil Arsası İcâresi Şeyh Abdülganî Hazretleri Hâfız Kütübüne Meşrûta'dır.⁶³

Su Böreği: İki Tepsi; Revgan-ı Sâde: 1 Okka; Dakîk-i hâs: 2 Okka; Penâyir: 150 Dirhem; Yumurta: 15 Adet; Maydanoz: 3 Pare; Kadayıf: 2 Okka; Revgan-ı Sâde: 300 Dirhem; Asel: 12 Okka.

Nişasta helvası tertibi: (hareme ve selamlığa) Nişasta: 2 Okka; Şeker: 12 Okka; Revgan-ı Sâde: 1 Okka⁶⁴

47) Ciğer Pişmesi: Evvela siyah ciğer, ak olmamalı. Yarı siyah ciğer yarısı yürek doğrayıp bir tencereye susuz koyup ateşe vaz oluna. Kendi su koyuverir. Kendi suyuyla bir miktar kavura. Bir miktar yağ konsa da olur konmasa da. Sâniyen ince soğanı doğrayıp ne miktar istese soğanı çok

⁶² Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 12a.

⁶³ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 12b.

⁶⁴ Anomim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 13a.

olsun derse çok, az isterse az tâbeye koyup yağ ile kavura. Badehu ciğer olan tencereye konup gene soğan ile ciğeri kavura. Kırmızı olup istediği miktarınca oldukça Badehu miktâr-ı kifâye su koyup tencerenin kapağını kapayıp kor üstünde miktarınca pişe. Eğer yalnız akciğerden pişmek murad olunur ise ciğeri su ile kaynatıp köpüğü ala. Badehu suyunu süzüp mukaddem zikrolunan gibi tencerede minvâl-i muharrer üzere tabh oluna. Bunun ancak pişmesinde su ile kaynayıp köpüğü alına.

Mecmuâ-i Fevâid'de Yer Alan Ölçü Birimleri

Dirhem	0,003207 kg.
Kabza	Bir Tutam
Vukiyye-Kıyye- Okka	1,282 kg.

SONUÇ

Mecmuâ-i Fevâid adlı bu eser, içinde barındırdığı farklı bilgi ve belgelerle imaretlerde ne tür yemeklerin yapıldığını gösteren bir gastronomi el kitabı olarak, bir taraftan Anadolu tekke kültür tarihine düşülmüş bir serh, diğer taraftan dervişlerin beslenme alışkanlıkları ve tekke mutfak kültürü üzerine yazılmış bir derkenar niteliğindedir. Tariflerinde farklı coğrafyalara muhtemel atıflar ve bağlantılar da kurulabilecek şekilde Anadolu ve İstanbul mutfağının izlerini taşıyan eser, döneminde dinamik tekke mutfağını farklı ve ilginç yemek ve tatlılarla resmetmektedir. Bu haliyle bu anlamlı doküman, derviş yaşantısı bakımından derviş giysileri nasıl belirgin bir kültürel kimlik teşkil ediyor ve derviş çeyizi adıyla farklı ritüel ve alışkanlıkların arakesitinde işlev ifa ediyorsa, bizlere tekke mutfağındaki yemeklerin de benzer kültürel kodların bir parçası olduğunu ima etmektedir. Böylece eser, derviş çeyizi- tabirinden mülhem olarak “derviş lokması”nın da kültürel bir kimlik ve derviş yaşantısı hakkında açıklayıcı bir işlevi olduğunu ihsas ettirmektedir.

Tekke mutfağını muhayyilemize çok canlı bir şekilde sunan eser, yemek tariflerini anlaşılır bir dille aktarmaktadır. Kitaptaki yemekler, Koyun Külbastı (iki farklı pişirme tarzı var); Balık Külbastı (dört farklı pişirme tarzı var); Yahni (iki farklı pişirme tarzı var)” gibi otuz isim altında verilmiş olsa da farklı pişirme usullerini içerisinde barındırması sebebiyle eserde tarif sayısının daha fazla olduğu söylenebilir. Söz konusu tarifler el

yazması tek nüshadan sadeleştirilmek suretiyle Latinize edilmiştir. Yemeklerin tariflerinde ağırlıklı olarak tereyağı kullanıldığı görülmektedir. Yemeklerde kuzu ve koyun etinin tercih edildiği, baharat kullanımının, özellikle tarçının, et, balık ve birçok yemek grubunda yaygın olduğu ve kızartma-haşlama-fırınlama gibi değişik pişirme yöntemlerinin bazı yemeklerde bir arada kullanıldığı görülmektedir.

Mecmuâ-i Fevâid' de imaretteki birtakım mutfak eşyasından da bahsedilmektedir. Dökümü yapılan mutfak eşyası şunlardır: 9 adet kapaklı büyük lenger, 7 adet orta büyüklükte kapaklı tencere, 6 adet kapaklı kuşhâne sahanı, 3 adet eski büyük sahan, lenger ve kapakla birlikte 11 adet kenarlı büyük sahan, lenger ve kapakla birlikte 11 adet kenarlı küçük sahan, 4 adet kapaklı çorba tası, 2 adet yumurta tavası, 2 adet küçük zerde sahanı, 1 adet kapaklı kuşhâne tenceresi, 1 adet süzgeç, 1 adet un eleği, 1 adet kevgir ve kepçe, 1 adet balta, 1 adet ibrik, 1 adet satır, 1 adet büyük kebab şişi, 3 adet küçük kebab şişi, 1 adet tokmaklı taş havan, 1 adet çorba bakracı, 4 adet tepsi, 3 adet küçük ve büyük yemek tablası, 1 adet salata tası, 1 adet küçük sacayak, 1 adet ateş körüğü, 1 adet küçük kazan.⁶⁵

Mutfakta kullanılan malzemenin çoğunlukla tariflerdeki malzemeyle örtüşmesi, bu tariflerin bizzat söz konusu vakfın imaretinde pişirilen yemekler olduğunu düşündürmektedir. Bir kısmı hükümdarın başışı olsa da imarete kullanılan malzeme giderlerinin çoğunlukla vakıf gelirlerinden ve halkın başışlarından karşılandığı anlaşılmaktadır. Yemek pişirmek üzere kullanılan bu malzemeler dönemin Anadolu'sunun gıda çeşitliliğini göstermesi bakımından da önemlidir. Örneğin söz konusu risalede yemek yapımında kullanılan gıdalardan bazıları şu şekilde kaydedilmektedir: Armut, asel, badem, balmumu, biber, börülce, buhur-dan, bulgur, ceviz, çayır peyniri, dakik-i hâs, elma, erz-i Mısırî, etmek-i hâs, fasulye, fındık, fıstık, güllaç, helva, hınta, hurma, ıspanak, irmik, kadayıf, kahve, karpuz, kavun, kestane, kiraz, koyun eti kuzu, kuru üzüm, peynir, lor peyniri, makarna, maydanoz, nân-ı azîz, nişasta, pirinç, pirinç unu, nohut, odun, revgan-ı çervîş, revgan-ı sâde, revgan-ı zeyt, soğan, şehriye, şeker, tarçın, tarhana, tavuk, tulum peyniri, üzüm, vişne ve yumurta.

⁶⁵ Anonim, *Mecmuâ-i Fevâid*, 26b.

Osmanlı'nın zengin mutfağını kendine referans alan *Mecmuâ-i Fevâid*, râhatü'l-hulkûm, papaz yahnisi, helvâ-yı sâbûnî, mülûkî sakız helvası, yengem duymasın helvası, kaymaklı saray etmeği ve pelteşîn gibi özgün tariflerle Osmanlı tekke mutfağının damak zevkini yansıtmaktadır. Eser bir taraftan tekke mutfağının, bir bütün olarak Anadolu mutfağıyla organik bağının olduğunu ortaya koymakta, diğer taraftan adeta dervişlerin tekke içinde dengeli beslenerek görevlerini hakkıyla yapacak kalori almalarını ve misafirlerin de benzer şekilde bu yemeklerden faydalanmalarını temin etme arzusunu ifade etmektedir. Sadece içerdiği tariflerle değil, aynı zamanda yemeklerin hazırlanma şekilleriyle de oldukça zengin olan eser, tekke mutfak kültürü, dervişlerin beslenme şekilleri, iktisadi yönden imaret uygulamaları, mutfak malzemeleri ve gereçleri ve bir bütün olarak tekke mutfak kültürünün özelliklerini yansıtmaktadır. Bu hâliyle tekke yaşantısının oldukça dinamik bir yapı arz ettiğini gösteren *Mecmuâ-i Fevâid* içerdiği zengin leksikolojik dağarcık bakımından da tekke mutfak kültürünün çözümlenmesinde katkı sağlar niteliktedir.

Mecmuâ-i Fevâid'de Yer Alan Bazı Kelimeler⁶⁶

Asel-i Musaffâ: Süzölmüş bal

Ashâb-ı zâika: Damak zevki olanlar

Âsûde: Yumuşak.

Badehu (Ba'dehû): Daha sonra

Bade't-Tathîr: Temizledikten sonra

Bâlâda: Yukarıda

Bekâsını: Kalanını

Beynine: İkisinin arasına

Bilâfâsıla: Aralıksız

Bil-küllîye: Tamamen

Bürüncek: Bükölmüş ince kumaştan yapılmış

Cevz-i bevvâ: Hindistan cevizi

Cüzi: Biraz

⁶⁶ Bk. Mehmet Kanar, *Arap Harfli Alfabetik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (İstanbul: Say Yay., 2012).

- Çalkamak: Çırpamak, yoğurmak
Çimşir: Şimşir
Dakîk-i Hâs: Özlü un
Def'aten: Bir defada
Ekseriya: Çoğunlukla
Envâ-ı: Çeşidi
Et'ime: Yiyecekler
Fi'l-Hakîka: Gerçekten
Gâliben: Çoğunlukla
Guras: Beze
Gülab: Gül suyu
Halt etmek: Karıştırmak
Hurde: Küçük ve ince
İbtida: Öncelikle
İzafe etmek: Ekleme
Kabza: Tutam
Kâh be kâh: Ara ara
Kaide-i mütemennine: Tavsiye edilen
Karib: Yakın
Kat' Etmek: Kesmek
Killet üzere olmakla: Az bulunduğu için
Kısrı İzale Olmuş: Kabuklarından Temizlenmiş
Mâ adâ: Başka
Matlup Olduğu Üzere: İsteğe göre
Mean: Beraberce
Meks Ettirmek: Bekletmek, dinlendirmek Miktâr-ı Kâfi-Kifâye:
Yetecek kadar
Mikras: Makas
Mukaddem: Önce
Mukaşşer: Soyulmuş

Mutedil: Orta
Mülûkî: Hükümdarlara ait
Mürâat: Riayet etmek, korumak
Nâfi: Faydalı
Nag' olunmuş: Suyu daldırılmış, suda bekletilmiş
Nim: Yarım
Nisâb: Kıvam
Pâk Eylemek: Temizlemek
Pâre: Parça
Rağnâ: Yağlı
Rayiha: Koku
Revgan-ı Sâde: Sâde yağ
Rîh-i firâk: Şiddetli ağrı
San'atı: Yapılışı
Sâniyen: İkinci olarak
Seylânî tarçın: Seylan tarçını
Sıklet: Ağırılık
Sülüs: Üçte bir
Sülüsani: Üç bölümün iki bölümü
Şakk-ı sâni: İkinci parça
Şibih: Benzer
Taâm: Yemek
Tâbe: Tava
Tabh: Yemek
Tahrir Olunan Vech Üzere: Tarif edildiği şekilde
Tathîr etmek: Temizlemek
Tedarik: Temin etmek
Tekellüflü: Zahmetli
Tenavül Etmek: Yemek
Üslûb-ı Sâbık Üzere: Önceki gibi

Vâfir: Çokça, bolca
Vâsıl Olmak: Ulaşmak
Vaz' Etmek: Koymak, eklemek
Vech-i Münasip Üzere: Uygun şekilde
Vech-i Meşruh Üzere: Açıklandığı gibi
Vech-i muharrer üzere: Yazılı olduğu şekilde
Vezn ile yapmak: Ölçüsüne uymak

KAYNAKÇA

- Anonim. *Mecmuâ-i fevâid*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları, MC_Yz_K.000224/ 080.
- Algar, Ayla Esen. "Bektaşılık'te Yemeğin Yeri". *İkinci Milletlerarası Yemek Kongresi* içinde, edt. Feyzi Halıcı, 20-24. Ankara: Kültür ve Turizm Vakfı Yayınları, 1988.
- Ali Eşref Dede. *Yemek Risâlesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları,1992.
- Atalay, Besim. *Bektaşılık Edebiyatı*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.
- Berki, Ali Himmet. *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1966.
- Clayer, Nathalie. "Bir Cerrahi Menâkıbnâmesine Göre 18. ve 19. Yüzyıllarda Bir İstanbul Tekkesinde Yaşam". *Soframız Nur Hanemiz Mamur* içinde, yay. Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann, 249-265. İstanbul: Kitap Yayıncılık, 2006.
- Duran, Hamiye. *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. 2 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Halıcı, Feyzi. "Edirne Mevlevihanesi Şeyhi Ali Eşref Dede Efendinin Yemek Risalesi". *İkinci Milletlerarası Yemek Kongresi* içinde, 164-166. Konya: Kültür ve Turizm Vakfı Yayınları, 1988.
- Halıcı, Nevin. *Konya Mutfağı*. Konya: Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Halıcı, Nevin. *Mevlevi Mutfağı*. İstanbul: Metro Yayıncılık, 2007.
- Halıcı, Nevin. *Türk Mutfağı*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2009.
- Haskan, Mehmet Nermi. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2001.
- Kanar, Mehmet. *Arap Harfli Alfabetik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Kuşadavî, İbrâhim Halvetî. *Mektûbât*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Yazmalar Bölümü, 1173.

- Mehmed Kâmil. *Melceü't-Tabbâhîn- Aşçıların Sığınağı*. haz. Günay Kut ve Turgut Kut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Nablûsî, Abdülgani b. İsmail. *er-Risâletü'l-Murâdiyye fî âdâbi't-tarikati'n-Nakşibendiyye-Şerhu risâleti âdâbi't-tarikati'n-Nakşibendiyye*. çev. Şeyh Tâcuddîn b. Zekeriyâ el-Usmânî. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Bölümü, 297-7, 002045.
- Sakaoğlu, Necdet. "Eski Mutfak Kültürümüzün Kaynakları". *Soframız Nur Hanemiz Mamur* içinde, yay. Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann, 33-45. İstanbul: Kitap Yayınları, 2006.
- Singer, Amy. "Yoksullar ve Muhtaçlar". *İyilik Yap Denize At* içinde, çev. Ali Özdamar, 198-237. İstanbul: Kitap Yayınları, 2008.
- Şerif Ahmed b. Ali. *Âdâb-ı Tarikat-ı Nakşibendiyye-i Hâlidîyye Tercümesi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İ. Hakkı Bölümü, 001248.
- Temren, Belkıs. *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Azîz Mahmûd Hüdâyî*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1999.

Kur'an'da Genel Anlamlı Bir Kelime: Nimet A Word in the Qur'ân with a General Meaning: Blessing

Davut Şahin*

ÖZ

Çalışmada temel Kur'anî kavramlardan biri olan nimet kelimesi incelenmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da nimet kelimesinin anlam özelliği, geçtiği bağlama göre yüklendiği anlamlar, yakın ve zıt anlamlıları, insanı iman, ibadet ve ahlâk boyutuna taşıması üzerinde durulmaktadır. Bu hususlar Kur'an'da ni-

ABSTRACT

In this study, the term of 'blessing', which is a basic Qur'anic concept, is analyzed. In this regard, the study focuses on the definition of 'blessing', its different meanings in the various contexts, synonyms and antonyms and its leading individuals to the dimensions of faith, worship and morality. These subject matters are studied by taking into consideration of the meanings

* Yrd. Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Education, Department of Tafsir.
Kırıkkale/Turkey (sahdavut@hotmail.com).

- ◆ Bu makale araştırmacı tarafından 2. Uluslararası Kur'an'ı Yeniden Düşünme Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Kur'an'da Genel Anlamlı Bir Kelime: Nimet" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.
- ◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.
- ◆ This paper is the final version of an earlier announcement called "A Word in the Qur'ân with a General Meaning: Blessing", not previously printed, but orally presented at an Symposium called "2st International Symposium on Rethinking The Qur'ân", the content of which has now been developed and partially changed.
- ◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

metin anlatımı ile müfessirlerin kelimeye ilişkin açıklamaları esas alınarak işlenmektedir. Nimetin Kur'an'daki anlatımı onun müspet ve geniş anlamı olduğuna işaret eder. Kelimenin geniş anlam özelliği onun kapsamına giren hususların kısmen belirlenebileceğini gösterir. Ancak nelerin nimet sayılıp sayılmayacağı Kur'an'da örneklerle sunulmuştur. Bunun yanı sıra müfessirler bu kelimenin geçtiği bağlamı dikkate alarak ona anlamlar belirlemişlerdir. Nimetin Kur'an'da anlatılma gayesinin, insanı iman, ibadet ve ahlâk boyutuna yöneltmek olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın nimete karşı şükürü bu amacı hayatında görünür kılmakla mümkün olabilir.

ANAHTAR KELİMELER: Kur'an, Nimet, Bağlam, İmtihan, Şükür, Küfür.

of 'blessing' in the Qur'ân and commentators' explanations about the word. The expression of the 'blessing' in the Qur'ân indicates that the word has an extensive and constructive meaning. The fact that having an extensive meaning demonstrates that the points the word encompasses can be determined to some extent. It is exemplified in the Qur'ân what can be regarded as 'blessing'. Furthermore, the commentators determine various meanings to the word by considering the contexts in which the word is used. It is understood that the aim of using the word in the Qur'ân is to lead the individuals to the dimensions of the faith, worship and morality. It is possible for people to be grateful to God by making this aim more visible in their lives.

KEYWORDS: Qur'ân, Blessing, Context, Gratitude, Ingratitude.

SUMMARY

The word blessing mentioned in the Qur'ân has a general meaning. This type of words contains more than one subject inside them. The fact that the blessing contains more than one subject may be seen in the Qur'ânic attributions of it as well as seen in its dictionary and term meaning. Also, the way of explaining a part of subjects, which are in its content, points out this aspect. Thus, in the Qur'ân, the new ones are being added in another place to things referred as blessing in one place. Also, sometimes the blessings with entirely different contents are included. For example, the blessing of God upon Muslims is His support on a battle. In another place rendering them as brothers is a blessing. This is also an example that blessing was partially explained in the Qur'ân. The explanation of the word is sometimes in the same context and sometimes in different contexts. For example, in the verse 47 of the *Surah al-Baqara*, the blessing given to Jews in the time of Moses is mentioned. Starting from the next verse,

between the verses 49-61, these blessings are aligned. Moreover, the blessing that was given to prophets, martyrs and righteous (*siddiq*) can be an example for the explanation of blessing in the different verses of the Qur'an. These people who have been given blessing are mentioned side by side in the verse 69 of *al-Nisā'*. However, it is not explained that what the blessing given to them is. Each blessing mentioned is explained in different places in the Qur'an.

While some part of blessing is determined by the Qur'an itself, the other part is attempted to be determined by commentators. Given that the explanations in the Qur'an and commentaries, the subjects that affected by blessing can be divided into two as tangible and intangible blessings. The resources offered for humans to maintain their lives, emancipation a slave, the wind that helps the ship to move forward and Muhammad himself as a prophet are the tangible ones. Faith, miracle, mercy, reward, retrieving safety, the place where all kind of resources and ease, peace and happiness exist (Heaven) can be commentated as intangible blessings.

The subjects included in the concept of blessing in the Qur'an are changing according to the context. The blessing from God upon believers is "the faith granted by God on the earth" in one place, and "the Heaven bestowed in the afterlife" in another place. When determining the close and opposite meanings of the word, it should not be ignored this aspect of the blessing. In other words, it changes according to the context. For example, if the content of blessing is "the resource presented to human beings", the close meaning of it in the Qur'an is "compassion", the opposite meaning of it is "harm". However, if the thing that fell within blessing is "reward", the close meaning will be "good deed", opposite meaning will be "torment".

The blessing changes according to the addressed person as well. It is the all kind of resource that God presents to humans if the human kind is in question. If it is for a believer, it means moral support and every kind of reward as well as the resources offered. However, if it is relevant to a prophet, the prior meaning is prophethood as well as the meanings above. The expression of blessing in the Qur'an helps us to have more opinion about it. For example, blessing has a positive meaning according to the Qur'an. The word's positive aspect is emphasized by comparing things

that cannot be blessing to negative person types. The perception of blessing of Pharaoh and a hypocrite that is expressed in the Qur'ān can be evaluated in this content. According to the Qur'ān, the blessing they qualify is not in the context of blessing.

Another aspect that draws attention in the expression of blessing in the Qur'ān is the relationship between the blessing giver and receiver. This relationship between God and servants takes place both in the earth and the afterlife. First, God has presented blessing to humans by considering that he/she is worth creating. Human beings show ingratitude or gratitude for being created and all other blessings. Here, the blessing is a test tool for humans. God responds according to the behaviors of human beings in test. He gives this response either only in the afterlife or both in the afterlife and the earth. If the humans respond the blessing with gratitude, God puts him/her to the heaven full of blessings in the afterlife. The blessing here is the result of the test on the earth. So the purpose of expression of blessing in the Qur'ān is to direct the humans to exhibit the behavior with that God is pleased, gain His contentment, deserve His heaven full of blessings. This is the reason that prophets remind the blessings of God to humans while they invite them to religion. Prophets invite people to believe, worship and be moral toward God as a response to these blessings.

Even though the content of blessing changes according to addressed person and time, the principle of the relationship between God and His servants does not change. Blessing and gratitude or blasphemy shall continue to exist as long as mankind exists. Here, the principle of "Every blessing's gratitude is its own type" can be remembered. This principle recommends that giving thanks to God by tongue only for blessings will not be enough. Because of that, how should be grateful for different blessings should be exemplified. These definitions containing examples help us to understand better the purpose of expression of blessing in the Qur'ān. For example, the gratitude for humans' own equipment can be through remembering always Him who gave that equipment, obey and worship Him constantly. Gratitude for children and good fortune happens by directing them towards God's sake. As for the gratitude for the blessing of the universe, that contains signs of the existence of God, can be through recognizing his/her Creator and maintaining its existing order. If human beings

break this order, he/she would be ungrateful because this would be an attitude against the one who created this order. Just as a servant might be ungrateful to God when he/she does not appreciate the blessing of prophet that reminds us God, exhibiting negative attitude against the universe that points out the existence of God is a kind of ungratefulness against God as well. So that, the blessing carries humans to faith and worship dimensions and also to moral dimension in terms of relationship between himself/herself and other things. The modern-day people need this Qur'anic perspective. A human being should review his/her relationship between himself/herself, God, other people and the nature, then he/she should try to reach the Qur'anic dimension by being grateful properly for blessings that he/she has.

GİRİŞ

Kur'an ilk muhatabın diliyle nâzil olmuştur. Dili oluşturan kelimeler anlam bakımından farklıdır. Bazı kelimeler belli bir nesneye, duruma işaret ettikleri için dar, diğerleri birçok hususu içerdikleri için genel anlamlıdır. Genel anlamalı kelime Fıkıh usûlünde "umum", Mantıkta "külli" diye ifade edilir.¹ Bu farklı isimlendirmelerin tanımlarında öne çıkan husus, söz konusu kelimelerin birden çok konuyu içlerinde barındırmasıdır. Kur'an

¹ Umum: İki veya daha fazla şeye aynı yönden delalet eden lafızdır. İmam Gazali, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yay., 1994), 2:91. Külli ise bir tek anlamla birçok şeye delalet eden lafız olarak tanımlanır. Ömer Mahir Alper, "Külli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: TDV Yay., 2005), 539-540. Birden çok anlamalı kelimeler Kur'an ilimlerinde vücûh ile ifade edilir. Süyûtî vücûhu birden çok manaya gelen müşterek lafız olarak tanımlar. Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulumi'l-Kur'an* (Beyrut: Darü İbn Kesir, 1996/1416), 1: 445. Burada bu iki lafız arasındaki ilişkiye değinilebilir. Süyûtî'nin vücûh tanımında yer alan müşterek lafız, Şâfiîlere göre delalet ettiği şeylere şamil olma bakımından umum lafız gibidir. Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, trc. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990), 151. Öyleyse vücûh ve umum lafız kapsayıcılık yönünden kesişmektedir. Vücûh kabul edilen kelimelere baktığımızda bu kelimelerin çoğunun aynı zamanda umum ifade ettiklerini de görürüz. Bunun için Süyûtî'nin vücûha verdiği örnek kelimelere bakmamız yeterli olacaktır. Bu kelimeler şunlardır: Huda, Su', Salât, Rahmet, Fitne, Ruh, Kada, Zikir, Dua, İhsan. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 446-452. Nimet Süyûtî'nin vücûh olarak gördüğü kelimeler içerisinde değerlendirilebilir. Ancak sözlük anlamında birden fazla karşılık olan kelimeler vücûh alanına girer. Oysa çalışmada nimet için belirlenen anlamlar bağlama göre olmuştur. Bağlamdan çıkan manayı asıl mana kabul edip vücûh içerisinde değerlendirmek yerine "âyette bu kelimeyle kastedilen mana şudur" demeyi yeğliyoruz.

özelinde düşünüldüğünde bu kelimelere bağlama göre anlam verilmelidir. Nitekim çoğu müfessir genel anlamlı kelimeler için sözlük ve/veya ıstılah anlamıyla yetinmez, kelimenin âyetteki özel anlamını verir. Çünkü genel anlamla yetindiğinde âyetin o kısmı kapalı kalabilir. Çalışmamız genel anlamlı bir kelime olan nimeti konu edindiği için önce kelimenin anlamı üzerinde durmamız uygun olur.²

Sekiz Medenî, yirmi altı Mekkî sûrede olmak üzere Kur'an'da toplam seksen bir yerde geçen³ nimet kelimesi fiilden türemiş isim olarak sözlükte; "rahat yaşam, bolluk, servet, sevinç, iyilik, ihsan, lütuf, yardım

² Kur'an'da nimet konusunu ele alan üç yüksek lisans tezi ve bir makale vardır. Tezler ve içerikleri özetle şöyledir: İsa Kanık tarafından hazırlanan tezde, kavramın içinde bulunduğu âyetlerin tefsiri dikkate alınarak kavram ve insanın sorumluluğu ele alınmıştır. İsa Kanık, "Kur'an-ı Kerim'de Nimet Kavramı ve İnsana Yüklenen Sorumluluk" (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, 2006. Ahmet Yalçın'ın yaptığı çalışmada, nimet kelimesinin anlamı verildikten sonra İbnu'l-Cevzî'nin kelimeye ilişkin müfessirlerden derlediği anlamlar esas alınmakta, dünyevî ve uhrevî nimetlere yer verilmektedir. Nimet verilenlere değinildikten sonra nimet kapsamındaki şeyler sıralanmaktadır. Ahmet Yalçın, "Kur'an-ı Kerim'de Nimet Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, 2008. Osman Akça'nın tezinde ise, önce nimet kelimesi, kelimenin yakın ve zıt anlamlıları üzerinde durulmuştur. Daha sonra dünya ve âhiret nimeti sıralanmıştır. Osman Akça, "Kur'an'da Nimet Kavramı", (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi 2006. Bu konuya ilişkin makalede ise konu "su nimeti" özelinde işlenmektedir. Bk. Abdullah Kahraman, Kur'an'a Göre Su Nimeti, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*, 2007. Çalışmamızda ise nimet kelimesinin geçtiği âyetlerin tefsirinden çok, kelimenin anlam özelliği, Kur'an'daki anlatımı, müfessirlerin bağlama göre yüklediği anlamlar, nimet veren ile verilen arasındaki ilişki ve nimetin Kur'an'da anlatılma gayesi işlenmiştir.

³ Bu sayı belirlenirken bazı hususlara dikkat edilmiştir: Bazı âyetlerde "ni'metekellefi en'amte" şeklinde fiil kalıbındaki kelime isim kalıbındakini nitelemektedir. Biz bu tür ifadeleri "bir" olarak kabul ettik. Ayrıca "ni'me, en'am ve ne'am" kelimelerini sayıma katmadık. Biz daha çok genel anlam özelliği taşıyan bağlama göre kastolunan manaları belirlenebilen kelimeyi esas aldık. Örneğin en'am nimettir; ancak bir grup hayvanın ismi olmuştur. Burada n-'a-m kökünün türevleri arasında yer alan ancak sayıma dahil etmediğimiz "ni'me, en'am ve ne'am" kelimeleri üzerinde kısaca durmak istiyoruz. "Ni'me" "ne iyi, ne güzel" anlamındadır. Bir varlığın, durum veya davranışın olumlu yönüne işaret eder. Bu kelime Kur'an'da ya Allah'ın ismi/sıfatı, ya mü'min kul için âhirette hazırlanan mekân ya da Allah'ın razı olduğu davranış öncesinde medih için kullanılır. Bu kelimedenden türeyen diğer bir kelime "en'am"dır. Devenin de içinde bulunduğu sığır, koyun, keçi gibi hayvanlar için kullanılan "en'am" (İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 4:4482) "Allah'ın insana sunduğu imkânlar" anlamındaki nimetin içinde değerlendirilebilir. Denebilir ki, nimet, enam ile aynı kökten getirilerek devenin Araplar için vazgeçilmezliği ile Allah'ın nimetinin insan için vazgeçilmezliği anlatılmış olur. "Evet" anlamında "ne'am" ise sorulan soru karşısında muhatabın müsbet yöndeki cevabını yansıtmakta, nimet kelimesinin

gibi"⁴ anlamlara gelir. Terim anlamı ise; "karşılık beklemeksizin veya özel bir amaç gözetmeksizin yapılan iyilik"⁵, "insana refah ve mutluluk sağlayan şey"⁶ demektir. Nimetin lugat ve ıstılah anlamı, onun ne olduğunu açıklasa da nelerden ibaret olduğunu açığa çıkarmamaktadır. Kanımızca bu durum, kelimenin geniş anlamalı olmasından kaynaklanmaktadır.

Genel anlamalı bir yapıya sahip nimeti konu edinen çalışmamız, kelimenin özelliği sebebiyle, sınırları çizilemeyen bir görünüm arz edebilir. Ancak çalışmada nimeti içeren şeylerin dökümü yapılmamakta, Kur'an'daki anlamları ve anlatımı incelenmektedir. Bu bağlamda müfessirlerin bu kelime için tespit ettiği anlamlar, nimetin Kur'an'da anlatım biçimi ve yönleri, bazı kısımları için Kur'an'da yer alan açıklamalar üzerinde durulmaktadır. Bunun yanı sıra söz konusu kelimeyi Kur'an'ın, nimet veren-verilen ilişkisi bağlamında işlemesi incelenmektedir. Son olarak nimetin Kur'an'da anlatılma gayesi konu edilmektedir.

1. NİMET'İN KUR'AN'DAKİ ANLAMLARI VE ANLATIMI

Bu başlığın ilk kısmında müfessirlerin nimet kelimesi için tespit ettiği anlamlar sıralanacak, bu anlamlar ve kelimenin geniş anlam özelliği dikkate alınarak nimetin yakın ve zıt anlamlılarına değinilecektir. İkinci kısımda ise nimetin Kur'an'da anlatım biçimi ve yönü işlenecektir. Bu anlamdan hareketle nimete ilişkin bazı tespitlerde bulunulacaktır.

1.1. Nimetin Kur'an'daki Anlamları

Kur'an'daki Anlatımı başlığında göreceğimiz üzere nimetin şümüline giren bazı kısımlar Kur'an'da sıralanmıştır. Müphem kalanları veya hiç açıklanmamış olanları⁷ ise müfessirler açıklamıştır. Şimdi nimet kelimesinin Kur'an'daki anlamlarını maddeler halinde sıralayalım:

ele alacağımız yönüyle doğrudan ilişkili gözükmemektedir. Bu kelimelerin Kur'an'da geçtiği yerleri görmek için bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfessres*, 707-708.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebir ve diğerleri (Kahire: Darü'l-me'ârif), 4: 4479.

⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, nşr. Âdil Enver Hızır (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2006), 218.

⁶ Ebü'l-FerecAbdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-e'yûni-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'ne-nezâir*, nşr. Muhammed Abdu'l-kerim Kazım er-Razi (Beyrut: Müessesetü resâil, 1984/1404), 597.

⁷ Mübhemât hakkında daha fazla bilgi için bk. Halis Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an tefsirindeki Yeri", Ankara Üniversitesi 32, (1992). Mübhemlerin Kur'an'da yer

a. Kur'an'da nimet kapsamında değerlendirilen hususlardan biri "yaşamını sürdürmesi ve rahat etmesi için insana sunulan imkânlar bütünü"dür. Lokman sûresi 20. âyette Allah'ın gökleri ve yeri insana musahhar kılması, görülen görülmeyen nimetleri vermesi bu anlamdadır. Hz. Peygamber İbn Abbas'ın (68/687) sorusu üzerine ona hitaben bu âyette geçen "görülen nimeti"; "İslam, Allah'ın, senin yaratılışını güzel kılması ve sana rızık vermesidir" şeklinde; "görülmeyen nimeti" ise; "kötü amellerini gizlemesi, seni rezil etmemesidir" diye açıklamıştır.⁸

b. Kur'an'da nimet kapsamına giren hususlardan bir diğeri "kölelikten azat etme"dir. Bu, Ahzab sûresi 37. âyette Hz. Peygamber'in Zeyd b. Harise'ye (8/629) olan nimeti olarak geçmektedir.⁹

c. Kur'an'da nimet kapsamında geçen diğer bir husus "rüzgâr"dır.¹⁰ Gemilerin Allah'ın nimeti ile yol almasını konu edinen âyette¹¹, diğer anlamlar yanında kelimeye bu anlam da verilmiştir.

d. Kur'an'da bazı yerlerde "nübüvvet" nimet kapsamında değerlendirilir. Peygamberimiz kastedilerek "Rabbinin nimeti sayesinde sen mecnun değilsin"¹² âyetindeki nimet peygamberlik anlamındadır.¹³

e. Kur'an'da nimet olarak değerlendirilen diğer bir husus "Hz. Muhammed"dir. Nahl sûresi 83. âyette inanmayanlar kastedilerek "Allah'ın nimetini biliyorlar, ama onu inkâr ettiler" buyrulmaktadır. Bu âyette nime-tin Hz. Muhammed olduğunu tabiin müfessiri Süddî (127/745) savunmuş Taberî (310/922) onun görüşünü tercih etmiştir.¹⁴

almasının nedenleri için bk. Mevlüt Erten, "Mubhemâtu'l-Kur'an" (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, 1992, 20 v. dğr.

⁸ Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hicr, 2003/1424), 11: 654.

⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Muhsin et-Turkî (Kahire: Darü Hicr, 2001/1422), 19:115-116.

¹⁰ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Mecdî Baslum (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005/1426), 8:319; Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'i mesânî* (Beyrut: Ehyau't-turasi'l-Arabî, t.y.), 21:105; Ebu Hayyan el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhît*, nşr. Adil Ahmed Mevcud vd (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.), 7:188.

¹¹ Lokman 31/31.

¹² et-Tur 52/29; el-Kalem 68/2.

¹³ Ebü'l-FerecAbdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1984/1404), 8:53, 428.

¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14:325-326.

f. Kur'an'da nimet olarak geçen başka bir husus "mûcize" dir. Bakara sûresi 211. âyette Allah'ın İsrâiloğulları'na birçok mûcize verdiği, mûcizeler geldikten sonra onlara inanmayarak bu nimetleri küfürle değiştirdikleri, sonuçta acı bir azaba duçar oldukları haber verilmektedir. İşte burada nimet mûcize demektir.¹⁵

g. Kur'an'da "iman, hidâyet" bazen nimet kapsamında yer alır. Ahzab sûresi 37. âyette Allah'ın Zeyd b. Harise'ye olan nimeti, onu hidâyete erdirmesidir.¹⁶

h. "Rahmet, acıma" Kur'an'da bazen nimet kapsamında değerlendirilir. Bu anlam, Kalem sûresi 49. âyette Allah'ın Hz. Yûnus'u balığın karından çıkarması bağlamında geçmektedir.¹⁷

ı. Kur'an'da nimet sayılan hususlardan biri de "mükâfat"tır. Âl-i İmrân sûresi 171. âyette Allah'ın rızıklandırmasına¹⁸ sevinen şehitlerin nimeti bu anlamdadır.¹⁹ Yine örnek tavır sergileyen bir mü'minin Allah dışında birinden nimet beklememesi²⁰ de "ihسان, menfaat, mükâfat" anlamındadır.

i. Kur'an'da nimet olarak değerlendirilen diğer bir husus "her türlü imkân ve rahatlığın, huzur ve sururun olduğu yer"dir. Bu anlam genelde cennetin sıfatı olarak "ne'im" kalıbıyla karşımıza çıkar.²¹

¹⁵ İbnü'l Cevzi bu görüşün Mücahid'e ait olduğunu söylemektedir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1:227. Genelde meâllerde bu âyetteki nimet kelimesine anlam verilmemiştir. Bk. Çantay, Hasan Basri, Kur'an-ı Hakîm ve Meâli Kerim (İstanbul: Risale 1993), 74; Halil Altıntaş ve diğerleri, Kur'an-ı Kerim Meâli (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2010), 32. Ancak Abdulkadir Şener ve arkadaşlarının hazırladığı mealde buradaki nimete mucize anlamı verilmiştir. Bk. Abdulkadir Şener ve arkadaşları, Yüce Kur'an, Açıklamalı-Yorumlu Meâli (İzmir: Tibyan Yay., 2011), 33. Nimetin Kur'an'da mucize anlamında kullanılması el-Mâide 5/110. âyette de görülür. Bu âyette nimet Hz. İsa'ya ve annesine verilen mucizevî ihسانlara işaret etmektedir.

¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 387. Ayrıca Âl-i İmrân 3/103'de "Allah'ın nimeti ile kardeş oldunuz" ifadesindeki nimet "iman ve hidâyet" anlamındadır.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8:343. Meryem sûresi 2-8. âyetlerde Zekeriya (as)'ın yaşlı, karısının kısır olmasına rağmen Allah'ın onlara Yahya'yı ihسان etmesi rahmet kelimesi ile ifade edilmiştir.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/169.

¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6:238-239.

²⁰ el-Leyl 92/19.

²¹ el-Mâide 5/65; diğerleri için bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 708.

j. Kur'an'da nimet olarak geçen başka bir husus "selamete çıkma, esenliğe kavuşma"dır. Âl-i İmrân sûresi 174. âyette Allah, Hamrâülesed gazvesinde (3/625) müminlerin düşmanla karşılaşmaksızın evlerine sağ salim dönmelerini nimetle ifade etmektedir.²²

Bu örnekler nimetin bir kısmının ilk muhataplar, tâbiiler ve müfessirler tarafından açıklandığını, kelimenin kapsamına giren hususların bir kısmının geniş, diğer kısmının ise daha dar bir anlam içeriğine sahip olduğunu göstermektedir.²³ Burada nimetin anlamının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar düşüncesiyle kelimenin yakın ve zıt anlamları üzerinde durmak istiyoruz. Ancak bu anlamları belirlerken, onun içerdiği hususların geniş ve dar anlam özelliğine sahip olduğunu göz önünde bulundurmamak gerekir. Şimdi bu konu üzerinde duralım:

Kelimenin Kur'an'daki geniş anlamı ve bağlama göre kastolunan anlamı dikkate alarak iki ayrı yakın anlamdan söz edebiliriz. Nimet insana sunulan imkân anlamında olduğunda yakın anlamlısı "rahmet" başta olmak üzere "ala, menn, ihsan, lütuf, ikram, fadl" olabilir. Kur'an'da bu kelimeler bazen birbirlerinin yerine de kullanılmaktadır. Örneğin, Hûd sûresi 9. âyette "Allah'ın insana bahsettikleri" "ni'met" kelimesi ile Rum sûresi 33. âyette aynı konu "rahmet" kelimesi ile dile getirilir. Müfessirler genelde bu anlamdaki nimet kelimesini rahmet kelimesi ile karşılarlar.²⁴ Öte yandan nimet kelimesinin Kur'an'da bağlama göre yüklendiği anlamın yakın anlamlısı bu bağlamda kazandığı anlama göre olacaktır. Mesela nimetin nübüvvet (Peygamberlik) anlamını ele alalım. Onun buradaki yakın anlamlısı "risalet" olacaktır. Öyleyse genel anlamlı kelimelerin yakın ve zıt anlamlıları belirlenirken Kur'an'daki genel anlam ve bağlamda kazandığı hususi anlam düzeyleri dikkate alınmalıdır. Ancak bu anlamların

²² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6:253; İbnü'l-Cevzi müfessirlerin Kur'an'da nimet kelimesine "rahat yaşam, din, kitap, nübüvvet, Hz. Muhammed, İslamiyet, lütuf ve ihsan, sevab ve mükâfat" olmak üzere on ayrı anlam verdiklerini zikr eder. Ancak o nimet için tespit ettiğimiz rüzgâr, mucize, kölelikten azad gibi manalara yer vermemiş din İslamiyet ve lütuf, ihsan gibi birbirlerinin yerine kullanılacak kelimelere yer vermiştir. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-e'yûni'n-nevâzir*, 597-599. Ayrıca bk. Günaydın, "Nimet", 129.

²³ Bir sonraki başlık olan Nimetin Kur'an'daki Anlatımı'nda görüleceği üzere nimet kısmen bizzat Allah tarafından açıklanmaktadır.

²⁴ Mukâtil, Lokman 31/31 ve Âl-i İmrân 3/171'deki nimetleri rahmet ifadesi ile karşılar. Sırasıyla bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beirut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003/1424), 3:24; 1:203.

birbirinden kopuk olmadığını burada hatırlatmak isteriz. Çünkü Kur'an, genel anlamlı nimet kelimesine özel anlamlar yüklemekle, nimetin genel anlamından uzaklaşmış değildir. Onun "mükâfat, rahmet ve nübüvvet" gibi Kur'an'da kazandığı anlam, "lütuf, iyilik, ihsan gibi" genel anlamla ilişkilidir. Denilebilir ki Kur'an, nimete yüklediği özel anlamla nimetin genel anlamını ilişkilendirerek muhatabının nimet algısına yeni boyutlar kazandırmakta, bu vesileyle mesajını insanlara ulaştırmaktadır.

Nimet kelimesinin zıt anlamlısına gelince burada da kelimenin anlam düzeyleri göz ardı edilmemelidir. Kur'an'daki genel anlamlı kullanımı için bu kelimenin zıt anlamlısı, "sıkıntı, musibet"²⁵ anlamında "be's"dir. Kur'an'da birbirine zıt olan cennet ile cehennem nitelendirilmesinde bu kelimeler kullanılmaktadır. "Cennet yurdu" ve "cennetlikler" n-a-m kökünden türeyen "ni'me" ile övülür²⁶; "cehennem yurdu" ve "cehennemlikler" ise "b-i-s" kökünden türeyen "bi'se" ile yerilir.²⁷ Buna ilaveten nimetin Kur'an'da kazandığı özel anlam için belirlenecek zıt anlam bağlama göre olacaktır. Örneğin "iman ve mükâfat" anlamındaki nimetin zıt anlamlısı sırayla "küfür ve azab"tır.

Buraya kadar nimetin Kur'an'da bağlama göre yüklendiği anlamlar, yakın ve zıt anlamlılar üzerinde durduk. Şimdi ise Kur'an'da nimete ilişkin bu anlamları tespit için müfessirlerin göz önünde bulundurduğu hususlara değinmek istiyoruz. Bize göre nüzul ortamı, kelimenin bağlamı ve nimetin muhatabı anlamları belirlemede etkili olmuştur. Zira yukarıda görüleceği üzere b, e, g ve j maddelerinde nimetin kazandığı anlam nüzul dönemi ile ilişkilidir.²⁸ Yine bir sonraki başlıkta görüleceği üzere hem Kur'an'da "Hatırla...Hani" kalıbıyla sıralanan nimetler hem de müfessirlerce verilen çoğu anlam bağlama göredir. Kur'an'da nimetin muhataba göre kazandığı anlam ise şu üç maddede özetlenebilir. Nimet herkes için söz konusu ise Allah'ın yaratması, yaşatması, imkân vermesi ve rızıklan-

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4:4478.

²⁶ er-Ra'd 13/24; en-Nahl 16/30. Daha fazla örnek için bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfessires*, 707-708.

²⁷ el-Bakara 2/126; Âl-i İmrân, 3/197; Sad 38/56; Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfessires*, 113-114.

²⁸ Mukâtil, el-Enfal 8/53 ve İbrahim 14/28'deki "nimeti değiştirme"yi nüzul dönemindeki müşriklerin sahip oldukları nimete rağmen Hz. Peygambere ve getirdiğine inanmamaları tavrıyla açıklamaktadır. Sırasıyla bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2:174, 2:256.

dırması anlamına gelir. İnanan ve inancının gereğini yapan için söz konusu olursa yukarıdaki anlamlar yanında yerine göre mânevî destek, başarı, her türlü mükâfat, ihsan, lütuf demektir. Ancak nimet bir peygamber için söz konusu olursa yukarıdaki anlamları yanında öncelikli anlamı ona nübüvvetin verilmesidir.²⁹ İlk kategoride yer alan anlama göre Allah'ın inanan inanmayan herkese yaratma, yaşatma anlamında verdiği her şey nimettir. Ancak burada yaratma ve yaşatma yalnız Allah'a aitken, rızık anlamında nimet kişinin çabası ile de ilgilidir. Bu yüzden inancın malı, serveti ve başarısı, Allah'ın çalışan kimseye vaad ettiği nimetten başkası değildir.³⁰ Kur'an bu nimetten insanın sorguya çekileceğini bildirmektedir.³¹ Bu nimetin Kur'an'da yer alış gayesi ile ilgilidir. İkinci kategorideki nimet, Allah'ın inananı bahşettiği nimettir ki, bu Kur'an'da Allah'ın inananları savaşta desteklemesi, onlara yardım etmesi vb. şekilde karşımıza çıkar. Bu da "inandım" diyen herkese verilen bir nimet değil, inananın inancının gereğini yapması durumunda Allah'ın bahşettiği bir lütuftur. Son olarak genelde peygamberlik özelde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin nimet olarak sunulması ise peygamberin kendisi ve gönderildiği toplum açısından değerlendirilebilir. Toplumun, Hz. Peygamber'i mecnun, kâhin, şâir olarak nitelemesi³² Allah'ın verdiği peygamberlik sayesinde boşa çıkmaktadır. Peygamber bu nimetin farkında olduğu için Allah'a şükür etmeyi hiç ihmal etmemiştir. Toplumdan beklenen ise karanlıktan aydınlığa çıkmaları için onlara yol gösteren bu değeri/nimeti gereği gibi takdir etmektir.

1.2. Nimet'in Kur'an'daki Anlatımı

Genel anlamı kelimelerin Kur'an'da anlatım biçimi aynı özelliği içeren nimetin anlatımı hakkında fikir verir. Bu nedenle genel anlamı kelimelerin Kur'an'da yer alışına burada değinmek istiyoruz. "Genel anlamı kelimeler (aynı zamanda) küllî kavramlar olduklarından cüz'iyatı kapsamı içine alırlar. Bu kelimelerin kapsamı içinde bulunan cüz'iyatı umumiyetle Kur'an'ın değişik pasajlarında ta'dad edilmektedir. Dolayısıyla

²⁹ Peygamberliğin yanı sıra Allah'ın Hz. Peygamberi koruması, ona yardım etmesi ve destek olması Duha ve İnşirah sûreler başta olmak üzere diğer sûrelerde yer alır.

³⁰ en-Necm 53/39.

³¹ Tekâsûr 102/8.

³² el-Kalem 68/2; es-Saffat 37/36; et-Tur 52/29.

genel anlamlı kelimedeki kastolunan medlûller açıklanmış olmaktadır".³³ Öte yandan "bu kelimeler Kur'an'da çoğu zaman hususî bir niteliğe bürünmektedir. Kur'an'ın bu tür kelimeleri özel bir şeyi anlatmak için kullandığını, fakat aynı kelimelere değişik siyak sibat çerçevelerinde veya farklı maksatlar gözetilen ifadeler bünyesinde şumulüne giren diğer nesnelere de kapsar bir biçimde yer verdiğini görebiliriz. Yani genel ifadeli bir kelimeyi, Kur'an'ın bütününde sadece hususî bir nesneye hasretmek mümkün değildir. Ancak yerine göre kelamın sevk edildiği ortamda, yerine göre de muayyen konuları ele alan Kur'an ifadelerinde böyle bir açıklama tarzı söz konusu olabilmektedir".³⁴

Nimetin Kur'an'da anlatım biçimine baktığımızda o da genel anlamlı kelimeler gibi Kur'an'da kısmen açıklanmaktadır. Nüzul öncesi inanana ve Peygambere yapılan "yardım, destek, iyilik" anlamındaki nimet, kelimenin açıklanmasına örnek olabilir. Bu bağlamdaki nimet genelde "Hatırla... Hani"³⁵ veya "Hatırla..."³⁶ kalıbı ile karşımıza çıkar. Örneğin Bakara sûresi 47. âyetten 61. âyete kadar İsrâiloğullarına verilen nimetler sayılır. "Allah'ın onları âleme üstün kılması, Firavun'dan kurtarması, onlar için denizi yarması, içlerinden Hz. Musa'yı seçip ona kitap ve Furkan vermesi, onları bulutla gölgelendirmesi, kudret helvası ve bildircin eti ihsan etmesi, Hz. Musa'nın onlar için taştan su çıkarması" bu nimetlerin bazılarıdır. Burada ve daha başka yerlerde nimet aynı siyakta ve söz konusu kalıp ifadede yer alan *iz...*den hemen sonra sıralanmaktadır.³⁷

³³ Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (İstanbul: Şûle Yay., 1993), 105.

³⁴ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 102.

³⁵ Bu ifade kalıbını içeren el-Bakara 2/40, 47, 122; el-Mâide 5/20. âyetlerde Hz. Musa'nın kavmine verilen nimetten bahsedilir. Ancak el-Bakara 2/40'da nimetlerin neler olduğu sayılmaz. el-Ahzab 33/9'da nüzul dönemi inanana verilen nimet hatırlatılır. Fatır 35/3'de ise Mekke halkına verilen nimet konu edilir.

³⁶ Bu ifade kalıbını içeren el-Mâide 5/110. âyet Hz. İsa'ya verilen nimeti, el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/103, el-Mâide 5/7, 110; ez-Zuhuruf 43/13. âyetler ise mü'minlere verilen nimetleri konu edinmektedir.

³⁷ el-Mâide 5/20. Ancak "Hatırla... Hani" kalıbının olduğu her yerde nimet ta'dad edilmiş değildir. Örneğin nimet kelimesinin "Hatırla... Hani" kalıbıyla geçtiği el-Mâide Sûresi 7. âyette "hani" anlamındaki "iz" kelimesinden sonra muhatabın hatırlaması gereken nimetler sayılmamaktadır.

Ancak Kur'an'daki anlatım biçiminde "Hatırla... Hani" kalıbı olmadan da aynı bağlamda nimetin anlatımını bulabiliriz. Örneğin bu kalıp ifadenin yer almadığı Kamer sûresi 35. âyette nimet, "Hz. Lût ve ailesinin, kavminin düçar olduğu musibete maruz kalmaması" anlamındadır. Zira burada Hz. Lût'un kavmine reva görülen azap konu edilmekte, onun ve ailesinin bu azaptan istisna edilmesi nimet olarak sayılmaktadır. Dikkat edilirse "Hatırla... Hani" kalıbı olsun veya olmasın Kur'an'da tadad edilen nimetin niteliği muhataba göre değişmektedir.

Bunların yanı sıra, âyetin bütünü ve ilgili diğer âyetler dikkate alınarak da farklı siyaklarda nimetin anlamı bulunabilir. Bu da nimetin Kur'an'daki anlatım biçimi arasında değerlendirilebilir. Örneğin Fatiha sûresi 7. âyette mü'minlerin dilinden "Bizi, nimet verdiklerinin yoluna ilet. Azaba uğrayanların ve sapıtanların yoluna değil" buyrulmaktadır. Bu âyette ne nimet verilen kimseler, ne de nimetin kendisi açıktır. Fatiha sûresindeki "nimet verilenlerden" kasıt yaratılan, yaşatılan ve rızıklandırılan tüm insanlar olmasa gerekir. Çünkü âyette yaratıldığı, yaşatıldığı ve rızıklandırıldığı halde Allah'ın gazabına uğramış ve yoldan sapmış kimseler nimet verilen kimselerden istisna edilmiştir. Nitekim söz konusu nimet verilenlerin "peygamberler başta olmak üzere siddıklar, şehidler ve salihler" olduğu Nisa sûresi 69. âyette açıklanmıştır. Bu kimselere verilen nimetler ise başka âyetlerde sayılmıştır. Mesela, Peygambere verilen nimet, Kalem sûresi 2 ve Tur sûresi 29'da; siddıklara, şehitlere ve salihlere verilen nimet ise sırayla, Hadîd sûresi 19, Âl-i İmrân sûresi 171 ve A'raf sûresi 196'da anlatılır.³⁸

Kur'an'da anlatım biçimine değindiğimiz nimetin şimdi de anlamında öne çıkan yönleri üzerinde duralım. Çalışmamızın sınırlarını göz önüne alarak anlatımda öne çıkan yönleri iki maddede özetleyebiliriz. Birincisi, kelimenin anlam yönüdür. Görebildiğimiz kadarıyla nimetin Kur'an'daki anlatımında kelimenin müsbet anlamı öne çıkmaktadır. Nimetin Allah'ın lütfu olması, peygamber, salih kul, cennet gibi müsbet manalı kelimelerle zikredilmesi, nimeti doğru telakki edenlerin övülmesi,

³⁸ Peygambere verilen nimet nübüvvettir. Siddıklara ise âhirette büyük ecir ve nur bahşedilecektir. Şehitlere verilen nimet (iki âyet öncesinde ifade edildiği üzere) Allah'ın katından rızıklandırılmalarıdır. Salih kullara bahşedilen nimet ise Allah'ın onları dost edinmesidir.

yanlış algılayanların ise münafık Firavun gibi olumsuz insan tipleri örneğinde sunulması onun müsbet yönüne yapılan vurgudur. Burada yanlış nimet algısının olumsuz insan tiplerine nispet edilmesi dışında kalan hususların kelimenin müsbet yönüyle ilgili olduğu hemen anlaşılabilir. Ancak nimeti yanlış algılayanların konu edilmesi ile kelimenin müsbet yönü arasında nasıl bir ilgi olduğu sorulabilir. Biz Kur'an'daki anlatımı esas alarak bu ilgiyi iki örnekle açıklamak istiyoruz. Nisa sûresi 72 ve 73. âyette anlatıldığı üzere nüzul döneminde bir münafık sudan bahaneler ileri sürerek zor günlerde Müslümanların yanında yer almamış ve onların maruz kaldığı musibetten kendini kurtarmıştır. Üstelik bu halini Allah'ın kendine nimeti saymıştır. Kur'an'da münafığın bu tavrı zimnen yerilmiş, sorumluluğu yerine getirmeme sonucu kavuştuğu rahatlığın nimet olamayacağı bildirilmiştir³⁹. Bu hususta ikinci örnek ise Firavun'un nimet telakkisidir ki, Hz. Musa'ya nimet bağlamında anlatılır.⁴⁰ Hz. Musa'ya ayrıcalık tanıyarak halkını köleleştiren Firavun, onu istisna etmeyi ona nimet olarak sunmuştur. Firavun bu tavrıyla adeta Hz. Musa'dan kendisini köleleştirmedigi için topluma reva gördüğü zulmü görmezlikten gelmesini istemiştir. Hz. Musa, Firavun'un halkını köleleştirdiği halde kendisine ayrıcalık tanınmasını nimet saymaması gerektiğini belirtmiştir. Sunulan iki örnekte nimeti olumsuz yöne çekenlerin bu telakkilerinin nimetin kapsamına giremeyeceği anlaşılmaktadır. Çünkü Kur'an'a göre asıl nimet ilk anda nimet olarak algılanan değil, insanı sonuca selamete götüren nimettir ki o da kendilerine dosdoğru yol bahşedilen başta peygamberler olmak üzere sıddıklar, şehitler ve salihlerin iman nimetidir.⁴¹

Kur'an'daki anlatımda nimetin anlam yönüne ilişkin öne çıkan diğer husus onun genel anlamlı olmasıdır. Kur'an'da bu durum, nimet n çerçevesini çizmenin zorluğuna işaret eden kelimelerle vasedilmesinde görülür. Örneğin bir âyette dünya nimeti, zâhir ve bâtın şeklinde tavsif edilmekte⁴², diğer bir âyette insanın nimeti saymakla bitiremeyeceği⁴³ bildirilmekte, başka bir âyette de cennet (nimetlerle dolu anlamında) "ne'im" ile

³⁹ en-Nisa 4/72-76.

⁴⁰ eş-Şuara 26/22.

⁴¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1:128, 130.

⁴² Lokman 31/20.

⁴³ İbrahim14/34; en-Nahl 16/18.

nitelendirilmektedir.⁴⁴ Dikkat edilirse bu âyetlerde nimet, insanın dünya ve âhirette karşılaşacağı müspet yöndeki bütün durumları kuşatacak düzeydedir. Dolayısıyla bu âyetler kelimenin hem müsbet hem de kuşatıcı yönüne vurgu yapmış olmaktadır.

Nimetin Kur'an'da kısmen tadad edilme biçimi de onun genel anlamı olduğuna işaret eder. Zira bir yerde nimet olarak sayılana başka yerde diğerleri eklenmekte veya tamamen farklı olanlarına yer verilmektedir. Bu bazen aynı muhataba farklı nimetler verilmesi şeklinde veya muhatabın değişmesi neticesinde olmaktadır. Bu durum, nimetin geniş anlamı, ihata edilmesi güç olması yanında bağlama göre anlam kazandığına işaret eder. Nüzul döneminde inananlara ve Peygambere yapılan "yardım, destek, iyilik" buna örnek olabilir. Allah'ın Hendek savaşında düşmanı bozguna uğratacak fırtına ve görülmeyen asker göndermesi⁴⁵, Peygambere yardımı sayesinde onu öldürmeye gelenin bu girişiminde muvaffak olmaması⁴⁶, Kur'an'da Müslümanlara ve peygambere nimet olarak zikredilmektedir. Başka bir yerde ise Allah, Müslüman toplumu oluşturan kabilelerin İslam'dan önce birbirlerine düşman olduklarını hatırlatmakta kalplerinin birbirlerine ısındırılması ve kardeş kılınmalarını nimet olarak sunmaktadır.⁴⁷ Muhatabın değişmesiyle nimetin içerik olarak çeşitlendiği veya değiştiği ise nüzul öncesi inananlara ve peygambere yapılan yardım ile nüzul dönemindekilere yapılan yardımın farklı olmasında görülebilir. Buna dair örneklerin biri Kur'an'ın nimeti anlatım biçiminde diğeri nimetin anlatım yönünde verildiği için burada benzer örnekleri tekrar etmeye lüzum görülmemektedir. Nimetin Kur'an'daki anlatımda öne çıkan müsbet ve genel anlam yönü Kur'an'daki anlamları ile de yakından ilgilidir. Anlatımda öne çıkan diğer yön üzerinde durulduktan sonra bu konu ele alınacaktır.

Nimetin Kur'an'daki anlatımında, nimet veren ile verilen arasındaki ilişim de göze çarpar. İşte bu, Kur'an'da nimetin anlatımında öne çıkan

⁴⁴ el-Vâkıa 56/89; el-Kalem 68/34; el-Mâide 5/65; et-Tevbe 9/21; Yûnus 10/9; el-Hac 22/56; eş-Şuarâ 26/85; Lokmân 31/8; *es-Sâffât* 37/43; et-Tûr 52/17; el-Vâkıa 56/12,89; el-Kalem 68/34; el-Meâric 70/38; el-İnfîtâr 82/13; el-Mutaffifîn 83/22,24. Bu bağlamda insanın arzulan her şeyin cennette var olduğunu bildiren âyetler hatırlanabilir. el-Enbiyâ 21/102, Fussilet 41/31, ez-Zuhruf 43/71.

⁴⁵ el-Ahzab 33/9.

⁴⁶ el-Mâide 5/11.

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/103.

ikinci yöndür. Nimet, “verilen bir şey” olduğu için “nimet vereni ve kendisine nimet verileri” gerektirir. Nimet, sadece insana verilir.⁴⁸ Nimet veren ise insan ve Allah olabilir. Kur'an'da nimet sadece iki yerde insana nispet edilmektedir. Birincisi, “en'ame” şeklinde Zeyd b. Harise'yi kölelikten azad eden Hz. Peygamber'edir.⁴⁹ Diğeri İsrâiloğullarını köleleştiren ancak Hz. Musa'yı bundan istisna etmeyi ona lütfu/nimeti olarak düşünen Firavun'adır.⁵⁰ İnsana izafe edilen bu iki durum dışında nimet Kur'an'da hep Allah'a atf edilir.⁵¹ Firavun'un sözde nimet algısı dışarıda bırakılırsa, “Sizin nezdinizde nimet namına olan her şey, şüphe yok ki Allah'tandır”⁵² âyeti, insana nispet edilen nimetleri de Allah'a izafe etmeyi gerekli kılar.⁵³ Bu Kur'an üslubunun bir gereğidir.

Şimdi ise nimet veren ile kendisine nimet verilen arasında gerçekleşen iletişime değinmek istiyoruz. İki taraf arasındaki ilişki Kur'an'da dikey ve yatay yönde olmaktadır. Nimeti veren Allah olunca Allah ile kul arasında dikey ilişki gerçekleşmekte bu ilişki Allah'ın insanı yaratması, yaşatması ve belirli özellikler vermesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada insana iyilik namına bahşedilen her şey nimet olmaktadır. İnsan irade sahibi bir varlık olduğu için bu nimete şükür ve küfürle karşılık vermede serbesttir. O hangi tavrı sergilerse sergilesin, Kur'an'da bu aynı zamanda nimeti verene karşı tavır olarak kabul edilmekte, böylece ilişki yine dikey yönde ama kuldan Allah'a olmaktadır. Nimet özelinde Allah-kul ilişkisi bu aşamada da sona ermemektedir. Bu sefer Allah kulun tavrının karşılığı olarak onu “ne'im” vafına sahip cennete veya “be's” vafına sahip cehenneme

⁴⁸ “Falanca atına nimet verdi.” denilmez. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredatü elfâzi'l-Kur'an*, nşr. Safvan Adnan Davûdî (Beyrut: Darü's-Şamiyye, 1997), 815. Allah'ın bahşettiği her şey nimet ise insan dışındaki varlıklara özellikle cinler ve meleklerle nimet verildiği düşünülebilir. Ancak nimetin Kur'an'da anlatılma gayesinin imtihan olduğu düşünülürse, nimetin sorumluluk sahibi iki varlık cinsi için yani insan ve cin için olduğu söylenebilir. Çalışmada insanın imtihan aracı olan nimeti konu edindiğimiz için cinlere verilen nimeti araştırmamızın dışında tutuyoruz.

⁴⁹ el-Ahzab 33/37.

⁵⁰ eş-Şuara 26/22.

⁵¹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yay., 1990), 707-708.

⁵² en-Nahl 16/53

⁵³ Fatma Candan Günaydın, “Nimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.33 (İstanbul: TDV Yay., 2005), 129.

koymaktadır⁵⁴. Burada da Allah'ın kul ile iletişimi söz konusu olduğu için yine dikey iletişimden söz edilebilir. Nimet bağlamında gerçekleşen bu dikey iletişimin ilk ikisi dünyada diğeri ise âhirette gerçekleşmektedir. Böylece nimet insanın karşılaşacağı şeyin sebebi veya sonucu olması bakımından hem dünya hem de âhiret hayatı ile ilgili olmaktadır.

Eğer nimet insanlar arası olursa burada ilişki aynı cinsteki varlıklar arasında olduğu için yatay olmaktadır. Kur'an'daki örneği ise müsbet manada Hz. Muhammed'in Zeyd'e nimeti, menfi manada Firavun'un Hz. Musa'ya sözde nimetidir. Hz. Muhammed'in Zeyd'i kölelikten âzat ederek ona iyilikte bulunması nimetle ifade edilir. Burada hem nimeti veren hem de kendisine nimet verilen olumlu tavır sergilemiştir. Yani Hz. Peygamber bu davranışı iyilik olsun diye yapmış, Zeyd de o nimete karşılık Peygamber'den yüz çevirmemiş, neticede nankörlük etmemiştir. Firavun'un Hz. Musa'ya nimeti ise her ikisi için olumsuzdur. Çünkü Firavun iyilik olsun diye değil, topluma uyguladığı baskının bir sonucu olarak Musa'ya nimet sunmuştur. Firavun'a göre Hz. Musa yönetime başkaldırmakla kendisini besleyip yetiştiren, onu köle yapmayan efendiye nankörlük etmiştir. Hz. Musa'ya göre ise Firavun bu nimeti sırf iyilik olsun diye bahşetmiş değildir. O, Hz. Musa'nın uyarısına rağmen zulmüne devam etmiş, davetine rağmen iman etmeye de yanaşmamıştır. Bu yüzden Hz. Musa Firavun'un nimetine teşekkür ettiğinde asıl nimet sahibine yani Allah'a nankörlük edeceğini düşünmektedir. Dolayısı ile bu örnek nimete karşı nankörlüğün, asıl nimet sahibinden veya nimeti iyilik namına bahşeden kimseden şükürü esirgemekle gerçekleşeceğini vurgular.

Nimetin Kur'an'daki anlatımda öne çıkan yönlerden biri olan, nimet veren ile verilen arasındaki ilişki onun Kur'an'da anlatılma gayesi ile de yakından ilgilidir. Kelimenin Kur'an'daki anlamları üzerinde durduktan sonra bu konuyu müstakil bir başlıkla işleyeceğiz.

Buraya kadar nimetin Kur'an'da anlatım biçimi, yönleri, Kur'an'daki anlamları ile yakın ve zıt anlamlıları, bu anlamlara etki eden faktörler üzerinde durduk. Şimdi ise nimetin Kur'an'da anlatılma gayesini ele alıyoruz.

⁵⁴ "Ne'im: nimetlerle dolup taşan" anlamında, "be's ise sıkıntı, zorluk ve azapla kaplanmış" anlamındadır. Kelimelerin bu kullanımı için sırasıyla bk. er-Ra'd 13/24; Âl-i İmrân 3/197.

2. NİMETİN KUR'AN'DA ANLATILMA GAYESİ

Nimetin Kur'an'da anlatılma gayesini nimet kelimesinin en çok geçtiği sûrelerden biri olan Nahl sûresi örneğinde sunmak istiyoruz. Allah, sûrenin 5 ile 16. âyetleri arasında gıda, giyim, binek olarak kullanmak üzere insanın hizmetine sunduğu hayvanlardan, su, meyve ve ürünlerden, gece, gündüz, güneş ve aydan, deniz ve ürünlerinden, dağlardan söz eder. 18 ve 53. âyetlerde sırayla "Allah'ın nimetini saymakla bitiremezsiniz" "sahip olduğunuz her nimet Allah'tandır" buyurarak bunları nimet kapsamı içerisinde değerlendirir. Sûrenin 65-72. âyetlerinde başka nimetlerden bahsedilir. Bunlar: süt, hurma ve üzümünden elde edilen içecekler, bal, temiz yiyecekler, eş, evlat, torun. O, bu nimetleri sayarken 71 ve 72. âyetlerde "Allah'ın nimetini inkâr mı ediyorlar?" "Batıla inanıp nimete karşı nankörlük mü ediyorlar?" diyerek nimete karşı nankörlük edilmemesi gerektiğini vurgular. Sûrenin 78-83. âyetlerinde Allah'ın insanı var etmesi, ona göz, kulak, kalp vermesi, evleri huzur kaynağı kılması, hayvansal gıdaları ve onların ticaretini insana bahşetmesi, gölgelikler barınaklar ve zırhlar var etmesi konu edilir. 83 ve 114. âyetlerde ise sırayla "Allah'ın nimetini biliyorlar ama onu inkâr ediyorlar" "Eğer yalnız ona ibadet ediyorsanız onun nimetlerine şükredin" buyurularak nimetin şükürü gerektirdiği ifade edilmiş olur.

Bu âyetlerdeki nimetin anlatımına baktığımızda onun geniş kapsamlı olduğu, insanı Allah'a imana, ibadete ve şükretmeye sevk etme amacı güttüğü rahatlıkla söylenebilir. Öyleyse nimetin Kur'an'da anlatılma gayesi; asıl sahibinin Allah olduğunu bildirme, insanı iman, ibadet ve ahlâk boyutuna taşımaktır, denilebilir. Kur'an'ın gönderiliş amacı ile nimetin onda yer alış gayesi burada birleşmiş gözükmektedir. Çünkü nimet ve ilahi mesaj, sorumlu iki varlık cinsi olan insan ve cine özeldir.⁵⁵ İnsanın bu iki lütfaya layık görülmesi akıl ve irade sahibi olması sebebiyledir. İnsan nimete ve

⁵⁵ Çalışmamız nimet veren verilen ilişkisi bağlamında insana verilen nimeti ve verilmiş gayesini konu edinmektedir. Bu yüzden sorumlu varlıklardan olan cine nimet verilmesi konumuzun dışında kalmaktadır. Kur'an'da nimetin geçtiği yerlere baktığımızda, insana inanana peygambere nimet verildiği açıkça belirtildiği halde görebildiğimiz kadarıyla cin nimet verilenler cümlesinde açıkça belirtilmez. Burada Râgıb el-İsfahânî'nin nimeti sadece insana has kıldığını belirtmek isteriz. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredatü elfa'zî'l-Kur'an*, 815. Kanaatimiz, içlerinde salih olanlar-olmayanlar (Cin 72/11), inananlar-inanmayanlar (Cin 72/13-17) olduğuna göre cinler sorumlu varlıklardır. Sorumlu bir varlık olduğu için de nimet verilen kimseler arasında sayılmalıdırlar.

ilahi mesaja karşı kendisinden bekleneni ancak bu iki hasletle gerçekleştirebilir. Diğer varlıklar da yaratıldığı, yaşatıldığı ve rızıklandırıldığı halde bu onlar için nimet sayılmamaktadır. Çünkü insan dışında bir varlık, yaratılışı gereği nimete karşı onun gibi iradeli bir tavır sergileyemez. Öyleyse nimete ve ilahi mesaja karşı başka varlıklardan beklenmeyen sorumluluk insan ve cinden bekleniyor demektir. Kur'an'a göre insanın nimete karşı sorumluluğu yerine getirmesi, ilahi mesaja kulak vermesiyle mümkün olabilir⁵⁶. Bu yüzden özellikle insana verilen imkân anlamında nimet Kur'an'ın öngördüğü inanç, ibadet ve ahlâkın benimsetilmesinde araç görevi görür. Peygamberlerin toplumlarına Allah'ın nimetini hatırlatarak onları imana, ibadete ve ahlâka davet etmeleri, nimeti araç olarak kullandıklarının göstergesidir.

Örneğin Hz. Musa İsrâiloğullarına⁵⁷; Hûd (as), Âd kavmine⁵⁸; Salih peygamber, Semûd kavmine⁵⁹; Hz. Muhammed (as) özelde çağdaşlarına genelde insanlığa Allah'ın nimetlerini hatırlatmıştır.⁶⁰ Hatırlatmada hem nimetin Allah'a nispet edilmesi hem de bu nimetlerin gereğinin yerine getirilmesi öne çıkar. "Her nimetin şükrü kendi cinsindedir" kelamı kibar, insanın her bir nimete karşı ayrı bir sorumluluğunun olduğuna, hayatın ve ölümün var ediliş gayesi olan imtihandan⁶¹ geçtiğine işaret eder. Nitekim insanın sahip olduğu nimetlerden sorguya çekileceği bilinen⁶² bir husustur. Nimet olarak sahip olunan sağlık, bilgi, birikim, servet, evlat, eş, iş ve makamın Allah'a karşı sorumluluk bilinci içerisinde kendi cinsinden şükrü eda edilmelidir. Bu yüzden değerleri verene iman ve ibadet etme, bunları başkalarıyla paylaşma gibi yönelişler nimetin şükrü olarak telakki edilebilir. İşte ilahi mesajdaki iman, ibadet ve ahlâk boyutu nimetin bir gereği olarak kuldand beklenen husustur, denilebilir. Bu yüzden biz nimetin Kur'an'da anlatılma gayesini inanç, ibadet ve ahlâk boyutuyla ilişkilendirerek sunmak istiyoruz.

⁵⁶ Mekke müşriklerinin nimete karşı nankörlük etmeleri veya nimeti değiştirmeleri: Allah'ın sunduğu imkânların onları ona iman etmeye götürememesi anlamındadır. Yani onlardan beklenen sahip oldukları nimete karşılık ilahî mesaja kulak vermeleridir.

⁵⁷ el-Mâide 5/2, İbrahim 14/6; el-Bakara 2/40,122.

⁵⁸ el-Araf 7/69.

⁵⁹ el-Araf,7/74.

⁶⁰ el-Mâide 5/11.

⁶¹ el-Mülk 67/2.

⁶² Tekâsür 102/8.

2.1. İnanç Boyutu

Kur'an'da nimetin inanç boyutu muhataba göre şekillenir. Eğer muhatap müşrikse genelde nimet sahibine ve nimete karşı sorumluluğun bilinmesi gerektiği vurgulanır. Kur'an'ın, Mekke müşriklerine nimeti özellikle Allah'a nispet ederek anlatması onların Allah inancıyla ilgilidir. Kur'an'ın anlatımına göre Mekke müşrikleri nimetin kaynağının Allah olduğunu söylerler. Zira Yunus sûresi 31. âyette "İşitmek için kulak, görmek için göz veren, göklerden ve yerden rızkı bahşeden kim?" sorusuna o insanların cevabı 'Allah' olmuştur. Ancak birçok âyette Allah, aynı müşriklere nimetin kendine ait olduğunu hatırlatmakta, batıla inanmakla sahip oldukları nimete nankörlük ettiklerini, onu küfürle değiştirdiklerini vurgulamaktadır.⁶³ Burada Allah, onların nimeti Allah'a nispet etmelerini niçin yeterli görmemektedir? Sorusu sorulabilir.

Bu, Mekke müşriklerinin Allah inancı ile cevaplanabilecek bir sorudur. Onların, "insanın sahip olduğu imkân" anlamında nimeti sözde Allah'a nispet etmeleri, Kur'an'da yeterli görülmemektedir. Çünkü Allah tasavvurları göz önüne alındığında onların nimeti Allah'tan saymaları yüzeysel olmaktadır.⁶⁴ Bilindiği üzere onlar putlara nimetten pay ayırmakta⁶⁵, yani nimetin üzerinde tanrının istediği şekilde tasarrufta bulunmamaktadırlar. Ayrıca nimeti çoğu zaman kendilerinden daha alt statüde olanlarla değil⁶⁶ belli kesimlerle paylaşmakta, başları derde girdiğinde Allah'a dua etmekte, nimete kavuştuklarında Allah'ı hatırlamamaktadırlar.⁶⁷ Kur'an, sadece zor durumda nimet sahibini akıllarına getirmelerini, nimete karşı şükürü yalnızca dille ifade etmelerini samimi bulmamakta, on-

⁶³ Bu âyetlerde Mekkelilerin Kâbe ile kazandıkları itibar, sahip oldukları eş, evlat ve temiz rızık üzerinde durulmakta bunları verenin Allah olduğu ona karşı nankörlük etmemeleri gerektiği hatırlatılmaktadır. el-Ankebut 29/67; en-Nahl 16/72; İbrahim, 24/28; en-Nahl 16/83.

⁶⁴ Zekeriya Pak, "Câhiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy.1 (Haziran 2001), 316-322.

⁶⁵ en-Nahl 16/56.

⁶⁶ en-Nahl 16/71.

⁶⁷ Kur'an'da Câhiliye dönemi insanının nimeti/rızık Allah'tan saymaları yönünde Âlûsî'nin yaptığı yorumların eleştirisi için bk. Zekeriya Pak, "Câhiliye Araplarındaki Allah İnancı", 316-317.

ların nimet algısını sorgulayarak sözlerini inanç, ibadet ve ahlâklarına yansıtılmalarını beklemektedir. Bunun ilk aşaması da şirk koştuktan uzaklaşmalarıdır.

Eğer nimetin muhatabı bir mü'minse o zaman inancının dünya ve âhirette kendisine kazandırdıkları sıralanır. Sâffât sûresi 57. âyette cennet ehli birinin, "Rabbimin nimeti sayesinde şu an cehennemliklerle değilim" demesi buna örnek olabilir. Mü'min kul bu sözle dünyadaki iman/hidâyet nimeti sayesinde âhirette nimetlere kavuştuğunu ifade etmiş olmaktadır. Buradan nimetler içerisinde en değerli olanın iman nimeti olduğu anlaşılır. Aslında Kur'an'da Allah'ın yaratması, yaşatması ve rızıklandırması gibi nimetlerin insanı iman nimetine sevk etmesi beklenir. Böylece inanç ve bu inancın insana yüklediği sorumluluk nimet vesilesi ile insana kazandırılmaya çalışılır.

Öte yandan Peygamberler de dâhil bütün insanların sahip oldukları nimetten âhirette sorgulanacak olmaları⁶⁸, nimete şükr edenlerin, nimet dolu cennet ile müjdelenmesi, ona nankörlük edenlerin acı bir azapla tehdit edilmesi, insanın dünyada âhîret bilincini canlı tutarak yaşamasını öğretir. Böylece Kur'an'da insan, nimet vasıtası ile Allah ve âhîret inancı başta olmak üzere inanca yönlendirilmiş olur.

2.2. İbadet Boyutu

Nimet insanı Allah'a ibadete sevk eder, ibadet de insanı nimetlere kavuşturur. Örneğin Allah'ın insanı yaratması, ona vahiy göndermesi nimet kapsamında değerlendirilir. Bu bağlamda bazı âyetlerde önce Allah'ın yaratmasından, hemen peşinden ona ibadet edilmesi gerektiğinden bahsedilir.⁶⁹ Başka bir âyette Allah'ın peygambere vahyi göndermesi konu edilir, ardından O'na ibadet etmesi istenir.⁷⁰ Kur'an'da nimetin ibadeti gerektirdiği Nahl sûresi 114. âyette de görülür. Bu âyette Allah'ın nimetine şükür, ibadeti ona has kılmakla ilişkilendirilir.

İnsan ibadeti nimet sahibine karşı yaptığı için O, kulu başka bir nimetle, yani ondan razı olmakla, onu cennetine koymakla ödüllendirir. Namaz ve sair ibadetleri eda eden kimselerin cennetle müjdelenmesi burada

⁶⁸ el-'Araf 7/6; "Mesaj iletenler ile iletilenler sorguya çekilecektir" âyeti ile "hepsini sorguya çekeceğiz" (Hicr, 15/92) âyeti burada hatırlanabilir.

⁶⁹ Fussilet 41/37; el-En'am 6/102; el-Bakara 2/21.

⁷⁰ Zümer 39/2.

hatırlanabilir. Nimet bahşedilen kimselerden olan peygamberler topluma sahip oldukları nimeti hatırlatarak onları Allah'a ibadete çağırırlar. Ayrıca sahip olunan maddi imkânlarla/nimetlerle ilişkili olan ibadetlerin yalnız Allah'a has kılınması nimetin ibadetle ilişkisini ortaya koyar. Allah'ın insana sunduğu imkânı onun istediği yere sarf etme, kurbanı yalnız Allah adına kesme, nimeti ihtiyaç sahibi kimselerle paylaşma yönündeki tavsiyeler nimet ibadet ilişkisi ile ilgilidir.

İbadet aynı zamanda nimetin filî şükrüdür, nimetin sahibiyle daha derin bağlar kurmaya vesile olur. Kureyş sûresinde bu adı taşıyan kabile, nimet içerisinde oldukları halde nimet veren Kâbe'nin Rabbine ibadet etmedikleri⁷¹ için yerilir. Zira onlar bu filî şükürden, Allah ile daha derin bağ kurmaktan yüz çevirmişler, nankörlük etmişlerdir. İşte her insan için nimet söz konusu olduğuna göre insan nimetin sahibine ibadet etmeyi ihmal etmemelidir.

2.3. Ahlâk Boyutu

Nimetin ahlâk boyutu, insanın nimete, dolayısı ile nimeti verene karşı şükürü ve nankörlüğü ile ilgilidir. Öyle ki kadir bilme anlamında şükür, kadir bilmeme manasına küfür her tür nimet için söz konusu olabilir. İnsanlar arası sıradan münasebetlerde bile insan bu ilkenin gerçekleşmesini bekler. Biri diğerine iyilik yaptı mı ona nimet vermiş olur. Buna mukabil nimet verilenin kadirşinas olması, ona teşekkür etmesi gerekir. Bu, insanlar arası ahlâkî münasebetleri yöneten temel hukuk kuralıdır.

Kur'an'ın, nimeti ahlâk boyutuna taşımasını daha iyi anlayabilmek için Câhiliye dönemi insanının nimet üzerindeki tasarruflarını, nimet sahibine karşı tavırlarını hatırlamak gerekir. Aslında Câhiliye dönemi insanı sahip olduğu nimeti paylaşmayı kendine âdet edinmiştir. Misafirperverlikleri ve iyilikte bulunmaları bunun bir göstergesidir. Ancak onlar huy haline getirdikleri bu davranışlarında, çoğu zaman kendi itibarlarını artırma, şöhretle anılma, kabilenin şanını yüceltme gibi gayeler gütmüşlerdir.⁷² Kur'an bu anlayışı devam ettiren Mekke müşriklerine zaman zaman

⁷¹ Kureyş 106/1-4; Kureyşlilere verilen nimet Ankebût 29/67'de açıklanır.

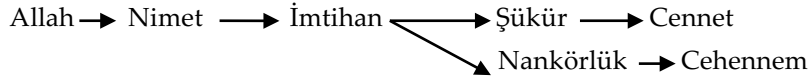
⁷² Ahmet Lütfi Kazancı, "Câhiliye Döneminde Müsbet Davranışlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy.1 (1986):104-106. Ayrıca Bk. Feriha Özmen, "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliye Araplarında Ahlak", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1, sy.3 (2012): 301.

uyarılarda bulunmakta, iyi insanın nimeti ancak Allah rızası için paylaşabileceğine dikkat çekmektedir.⁷³

“Eğer bana teşekkür ederseniz size verdiğim bir nimetten dolayıdır. Ama nankörlük ederseniz, sizi teşekkürle zorlamam”⁷⁴dizeleri dikkate alındığında bu insanların nimete şükürü eda etmeyi bildikleri anlaşılır. Ancak nimet Kur’an’da “Hz. Muhammed, iman, huzur dolu cennet” gibi hususi anlamlar kazanınca, câhiliye anlayışlarını devam ettiren Mekke müşrikleri asıl nimeti nimet olarak telakki edemediler. Çünkü bu nimet onların düşüncelerini sorgulayan, değiştiren bir özelliğe sahipti. Bu yüzden onların çoğu nimeti verene karşı sorumluluğu da hiçe sayarak şükür yerine küfür tercih etmiştir. Zira bu hususta onlara yön veren cehaletleri/kabalıkları idi. İşte Kur’an hem önceki milletlerin hem de nüzul dönemi insanının şükredenlerini ve küfredenlerini sunarak, insanları Allah’a karşı ahlâklı olmaya davet etmiştir. Kur’an’da Peygamberlerin ahlâklı insan olduklarının bildirilmesi aynı zamanda nimete karşı sorumluluklarını bilen kimseler olmalarındadır. Zira Meryem sûresinde nimet verilen peygamberlerin davranışına yer verilmiş, onlar nimetin Allah’tan geldiğini bildikleri için Allah’ın âyetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanmış, böylece Allah’ın nimetine ve hidâyetine muhtaç olduklarını bildirmişlerdir.⁷⁵ Nimete karşı insandan beklenen peygamberlerin sergilediği bu ahlâkî tutumdur.

İnsan kendisine nimet olarak sunulan şeylerin şükürünü nimetin cinsine göre eda etmelidir. Örneğin insanın kendi donanımı için şükürü, o donanımı vereni her daim hatırdaki tutmakla, ona itaat ve ibadeti sürekli kılmakla olur. Allah’ın varlığının işaretleri olan evren nimetine karşı şükür ise yaratana tanımak onda var olan düzeni sürdürmekle olur. İnsan eğer bu düzeni bozarsa bu tutumu yaratana karşı tavır olacağı için ona nankörlük etmiş olur.

Şimdi nimetin Kur’an’daki işlenişinden hareketle onun Kur’an’da anlatılma gayesini özetlemek istiyoruz:



⁷³ el-Leyl 92/19.

⁷⁴ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*. trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 295-296.

⁷⁵ Meryem 18/58.

Tabloda da görüleceği üzere “nimet” insan için bir imtihan aracı olmakta, insanın dünyada ona karşı sergilediği tavır âhiretteki yerini belirlemektedir. Dikkat edilirse Kur'an mesajında nimetin imtihan olduğu yoğun biçimde işlenmiştir. Yaratılan, yaşatılan ve imkân sunulan insana bu nimetleri hatırlatan peygamber bir nimet olarak gönderilmekte, onu ve hatırlattığını yeterince takdir edip iman eden ve iman gereğini yapanlar hem dünyada hem de âhirette mükâfatlandırılmakta, ona ve getirdiğine nankörlük edenler ise yine her iki dünyada cezalandırılmaktadır.

SONUÇ

Nimet kelimesi genel anlamlıdır. Çerçevesini çizmek hayli zordur. Ancak Kur'an'da bu geniş anlam ağının içerisine giren anlamların bir kısmı kelimenin sevk edildiği siyakta veya Kur'an'ın değişik pasajlarında açıklanmaktadır. Müfessirler ise Kur'an'da açıklanmayan yerlerdeki nimeti açıklama yoluna gitmişlerdir. Tespitlerinde nüzul ortamı ve kelimenin bağlamı etkili olmuştur. Kur'an'da nimet bağlama ve muhataba göre farklılık arz edebilmektedir. Onun yakın ve zıt anlamlıları belirlenirken geniş anlamlı oluşu ve Kur'an'da yüklendiği anlamlar dikkate alınmalıdır. Kur'an'da seksen bir yerde geçen nimetin nüzul dönemi Müslümanlara yardım, destek, iyilik anlamı dışarıda bırakıldığında bu kelime Mekki ve Medeni sûrelerde genelde müşriklerin ve Yahudilerin nimet sahibini ve Kur'an'ın sunduğu nimeti gereği gibi takdir edememeleri, ona karşı sorumluluklarını yerine getirmemeleri bağlamında geçer.

Nimetin Kur'an'daki anlatımında nimet veren verilen ilişkisi ön plana çıkar. Mutlak nimet verici varlık Allah'tır. Allah kulun yaratma ve rızıklandırma gibi her insan için söz konusu olan nimete karşı sergilediği tavrı esas alarak ona başka nimetler bahşeder. Bu yönüyle nimet hayatın ve ölümün var oluş gayesi olan imtihanın hem sebebi hem de sonucu olmaktadır. İmtihan vesilesi olan nimet, insanı iman, ibadet ve ahlâk boyutuna taşımayı amaçlar. İnsanın bu amacı gerçekleştirmesi şükür kelimesi ile gerçekleştirmemesi ise nankörlük ile ifade edilir. Her nimetin şükürü kendi cinsinden olacağı için bu üç boyuttan birinin eksik kalması şükürü eksik kılmaktadır. Örneğin tabiat nimetine karşı şükür ondaki düzeni bozmamakla olur. İbadet ettiği halde tabiatın düzenini bozan kimse ona karşı

şükürü eda etmediği için ahlâk boyutu eksik kalır. Her insan bir şekilde nimet sahibi olduğuna göre ondan beklenen; Allah'a iman ve ibadet etmek, ona karşı ahlâklı olmaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Akça, Osman. "Kur'an'da Nimet Kavramı". Yüksek Lisan Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006.
- Alper, Ömer Mahir. "Küllî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 26:539-540. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1993.
- Albayrak, Halis. "Mubhemâtu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 32, (1992):155-182.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-me'sânî*. 30 cilt. Beyrut: Ahyau't-turasi'l-'Arabî, t.y.
- Altuntaş, Halil ve diğerleri. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. nşr. Âdil Enver Hızır. Beyrut: Dârül-ma'rife, 2006.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâli Kerim*. İstanbul: Risale 1993.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi Fıkıh Usulü*. trc. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 1990.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhît*. nşr. Adil Ahmed Mevcud vd. 8 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, t.y.
- Erten, Mevlüt. "Mubhemâtu'l-Kur'an". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992.
- Ezdî, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Nşr. Ahmed Ferîd. 3 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2003/1424.
- Günaydın, Fatma Candan. "Nimet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 33:129-130. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.

- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- İbnü'l- Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Nüzhetü'l-e'yûni'nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*. nşr. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Razi. 1 cilt. Beyrut: Müessesetü resâil, 1984/1404.
- İbnü'l- Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1984/1404.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullâh Ali el-Kebir ve diğeri. 4 cilt. Kahire: Darü'l-mearif, t.y.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım. *Müfredatü elfazî'l-Kur'an*. nşr. Safvan Adnan Davûdî, Beyrut: Darü's-Şamiyye, 1997.
- Kahraman, Abdullah. Kur'an'a Göre Su Nimeti. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*, 2007.
- Kanık, İsa. "Kur'an-ı Kerim'de Nimet Kavramı ve İnsana Yüklenen Sorumluluk". Yüksek Lisan Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Kazancı, A. Lütfi. "Câhiliye Döneminde Müsbet Davranışlar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy.1 (1986):103-110.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. nşr. Mecdî Baslum. 10 cilt. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2005/1426.
- Pak, Zekeriya. "Câhiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy.1 (Haziran 2001):311-330.
- Özmen, Feriha. "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliye Araplarında Ahlâk ". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1, sy.3 (2012):300-328.
- Özsoy, Ömer. Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri. I. Kur'an Sempozyumu Tebliğler Müzakereler Bilgi Vakfı, 1-3 Nisan 1994:181-187.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulumi'l-Kur'an*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. 2 cilt. Beyrut: Darü İbn Kesir, 1996/1416:
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Kahire: Merkezu Hicr, 2003/1424.
- Şener, Abdulkadir ve arkadaşları. *Yüce Kur'an, Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2011.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîliâyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Darü Hicr, 2001/1422.
- Yalçın, Ahmet "Kur'an-ı Kerim'de Nimet Kavramı". Yüksek Lisan Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2008.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine On the Malaysian Public Zakat Administration

İsmail Yalçın*

ÖZ

Zekât, zengin ile fakir arasında köprü oluşturan, darda kalanların imdadına yetişen ve böylece toplumsal huzur ve barışa önemli katkı sağlayan mali bir ibadettir. Devletin gözetim ve denetiminde usulüne uygun toplanıp hak edenlere ulaştırıldığı zamanlarda ekonomik açıdan zengin ve fakir arasındaki mesafenin azalmasına, toplumda sosyal yardımlaşma ve dayanışma faaliyetlerinin gelişmesine ve ekonominin canlanmasına destek olmuştur. 1957 yılında İngilizlerden bağımsızlığını kazanan Malezya, bağımsızlıktan sonra ülkenin asıl halkı olan Müslüman-

ABSTRACT

Zakat is a monetary form of religious worship that establishes a bridge between a rich and a poor, helps those who are in need and contributes to peace and tranquillity within a society. When zakat is collected properly under a government control and transmitted to those who deserve, it helped to decrease the gap between the poor and the rich, supported activities of social solidarity and revived the economy as well. Malaysia after its independence in 1957 has developed an interest in Islamic

* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Assistant Professor, University of Pamukkale, Faculty of Theology, Department of Islamic Law. Denizli/Turkey (iyalcin@pau.edu.tr).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

ların, sömürgecilik ve Çinli göçü sebebiyle ortaya çıkan endişelerini hafifletmek ve ülkenin İslami kimliğini göstermek üzere, hac fonu, zekât kurumu, İslam bankacılığı ve sigortacılığı, helal belgelendirme gibi bazı İslami uygulamalarıyla dikkat çekmiş ve kamusal zekât uygulamasında kendine has bir model geliştirmiştir. Eyalet sistemi sebebiyle bütün ülkede tek merkezden yönetilen bir zekât sistemi kurulamamış olsa da eyalet bazında zekâtın toplanması ve dağıtılması merkezleştirilmiştir. Uygulamanın bazı eksik ve kusurları eleştirilmekte ve zamanla yeni düzenlemeler yapılmaktadır. Buna mukabil ülkemizdeki kamu kontrolünden uzak zekât uygulaması bu ibadetin amacına ulaşmasını olumsuz etkilemektedir. İyi işleyen zekât sistemlerinden istifade ederek ülkemizde de kamu denetiminde bir zekât sisteminin kurulmasına ihtiyaç vardır. Böylece zekâtın amacı doğrultusunda fert ve toplum hayatına yapacağı katkılar daha iyi ortaya çıkabilecektir. Bu makale bu yolda atılmış bir adım olmayı hedeflemektedir.

ANAHTAR KELİMELEER: Malezya, Zekât, Merkezleştirme, Kamusallaştırma, Kurumsallaştırma, Modern sorunlar.

practices by drawing attention to a distinctive practice with the public zakat system. Even though a national-central system of zakat could not be established due to the federal structure of the country, the collection and distribution of zakat has been centralized on a state level. Parts of the practice are being criticized, reviewed and new regulations are introduced. Unlike Malaysia, the zakat practice in Turkey is out of state control, thus it hinders zakat from achieving its real purpose. There is a need to make use of the well-functioning zakat systems around the world and establish a public zakat system in our country so that we can make the most of the benefits that zakat has for individuals and societies. This article aims to be a step in that direction.

KEYWORDS: Malaysia, Zakat, Centralization, Nationalization, Institutionalization, Modern problems.

SUMMARY

Zakat is one of the main forms of worship and is at the same time one of the main sources for the state budget in Islam. It aims at making sure that the rich –those with higher wealth and income– protects the poor and the powerless and through this it contributes to the peace in the society. In the Islamic creed wealth in reality belongs to Allah; therefore, those who live an affluent life should not attribute their wealth to themselves alone and help those who, for whatever reason, are unable to meet their

needs. Because there is a social dimension to this form of worship, it is the duty of the head of state to collect the zakat and distribute it to the right people. Historically this duty has taken different forms and today, many Muslim countries sustain this collection and redistribution under state supervision.

Malaysia is a country where zakat is collected and distributed officially at the state level. In each state, there is an Islamic council responsible for taking care of activities related to Islam and is semi-independent from the government that organizes the zakat process. Some of these do the collection and distribution together, some do it separately. In some states, the process has been totally privatized. Constitutionally, each state is dependent on its own sultan in religious affairs, thus each has its own mufti and partially different zakat practices and each collect and distributes its zakat within that state.

Because religious affairs have been codified as the privilege of the sultans of each state in the constitution during Malaysia's foundation, there is no attempt at centralizing religious affairs and a centralization of zakat practices; the establishment of an institution to achieve this is not possible. Moreover, the secular character of the federation does not seem yet compatible with making zakat obligatory. However, due to the dominant Shafi'i tradition and the convention in the country, people see it as imperative to hand over the charity and tithe to state institutions. Furthermore, there are local fatwas – which are considered as legal regulations in Malaysia – that require people with an income over a certain amount to pay zakat. Those who have the most are expected to give it voluntarily.

In the 19th century, when wealth sources such as palm oil, cacao, rubber, tin were discovered, Malaysian officials were not able to extend the tithe to these; however, in the last twenty-five years, based on fatwas that income should be taxable under zakat has led to a boom in zakat. In all states, the largest portion of zakat is collected through income, usually automatically deducted from payroll. An influential factor in this outcome is that individually paid zakat can be deducted from income tax. From 2005 on, there have been other regulations to make it possible for legal personalities to deduct zakat from taxes.

To increase zakat payment, especially publications have been produced to inform and encourage people, and modern opportunities to make

payment easy have been developed. The most often used method is direct deduction from payroll. The second most common method is payment through zakat machines in different parts of the city by cash, check, Islamic credit card and, debit card. In addition to these, online, internet banking, telephone banking, ATM machines, post offices, kiosk machines, sms-zakat options are all available.

The distribution of zakat differs from year to year and state to state. In general, there is an observable effort to pay all groups from zakat, but because there are no slaves in some states no payment is done under this category. There are both direct transfers and indirect transfers, such as through the construction of houses for poor people. There have been cases where poor people who had projects were supported with funds and those later returned in zakat. There is support for students in terms of scholarships through *fuqarā'*, *fi sabīl allāh* and *ibn al-sabīl* classes. For the *muallafa al-qulūb* class, there is a foundation to encourage local people to convert to Islam and help them for food, shelter, clothes and education. For Muslims who suffer as minorities in other countries help is provided through the *riqāb*, *muallafa al-qulūb*, *fi sabīl allāh* and *ibn al-sabīl* classes. In the *ghārimīn* class, especially victims of natural disasters such as flood and earthquake are supported.

For those who have a right to receive zakat be able to receive it, the state has to side with the powerless and help zakat fulfill its social and individual functions. The way zakat is spent requires state policy and will. For this reason, zakat should be institutionalized and all activities should be organized by a single institution with state power behind it. Determining the recipients and the zakat-payers, and using the funds efficiently is easier with the coordination of state institutions.

Extensive zakat councils that include state institutions should consider the *ijtihāds* in the area of zakat anew and make decisions to create a just and consistent zakat system. For these decisions to be applicable, the question of what kind of a system could be founded in our country should be on the agenda in these councils. Once an institution – official or autonomous but with state power behind it- is created, solutions can be found as they arise in the way.

GİRİŞ

Dinen zengin sayılan kimselerin malından belli bir oranını Kuranikerim’de belirtilen sınıflara verilmek üzere zekât olarak ayırması ve vermesi farz olan dini bir görevdir. Zekât vermesi gerekenlerden gerekli hesaplamaları yaparak zekâtı toplamak, zekât alması gerekenleri tespit etmek, zekâtın harcanacağı kalemleri ve oranlarını belirlemek ve bir bütün olarak toplanmasından dağıtımına tam bir organizasyonla bu ibadetin amacına uygun ifa edilmesini sağlamak devletin görevidir.¹ Bu görev toplumda sosyal adaleti sağlama, hastaları, yaşlıları, yetimleri, engellileri gözetme, darda kalmış insanların elinden tutma ve gelir dağılımında adaleti tesis etme gibi devlet başkanın genel sorumluluklarını yerine getirebilmesinin önemli bir parçasıdır. Zekât ferdi bir görev olmanın ötesinde toplumsal bir sorumluluktur. Zekâtın temel hedefleri, muhtaç insanların temel ihtiyaçlarını garanti altına almak, gelir ve servet konusundaki eşitsizlikleri azaltmak, zekât verenin ve alanın kalbini arındırmak, malı temizlemek ve toplumsal ahlaki yükseltmektir.² Ferdi ve kamusal boyutuyla zekât ibadetinin gönül huzuruyla yapılmasını ve Müslümanların zekâtın maddi ve manevi faydalarından azami derecede faydalanmasını sağlamak bütün Müslümanların ortak bir dini mükellefiyettir.

Günümüzde zekâtın toplanması ve dağıtılması işini bir kamu görevi olarak gören ve uygulayan Suudi Arabistan, Kuveyt, Yemen, Ürdün, Libya, Pakistan, Bangladeş, Sudan, Endonezya, Malezya gibi bazı Müslüman ülkeler bulunmakta ve bu ülkelerin bir kısmında zorunlu, bir kısmında gönüllü zekât ödemesi resmi zekât kurumlarına yapılmaktadır.³ Ülkemizde ise zekât, dini bir vecibe olarak yasal zorunluluk olmadan ferdi

¹ Bk. Hüseyin Çeliker, “İslam Hukuku’nda Devlet Başkanlığı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), 291-295; Osman Oral, “Kelâm Ekollerine Göre Halife / Devlet Başkanı’nun Görevleri”, *EKEV Akademi Dergisi* 62 (2015), 387-391.

² Bk. *İlmihal*, Haz. Heyet, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2005), 1: 421; Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 44 (Ankara: TDV Yay., 2013), 197; M. A. Zarqa, “Distributive Justice in Islam”, *Lectures on Islamic Economics*, ed. Ausaf Ahmad, and Kazim Raza Awan (Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 1992)’den nakleden, Nurul Husna Haron, et al. “Zakat for Asnaf’s Busines by Lembaga Zakat Selangor”, *Malaysian Accounting Review* 9, no. 2 (2010): 124.

³ Bk. Recep Cici, “Günümüzde İslam Ülkelerinde Zekâtın Kurumsallaştırılması Çabaları”, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur’an ve Sünnette Zekât*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 225-262.

bir ibadet niteliğinde mükellefler tarafından zekât alabilecek kişilere bizzat verilmekte veya hayır kurumları aracı kılınmaktadır. Zekât vermek isteyenlerin gerçek ihtiyaç sahibini bilmesi ve bulması bir sorun oluşturabileceği gibi küçüklü, büyüklü aracı hayır kurumlarının, zekât harcamalarının planlanmasında ve zekâtın toplumsal amaçlarının gerçekleştirilmesinde eksiklik ve yetersizlikleri olabilecektir. Öte yandan yasal bir zorunluluk ve yeterli motivasyon olmadığı için zenginlerden fakirlere doğru yeterli bir zekat hareketliliği görülmemekte, halini söyleyemeyen bazı ihtiyaç sahiplerine de hiç ulaşamamaktadır. Zekâtın sarf yerlerinden özellikle devlet aklı gerektiren *müellefe-i kulûb* (kalbi İslam'a ısındırılacak olan gayrimüslim veya yeni Müslüman olanlar), *rikâb* (köleler veya köle sayılabilecek kimseler), *ğārimîn* (borçlular, afetzedeler), *fisebîlillâh* (cihat başta olmak üzere Allah yolunda yapılan hizmetler), *ibnü's-sebil* (mağdur yolcular, mülteciler, ilim yolcuları) sınıflarına genellikle zekât verilememektedir. Netice itibarıyla zekât ülkemizde sosyal ve ekonomik etkinliğini yeterince gösterememektedir.

Tarihte ehliyetli yöneticilerin yönetimi altında zekât bütçesinin fazla verdiği ve zekât verecek kişi bulmakta zorluk çekildiği yönünde rivayetler vardır. Hz. Ömer döneminde Muaz b. Cebel Yemen'de topladığı zekâtı ihtiyaç sahiplerine dağıttıktan sonra orada verecek kişi kalmadığı gerekçeyle artanını Medine'ye göndermiş ve gönderdiği miktar yıldan yıla artarak sonunda tamamını göndermeye başlamıştır.⁴ Benzer bir durum Ömer b. Abdülaziz döneminde yaşanmış ve zekât verecek fakir bulamayan Mısır valisine Halife Ömer, kalan zekât mallarıyla, köleleri azat etmesini, yolcular için ana yollar üzerine kervansaray yaptırtmasını ve evlenecek yaşa gelenlere evlenme yardımı yapmasını emretmiştir.⁵

Bu çalışmada Malezya kamusal zekât uygulaması ele alınacaktır. Eyalet bazında merkezi zekât sistemleri bulunan, modern ve profesyonel usulle zekât toplama ve kısmen de olsa devlet aklının ön planda olduğu harcama yöntemleriyle güzel örnekler barındıran Malezya zekât uygulama-

⁴ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-emvâl*, nşr. M. Halil Herrâs (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1408/1988), 710.

⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 319; Ayrıca Bk. Habib Ahmed, *Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation* (Jeddah: Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, 2004), 31.

ması üzerine birçok araştırmalar yapılmıştır. Bizde kendi perspektifimizden Malezya örneğinin olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.

1. KAMUSAL ZEKÂT UYGULAMASININ KÖKLERİ

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e hitaben "Onların mallarından sadaka (zekât) al ki böylece onları arındırıp tertemiz kılasın" buyrulmuştur (et-Tevbe 9/103). Zekâtın sarf yerlerinin sayıldığı ayette sekiz sınıftan biri olarak "...âmilîn (zekât içinde çalışanlar)..." zikredilmiştir (et-Tevbe 9/60). Esasen Mekke döneminden itibaren Kur'anı Kerim zenginlerin malları üzerinde yoksulların hakkı bulunduğunu, toplumda mağdur ve mahrum durumda olanların gözetilmesi gerektiğini vurgulamış (bk. ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/22-25; el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38), zekât vermenin müminlerin, vermemenin ise müşriklerin özelliği olduğuna dikkat çekmiştir (en-Neml 27/3; Fussilet 41/7; el-Mü'minûn, 23/4; Lokmân 41/4; el-En'âm 6/141). Fakat çoğunluğun kabulüne göre Mekke döneminde zekât veya sadaka, mutlak bir emir olarak, nisap ve oranları belirlenmeden ferdi bir görev olarak emredilmiş, Medine döneminde ise bütün esasları belirlenmiş bir ibadet müessesesi olarak farz kılınmıştır.⁶

Medine'de İslam devletinin teşekkülü ile birlikte devletin kurumları teşekkül etmeye başlamış ve zamanla zekât belli şartları taşıyan Müslümanlar için, çeşitli mallardan nisap miktarları ve zekât oranları belirlenmiş zorunlu bir mali ödeme haline getirilmiştir.⁷ Zekâtın ne zaman farz kılındığı tam ve kesin olarak tespit edilememekle beraber rivayetler, ağırlıklı olarak Hicretin 2. yılında orucun farz kılınmasından sonraki bir zamanı işaret etmektedir.⁸ Tebük seferinden veya Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak göndermiş ve ona, Müs-

⁶ Ebû'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 5: 403; Yusuf Kardâvî, *Fikhu'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 60-61.

⁷ Buhârî, "Zekât", 1-2; İbn Kesir, *Tefsîr*, 5: 403.

⁸ Bk. Kardâvî, *Fikhu'z-zekât*, 1, 70-72.

lûmanların zenginlerinden zekât alıp fakirlere ulaştırması talimatı vermiştir.⁹ Bunun gibi birçok sahabe'nin de Hz. Peygamber ve ardından gelen halifeler tarafından zekât toplamak üzere çeşitli İslam merkezlerine gönderildiğine dair rivayetler kaynaklarda zikredilmiştir.¹⁰

Hz. Peygamber'in vefatının ardından zekât vermeyi reddedenlerin görülmesi üzerine Hz. Ebu Bekir: "Vallahi namazla zekâtı ayıranlarla savaşaçağım" diyerek¹¹ zekâtın, hem İslam'ın temel bir emri olduğuna hem de kamusal boyutuna dikkat çekmiştir. Hz. Ömer zamanında zekât toplama ve dağıtma işlemi daha sistematik hale getirilmiş ve divan teşkilatı ile birlikte beytülmal geliştirilmiş ve zekât gelir ve giderleri kayıt altına alınmıştır.¹² Hz Osman döneminde zekât mallarının çoğalması ve zekâtle ilgili bazı sorunların görülmesi üzerine devlet, sadece *zahirî* (açık) mallarının zekâtını memurları vasıtasıyla toplama, *bâtını* (gizli) malların zekâtını ise sahiplerinin sorumluluğuna bırakma uygulamasını başlatmıştır.¹³ Böylece bundan sonra Osmanlı'nın sonuna kadar genel uygulama olarak zirai mahsullerin öşrü ile *mevâşî* (hayvanların zekâtı) devlet tarafından toplanırken, altın ve gümüşün zekâtı kişilerin kendi takdirine bırakılmış, dileyen zekât memuruna vermiş, dileyen de doğrudan ihtiyaç sahibine vermiştir.¹⁴

İslam Hukukunda zekât devlet hazinesinin (beytülmal) temel gelirleri arasındadır.¹⁵ İslam devletinin, yerlerine harcanmak üzere, zekâtların tamamının devlete ödenmesini talep etme hakkı olduğu çoğunlukla kabul görmekle birlikte; devletin zekâtı yerli yerinde harcamaması endişesiyle zekâtı devlete vermenin zorunlu olup olmadığı hususunda, ihtilaf edilmiştir.¹⁶ Nitekim ilk dönemdeki zekât uygulamasını İbn Sîrîn'e dayandırarak özetleyen bir rivayette bu duruma işaret vardır. "Zekât Hz. Peygambere

⁹ Buhârî, "Zekât", 1; Ebû Dâvûd, "Zekât", 5.

¹⁰ Kaynaklara topluca ulaşmak için bk. Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2: 748-753.

¹¹ Buhârî, "Zekât", 1; Müslim, "Eyman", 32.

¹² Bk. Ahmed b. Yahya el Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, (Beyrut 1988), 436-438; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. Abdullah el Kâdî, (Beyrut 1415h), 2: 374, 454; Celal Yeniçeri, *İslam'da, Devlet Bütçesi* (İstanbul 1984), 64-67, 92-101.

¹³ Kasânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-şanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1406/1986), 2: 7; Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2: 758,773; Yeniçeri, *Devlet Bütçesi*, 115. Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali* (İstanbul 1995), 3: 114.

¹⁴ Ali Özek, "Asr-ı Saadette Zekâtın Tatbikatı", *Türkiye'de Zekât Potansiyeli*, ed. Sabri Orman, İsmail Kurt (İstanbul: İSAV Yay., t.y.), 16.

¹⁵ Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2: 757; Yeniçeri, *Devlet Bütçesi*, 176.

¹⁶ Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2: 773-774; İlmihal, 1: 474.

veya onun görevlendirdiği kişiye, sonra Hz. Ebu Bekir'e veya onun görevlendirdiği kişiye, sonra Hz. Ömer'e veya onun görevlendirdiği kişiye, sonra da Hz. Osman'a veya onun görevlendirdiği kişiye verilir. Osman öldürülünce insanlar bu konuda ihtilaf etmiştir".¹⁷ Bu rivayet asıl olanın zekâtın devlet eliyle toplanması ve dağıtılması olduğunu göstermektedir.

Ayrıntılı görüşler farklı çalışmaların konusu olmakla birlikte fakihlerin çoğunluğu zahiri malların zekâtının zekât memurlarına verilmesinin vacip olduğu fakat batını malların zekâtının devlet başkanı talep etmediği sürece mükellefler tarafından zekât memuruna veya zekât almaya müstahak olan herhangi bir kimseye ödenmesinin caiz olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir.¹⁸ 1952 yılında yapılan Şam konferansında insanların büyük ölçüde zekât ödemeyi terk ettikleri ve artık gizli mal açık mal ayrımının neredeyse ortadan kalktığı gerekçesinden hareketle zekât toplama ve dağıtmayı bütünüyle *veliyü'l-emrin* (devlet başkanının) üzerine alması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁹ Zekâtla ilgili özel çalışmasında Kardâvî de zekâtı toplama ve gerektiği şekilde dağıtma görevinin aslen İslamî hükümetin görevi olduğuna dikkat çekmiş ve devlet talep ettiğinde zahir veya batın malların zekâtının zekât memurlarına verilmesi gerektiğini, talep etmediğinde ise hak edene ödeme yükümlülüğünün mükellefte olduğunu vurgulamıştır.²⁰

Zekât konusunda görüş beyan eden birçok âlim, zekâtın toplumsal yardımlaşmaya ve dayanışmaya büyük katkısı olduğunu ve ihtiyaç sahiplerine dönük birçok kamu hizmetinin zekât mallarıyla yürütülebileceğini ifade etmişlerdir. Nitekim mevcut sosyal güvenlik kurumlarının görevleri zekât kurumunun görevleriyle önemli oranda örtüşmektedir.²¹ Kamu harcamaları açısından zekâtı inceleyen bir araştırmada devletin topladığı zekâtla, fakirlere karz'ı-hasen (faizsiz kredi) verebileceği, mültecilere her türlü yiyecek, giyecek ve barınak sağlayabileceği, İslami değerleri tanıtmaya

¹⁷ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty), 678.

¹⁸ Bk. Kardâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2: 759-765.

¹⁹ *İlmihal*, 1: 474.

²⁰ Kardâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2: 766-773.

²¹ Bk. Kardâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2: 880-883; Faruk Beşer, "Zekâtın Masarifi ve Sosyal Güvenlik", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 159-188.

çalışmaları yapabileceği, çocuk esirgeme kurumu, kadın sığınma evleri, fakirler için hastane, yolcular için kervansaray inşa edebileceği, İslam davetçileri ve İslam âlimleri yetiştirebileceği dikkatlere sunulmuştur.²² Fakat zekâtın bu tür alanlarda kullanılabilmesi için temlik kavramının genişçe yorumlanarak ihtiyaç sahibine yapılan dolaylı temliklerin, temlik olarak kabul edilmesi ve zekât sınıflarından son dört gurup harcamaların maslahat esasına dayalı olarak yapılması gerekmektedir.²³

Günümüzde bazı İslam ülkelerinde zekât toplama ve dağıtma bir kamu faaliyeti olarak devlet eliyle yürütülmektedir. Bu uygulamaların her biri ayrı araştırmaya ihtiyaç duymakla birlikte ön incelemeler göstermektedir ki bu uygulamalardaki önemli bir sorun alanı, zekât vergi ilişkisi veya farklı bir ifadeyle çifte vergilendirme meselesidir. Bunu aşmak için bir dönem Sudan'da 1984 tarihli Zekât ve Vergi Kanunu ile Müslümanların ödediği zekât oranında gayrimüslimlere sosyal eşitlik vergisi konulmuş, fakat uygulama kısa sürede yürürlükten kaldırılarak zekât ve vergi kanunları ayrılmıştır.²⁴ Suudi Arabistan Müslümanlardan zekât, gayrimüslimlerden ise gelir vergisi tahsil ederek bu sorunu aşmaya çalışmakta; Ürdün, Bangladeş, gibi bazı ülkeler ise zekâtın gelir vergisinden düşülmesine imkân vermektedir.²⁵

Netice olarak, İslam devlet bütçesinin temel girdilerinden olan, memurlar tarafından toplanacağına ayette işaret edilen, harcama kalemleri içerisinde *müellefe-i kulûb* (kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlar) ve *fisebîlillah* (Allah yolunda harcamalar) bulunan zekâtın bir kamu müessesesi olması tabii bir sonuç olarak görünmektedir. Çünkü sayılan harcama kalemlerinin kullanılması devletin yetki ve tasarrufu altındadır.²⁶ Devlet eliyle ülkedeki zenginlerin ve fakirlerin tespiti oldukça kolaylaşmıştır. Adil bir zekât uygulaması için zenginlik kaynağı olan bütün malların zekâta tabi kılınması yeni içtihatlarla birlikte yasal düzenleme yapılmasıyla mümkün olabilir. Bununla beraber kurumsal uygulama yapan ülkelerde zahir ve batın mal ayrımının değerlendirilmesi, zekâtı doğrudan ehline ödemeye

²² Bk. Emrullah Dumlu, "Kamu Harcamaları Açısından Zekât", *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Tetkikleri Dergisi* 36 (2011): 217-252.

²³ Bk. İlmihal, I, 438, 491; Dumlu, "Kamu Harcamaları", 239-249.

²⁴ Cici, "Günümüzde İslam", 232.

²⁵ Cici, "Günümüzde İslam", 244, 253.

²⁶ Kardâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2: 756-757.

izin verilmesi veya verilmemesi, zekâtın sarf yerlerinin geniş veya dar yorumlanması sorunları da bulunmaktadır.²⁷ Aşağıda bu sorunların Malezya uygulamasındaki yansımalarına işaret edilecektir.

2. MALEZYA ZEKÂT UYGULAMASI: GENEL BAKIŞ

Malezya’da zekât *zakat harta* (zekatü’l-mâl, mal zekâtı, zekât) ve *zakat fitrah* (zekatü’l-fitr, fitre) olarak iki gurupta değerlendirilmektedir. Şafii mezhebi doğrultusunda her ikisi de şartlarını taşıyan Müslümanlar için aynı derecede mecburi bir ödeme olarak (farz) ifa edilmektedir.²⁸ Mal zekâtı Malezya geleneksel örneğinde zahir mal olan çeltiğe hasredilirken, fitre mala bağımlı olmadan ve zenginlik nisabı gözetilmeden her bir Müslüman için sabit bir miktar olarak ödenmektedir. Sömürge öncesinde ve sömürge döneminde zekâtın toplanması ve dağıtılması konusunda mahalli çerçevede halkın dini rehberliğini yapan *pondok* (medrese) hocaları ve imamlar etkin olmuş, toplanan zekâtlardan öncelikle bu tür din hizmetlerini yürütenlerin maaşları karşılanmış, artan miktar ise yine bu kişiler aracılığıyla ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmıştır.²⁹

İngiliz sömürgecileri ibadet ve âdet konularını sivil hukuk düzenlemesinin dışında tutmuş ve o konulardaki düzenleme ve uygulamayı Eyalet sultanlarının yetki alanına bırakmıştır.³⁰ Önceleri köy ve mahalle imamları sivil olarak cami ve medrese hizmetlerini yürütmüş, buna karşılık zekât ve fitreleri toplamıştır. 1915’te ilk İslam Konseyi Kelantan’da kurulmuş ve imamların konseye kayıt olmaları istenmiş, ardından 1917’de imamların topladıkları zekâtın 7/8’ini Konsey’e teslim etmeleri istenmiş, son aşama olarak 1938’de Kelantan İslam Konseyi Kanunu ile toplanan

²⁷ Pakistan’da zekât malları, zekâtı zorunlu alınan varlıklar ve zekâtı gönüllü ödenen varlıklar olarak iki gurupta değerlendirilmiştir (Cici, “Günümüzde İslam”, 248). Suudi Arabistan’da 1976’da yapılan düzenlemeyle zekâtın yarısının devlet tarafından toplanması, diğer yarısının doğrudan dağıtılması öngörülmüştür (Cici, “Günümüzde İslam”, 239).

²⁸ Azman Ab Rahman, Mohammad Haji Alias and Syed Mohd Najib Syed Omar, “Zakat Institution in Malaysia: Problems and issues”, *Global Journal of Al-Thalagah* 2 (2012): 36.

²⁹ Abdul Aziz Muhammad, *Zakat and Rural Development in Malaysia* (Kuala Lumpur, 1993), 110-114; Ab Rahman, Alias and Omar, “Zakat institution”, 37; Muhammad-Bashir Owolabi Yusuf and Alias Mat Derus. “Measurement model of corporate zakat collection in Malaysia”, *Humanomics* 29, no.1 (2013): 63-64.

³⁰ Ab Rahman, Alias and Omar, “Zakat institution”, 37.

zekâtın tamamının Konsey'e teslim edilmesinden sonra İmamların paylarını almaları yasalaştırılmıştır.³¹ Diğer eyaletlerde de dini faaliyetleri yürütmek üzere İslam Konseyleri ve zekât işleri için özel komisyonlar kurularak zekâtın merkezileştirilmesine yönelik çalışmalar yapılmış fakat mahalli imamların öncülüğünde geleneksel yöntemlerle sadece fitre ve çeltik öşrü olarak toplanan zekât miktarları çok düşük düzeylerde kalmıştır.³² Sömürge döneminde ülkede kalay, palmiye yağı, kakao, kauçuk gibi yeni zenginlik kaynakları ortaya çıkmış olmasına rağmen zekât uygulamasında bir yenilenmeye gidilmemiş ve sadece çeltikten öşür alınmaya devam edilmiştir.³³ Bağımsızlıktan sonra 1990'lara kadar devam eden bu anlayış mezkur dönemde zekâtın sadece dini bir ritüel olarak uygulandığını ve ekonomik etkilerinin yeterince göz önüne alınmadığını gösteren bir işaret olarak değerlendirilebilir.

1990'lardan itibaren Malezya'da zekât konusunda yeni yaklaşımlar gündeme gelmiş, 1991 yılında Federal Bölge (Wilayah Persekutuan) öncülüğünde zekât kurumu özelleştirmeleri başlamış ve peyderpey eyaletlerin bir kısmında zekâtın toplanması için özel kurumlar oluşturulmuş, bazılarında ise hem toplanması hem de dağıtılması tek bir kuruma verilmiştir.³⁴ Federal Bölge ve Selangor gibi nispeten zengin eyaletlerde zekât toplamanın özelleştirilmesi ve daha profesyonel hale getirilmesi ile toplanan zekât miktarlarında büyük artışlar görülmüştür.³⁵ Ancak ülke genelinde hem yasal dayanakları hem de kurum ve kuruluşları bakımından eyaletlere göre farklı uygulamalar varlığını sürdürmüştür.³⁶ Wilayah Persekutuan, Putrajaya, Negeri Sembilan, Pahag zekât toplama görevini zekât kurumuna, dağıtımını ise Eyalet İslam Konseyine; Selangor, Sabah, Pulau Pinang, toplama ve dağıtım görevini zekât kurumuna; Sarawak, Terengganu, Kelantan,

³¹ Nik Mustapha bin Hj Nik Hasan, "Zakat in Malaysia-Present and Future Status", *International Journal of Economics, Management and Accounting* 1, no.1 (1987): 52.

³² Ab Rahman, Alias and Omar, "Zakat institution", 37-38.

³³ Abdul Aziz Muhammad, *Zakat and Rural*, 141.

³⁴ Norazlina Abd Wahab and Abdul Rahim Abdul Rahman, "Efficiency of Zakat Institutions in Malaysia: An Application of Data Envelopment Analysis", *Journal of Economic Cooperation & Development* 33, no.1 (2012): 96.

³⁵ Shawal Kaslam, "Governing Zakat as a Social Institution: the Malaysian Perspective", *Social and Management Research Journal* 6, no:1 (2009): 21-24.

³⁶ Kaslam, "Governing Zakat", 20.

Perlis, Kedah, Perak, Melaka ve Johor ise toplama ve dağıtım görevini Eyalet İslam Konseyine vermiştir.³⁷

Mevcut durum itibariyle Malezya'da zekât anayasal olarak eyalet listesi içinde sayılmış ve diğer dini konularla birlikte sultanların imtiyaz alanına bırakılmıştır. Bu sebeple 14 eyalette 14 ayrı zekât kurumu ve aralarında farklılıklar bulunan 14 ayrı uygulama bulunmaktadır. Geleneksel değerler sebebiyle sultanların imtiyazlarına saygı gösterilmekte ve federal düzeyde merkezi düzenlemeye gidilmemektedir. Her eyalet kendi içinde zekâtı toplamakta ve dağıtmakta, zengin eyaletlerden fakir eyaletlere doğru bir transfer yapılmamaktadır. Zekâtın kamu hukukunu ilgilendiren tarafları olmasına rağmen, ibadet oluşu ağır bastığı için olmalıdır ki konuyla ilgili yasal düzenlemeler sınırlıdır.

3. ZEKÂTIN TOPLANMASI

Malezya'da zekât öteden beri genel ve yaygın olarak kamu kurumları tarafından veya kamu adına toplanmakta ve kamu adına dağıtılmaktadır. Fakat bu uygulamanın sağlam bir hukuki altyapısı bulunmamaktadır. Zekât vermek henüz federal düzeyde kanuni bir zorunluluk haline getirilmiş değildir. Sadece eyalet düzeyinde zekât vermeyenler için, dini görevleri ihmal sebebiyle 10 RM ile 500 RM arasında değişen oranlarda para cezaları ve bazı eyaletlerde 7 gün ila 6 ay arasında değişen hapis cezaları öngörülmüştür.³⁸

Zekât verilmesini teşvik eden bir düzenleme ödenen zekâtın vergi indiriminde kullanılabilmesidir. 1967 tarihli gelir vergisi kanununun 6A bölümü 3. maddesi, zekât veya fitre gibi zorunlu dini ödemeleri yapan kişilerin ödediği miktarları gelir vergisinden düşebilmesine imkân vermiş fakat şirketlerin zekât ödemelerini vergi indiriminde kullanabileceklerine dair bir düzenleme getirmemiştir. Muhtemelen bu kanunun yayınlandığı

³⁷ Ab Rahman, Alias and Omar, "Zakat institution", 39; Asmah Abdul Aziz et al., "Zakat Management of Zakat Institutions in Malaysia", *Global Trends in Financial Crimes in the New Economies* (The 5th International Conference on Financial Criminology (ICFC): 2013), 128-129; Mohamed Izam and Mohamed Yusof, "Zakat Management in Malaysia: Challenges & Prospects" (Lambaga Zakat Selangor: 2013), <http://www.mia.org.my/new/downloads/nbzs/2013/02-zakat-management-in-malaysia.pdf> (Erişim: 28.08.2016).

³⁸ Bk. Aidit bin Ghazali, "Zakat Administration in Malaysia", *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia*, ed. Mohamed Ariff (Singapore: 1991), 93.

dönemde gündemde olmayan şirketlerin zekâtı konusu zekât konusunda bilinçlenmenin artmasıyla birlikte daha bilinir hale gelip uygulamaya konulunca, onların da ödedikleri zekâtı vergi indiriminde kullanması gündeme gelmiştir. 2005 yılı bütçe konuşmasında zamanın başbakanı Abdullah Bedevi şirketlerin de toplam gelirlerin yüzde 2,5'ünü aşmayacak şekilde, ödeyecekleri zekâtı vergi indiriminde kullanabileceklerini açıklamış³⁹ ve 2005 yılından itibaren kurumlara yüzde 2,5 oranında zekât karşılığında vergi iadesi yapılması yasalaşmıştır.⁴⁰

Özellikle gelirden zekât verilmesinde etkisi olan bir fetva 1997 yılında *National Fatwa Council* (Milli Fetva Konseyi) tarafından gazetede yayımlanmıştır. Fetvada zekât yeterliliğine sahip olanların gelirden zekât vermesinin zorunlu olduğu bildirilmiştir. Daha sonra eyalet bazında Federal Bölge, Selangor ve Melaka müftülükleri de gelirden zekâtın zorunlu olduğunu bildiren fetvalar yayınlamış, Perak müftülüğü ise aksine gelirden zekâtın zorunlu olmadığını bildiren bir fetva yayınlamıştır.⁴¹ Gazetede yayınlanan bir fetvanın o eyalette yaşayan Müslümanlar için bağlayıcı bir kural olduğu⁴² dikkate alındığında son yıllarda gelirden zekât vermenin artışında bu fetvaların da etkisi olduğu düşünülebilir.

Geleneksel olarak en yaygın ödenen fitre olmakla birlikte bir fitrenin değeri az olduğu için fitre girdisi olarak toplanan miktar büyük bir yekûn oluşturmamaktadır. Son yıllarda zekât kurumlarının yaptığı bilgilendirmeler ve profesyonel zekât toplama yöntemleriyle zekât fonunun en büyük kaynağını gelirden maaş kesintisi yoluyla ödenen zekât oluşturmaya başlamıştır.⁴³ Çünkü bu konuda hem yukarıda işaret ettiğimiz fetvalar hem de en açık mallardan biri olan maaş ve ücretler söz konusudur. Ticaret malları, tarımsal ürünler, hayvanlar, madenler ve tasarruflar üzerinden zekât ödeyenlerin sayısı ve ödenen zekâtların miktarı gelirden ödenen zekâta göre oldukça düşük düzeylerde kalmaktadır.⁴⁴

³⁹ <http://www.treasury.gov.my/pdf/budget/speech/bs05.pdf> (Erişim: 05.09.2016).

⁴⁰ Income Tax Act 1967 Section 44 (11A).

⁴¹ Nur Barizah Abu Bakar and Hafiz Majdi Abdul Rashid, "Motivations of Paying Zakat on Income: Evidence from Malaysia", *International Journal of Economics and Finance* 2, no.3 (2010): 78.

⁴² Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1993, mad. 34(3).

⁴³ Mohd Rodzi Embong, Roshaiza Taha and Mohd Nazli Mohd Nor, "Role of Zakat to Eradicate Poverty in Malaysia", *Jurnal Pengurusan* 39 (2013): 145.

⁴⁴ Kaslam, "Governing Zakat", 26.

Malezya’da zekât temelde üç yöntem kullanılarak toplanmaktadır. Bunların biri zekât toplamak için görevlendirilen memura zekâtın verilmesidir ki bu yöntem geleneksel olarak mektep (pondok) veya cami hocasına zekâtın ödenmesi yönteminin devamı sayılabilir. İkinci yöntem zekâtın, zekât toplamakla görevli olan kurumların açtığı zekât bürolarına, zekât ödeme noktalarına veya yetkilendirilmiş banka gişelerine ödenmesidir. Üçüncüsü ise son zamanlarda yaygınlaşan ve zekât toplamada en yüksek kalemi oluşturan gelirden aylık kesinti olarak zekâtın ödenmesidir.⁴⁵ Malayların daha ziyade maaşlı işlerde çalışması, ödemelerin açık ve şeffaf olması, ödeme yönteminin kolaylığı ve yukarıda zikrettiğimiz gelirden zekât verilmesi gerektiğini bildiren fetvalar, gelir üzerinden ödenen zekâtların açık ara önde olmasının sebepleri olarak görülebilir.

Gelir üzerinden zekât hesaplamada iki yöntem izlenmektedir. Bunlardan birine göre düzenli gelir sahibi olan kişinin yıllık geliri hesaplanır ve yüzde 2,5’u zekât olarak belirlenir ve belirlenen miktar 12 aya bölünerek aylık tahsil edilir. Diğer yöntemde ise yıllık gelirden önce ailenin giderleri düşülür ve geriye kalan gelir, zekât matrahı olarak kabul edilerek yüzde 2,5’u aylık taksitlerle zekât olarak tahsil edilir.⁴⁶ Federal Bölge’de 2014 yılında toplanan zekâtın yüzde 69’u, Selangor’da yüzde 62’si gelir üzerinden ödenirken, ticaretten Federal Bölge’de yüzde 16, Selangor’da yüzde 19, tasarruftan/mevduattan Federal Bölge’de yüzde 4 Selangor’da yüzde 6, servetten/varlıktan her ikisinde de yüzde 8 oranında zekât ödenmiş, altın, gümüş, tarım ürünleri ve hayvanlardan ödenen zekâtlar ise yüzde 1’in altında kalmıştır.⁴⁷ Emekli keseneğinden de kesinti üzerinden periyodik olarak veya emeklilikte toptan zekât tahsili mümkün olmakta ve kişiler ödediği zekâtı birebir gelir vergisinden indirebilmektedir.⁴⁸

1990’lı yıllardan itibaren küresel kriz yılları hariç Malezya’da hem eyalet bazında hem de ülke genelinde toplanan zekât miktarlarında büyük

⁴⁵ Bk. PPZ Laporan Zakat 2014, 43; LZS Annual Report 2014, 12.

⁴⁶ <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/zakat-collection-and-distribution.pdf> (Erişim: 24.07.2016).

⁴⁷ PPZ Laporan Zakat, 2014, 75-77.

⁴⁸ Bk. Income Tax Act 1967 Section 6A, 3; <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/zakat-collection-and-distribution.pdf> (Erişim: 24.07.2016); Embong, Taha and Mohd Nor, “Role of Zakat”, 145.

artış görülmektedir. Toplanan zekât miktarını artırabilmek için zekât kurumları tarafından halkı ve yetkilileri bilinçlendirici toplantılar düzenlenmekte ve özellikle İslami hassasiyeti olan Bank Islam Malaysia Berhad (Malezya İslam Bankası), Tabung Haji (Hac Fonu) gibi finans kuruluşlarının ve büyük şirketlerin zekâtlarını tam olarak ödemeye teşvik edilmektedir.⁴⁹ Federal Bölge’de şirket ve firmaların zekât ödemeye katılmalarındaki hızlı artış, 2014 yılında zekât veren kişilerin 2013 yılına göre yüzde 14; zekât veren şirket ve firmaların ise yüzde 39 artmasında görülmektedir.⁵⁰ Genel anlamda Malezya’da toplanan zekât miktarının artışında en önemli etkenler, zekât ödemesinde getirilen kolaylıklar, medya yoluyla yapılan tanıtım ve reklamlar, maaştan kesinti yoluyla zekât ödenebilmesi, ödenen zekâtın gelir vergisinden düşülebilmesi ve milli gelirdeki yükseliş olarak zikredilebilir.⁵¹

Malezya eyaletleri içinde toplanan zekât miktarı en yüksek düzeyde seyreden Selangor’da 1991 yılında toplanan zekât 7,5 milyon RM iken 2014’te 582,2 milyon RM’ye ulaşmıştır.⁵² Federal Bölge’de toplanan zekât ise 1991 yılında bulunduğu 14,6 milyon RM’den 2014 yılında 532,9 milyon RM’ye, 2015’te ise 557,6 milyon RM’ye ulaşmıştır.⁵³ 2004-2014 yılları arasında toplanan zekât miktarı her yıl ortalama yüzde 20 artmış, zekât ödeyenlerin sayısı ise ortalama yüzde 12 artmıştır.⁵⁴ Bütün Malezya’da ise 2008 yılından 2012 yılına kadar toplanan zekât miktarı yıllık ortalama yüzde 10 artmıştır ve 2012 yılında toplam 1.927 milyon RM’ye ulaşmıştır.⁵⁵ Ülke genelinde zekât ödeyenlerin sayısı son 20 yılda hızla artmış olmakla birlikte hala potansiyel olarak zekât ödeyebilecek olanların önemli bir bölümünün zekât ödemediği anlaşılmaktadır.

⁴⁹ Kaslam, “Governing Zakat”, 25.

⁵⁰ PPZ Laporan Zakat 2014, 44.

⁵¹ Embong, Taha and Mohd Nor, “Role of Zakat”, 145; Zekât toplama ve dağıtım istatistikleri ile zekât kurumlarının etkinlikleri için bk. Federal Bölge için her yıl yayımlanan “PPZ Laporan Zakat”, Selangor için “MAIS LZS Laporan Pengurusan Zakat Selangor (Annual Report)”.

⁵² Wan Marhaini Wan Ahmad, “Zakat investment in Malaysia: a Study of Contemporary Policy and Practice in Relation to Shari’a” (doktora tezi, Edinburg University, 2012), 325-329; Annual Report, LZS, 2014, 10-11.

⁵³ Wan Ahmad. *Zakat Investment in Malaysia*, 325-329; PPZ Laporan Zakat 2015, 3.

⁵⁴ PPZ Laporan Zakat 2014, 45.

⁵⁵ PPZ Laporan Zakat 2014, 74.

2014 ve 2015 yılı zekât raporları istatistiki verilerine göre bütün eyaletlerde zekât gelirlerinde en yüksek pay gelir zekâtına aittir. Federal Bölge’de 2014’te zekâtın yüzde 70’i; 2015’te yüzde 69’u gelirden, yani maaş ücret gelirlerinden ödenmiştir. Gelirden sonra zekâta en yüksek katkı 2014 ve 2015 yılında yüzde 16 ile ticari zekât, üçüncü sırada 2014 yılında yüzde 8, 2015 yılında yüzde 7 olan gayrimenkul zekâtı, ardından 2014 yılında yüzde 4,5; 2015 yılında yüzde 6 oranıyla mevduat/servet zekâtı gelmektedir. Altın, hisse senedi, emeklilik keseneği, zirai mahsuller ve hayvanlar gibi diğer zekât kaynaklarından toplanan miktarlar genel olarak yüzde 1’in altında kalmaktadır.⁵⁶

Zekât toplamada yenilikçi yaklaşımların öncüsü olan Federal Bölge Zekât Toplama Merkezi (PPZ=Pusat Pungutan Zakat) ve Selangor Zekât Kurumu (LZS=Lambaga Zakat Selangor) zekât ödemede çok sayıda alternatif sunmakta ve modern ödeme yöntemlerin kullanılmasına imkân vermektedir. En çok ve en yaygın kullanılan ödeme yöntemi maaştan doğrudan zekâtın kesilmesi yöntemidir. İkinci en yaygın kullanılan yöntem şehrin birçok noktasında bulunan zekât gişelerinde nakit, çek, İslami kredi kartı ve banka kartı kullanılarak zekâtın ödenmesidir. Bunların dışında, internet üzerinden online olarak, internet bankacılığı, telefon bankacılığı ve ATM’ler kullanılarak, postane gişelerinden ve bazı merkezi yerlere yerleştirilmiş olan kiosk makinelerinden ve sms-zekat uygulamasından zekat ödenebilmektedir.⁵⁷ 2012 yılında Federal Bölge’de zekâtın yüzde 55’i maaştan kesinti, yüzde 39’u gişelerden ödeme; 2014 yılında Selangor’da yüzde 44’ü maaştan kesinti, yüzde 32’si gişeden ödeme yoluyla toplanmıştır.⁵⁸

2013 ile 2014yılları arasında ödeme yöntemleri bakımından değişim incelendiğinde zekât vermek isteyen kişilerin özel olarak vakit ayırmak gereken yöntemlerinden uzaklaşarak ya hiç el değmeden veya istediği bir zamanda ve istediği bir mekânda bilgisayarın veya cep telefonunun birkaç tuşuna basarak ödeme yapabileceği yöntemlere yöneldiği gö-

⁵⁶ Bk. PPZ Laporan Zakat 2014, 75-85; PPZ Laporan Zakat 2015, 2.

⁵⁷ Mohammed B Yusoff and Sorfina Densumite, “Zakat Distribution and Growth in the Federal Territory of Malaysia”, *Journal of Economics and Behavioral Studies* 4, no.8 (2012): 450-451.

⁵⁸ Bk. PPZ Laporan Zakat 2014, 118; LZS Annual Report 2015, 12.

rülmektedir. Bu sebeple bir tür otomatik ödeme sayılabilecek maaştan kesinti, bütün eyaletlerde en çok tercih edilen ödeme yöntemi olurken⁵⁹ PPZ'nin internet portalı üzerinden ödeme yüzde 44, MyEG (e-devlet) üzerinden ödeme yüzde 47 artmıştır.⁶⁰ Bu şekilde zekât ödemelerinin elektronik ortama kayması zekât vermeyi kolaylaştırmış, zekât toplama harcamalarının azalmasına, toplanan zekât miktarının artmasına ve sonuç olarak ihtiyaç sahiplerine ödenen miktarın da artmasına katkı sağlamıştır.

4. ZEKÂTIN DAĞITILMASI

Kur'an-ı Kerim'de zekâtın verileceği guruplar *fukarâ* (fakirler), *mesâkîn* (miskinler), *âmilîn* (zekât memurları), *müellefe-i kulûb* (kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenler), *rikâb* (köleler), *ğârimîn* (borçlular), *fisebülillâh* (Allah yolunda) ve *ibnissebîl* (yolcu) olmak üzere sekiz sınıf olarak sayılmıştır (et-Tevbe 9/60). Kur'an-ı Kerimde öncelik verildiği gibi fakir ve miskine öncelik verilmesi gerektiğini ifade edenler olmakla birlikte⁶¹ bu gurupların her birine, bir kaçına veya sadece birine ihtiyaç durumuna göre değişen oranlarda ve miktarlarda zekât verilebileceği, istisnai görüşler dışında, hemen hemen üzerinde ittifak edilmiş bir husustur. Âmil sınıfından zekât işlerinde görevlendirilen kimselere ödenecek payın en fazla ne kadar olabileceği konusunda ihtilaf edilmiş, ahlaki olarak 1/8'i geçmemesinin uygun olacağı belirtilmiş ise de, asıl olanın 1/8'den az veya çok olması değil zekât memuruna statüsüne uygun ücret ve maaşın ödenmesi olduğu tercih edilmiştir.⁶² Zekâtın bir aracı kurum vasıtasıyla toplanıp dağıtılması uygun olduğu gibi prensip olarak doğrudan müstahakkına ödenmesi de caiz görülmüştür.

Malezya'da zekât dağıtımında eyaletlere göre değişen ve bazen yıllara göre farklılık gösterebilen yöntemlerin uygulandığı görülmekte ve genel olarak zekâtın dağıtımında bazı esaslar gözetilmektedir. Bunların en önemlileri *istiab* yani zekât verirken sekiz sınıfın her birini gözetme, *had alkifayah*⁶³ zekâtı temel ihtiyaçları karşılayacak oranda verme, *khususiah* ön-

⁵⁹ PPZ Laporan Zakat 2014, 75-85.

⁶⁰ PPZ Laporan Zakat 2014, 43.

⁶¹ Bk. Kardâvî, *Fihu'z-zekât*, 2: 544; Akyüz, *İbadetler İlmihali*, 4: 67-68.

⁶² Bk. Kardâvî, *Fihu'z-zekât*, 2: 590; Akyüz, *İbadetler İlmihali*, 4: 49.

⁶³ http://www.maj.gov.my/?page_id=403 (Erişim: 24.07.2016).

celik ve miktarı ihtiyaca göre belirleme, *istiqlal* zekât malını ayrı tutma, *iqti-sad* ise zekât malını verimli kullanmadır.⁶⁴ Bu esaslar çerçevesinde her bir eyalette yedi veya sekiz sınıfa değişen oranlarda zekât dağıtılmakta fakat bazı eyaletlerde *rikâb* (köleler) sınıfına zekât tahsis edilmemektedir.⁶⁵

Eyaletlerden 2014 yılı zekât dağıtım verileri yayınlanmış olanlar incelendiğinde şu hususlar dikkati çekmektedir:

- 1) Eyaletlerin büyük çoğunluğunda fakir ve miskin sınıflarına en fazla zekât ödenmekte ve bunların çoğunluğunda da miskin sınıfına daha fazla ödeme yapılmaktadır.
- 2) *Fisebîlillâh* sınıfından bütün eyaletlerde yüksek oranda zekât ödemesi yapılmakta, Pahang ve Sarawak eyaletlerinde *fisebîlillâh* sınıfından, fakir ve miskin sınıflarına ödenenden daha fazla zekât verilmektedir.
- 3) Âmil sınıfına ödenen zekâtın ortalama oranı yüzde 10 civarında iken, bu oran Kedah'ta yüzde 6 ile en düşük, Terengganu'de yüzde 17,5 ile en yüksek olarak gerçekleşmiştir.
- 4) *Rikâb* sınıfından Selangor, Terengganu, Pahang, Negeri Sembilan, Melaka eyaletlerinde zekât dağıtımı yapılmışken, Federal Bölge, Kedah, Pulau Pinang, Sabah ve Sarawak eyaletlerinde yapılmamıştır.
- 5) *Rikâb* sınıfında ödeme Negeri Sembilan'da yüzde 20'ye kadar çıkmış olsa da *rikâb*, *ğârimîn* ve *ibnissebîl* gurupları eyaletlere göre değişen oran ve sıralamada en düşük zekât ödenen guruplar olmuştur.⁶⁶

Zekât dağıtımında altı temel ihtiyaç alanı değerlendirilmektedir. Bunlar barınak, gıda, eğitim, sağlık, giyim ve ulaşımdır.⁶⁷ Zekât görevlilerinin payı dışında her bir guruba zekât verilirken bu temel ihtiyaç alanları gözetilir. İhtiyacın aynî veya nakdî karşılanması maslahata göre devletin

⁶⁴ Bk. <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/zakat-collection-and-distribution.pdf> (Erişim: 24.07.2016).

⁶⁵ Farah Aida Ahmad Nadzri, Rashidah AbdRahman and Normah Omar. "Zakat and Poverty Alleviation: Roles of Zakat Institutions in Malaysia", *International Journal of Arts and Commerce* 1, no. 7 (2012): 68.

⁶⁶ PPZ Laporan Zakat 2014, 75-85, 109. Ayrıca bk. PPZ ve LZS yıllık raporlar.

⁶⁷ Embong, Taha and Mohd Nor, "Role of Zakat", 143.

yetkisindedir. Zekâtın sarf yerlerini bildiren ayette ilk dört sınıfın aidiyet bildiren ve temlike işaret eden *lâm* harfiyle, son dört sınıfın ise “alanında, konusunda, hakkında” gibi anlamlara gelen *fi* harfiyle ifade edilmesine dikkat çekilmekte ve özellikle son dört gurup için temlikin şart olmadığı ifade edilmektedir.⁶⁸ Nitekim Malezya’da hem temlikin geniş yorumlanması hem de temlik içermeyen zekât harcamaları görülmektedir. Bu manada *müellefe-i kulûb* için barınak, gıda yardımı, sağlık desteği, dini eğitim, beceri eğitimi gibi dolaylı temlik uygulamaları işletilmektedir. *Fisebülillâh* sınıfından, cami ve okul tamirâtı ve bakımı, kadın sığınma evi, kimsesiz çocuk ve yaşlılar için bakımevi, yurt, kitap basımı ve her türlü tebliğ faaliyetleri finanse edilebilmektedir.⁶⁹

Malezya’da zekât dağıtımında eyaletlere göre farklı anlayışlar ve uygulamalar olsa bile ortak noktalar göz önüne alınarak yapılmış bir çalışmadan yaptığımız özetlemeye göre sekiz sınıfın her biri için yapılabilecek ödeme kalemleri kısaca şöyle ifade edilebilir.

- 1) *Fukarâ* (fakirler) ve *Mesâkîn* (miskinler) sınıfından, yeteneği veya becerisi olanlara iş kurmaları için sermaye, çalışmaya- cak durumda olanlara aylık veya yıllık maaş, evsiz düşkünlere için ev inşası veya tamiri, fakir Müslüman öğrencilere burs amacıyla harcama yapılabilir.
- 2) *Âmilîn* (zekât memurları) sınıfından, zekâtın toplanması, muhafazası ve dağıtımı için gereken bütün harcamalar yapılabilir.
- 3) *Müellefe-i kulûb* sınıfından, onlar için kurulmuş olan *müellef* vakfı’nın giderleri karşılandığı gibi gayrimüslimler arasında yaşayan *müellefler* için cami inşa edilebilir, gayrimüslim bir ülkede eğitim gören Müslüman öğrencilere burs verilebilir, gayrimüslimlerin baskısı altında veya çatışma bölgelerinde yaşayan veya bağımsızlık için mücadele eden Müslümanlara destek verilebilir.
- 4) *Rikâb* sınıfından, İslami faaliyetleri sebebiyle tutuklanıp hapse giren Müslümanların serbest bırakılması için, işveren

⁶⁸ Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1420h), 16: 87; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Kahire: 1968), 2: 500; Kardâvî, *Fihu’z-Zekât*, 2: 612-615.

⁶⁹ Bk. PPZ Laporan Zakat 1999-2000, 103.

baskısı altında çalışan kadınların kurtarılması için, gayrimüslim bir yönetimden bağımsızlığını kazanmak için mücadele edenler için harcama yapılabilir.

- 5) *Ġārimîn* sınıfından, temel ihtiyaçları için borçlanmış ve ödeme güçlüğüne düşmüş olanların borçları ödenebilir, yangın, sel, hırsızlık gibi afetlerden mağdur olanlara destek verilebilir.
- 6) *Fîsebillâh* sınıfından, Gayrimüslimlerle savaş halinde bulunan Müslümanlara, İslami basın ve yayın faaliyetlerine, başarılı öğrencilere yardım edilebilir.
- 7) *İbnissebil* sınıfından, ülke dışında eğitim görecekt öğrencilere burs verilebilir, dilenci ve evsizlerin ortadan kaldırılması için yapılacak projeler finanse edilebilir, sokak çocukları koruma altına alınabilir, malını kaybeden tüccara destek verilebilir, inançları sebebiyle ülkelerinden sürülen Müslümanlara yardım edilebilir.⁷⁰

Genellikle ilk akla geldiği gibi âmil sınıfından sadece zekât memurlarının maaşları değil zekâtın toplanması ve dağıtılması için yapılan tüm masraflar ödenir. Bu manada zekâtın toplanmasında, dağıtılmasında, korunmasında, ölçülmesinde, hesaplanmasında, muhasebesinde, yazışmalarında, zekât alacakların araştırılması ve soruşturulmasında, organizasyonun yönetiminde görev alanlara yaptıkları işe uygun maaş veya ücret ödendiği gibi⁷¹ zekât toplamak ve dağıtmak için kurulmuş olan kurumların bütün giderleri de âmil sınıfından ödenir. Zekât toplamayı özelleştiren Federal bölge bu hizmeti toplanan zekâtın 1/8'i (yüzde 12,5) karşılığında yaptırmakta ve bu oran bütün giderleri karşıladığı gibi kurumun bağlı olduğu *Yayasan Taqwa* (Takva Vakfı) vasıtasıyla ciddi oranda hayır yapabilmesine imkân vermektedir.⁷² Diğer eyaletlerde âmil sınıfına verilen zekât miktarı yüzde 6 ile yüzde 17,5 arasında değişmektedir.⁷³

⁷⁰ Haron, et al., "Zakat for Asnafs", 127.

⁷¹ Kardâvî, *Fihu'z-Zekât*, 2: 579-590; Yusoff and Densumite. "Zakat Distribution", 451; <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/zakat-collection-and-distribution.pdf> (Erişim: 24.07.2016).

⁷² PPZ Laporan Zakat 2014, 68.

⁷³ PPZ Laporan Zakat 2014, 75-85.

2012 yılı verilerine göre Federal Bölge’de *fukarâ* ve *mesâkîn* sınıflarına yüzde 23’erden toplam yüzde 46; *fisebillillâh* sınıfına yaklaşık yüzde 40; *âmilîn* sınıfına yüzde 11,3; *müellef* sınıfına yüzde 2,7; *ğârimîn* sınıfına, yüzde 1,5 ve *ibnissebîl* sınıfına yüzde 0,9 zekât dağıtılmış, *rikâb* sınıfından ise zekât dağıtılmıştır.⁷⁴ Aynı yılın Selangor zekât kurumu verilerine göre fakir sınıftan yüzde 24, *miskîn* sınıfından yüzde 11 toplam yüzde 35, *âmil* sınıfına yüzde 14, *müellef* sınıfına yüzde 6, *rikâb* sınıfına yüzde 2, *ğârimîn* sınıfına yüzde 8, *fisebillillâh* sınıfına yüzde 35, *ibnissebîl* sınıfına ise yüzde 0,5 zekât ödenmiştir.⁷⁵

Federal bölgede zekât dağıtımı yapılan başlıklar arasında mesleki eğitim merkezleri açma, beceri kursları düzenleme, iş kurmak isteyenlere yardım etme gibi ihtiyaç sahibinin kendi imkânlarıyla geçimini sağlayabilmesi yönünde çalışmalar yapılmakla birlikte aylık veya yıllık doğrudan ödemeler önceliğini korumaktadır.⁷⁶ Yaşlı ve engelli olup çalışma imkânı olmayanlar için doğrudan ödemeler zorunlu görülebilir. Fakat çalışabilecek durumda olana yapılacak periyodik yardım kişiyi tembelleğe sevk edebilir, zekâta bağımlı hale getirebilir. Bu sebeple çalışabilecek durumda olanların istihdamının veya bir meslek sahibi olarak iş kurmasının öncelikli olarak değerlendirilmesi ve bu kişilerin zekâtle desteklendikten sonra kendi geçimini sağladığı gibi zamanla zekât verecek duruma gelmesi hedeflenmelidir.⁷⁷

5. SORUNLAR VE ÇÖZÜMLER

Malezya’da kamusal zekât uygulaması son yıllarda giderek etkinliğini artırmakta ve İslam dünyasına modern, güncel uygulama örnekleri sunmaktadır. Fakat bu uygulamanın başarısını olumsuz etkileyen genel yani bütün İslam dünyası için söz konusu edilebilecek ve özel Malezya’nın kendi içinde bulunduğu şartlardan kaynaklanan bazı sebepleri bulunmaktadır. Biz bunları fikhî altyapı sorunları, mer’î hukuktan kaynaklanan sorunlar, bilgi ve bilinç eksikliği ve etkin uygulama eksikliği başlıkları altında değerlendireceğiz.

⁷⁴ PPZ Raporan Zakat 2014, 109.

⁷⁵ LZS Raporan Tahunan 2013, 76.

⁷⁶ Bk. PPZ Raporan Zakat 2013, 12.

⁷⁷ Nadzri, AbdRahman and Omar, “Zakat and Poverty”, 65.

5.1. Fikhî Altyapı

Kur'an-ı Kerim zekât vermeyi emretmekle beraber, hangi mallardan ne oranda zekât verileceği konusundaki düzenlemeyi Hz. Peygamber'e bırakmış ve Hz. Peygamber, kendi döneminde bulunan mallardan dönemin şartlarına göre zenginlik ölçülerini ve zekât oranlarını açıklamıştır. Hz. Peygamber'in Peygamberliğinin yanında bir devlet başkanı olarak zekâtle ilgili yaptığı ta'lîlî düzenlemeler bu alanda devlet başkanının yetki ve sorumluluklarına işaret etmektedir. Klasik fakihler Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaları esas alarak kendi dönemlerinin şartlarına göre konuyu açıklamışlardır. İslam fikhında kamu maliyesinin önemli bir unsuru olan zekât bir ibadet olarak, bu ibadeti yerine getiren Müslümanı etkilediği gibi, zekâttan pay alan kişi ve gurupları, vergi sistemini, kamu maliyesini, ekonomik dengeleri ve genel anlamda devlet politikalarını da etkilemektedir. Bu sebeple İslam devletinin zekâtle ilgili yetki, sorumluluk ve görevlerinin güncellenmesi gerekmektedir. Daha önceki örnekleri geliştirilerek, geniş katımlı zekât şuraları toplanmalı ve muallel zekât hükümlerinin illetleri yeniden değerlendirilmeli, güncel bir zekât kurumunun özellikleri belirlenmelidir. Şura kararları İslami yönetimler için zekâtle ilgili yasal düzenlemelerin altyapısını oluşturmalıdır.

Zekât konusunda en fazla güncelleme ihtiyacı nisap miktarı⁷⁸ ve zekâta tâbî olan mallar konularında gündeme gelmekte fakat nasıldaki belirleyici ifadeler sebebiyle ikna edici sonuçlara ulaşılamamaktadır. Hz. Peygamber döneminde bir ailenin yıllık geçim standardı olarak değerleri birbirine yakın olduğu ifade edilen 20 miskal altın, 200 dirhem gümüş, 40 koyun, 30 sığır, 5 deve gibi nisap ölçüleri zamanla değer olarak birbirinden çok uzaklaşmış ve özellikle o zaman para yerine kullanılan altın ve gümüşün değeri değişmiştir.⁷⁹ Günümüzde parasal nisap ölçüsü olarak gümüşü kabul eden bir iki Müslüman ülke bulunsa bile⁸⁰ çoğunlukla altın nisabı

⁷⁸ Bk. Yunus Vehbi Yavuz, "Hz. Peygamber Dönemi Hayat Standartlarında Belirlenen Klasik Ölçüler Dikkate Alınarak Zekât Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi", *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*, ed. Yunus Vehbi Yavuz, (Bursa: 2006), 89; Abdul Aziz Muhammad, *Zakat and Rural*, 182-185.

⁷⁹ Bk. H. İbrahim Acar, "Zekâtın Önemi, Temel İhtiyaçlar ve Nisab Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011): 137-138. Ahmet Tabakoğlu, "Zekât ve Gelir Dağılımı", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 145-146; *İlmihal*, I, 434.

⁸⁰ Cici, "Günümüzde İslam", 256.

esas alınmakta ve bu ölçüler ülkelerin ekonomik gelişmişlik seviyelerine göre farklılaşan yoksulluk sınırıyla⁸¹ uyuşmamaktadır.⁸² Sorunun çözümü için çeşitli öneriler sunulmakla birlikte⁸³ arkasında geniş kabul gören bir dinî otorite bulunmayan içtihadî yaklaşımların hayata yansımaları oldukça zor olmaktadır.

Zekâta tabi mallar Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş ve müçtehitler tarafından kurallara bağlanmıştır. Ancak içtihadın sürekliliği kesintiye uğradığı için sanayileşen tarımsal ve hayvansal üretim, büyük ve çok uluslu şirketlerin sahip olduğu yer altı zenginlikleri gibi konularda geniş mutabakata dayalı içtihatlar ihtiyacı bulunmaktadır. Bu çerçevede Malezya bağlamında geleneksel olarak sadece çeltik çiftçilerinin zekâta tabi tutulması, sonradan ortaya çıkan ve üreticileri görece daha zengin olan palmye yağı, kauçuk, kakao ve kalay madeninin zekâta dâhil edilmemesi eleştirilmiştir⁸⁴ ve adil bir zekât sistemi için bütün üretim alanlarının ve zenginlik kaynaklarının zekâta tabi kılınmaları gerektiği vurgulanmıştır.⁸⁵ Aynı anlayış sebebiyle Malezya’da zekâtın büyük bölümünün çiftçi ve memurlardan toplandığı, ticaret ve sanayiden toplanan zekât yüzde 10’u geçmediği dile getirilmiş ve bu sebeple zekâtın amacı doğrultusunda tam olarak zenginden fakire doğru bir gelir transferi sağlamadığına dikkat çekilmiştir.⁸⁶

Tarım ürünlerinin zekâtında eskiden sadece emekle sulama zekât nispetinden hesaba katılmışken sonradan ortaya çıkan mazot, gübre, işçilik, ilaçlama gibi ilave masrafların zekâta etkisi ihtilafa sebep olmuştur. Bu ihtilaf adil bir çözüme kavuşturulmalı ve zekât brüt üretim üzerinden değil, net üretim üzerinden hesaplanmalıdır. Geleneksel uygulamalarda arazide kiracı olan, üretim için masraf etmek zorunda kalan fakir çiftçilerden

⁸¹ Bk. https://en.wikipedia.org/wiki/Poverty_threshold (Erişim: 09.09.2016).

⁸² Türk-İş tarafından Temmuz 2016 için yayınlanan 4 kişilik bir ailenin yoksulluk sınırı 4461 TL, açlık sınırı ise 1369 TL’dir. Bk. http://www.teksif.org.tr/temmuz-2016-acilik-ve-yoksulluk-siniri-1370-tl-icerik_10248-1.html (Erişim: 10.09.2016).

⁸³ Bk. Mehmet Erdoğan, “Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi”, *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*, ed. Yunus Vehbi Yavuz, (Bursa: 2006):159-168.

⁸⁴ Abdul Aziz Muhammad, *Zakat and Rural*, 141, 162, 165.

⁸⁵ Abdul Aziz Muhammad, *Zakat and Rural*, 185-186.

⁸⁶ <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/zakat-collection-and-distribution.pdf> (Erişim: 24.07.2016).

öşür alınması gibi zekâtın amacına uygun olmayan örnekler görülmüştür.⁸⁷

Fıkîh altyapı olarak gözden geçirilmesi gereken bir diğer husus zekâtın toplanması ve dağıtılmasıyla ilgili klasik görüşlerdir. Özellikle para ve ticaret mallarının bâtinî mal sayılmasının ve dağıtım guruplarını ifade eden *müellefe-i kulûb*, köleler, borçlular, *fisebîlillâh* ve *ibnissebîl* kavramlarının günümüz açısından yeniden değerlendirmesi gereklidir. Aksi takdirde büyük uygulama farkları ortaya çıkabilir ve zekât uygulamasında keyfiliğe ve amaçlardan uzaklaşmaya sebep olabilir. Nitekim tarladaki tahıl zahir mal sayılmış ve öşrü hasat mevsiminde vergi memuru tarafından zorunlu olarak tahsil edilmiştir. Günümüzde maaş ve ücretler, bankalardaki mevduatlar fonlardaki birikimler, hisse senetleri, gayrimenkuller ve ticaret malları zahir mallar haline gelmiştir. *Müellef* payının harcama alanları son derece esnek ve siyasi kararlara bağlı görünmektedir. Köle bulunmadığı halde bu fasıldan baskı altındaki Müslümanlara ödemeler yapılmaktadır. Hangi borçlulara zekât verilebileceği, *fisebîlillâh* ve *ibnissebîl* fasıllarının sınırları belirsizlik içermekte ve farklı yorumlara konu olmaktadır. Devlet olarak zekâtın uygulamaya konulacağı bir ülkede istismar ve spekülasyonları önlemek için zekât konusundaki belirsizliklerin meşru fikhî hükümlerle açıklığa kavuşturulması önem taşımaktadır.

Malezya uygulamasında örnek olarak 150gr altın için zekât hesabı Federal Bölge için 620,55 RM, Selangor için 505,05 RM, Pahang için ise 491,21 RM'dir.⁸⁸ Diğer bir örnek, örfî olarak kadınların altın takılarından zekâttan muaf tutulacak miktar Federal Bölge'de 150 gram, Selangor'da 800 gram, Johor'da ve Terengganu'da 850 gram, Melaka'da 5,000 RM karşılığıdır. Kelantan'da böyle bir alt sınır belirlenmemiştir.⁸⁹ Tahılda nisap sınırı olan beş *vesk*⁹⁰ Kedah'ta 480 *gantang*⁹¹, Perak'ta 363 *gantang*, Terengganu ve Kelantan'da ise 375 *gantang* olarak kabul edilmektedir.⁹² Özellikle

⁸⁷ Abdul Aziz Muhammad, *Zakat and Rural*, 187-188.

⁸⁸ PPZ Laporan Zakat 2014, 95.

⁸⁹ PPZ Laporan Zakat 2014, 96.

⁹⁰ Hz. Peygamber devrinde Medine'de kullanılan katı madde ölççeği, ykl. 165 lt, 122,4 kg.

⁹¹ Hububat ölçmek için kullanılan bir ölçü, kile, 1 *gantang* yaklaşık 4.54 litre

⁹² Abdul Aziz Muhammad, *Zakat and Rural*, 141.

maaş ücret gibi gelirlerden zekâtın gerekip gerekmediği hususunda eyaletler arasında ihtilaf vardır.⁹³

5.2. Hukuki Altyapı

Malezya zekât uygulamasına genel olarak değerlendirildiğinde hukukî açıdan şu hususlar dikkati çekmektedir:

- 1) Zekât uygulamasında eyaletler arasında birlik bulunmadığı için vatandaşlar arasında çelişki ve tutarsızlık kaygısının ortaya çıkması kaçınılmazdır.
- 2) Eyaletler arasındaki gelişmişlik farkına rağmen fakir eyaletlere zekât transferi yapılmaması zekâtın anlamına aykırı görülebilir.
- 3) Zekât bir kamu müessesesi olmasına ve devletin icraatlarıyla yakından ilgili olmasına rağmen Anayasal olarak federal hükümetin veya eyalet hükümetlerin zekât uygulamalarına müdahale edememesi zekâtın amaçlarının gerçekleşmesini zorlaştırabilir.
- 4) Geleneksel sultanların Anayasal imtiyazları sebebiyle zekât konusunda merkezi düzenlemeler yapılamaması genel anlamda zekât uygulamalarını olumsuz etkilemektedir.
- 5) Yasal altyapısı yeterince açık olmayan zekât uygulamaları istismar iddialarına kapı aralamaktadır.

Malezya anayasasına göre ülke 14 eyaletten oluşan bir federasyondur. Anayasada İslam dini ile ilgili meseleler eyalet meselesi olarak listelenmiş ve eyalet sultanlarının, sultanı olmayan eyaletlerde *raja* (eyalet valisi) denilen yöneticilerin imtiyaz alanına bırakılmıştır. Eyaletlerde sultana veya rajaya bağlı Eyalet İslam Konseyleri zekâtın toplanması ve dağıtılması görevini de yapar. Fakat yukarıda zikrettiğimiz gibi bazı eyaletlerde zekât toplama ve dağıtma işlerinde özelleştirmeler yapılmış ve bazı eyaletlerde toplama ve dağıtma işleri birbirinden ayrılmıştır. Zekâtı zorunlu kılan veya nasıl toplanıp dağıtılacağını açıklayan federal bir kanun yoktur. Oysa zekât bir devlet kurumu olarak uygulamaya konulduğunda hukuki alt yapısı çok önem kazanmakta, bütün ülkede geçerli, zekâtla ilgili bütün

⁹³ Abu Bakar and Abdul Rashid. "Motivations of paying ", 78.

aşamaların yasal olarak açıkça düzenlendiği bir zekât kanununa ihtiyaç duyulmaktadır.

Malezya gibi federal bir devlette zekâtın diğer din işleriyle birlikte anayasal olarak eyalet meselesi olması ve sultanların yetkisine bırakılması kurumsal ve merkezi bir zekât uygulaması önündeki en önemli engeldir.⁹⁴ Bir kamu hukuku alanı olarak vergi federal sivil hukukla düzenlenirken, vergi indirimine konu olan ve devletin sosyal güvenlik, işsizlik, istihdam, öncelikle desteklenmesi gereken kesimler gibi merkezi politikalarını yakından ilgilendiren zekâtın yetersiz hukuki altyapısı olan bir eyalet meselesi olarak bırakılmasının sorunlara yol açabileceği aşikârdır. Her eyaletin ayrı İslam Konseyleri ve müftüleri bulunduğu için yukarıda bazı örneklerini zikrettiğimiz gibi, zekât nisabının belirlenmesinde, zekâtın toplanma usullerinde, zekâta tabi olan mallarda ve şirketlerin zekâtının hesaplanmasında eyaletlere göre farklılıklar bulunmaktadır.⁹⁵ Aynı ülke içindeki farklılıklar güven ve adalet duygularını zedelemektedir.

Ticari kurumlar için 2005 yılından itibaren getirilmiş olan kısmî vergi indirimi özellikle ulusal bir zekât hesaplama sistemini gerekli hale getirmiştir.⁹⁶ Çünkü şirketlerin birden çok eyalette kuruluşları bulunabilmektedir. Fakat şirket ve firma gibi tüzel kişilere kısmi vergi indirimi getirilmiş olması zekât ödemeyi teşvik etmemekte ve Müslümanlara ait ticari kurumlara ilave bir yük getirmektedir. Aynı ülkede Müslümanlara ait kurumlar hem zekât hem de vergi öderken gayrimüslimlerin sadece vergi ödemesi rekabet şartlarına da uygun değildir. Bu sebeple kurumların ödedikleri zekât miktarını artırmak ve ticari alanda adaletli vergilendirme yapmak için kurumlara da ödedikleri zekât karşılığında tam vergi iadesi sağlanması uygun olacaktır.⁹⁷

5.3. Bilgi ve Bilinç

⁹⁴ Hasan, "Zakat in Malaysia", 65.

⁹⁵ Hasan, "Zakat in Malaysia", 65-66; Abdul Rahim Abdul Rahman, "Pre-requisites for Effective Integration of Zakah into Mainstream Islamic Financial System in Malaysia", *Islamic Economic Studies* 14, no.1&2 (2007): 66 vd.

⁹⁶ Nur Barizah Abu Bakar, "A Zakat Accounting Standard (ZAS) for Malaysian Companies", *American Journal of Islamic Social Sciences* 24, no. 4 (2007): 74-92; Hj Musa bin Othman, "Zakat and Tax Treatment", *National Business Symposium*, 08.10.2013, <http://www.mia.org.my/new/downloads/nbzs/2013/03-Zakat-And-Tax-Treatment.pdf> (Erişim: 06.08.2016).

⁹⁷ Abdul Rahman, "Pre-requisites", 94.

Malezya genelinde zekât konusunda halkın bilgi ve bilinç eksikliği bulunmakta ve bunun tarihi gerekçeleri bulunmaktadır. Şafii mezhebine mensup Malay halkı mezhep görüşleri doğrultusunda bir tür baş/beden vergisi olan fitreyi farz bir görev olarak ödeyegelmişlerdir. Sömürge baskısının sürdüğü uzun yıllar boyunca zekât olarak ödenen ise 5 *vesk* sınırını aşan çeltiğin öşrü olmuştur. Sonradan ortaya çıkan tarımsal zenginlik kaynakları yeni içtihatlar gerektirdiği için zekâta konu edilmemiştir. Şehirleşmenin artışıyla birlikte çeltik öşrü de ortadan kalktığı için zamanla çoğu Malay'ın zihninde zekât denildiğinde sadece fitre ortaya çıkmıştır. Bu durumun etkisi 2000'li yıllara kadar azalarak devam etmiştir. 1980'lerde toplanan zekâtın yüzde 80 kadarı fitre iken⁹⁸ 1990'lardan itibaren merkezi eyaletlerde toplanan zekât içinde fitrenin oranı yüzde 50'nin altına düşmüş, Sabah ve Sarawak eyaletlerinde 2000 yılında hala toplanan zekât içinde fitrenin oranı daha yüksek çıkmıştır.⁹⁹ Günümüzde bütün eyaletlerde toplanan zekâtın fitreye oranı kat kat fazladır. 2014 yılında toplanan zekâtlar içinde fitrenin oranı eyaletlere göre en yüksek Sabah'ta yüzde 16, en düşük Federal Bölge'de yüzde 1,4 olarak gerçekleşmiş diğer eyaletlerde ortalama yüzde 5'lerde kalmıştır.¹⁰⁰

Zekât konusunda bilgilendirme ve bilinçlendirme faaliyetleri zekât kurumunun başarısı için çok önemlidir. Zekâtın toplanması ve dağıtımında çalışan bütün personel eğitime alınarak yeterli dini bilgi ve profesyonel görev bilinci ile donatılmalı veya bu açıdan hazır olanlar arasından seçilmelidir. Donanımlı zekât görevlileri tarafından kamu ve özel işyerleri ziyaret edilerek mükellefler, maaş üzerinden nasıl zekât ödeneceği konusunda, sanayi, ticaret ve finans kurumları kurumsal zekâtın hesaplanması, ödenmesi konusunda bilgilendirilmelidir. Zekât konusunda bilgi ve bilincin bütün halka yayılması için zekât eğitimi ilkokuldan itibaren İslami eğitimin bir parçası olarak verilmeli ve halkın zekât konusunda eğitimi için medya planlı bir şekilde kullanılmalıdır. Bu çalışmalar zekât kurumunun başarısını artıracaktır.¹⁰¹ Nitekim eyalet bazında bu tür faaliyetlerin örnekleri bulunmaktadır.

⁹⁸ Aidit bin Ghazali, "Zakat Administration", 98-99

⁹⁹ Bk. PPZ Laporan Zakat 2000-2001, www.zakat.com.my (Erişim: 05.04.2003).

¹⁰⁰ PPZ Laporan Zakat 2014, 75-85.

¹⁰¹ Bk. <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/zakat-collection-and-distribution.pdf> (Erişim: 24.07.2016).

5.4. Etkinlik ve Verimlilik

Zekâtın amacını tam olarak gerçekleştirebilmesi için hem toplanması hem de dağıtılmasında etkinliği ve verimliliği artırmaya ihtiyaç vardır. Zekât ödemesi gerekenlerin tamamından zekâtı doğru ve adil bir hesapla mayla tahsil etmek ve amaca uygun olarak en kısa sürede zekâttan pay alacaklara, öncelikler gözetilerek sarf etmek gerekmektedir. Malezya uygulamasında bu açıdan bazı eksiklikler çeşitli yazarlar tarafından dile getirilmiştir.¹⁰²

Son yıllarda zekât konusundaki bilgilendirme ve bilinçlendirme faaliyetlerinin de etkisiyle toplanan zekât miktarı ciddi oranda artsa da, maştan, servetten, ticaretten ve sanayiden zekât ödenmesini mecburi hale getiren bir düzenleme olmadığı ve zekât ödeyenlerin zekât ödemesi gerekenlere nispeti çok düşük olduğu için toplanan zekâtın toplanan vergiye nispeti de çok düşük kalmaktadır.¹⁰³ Âmil sınıfına, ortalama olarak toplanan zekâtın, yüzde 12,5'unun (1/8) ödenmesi çok yüksek bulunmakta ve dünyada verginin toplama maliyetinin en yüksek yüzde 2, gelişmiş ülkelerde yüzde 1'in dahi altında olduğuna dikkat çekilmektedir.¹⁰⁴ Bunda yasal zorunluluğun olmamasının ve toplanan yekûnun az olmasının etkisi olabilir. Fakat yine de oran çok yüksektir ve hantal bir bürokrasiye işaret edebilir.¹⁰⁵

Zekât kurumunun etkinliği için zekât alınacak ve verilecek kimsele rin tam bir envanterinin çıkarılması ve zekât bütçesi planlanması gerekir. Bu şekilde zekât alınacak ve verilecek kimseler büyük oranda tespit edilmeli, ülkenin önceliklerine ve ihtiyaç seviyelerine göre hangi sınıfa zekâttan ne kadar pay ayrılacağı kararlaştırılmalıdır. Yeterince ön çalışma yapılmaması toplanan zekât miktarını, dağıtımın etkin ve isabetli yapılmasını olumsuz yönde etkiler. Bazı eyaletlerde zaman zaman toplanan

¹⁰² Anita Md Shariff, et al., "A Robust Zakah System: Towards a Progressive Socio-economic Development in Malaysia", *Middle-East Journal of Scientific Research* 7, no. 4 (2011): 552; Embong, Taha and Mohd Nor, "Role of Zakat", 145,148.

¹⁰³ Shariff, et al. "A Robust Zakah System", 552.

¹⁰⁴ Ataina Hidayati and Achmad Tohirin, "Management of Zakah: Centralised vs Decentralised Approach", *The Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy*, ed. Abdul Ghafar Ismail et al. (Bangi: 2010), 366-367.

¹⁰⁵ Hairunnizam Wahid and Radiah Abdul Kader, "Localization of Malaysian Zakat Distribution: Perceptions of Amil and Zakat Recipients", *The Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy*, ed. Abdul Ghafar Ismail et al. (Bangi: 2010), 473.

zekâtın yüzde 30'ları aşan oranlarda dağıtılamaması ve ertesi yıla aktarılması böyle bir kusur olarak görülmüştür.¹⁰⁶ Toplumda zekâta muhtaç olanlar bulunduğu halde ciddi oranlarda dağıtılamayan zekâtın bulunması, dağıtım organizasyonunun bir eksikliğidir.¹⁰⁷ Aynı sebepten kaynaklandığı düşünülebilecek bir başka kusur iddiası da zekâtın tam olarak hak sahiplerine ulaşmadığı veya dağıtımın yeterince isabetli olmadığı yönündedir. Bu iddianın kaynağı zekâtın başvuru usulüne göre dağıtılması ve zekât verilecek kişinin belirlenmesinde kişisel inisiyatif kullanılmasıdır.¹⁰⁸ Devlet otoritesini ve gücünü kullanabilen, günümüzün teknolojik imkânlarından en iyi şekilde yararlanan bir zekât kurumu eleştirilen hususları çözüme kavuşturabilir.

Malezya zekât uygulamasında görülen müracaata göre zekât verme insan onurunu incitici olduğu yönünde bir eleştiriye de sebep olmuştur. Uygulamaya göre, zekât almak isteyen kimsenin başvuru formu doldurması, gerekli belgeleri sağlaması ve ardından mülakata girmesi gerekmektedir. Zekâtın hikmetleriyle de pek bağdaşmayan bu uygulama, onur kırıcı olabileceği ve bazı ihtiyaç sahiplerine ulaşmayı engelleyebileceği gerekçeyle eleştirilmiştir.¹⁰⁹ Burs, proje desteği, afet yardımı gibi bazı alanlarda müracaat usulü gerekli olmakla birlikte geliri olmayan ve gelir kazanmaya da gücü yetmeyenler zekât kurumu tarafından kendilerine ulaşılması gerekenlerdir. Bir diğer eleştiri konusu ise zekât dağıtımında fakir ve miskin sınıfına yeterinde önem ve öncelik verilmediği hususudur. Genel olarak Malezya'da *fisebilillâh* faslından yüksek oranda zekât verildiği ve bazı eyaletlerde bu oranın fakir ve miskin sınıflarına verilen toplam miktardan daha fazla olduğu görülmektedir.¹¹⁰ Bu durum, zekâta öncelikli olan *fakir* ve *miskin* sınıflarına önceliğin verilmediğini veya fakirlik probleminin önemsenmediğini, bunun yerine sınırları daha esnek olan *fisebilillâh* sınıfına yönelme olduğunu göstermektedir.¹¹¹

¹⁰⁶ Artık zekât oranları için bk. Wahid and Abdul Kader, "Localization", 467.

¹⁰⁷ Embong, Taha and Mohd Nor, "Role of Zakat", 145,148.

¹⁰⁸ Ab Rahman, Alias and Omar, "Zakat Institution", 39-40; Muharman Lubis, et al., "Enhancement of Zakat Distribution Management System: Case Study in Malaysia", *International Management Conference 2011 Proceedings*. (Terengganu: University Sultan Zainal Abidin, 2011), 5.

¹⁰⁹ Lubis, et al. "Enhancement", 5.

¹¹⁰ PPZ Laporan Zakat 2014, 80, 85.

¹¹¹ Embong, Taha and Mohd Nor, "Role of Zakat", 149.

Zekâtın etkinliği artırmak ve fakirlik problemini ortadan kaldırmak için çoğu zaman sadece fakirin eline zekât vermek yeterli görülmemelidir. Bütün ilgili devlet kurumları el ele vererek yapacakları bir çalışmayla üretim, hizmet veya ticaret alanlarında potansiyel iş imkânlarını belirlemeli, bu işleri yapabilecek olanlara rehberlik yapılmalı ve müteşebbislere mikro krediler sağlanmalıdır. Zekât verirken sadece ihtiyaç sahibinin geçici olarak ihtiyacını karşılamak düşünülmemeli, imkânlar ölçüsünde meslek kazandırma, iş sahibi yapma ve zekât alan olmaktan çıkarıp zekât veren haline getirme hedeflenmelidir.¹¹² Nitekim Selangor zekât kurumunun usulüne uygun sermaye ve rehberlik desteğiyle iş ve meslek sahibi olarak fakirlikten kurtulan ve zekât vermeye başlayanların başarı hikâyeleri literatüre girmiştir.¹¹³ Bu yöntemler fakirliği ortadan kaldırmada doğrudan maddi yardıma göre daha etkili olmaktadır.¹¹⁴

Zekâtın toplanması ve dağıtılmasında etkinlik sağlanması için merkezi zekât sistemine ihtiyaç vardır. Oysa Malezya'da refah seviyeleri birbirinden farklı olan 14 eyalette zekât, eyalet bazında toplanmakta ve dağıtılmaktadır. Yerel organizasyonlarda, geleneksel sorunlar ve eyaletlere göre değişen uygulama ve etkinlik farkları toplanan ve dolayısıyla dağıtılan zekât miktarını etkilemektedir. Aynı ülke içindeki uygulama farkları hem zekât verenlerde hem de zekât alanlarda adalet duygusunu rencide edebilir. Ayrıca zengin eyaletlerden toplanan zekâtların zengin eyaletlerde, fakir eyaletlerden toplanan zekâtların ise fakir eyaletlerde dağıtılması aynı ülkede yaşayan Müslümanlar açısından zekâtın amacına uygun değildir. Fakirliğin yüksek olduğu eyaletlerde toplanan az miktardaki zekât buralardaki fakirlik problemi üzerinde fazla bir etki gösterememektedir.¹¹⁵

SONUÇ

Malezya zekât uygulamasına bir bütün halinde bakıldığında bazı eyaletlerdeki uygulamanın diğerlerine göre daha başarılı olduğu görülmekle birlikte genel anlamda başarılı bir tecrübe olduğu ifade edilebilir.

¹¹² Ab Rahman, Alias and Omar, "Zakat Institution", 39-40.

¹¹³ Haron, et al., "Zakat for Asnafs", 132-133.

¹¹⁴ Nadzri, AbdRahman and Omar, "Zakat and Poverty", 71.

¹¹⁵ Abdul Aziz Muhammad, *Zakat and Rural*, 180-181; Shariff, et al. "A Robust Zakah System", 551.

Fakat bazıları Malezya'ya has, bir kısmı da bütün Müslümanları ilgilendiren sorunlar zekât uygulamalarının başarılarını olumsuz etkilemektedir. Müslüman yöneticiler ve İslam âlimleri elbirliği ile bu sorunların üzerine gitmeli ve sorunların çözülmesini kendilerine görev addetmelidirler. Yapılması gerekenler maddeler halinde şöyle sıralanabilir.

- 1) Zekâtın nisabı ve fitrenin ölçüsü belirlenirken miktarı belirleyen ölçüler yerine bu ölçülerin zamanında temsil ettiği değerlerin esas alınması gerekir. Bu manada yoksulluk sınırı, açlık sınırı gibi belli standartları olan ölçüler ve güncel ihtiyaç değerlendirmeleri dikkate alınmalıdır. Bu çerçevede bütün varlık çeşitleri için ortak bir nisap belirlenmelidir.
- 2) Zekâta tabi tutulacak varlıklar, zekât-vergi ilişkisi, ödemenin zorunlu veya gönüllü olması, zekât verilecek sınıfların kapsam ve muhtevası konularında güncel şûra içtihatları yapılmalı ve uygulamaya konulmalıdır.
- 3) Ülke genelinde resmi veya özerk tek bir zekât kurumu olmalı ve bu kurum dışında yetkisiz kimseler tarafından kayıt dışı zekât toplanmasına izin verilmemelidir.
- 4) Zekâtın toplanması ve dağıtımı yasal olarak açık ve detaylı bir şekilde düzenlenmeli ve toplamadan dağıtıma kadar bütün işlemler şeffaf ve kayıtlı olmalıdır.
- 5) Nihâî hedef zahiri ve bâtını bütün mallardan zekâtın zorunlu hale getirilmesi olmalıdır. Zira günümüzde bâtını mal neredeyse kalmamış gibidir. Ancak gayrimüslimlerden zekât alınmayarak Müslümanların çifte vergilendirilmesi gibi bir uygulamaya gidilmemelidir. Bu durumda ya gayrimüslimlere de zekâta muadil bir vergilendirme yapılmalı veya zekâtın vergiden düşülmesine imkân verilmelidir.
- 6) Zekâtın toplanmasında ve dağıtımında teknolojik imkânlar kullanılmalı, mükelleflere ve hak sahiplerine kolay, pratik yol ve yöntemler gösterilmelidir.
- 7) Zekâtın hangi alanlara hangi oranlarda harcanacağı, önceliğin hangi alana ve hangi ihtiyaç gurubuna verileceği açıkça belirlenmelidir.
- 8) Toplanan zekâtlar mümkün olan en kısa sürelerde hak sahiplerine ulaştırılmalıdır.

- 9) Zekât toplama ve toplanan zekâtı yerli yerinde harcama bir kamu görevi olduğu için ilgili bütün devlet kurumları zekât kurumu yönetimiyle işbirliği yapmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdul Aziz, Asmah, et al. "Zakat Management of Zakat Institutions in Malaysia". *Global Trends in Financial Crimes in the New Economies*. The 5th International Conference on Financial Criminology (ICFC) (2013): 128-129.
- Abdul Aziz Muhammad. *Zakat and Rural Development in Malaysia*. Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1993.
- Abdul Rahman, Abdul Rahim. "Pre-requisites for Effective Integration of Zakah into Mainstream Islamic Financial System in Malaysia". *Islamic Economic Studies* 14, no.1&2 (2007): 91-107.
- Ab Rahman, Azman, Mohammad Haji Alias and Syed Mohd Najib Syed Omar. "Zakat Institution in Malaysia: Problems and Issues". *Global Journal of Al-Thalaqah* 2 (2012): 35-42.
- Abd Wahab, Norazlina, and Abdul Rahim Abdul Rahman. "Efficiency of Zakat Institutions in Malaysia: An Application of Data Envelopment Analysis". *Journal of Economic Cooperation & Development* 33, no.1 (2012): 95-112.
- Abu Bakar, Nur Barizah, and Hafiz Majdi Abdul Rashid. "Motivations of Paying Zakat on Income: Evidence from Malaysia". *International Journal of Economics and Finance* 2, no. 3 (2010): 76-84.
- Abu Bakar, Nur Barizah. "A Zakat Accounting Standard (ZAS) for Malaysian Companies". *American Journal of Islamic Social Sciences* 24, no. 4 (2007): 74-92.
- Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1993, mad. 34(3).
- Acar, H. İbrahim. "Zekâtın Önemi, Temel İhtiyaçlar ve Nisab Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011): 129-141.
- Aidit bin Ghazali. "Zakat Administration in Malaysia", *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia*, ed. Mohamed Ariff. Singapore: 1991, 90-99.
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- el-Belâzûrî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-buldân*. Beyrut 1988.
- Beşer, Faruk. "Zekâtın Masarifi ve Sosyal Güvenlik". *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât*, Ed. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008, 159-188.
- Cici, Recep. "Günümüzde İslam Ülkelerinde Zekâtın Kurumsallaştırılması Çabaları". *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât*. Ed. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008, 225-262.
- Çeliker, Hüseyin. "İslam Hukuku'nda Devlet Başkanlığı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008): 251-298.
-
- cumhuriyet theology journal* 20, no. 2 (December 2016): 235-270.

- Dumlu, Emrullah. "Kamu Harcamaları Açısından Zekât". *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Tetkikleri Dergisi* 36 (2011): 217-252.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. nşr. Muhammed Halîl Herrâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr 1408/1988.
- Embong, Mohd Rodzi, Roshaiza Taha and Mohd Nazli Mohd Nor. "Role of Zakat to Eradicate Poverty in Malaysia". *Jurnal Pengurusan* 39 (2013): 141-150.
- Erdoğan, Mehmet. "Zekât Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi". *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*. ed. Yunus Vehbi Yavuz. Bursa 2006, 159-168.
- Erkal, Mehmet. "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44: 197-207. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Habib Ahmed. *Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation*. Jeddah: Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, 2004.
- Haron, Nurul Husna, et al. "Zakat for Asnaf's Business by Lembaga Zakat Selangor". *Malaysian Accounting Review* 9, no. 2 (2010): 123-138.
- Hasan, Nik Mustapha bin Hj Nik. "Zakat in Malaysia-Present and Future Status". *International Journal of Economics, Management and Accounting* 1, no. 1 (1987): 47-75.
- Hj Musa bin Othman. "Zakat and Tax Treatment". *National Business Symposium*. 08.10.2013, <http://www.mia.org.my/new/downloads/nbzs/2013/03-Zakat-And-Tax-Treatment.pdf> (Erişim: 06.08.2016).
- Hudayati, Ataina, and Achmad Tohirin. "Management of Zakah: Centralised vs Decentralised Approach". *Seventh International Conference – The Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy*. Ed. Abdul Ghafar Ismail et al. Bangi: 2010, 366-367.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. nşr. Abdullah el Kâdî, Beyrut 1415h.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. Kahire 1968.
- İlmihal*, Haz. Heyet. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Income Tax Act 1967, Section 44 (11A).
- Income Tax Act 1967, Section 6A, 3.
- el-Kardâvî, Yusuf. *Fikhu'z-Zekât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973.
- Kâsânî, Ebu Bekir b. Mes'ud. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*. Beyrut: Daru'l-kutubü'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kaslam, Shawal. "Governing Zakat as a social Institution: the Malaysian Perspective". *Social and Management Research Journal* 6, no. 1 (2009): 15-32.
- Lubis, Muharman, et al. "Enhancement of Zakat Distribution Management System: Case Study in Malaysia". *International Management Conference 2011 Proceedings*. University Sultan Zainal Abidin, 2011.
- LZS Annual Report. 2013, 2014, 2015.

- Mohamed Izam, Mohamed Yusof, "Zakat Management in Malaysia: Challenges & Prospects". Lambaga Zakat Selangor 2013, <http://www.mia.org.my/new/downloads/nbzs/2013/02-zakat-management-in-malaysia.pdf> (Erişim: 28.08.2016).
- Nadzri, Farah Aida Ahmad, Rashidah AbdRahman and Normah Omar. "Zakat and Poverty Alleviation: Roles of Zakat Institutions in Malaysia". *International Journal of Arts and Commerce* 1, no. 7 (2012): 61-72.
- Oral, Osman. "Kelâm Ekollerine Göre Halife / Devlet Başkanı'nın Görevleri". *EKEV Akademi Dergisi* 62 (2015): 379-402.
- Owolabi Yusuf, Muhammad-Bashir, and Alias Mat Derus. "Measurement Model of Corporate Zakat Collection in Malaysia: A Test of Diffusion of Innovation Theory". *Humanomics* 29, no.1 (2013): 61-74.
- Özek, Ali. "Asr-ı Saadette Zekâtın Tatbikatı". *Türkiye'de Zekât Potansiyeli*. Ed. Sabri Orman, İsmail Kurt. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, t.y., 1-20.
- PPZ Raporu Zakat. 1999, 2000, 2001, 2014, 2015.
- er-Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420h.
- Shariff, Anita Md, et al. "A Robust Zakah System: Towards a Progressive Socio-economic Development in Malaysia". *Middle-East Journal of Scientific Research* 7, no. 4 (2011): 550-554.
- Tabakoğlu, Ahmet. "Zekât ve Gelir Dağılımı". *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât*. Ed. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008, 145-146.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Hz. Peygamber Dönemi Hayat Standartlarında Belirlenen Klasik Ölçüler Dikkate Alınarak Zekât Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi". *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*. Ed. Yunus Vehbi Yavuz. Bursa: 2006, 78-96.
- Yeniçeri, Celal. *İslam'da Devlet Bütçesi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984.
- Yusoff, Mohammed, and Sorfina Densumite. "Zakat Distribution and Growth in the Federal Territory of Malaysia". *Journal of Economics and Behavioral Studies* 48 (2012): 449-456.
- Wahid, Hairunnizam, and Radiah Abdul Kader. "Localization of Malaysian Zakat Distribution: Perceptions of Amil and Zakat Recipients". *A Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy*. Ed. Abdul Ghafar Ismail et al. Bangi 2010, 461-483.
- Wan Ahmad, Wan Marhaini. *Zakat investment in Malaysia: a Study of Contemporary Policy and Practice in Relation to Shari'a*. (Doktora Tezi), Edinburg University, 2012.
- Zarqa, M. A. "Distributive Justice in Islam". *Lectures on Islamic Economics*. Ed. Ausaf Ahmad, and Kazim Raza Awan. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 1992.

- https://en.wikipedia.org/wiki/Poverty_threshold (Erişim: 09.09.2016).
http://www.maj.gov.my/?page_id=403 (Erişim: 24.07.2016).
<http://www.treasury.gov.my/pdf/budget/speech/bs05.pdf> (Erişim: 05.09.2016).
<http://www.teksif.org.tr/temmuz-2016-aclik-ve-yoksulluk-siniri-1370-tl-icerik-10248-1.html> (Erişim: 10.09.2016).
<https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2008/06/zakat-collection-and-distribution.pdf> (Erişim: 24.07.2016).

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 271-297
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 271-297
✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

el-Müddessir 11-26. Âyetlerine Sosyal Psikoloji Teorileri Çerçevesinde
Bir Bakış
A Review of el-Muddaththir 11-26 in the Framework of the Social
Psychology Theories

Mevlüt Erten*

ÖZ

el-Müddessir sûresi nüzul sırasına göre Kur'an'ın ilk sûrelerindedir. Bu sûrenin 11-26. âyetlerinde Mekkeli müşriklerin Kur'an'a karşı sert muhalefeti Velid b. Muğire üzerinden anlatılır. Biz bu âyetleri sosyal psikoloji disiplini tarafından geliştirilen sosyal kimlik, gerçekçi çatışma ve stereotip (kalıp yargı) kavramları çerçevesinde anlamaya çalıştık. Bu bağlamda çalışmamız disiplinler arası yardımlaşmayı içermekte olup beşerî disiplinlere müracaat etmenin Kur'an'ı anlamada faydalı

ABSTRACT

The surah of el-Muddaththir is one of the first surahs of the Qur'an according to the chronological order of the revelation. In this surah, between the verses 11-26, the story of the harsh opposition by polytheists of Mecca is told through the story of Walid ibn al-Mughirah. In this study, we tried to examine these verses in the framework of the social psychological models named "social identity theory", "realistic conflict theory" and "stereotype psychology", which are subgroups of the discipline of social psychology. This study includes the interdisciplinary collaboration between theology and social science

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Associate Professor, University of Kırıkkale, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'anic Exegesis.
Kırıkkale/Turkey (mevluterten71@hotmail.com).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

olacağını ortaya koymaktadır. Çalışmamız iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda sosyal psikolojinin ilgili kavramlarıyla alakalı teorik bilgi verdik. İkinci kısımda âyetleri bu kavramlar vasıtasıyla açıklamaya çalıştık.

ANAHTAR KELİMELER: Sosyal Kimlik Kavramı, Gerçekçi Çatışma Kavramı, Stereotip (Kalıp yargı) Kavramı, Sûre, Âyet.

and supports that using social science as a tool to understand the Qur'an will be insightful. This study consists of two parts. The first part includes the theoretical background information about the relevant concepts of social psychology. The second part explains the Qur'anic verses in the light of these social psychology concepts.

KEYWORDS: Social Identity Theory, Realistic Conflict Theory, Stereotype, Surah, Verse.

SUMMARY

According to *the social identity theory* that was developed under the discipline of social psychology, every individual has two types of identities; one personal identity and one social identity. Personal identity refers to individual's specific qualities such as his/her psychological characteristics or physical and mental capacities. On the other hand, an individual's social identity takes form as a result of his/her involvement in groups with the same race, religion, or political views as himself/herself. In this context, when an individual expresses his/her social identity, that individual actually reflects his/her involvement in such groups. The phenomenon of which identity would govern on individual's behavior highly depends on his/her mental or social state.

The realistic conflict theory proposes competition may arise as a result of conflicting goals between different group members. This competition to reach similar goals would result in an intergroup hostility. The competition between groups would create to a biased positive view for the group that the individual is a part of and negative view about the other group. This would lead to creating stereotypes against the other group.

In social psychology, stereotype is described as images in an individual's mind, which are partially constructed by the individual's social environment and partially constructed by the individual's personality. These stereotypes determine our behavior and expectations against the outside world, so that they help us filter out the objective reality and shape the way that we perceive the events, other individuals or other groups. The

stereotypes created against the other group are not created by only a couple crazy or neurotic members. In contrast, in the case of a fight between two groups, the stereotypes are created by the members of each groups, who are known to be the most reliable and influential individuals.

In this study, the verses 11-25 of el-Muddaththir are studied using the framework explained above. The verses 11-17 mention the worldly goods that are given by Allah to Walīd ibn al-Mughīrah, without mentioning his name explicitly. However, Walīd continues to be greedy and obstinate toward the verses revealed by Allah. Therefore, the verses mention that he will be obliged to climb a slippery mountain, his life in the world will turn to a misery, and he will suffer in the afterlife. If the story is evaluated in the framework of the social psychology theories, it can be concluded that the verses actually refer to the group of disbelievers/polytheists for which Walīd was a prominent figure, as well as Walīd himself. Obviously, he was not alone and the verses indicated that the polytheists of Mecca formed an opposition group; therefore, they formed a different social identity. As a conclusion, there were one group of disbelievers and another of group of believers which were going to be the subject of the following verses of the Qur'ān. The social identity of the polytheists would also play a significant role in their daily decisions. The two circumstances that were believed to be the *asbāb al-nuzūl* (occasions of revelation) of the verses that were reviewed above supports this conclusion. The verses 18-26 discuss what Walīd ibn al-Mughīrah's tribe would prefer him to say about the Qur'ān. These verses not only simply repeat his words "This is not but magic imitated (from others), this is not but the word of a human being", but also reflect the way he thinks with his strong negative attitude; i.e., the grimace on his face, the way he reacts with frowning and turning his back... In social psychology, the expressions of Walīd ibn al-Mughīrah can be described as "stereotypes." These expressions are considered as one of the first stereotypes about the Qur'ān because it is discussed in some of the early verses according to the chronological order of revelation. Walīd ibn al-Mughīrah must have said these words under the influence of his social identity. In other words, these expressions must be a product of the intergroup conflict between the believers and the disbelievers against the believers' claim of the Qur'ān being the words of Allah.

The behavior of 'Umar against the Qur'ān is also as important as the behavior of Walīd ibn al-Mughīrah. Both of them were deeply affected by the charm of the Qur'ān; however, 'Umar chose to believe in the Qur'ān while Walīd ibn al-Mughīrah ended up with denial. We believe that different behaviors of these two individuals are due the influence of their personal and social identities on their decisions. The choice of 'Umar can be explained by his personal identity being dominant than his social identity. On the other hand, Walīd's choice was a result of his social identity suppressing his personal identity, as well as stereotypes being more influential on him. In other words, 'Umar made a choice with his personal identity rather than the disbeliever social identity. This would fit better with his personality because he was a clever, independent thinker that would help him make rational choices. The social group that he was a member of was not powerful enough to have an influence on him. In addition, he was not in a leadership position in Mecca. On the other hand, Walīd ibn al-Mughīrah was a poet and he was rich, as well as he was a prominent figure in Mecca. He was even one of the people that the polytheists of Mecca claimed that the Qur'ān could have been revealed to. Therefore, it was more likely for Walīd ibn al-Mughīrah to behave under the influence of his social identity because he had more dominant and strong ties to his social identity compared to 'Umar.

GİRİŞ

el-Müddessir 11-26. âyetleri Velīd b. Muğîre (ö. 1/622) hakkında inmiştir. Ancak burada kastedilen Mekkeli müşrikler olup onların Kur'an'a karşı tavır alışları, bu şahsın üzerinden anlatılmaktadır. Zira bu şahıs sıradan birisi olmayıp zengin, şair, güçlü bir kabileye, Kureyş'e mensup olup, hatta Mekkeli müşriklerin *Kur'an inse inse şunlara inerdi* dediği güçlü liderlerinden birisidir. Kısaca o, Mekke'deki muhalefetin liderlerinden biriydi. Âyetlerde isim verilmeden Velīd b. Muğîre'nin Kur'an'a karşı tavrı, ardından acı sonu ve cehenneme girişi zihinlerde kalacak şekilde canlı bir tablo halinde sunulur. Âyetler Mekke'deki muhalefeti, çatışma ortamını ve buna Allah tarafından verilen cevabı konu edinen ilk âyetlerdendir. Dolayısıyla âyetlerden Mekke'de inananlara karşı bir mücadeleye girişildiğini, stereo-

tipler-kalıp yargılar oluşturulup Kur'an ve Hz. Peygamber'in bunlarla yıpratılmaya çalışıldığını müşahede etmekteyiz. Daha sonra Mekki sûrelerde bu husus sıkça sergilenir.

Şunu ifade edelim ki, burada anlatılan tablo her zaman sergilenmiştir. İnsanlar yeni bir dine muhatap olduklarında; sosyolojik ifadesiyle yeni bir durumla karşılaştıklarında ona karşı mücadeleye girmişler ve tavır almışlardır. Bu tavır alış iki ana tercih şeklinde tezahür etmiştir: İman ve küfür ya da iman edenler (müminler) ve inkâr edenler (kâfirler).

Biz burada bu mücadeleyi ele alan âyetleri, sosyal psikoloji disiplini tarafından geliştirilen sosyal kimlik, gerçekçi çatışma ve stereotip (kalıp yargı) gibi kavramlardan istifade ederek açıklamaya çalışacağız. Amacımız âyetleri daha anlaşılır kılmaktır. Dolayısıyla çalışmamız, kısmen disiplinler arası bir irdeleme niteliği taşımaktadır.

1. SOSYAL PSİKOLOJİDE GRUPLAR ARASI DAVRANIŞ TEORİLERİ

Sosyal psikolojide gruplar arası davranışı açıklayan çok sayıda teori vardır. Ancak bunlar arasında iki teori önemlidir. Bunlar *sosyal kimlik teorisi* ve *gerçekçi çatışma teorisidir*.¹ Çalışmamızın temelini bu teoriler oluşturduğundan bunları biraz açıklayacağız.

1.1. Sosyal Kimlik Teorisi/Kavramı

Burada sosyal kimlik kavramını tanımlamadan önce grup kavramını tanımlamamız gerekmektedir. Günlük konuşmada kullanılan 'grup' sözcüğü en genel anlamda 'çoğul olmayı' belirler. Sosyal psikolojide ise grup kavramı çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlara göre, bir kalabalığın 'grup' olabilmesi için ortak amaçlar, ortak normlar, kendilerini bir grup olarak hissetmek gibi koşullar öne sürülmüştür. Gruplar bu özellikleri göstermekle beraber, bir topluluğun grup olabilmesi için gereken en az koşul, 'etkileşimdir'. Buna göre grup, 'etkileşim halinde olan birden fazla insan' anlamını taşır.²

Sosyal gruplar günlük yaşantımızın büyük bir kısmını kaplar. İş yerinde, iş bölümü yaparak gruplar halinde çalışırız, büyürken arkadaş, yaşıt grupları içinde sosyalleşiriz, görüşlerimizi, tutumlarımızı gruplar vasıtasıyla paylaşıyoruz. Gruplar büyük ölçüde; öğrenci, bankacı veya doktor gibi

¹ Sibel A. Arkonaç, *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2005), 322.

² Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 1996), 200.

kim olduğumuzu belirler. Gruplar her açıdan birçok farklılık içerirler. Örneğin, bazı grupların (cinsiyet grupları, milliyet grupları gibi) üyesi fazla olurken; aile, komite gibi bazı diğer grupların üyeleri az sayıdadır. Bazılarının ömrü kısadır, dağılır (komite ve arkadaş grupları gibi). Ama bazı gruplar, (din, kültür gibi) binlerce yıl devam eder.³

Tarıftan de anlaşılacağı gibi grup, ortak amaç ve normlar etrafında birleşen ve etkileşim içinde olan birden fazla insan topluluğuna verilen addır. İnsan tek başına yaşayamayacağına göre grup insan hayatının olmazsa olmaz şartıdır. Her şeyden önce insan bir grup içinde (aile) doğar, bir grup (toplum) içinde büyür. Dolayısıyla biz hayatımızı birçok grup içinde; arkadaş, meslek vs. sürdürürüz. Gruplar; sayı, ömür vs. hususlarda farklılık içerirler ve bizim kim olduğumuzu belirler. Grubu tarif ettikten sonra sosyal kimlik teorisine geçebiliriz.

Sosyal Psikoloji disiplini tarafından geliştirilen sosyal kimlik teorisine göre, her insanın bireysel/şahsi ve sosyal olmak üzere iki tür kimliği vardır. Şahsi kimlik bireyin psikolojik özellikleri, bedensel ve zihinsel kapasiteleri gibi özel vasıflarına işaret etmektedir. Sosyal kimlik ise kişinin ırkî, dinî, siyasî vb. gruplardaki üyelikleriyle alakalı olarak ortaya çıkar. Bu anlamda birey sosyal kimliğini tarif ederken sosyal özdeşleşmelerine bağlı olarak grup aidiyetlerine vurgu yapar. Buna göre sosyal kimlik bireyin aynı grup içinde yer aldığı diğer üyelerle, yani ortak aidiyetleri olan ve benzer pozisyonları işgal eden kişilerle paylaştığı 'kolektif kimlik' olarak tanımlanabilir. Ancak bunun çeşitli gruplara sıradan bir aidiyet olmadığını da söylememiz gerekir. Zira sosyal kimlik, bireyin din, milliyet, cinsiyet gibi geniş sosyal kategorilere aidiyetinin bilgisine ve bu aidiyet şuurundan kaynaklanan değerlendirici ve duygusal bir anlama sahiptir.⁴

Sosyal kimlik teorisine göre, iki tür davranış vardır: Kişiler arası davranış, gruplar arası davranış. Bu iki davranış birbirinden ayrılmalıdır. Bir sohbet esnasında iki samimi arkadaşın karşılıklı ilişkileri bu hattın kişiler arası ilişkiler ucunda yer alır. Bu uçtaki davranışları belirleyen o kişilerin kişisel özellikleridir. Diğer uçta ise gruplar arası davranış örnekleri yer alır. Aynı meslekten, aynı dinden, aynı milliyetten vb. kişilerin ilişkileri hattın bu ucunda yer alır. Burada yine iki veya daha fazla sayıda kişinin

³ Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, 253-254.

⁴ Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004), 55.

karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Ancak bu kişilerin davranışlarını belirleyen artık onların kişisel özellikleri olmayıp kendilerini ait hissettikleri grup üyelikleridir. Kişisel özellikleri, hattın bu ucunda davranışı belirleyen unsur olmaktan çıkar.⁵

Bireyin hangi kimliği ile davranışta bulunacağı konusu onun içinde bulunduğu ruhsal ve sosyal duruma bağlı olarak şekillenmektedir. Zira kategorizasyon genellikle sabit değil bağlamsaldır, yani fert duruma göre farklı kategorizasyon biçimleri kullanılabilir; yani bir bakıma farklı roller icra edebilir. Kişi içinde bulunduğu anda kendisini hangi kimliği ile hissediyorsa ona göre davranır (o kimliğin rolünü icra eder).⁶

1.2. Gerçekçi Çatışma Teorisi/Kavramı

Sosyal psikolojideki gerçekçi çatışma teorisine göre gruplar, ilişkilerinde karşılıklı menfaatlerine zıt düşen hedefler edindiğinde ortaya rekabet çıkacaktır. Aynı hedefi elde etmek için girilen rekabet, gruplar arasında gerçek bir çatışmaya ve gruplar arası düşmanlığa sebep olacaktır. Gruplar arasında ortaya çıkan rekabet, kendi grubuna tarafgir algı ve tutumlara yol açarken diğer gruba karşı algı ve tutumları olumsuzlaştıracaktır.⁷ Bu teorik görüşten hareketle gruplar birbiriyle bağdaşmayan hedeflerin bulunduğu davranış ortamlarında ilişkiye geçtiklerinde, bu hedefleri elde etmek için birbirleriyle rekabet edecekler, bu da zamanla gruplar arasında düşmanlığa yol açacaktır. Bu esnada,

1) Dış gruba karşı olumsuz tutum ve stereotipler (kalıp yargılar) açığa çıkacaktır. Dolayısıyla öteki grup, grup içinden belli bir uzaklığa yerleştirilecektir.

2) Gruplar arası çatışmanın sonucu, grup içindeki dayanışma artacaktır.

3) Böylece artan dayanışma grup içine eğilimi artıracaktır. Grup içine tarafgir davranma eğilimi grup üyelerinin kendi grup özelliklerini ve performanslarını olduğundan yüksek değerlendirmesiyle gözlenecektir. Aynı

⁵ Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, 258-259.

⁶ Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, 56.

⁷ Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, 322-323.

şekilde öteki grubun üyelerinin performansı ise olduğundan çok daha düşük düzeyde değerlendirilecektir.⁸

1.3. Stereotip (Kalıp yargı) Kavramı

Sosyal kimlik ve gerçekçi çatışma teorisinde stereotip (kalıp yargı) kavramı önemli bir yer işgal eder. Etimolojik olarak 'stereos' ve 'tupos' sözcüklerinin birleşmesinden meydana gelen ve Türkçeye 'kalıp yargı' diye çevrilen stereotip kelimesi 'sert karakterli' demektir. İlk zamanlar matbaacılık dilinde 'stereotipi' şeklinde kullanılan bu kavram, metinlerin metal klişelerle bir defa oluşturulduktan sonra istenildiği kadar basılmasını sağlayan matbaa tekniğine verilen bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle o, metalden oluşturulmuş ve bir kez yazıldıktan sonra parçanın bütünü bozulmadan üzerinde düzeltme ve değiştirme yapılamayan bir tür kalıbın adıdır.⁹

Sosyal psikoloji literatüründe stereotip, önceden var olan kültürel temsillerden süzülerek meydana gelen, yarısı sosyal çevre, diğer yarısı ise kişinin kendisi tarafından oluşturulmuş zihindeki resimlerdir. Zihnimizdeki resimler olarak ifade edilen stereotipleri basmakalıp fikirler, klişeler, etiketler, şablonlar, algı kalıpları ve tektipleştirmeler olarak kavramlaştırabiliriz. Onlar, beklentilerimizi ve davranışlarımızı belirleyen, böylece muayyen olayları, kişileri ve grupları nasıl ve ne biçimde gözlemleyeceğimize ve anlamlandıracağımıza kılavuzluk eden zihnimizdeki resimler olup dış dünyadaki objektif gerçekliği filtre etmemize imkân vermektedir.¹⁰ Sonuç olarak, stereotip deyince birbirini tamamlayan iki temel husus söz konusu olmaktadır. Birincisi, onlar bir grup hakkında, üzerinde uzlaşmış inançlardır. İkincisi, herhangi bir grubun zihinlerde çağrıştırdığı niteliklerdir.

Stereotipleri meydana getiren asıl süreç sosyal dünyayı en azından zihinsel olarak belli kriterlerden hareketle "biz" ve "onlar" şeklinde bir düzene koymak anlamına gelen sosyal kategorizasyondur. Stereotiplerin temelini oluşturan sosyal kategorizasyonla bir taraftan aynı grubu payla-

⁸ Muzaffer Şerif ve Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1: 312; Arkonaç, *Sosyal Psikoloji*, 324.

⁹ Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, 9.

¹⁰ Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, 9, 11.

şan kişiler arasındaki farklılıklar azaltılıp benzerlikler artırılırken, öte yandan farklı gruplar arasındaki benzerlikler azaltılarak farklılıklar abartılmaktadır. İşte bu süreç stereotiplerin kullanılmasını harekete geçiren asıl mekanizma olarak karşımıza çıkar.¹¹

Sosyal kimlik başkalarıyla kıyaslamaya dayalı olarak şekillenir. Zira bireyin sosyal kimliği kendi kendisine oluşmamaktadır. Onun hem kendisinin ait olduğu grubu hem de kimliğini tanımlaması diğer grup ile ilişkilerine göre şekillenmektedir. Bu anlamda *sosyal kimliğin tamamen mukayeseli olarak oluştuğunu söyleyebiliriz*. Şu hâlde bireyin ait olduğu bir grubun var olabilmesi için onun karşısında bir başka grubun olması ve bireyin onunla kendi grubunu kıyaslayarak değerlendirmeler yapması gerekmektedir. İşte bu süreçte kendini hissettiren ve kişiyi belli bir gruba ait kılarak ötekilerden farklılaştıran stereotipler, asimilasyon tehlikesine karşı sosyal kimliği korumaya hizmet eden kolektif temsiller olarak tanımlanabilir.¹²

Burada biraz da stereotip ve ön yargı arasındaki farka değinelim. Ön yargı kavramı antik dönemde, önceki karar ve deneyimlere dayanarak verilen hüküm anlamına gelen 'praejudicium', daha sonra gerçekler hakkında nesnel bir inceleme yapmadan, iyice düşünmeden, alelacele verilmiş bir yargı manasında kullanılmıştır. Bugün ise özellikle bilimsel literatürde yanlış ve katı bir genelleştirme yaparak bir gruba veya grubun üyelerine karşı olumsuz tutum ve davranışlar gösterme eğilimi anlamını kazanmıştır. Buna göre, bireysel farklılıklara dikkat etmeden bir grubun bütün üyelerine aynı olumsuz tutumu genelleme hadisesine ön yargı adı verilmektedir.¹³

Stereotip, çeşitli grupları tasvir eden ortak vasıflarken, ön yargı, herhangi bir dış grubun üyelerine karşı genellikle negatif olarak ortaya konan bir tutumdur. Buna göre, bir Müslüman, 'Yahudiler sinsidir' derken stereotip kullanmış olmaktadır. Ancak aynı kişi, 'Yahudileri sevmem' derse bu sefer ön yargı hadisesi devreye girmektedir. Yani ön yargılar ötekine yönelik tutumun duygusal boyutunu oluştururken, stereotipler bilişsel boyutta yer almaktadır. Şu hâlde sosyal psikolojik olarak ön yargıyı, bir grup üyelerine sırf o gruptan olmasından dolayı olumsuz bir duygu beslemek,

¹¹ Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, 59-61.

¹² Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, 64.

¹³ Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, 14, 15.

stereotipler ise bir sosyal gruba karşı bazen ön yargıları besleyen bazen de ön yargılardan beslenen kolektif inanışlar olarak tanımlanabilir.¹⁴

Dış gruplara karşı oluşmuş kalıp yargılar, birkaç çılgın ya da nevroitik kişinin yaptıklarından ibaret değildir. İki grup arasında savaş gibi bir çatışma durumu söz konusu olduğunda, denetimi elinde bulunduranlar genellikle grubun en sorumlu, en yetenekli, örnek üyeleridir. Çatışma sırasındaki etkinlikleri, çatışma durumunun yol açtığı zora ve yıpranmaya dayanabilen bireyler gerçekleştirir. Bir grubun üyeleri yerinde ya da yersiz olarak başka bir grubun tehdit yarattığını vs. hissederse, bir kanı oluşur, sloganlar üretilir ve etkili önlemler alınır. Bunu da genelde birkaç nevroitik ya da sapkın birey değil, grupta en sorumlu kişi olarak tanınan bireyler yapar.¹⁵

2. ÂYETLERİN İLGİLİ KAVRAMLAR BAĞLAMINDA ANLAMLANDIRILMASI

Buraya kadar sosyal psikoloji disiplindeki sosyal kimlik, gerçekçi çatışma ve stereotip (kalıp yargı) kavramları üzerinde durduk ve bu kavramların genel bir panoramasını çizdik. Bu kısımda ise el-Müddessir, 74/11-26. âyetlerini bu kavramlar vasıtasıyla, yani bu kavramları ödünç alarak değerlendireceğiz. Çalışmamızın esasını da burası oluşturmaktadır. İlk önce sûreyle ilgili bazı bilgiler verip ardından âyetlerin açıklamasına geçeceğiz.

2.1. Sûreyle İlgili Genel Bilgiler

Bu sûrenin adı birinci âyetinden alınmıştır. Sûrede birkaç konu işlenmiştir. İlk yedi âyette, vahyin ilan edilmesi-tebliğ edilmesi ve bunu Hz. Peygamber'in nasıl yapacağı ile ilgili talimatlar ele alınır. Ardından 8-10. âyetlerde kıyamet günü bu dünyada yapılanların sonucunun görüleceğinden bahsedilir. 11-26. âyetlerde sûrenin özünü oluşturan Velid b. Muğîre'nin Kur'an'a karşı tavrı ve sonu anlatılır ki çalışmamızın konusunu bu kısım oluşturmaktadır. Sûrenin bundan sonrası bu kısmın devamı mahiyetinde olup 27-48. âyetlerde cehennem azabı tasvir edilerek ona müstehak olacaklar açıklanır. 49-53. âyetler arasında ise kâfirlerin ahireti inkâr etmeleri ve dünyaya aşırı bağılılıkları işlenir.

¹⁴ Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, 16, 19.

¹⁵ Şerif ve Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, 1: 284.

Vahyin indiği ilk dönemde Hz. Peygamber'in yaptığı faaliyetlerin başında, her vesileyle, açıktan cehri olarak Kur'an okumak geliyordu. Kur'an'ın eşsiz yeni üslubu insanlar üzerinde derin etki bırakıyordu. Hatta müşriklerin ileri gelenlerinden bazıları Hz. Peygamber gece evinde Kur'an okurken Kur'an dinlemek için gizlice giderler sabah olunca ayrılırlardı.¹⁶ Kaynaklarda Mekke'de Hz. Peygamber'den sonra cehri olarak ilk Kur'an okuyanın Abdullah b. Mesud olduğu rivayet edilmektedir.¹⁷

Mekke müşrikleri insanların Kur'an'ın eşsiz yeni üslubundan etkilenmediğini bildiklerinden, bir yandan İslam inancına muhalefet ederlerken, diğer taraftan da Kur'an'ın dinlenmesine karşı çıkıyorlardı. İşte âyetlerin sebebi nüzulünün bu bağlamda olup Velîd b. Muğîre olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır. Bu rivayetleri iki kategoride toplayabiliriz. Bunları sırayla özet olarak zikrederim.

Velîd b. Muğîre bir gün Hz. Peygamberden Kur'an dinledi. Kur'an ona son derece tesir edip yumuşattı. Bunun üzerine Kureyş, vallahi Velîd saparsa bütün Kureyş sapar dediler ve durumu Ebu Cehil İbn Hişam'a intikal ettirdiler. Ebu Cehil ben ona yeterim deyip üzgün üzgün (üzgün bir kişi rolü oynayarak) Velîd'in yanına geldi ve ona şöyle dedi: "Amca! Kavmin için mal toplamayı arzu ediyor." Velîd, niçin deyince Ebu Cehil, "sana vermek için dedi. Zira sen Muhammed'den bir şeyler elde etmek için onun yanına gitmişsin." Velîd, "sen ne söylüyorsun Kureyş bilir ki, ben onların en zenginiyim dedi." Bu söz üzerine Ebu Cehil, "o halde onun hakkında öyle bir söz söyle ki, senin onu inkâr ettiğini ve ondan hoşlanmadığına inansınlar." Velîd, "onun hakkında ne söyleyeyim? Allah'a yemin ederim ki, içinizde şiirin recezini, sanatını, cin şiirlerini de benden daha iyi bileniniz yoktur. Vallahi onun söyledikleri bunların hiçbirine benzememektedir. Onun söylediklerinde başka bir letafet vardır, söyledikleri, diğerlerini hep çiğner geçer, o çok yücedir onun üstüne çıkılmaz." Ebu Cehil, "Vallahi kavmin onun aleyhinde bir şeyler konuşmadıkça senden hoşnut olmazlar" deyince Velîd, öyleyse beni bırakta düşünüyüm dedi. Bir

¹⁶ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Kahire: Daru'l-fikr, t.y.), 1: 328.

¹⁷ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 327.

müddet düşündükten sonra, “bu sadece başkalarının öğrettiği-başkalarından naklettiği bir sihirdir” dedi.¹⁸

Hız. Peygamber kendisine art arda inen Kur’an âyetlerini insanlara okumaya ve anlatmaya başlayınca Mekkeliler öyle bir paniğe kapıldılar ki, bu panikle şiddetli bir şekilde muhalefete geçtiler. Birkaç ay böyle geçti ve hac mevsimi geldi. Bu sefer, hac için bütün Arabistan’dan gelen kabilelerle Muhammed diyaloga geçer, hacılara Kur’an okur, anlatır ve bu etkili kelamı duyan hacılar tarafından Arabistan’ın her tarafına İslam yayılır diye telaşa düştüler. Bunun üzerine Kureys’in ileri gelenleri bir toplantı yaparak gelen hacılara Hız. Muhammed’e karşı propaganda yapılması kararı aldılar. Bu bağlamda Velîd b. Muğîre şöyle dedi: “Muhammed hakkında bir fikir etrafında toplanalım, ihtilafa düşmeyelim. Yoksa birbirimizi yalancı çıkarmış oluruz.” Bunun üzerine orada bulunanlardan bazıları; onun bir kâhin olduğunu söyleyelim dediler. Velîd, hayır, “o bir kâhin değildir. Kâhinleri tecrübe ettik. Muhammed’in okuduğu şeyler öyle kâhin mırıldanışı ve tekerlemeleri türünden şeyler değildir.” Bazıları; öyleyse deli olduğunu söyleriz dediler. Velîd, “hayır o bir deli değildir, biz deliliği gördük ve biliriz. Muhammed’in durumu deliliğin insanda meydana getirdiği baygınlık, titreyiş ve vesveseye benzemiyor”. Kureys’liler, peki öyleyse şair olduğunu söyleyelim dediler. Velîd, “hayır o bir şair de olamaz. Biz şiirin her çeşidini biliriz, bu sözler şiir değildir.” Kureys’liler, öyleyse büyücü olduğunu söyleyelim dediler. Velîd, “hayır o büyücü değildir, biz büyücüleri ve yaptıkları büyüleri gördük. Muhammed’in sözleri büyücülerin okuyup üfürmelerine ve düğüm düğümlemelerine benzemiyor.” Bunun üzerine Kureys’liler Velîd’e, Abdüşşems! Peki ne söyleyelim dediler. Velîd, “Onun söylediklerinde başka bir letafet vardır. Onun kökü sağlam, dalı meyveli ağaçtır. Siz bu söylediklerinizden birini söylerseniz bunun geçersiz olduğu hemen bilinir. Onunla ilgili söylenecek en yakın söz; onun büyücü olduğunu söylemenizdir. O büyü olan bir söz getirdi, onunla kişiyle babası, kardeşi, karısı ve aşireti arasını ayırmaktadır. Ondaki uzakla-

¹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003), 3: 414-415; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Daru’l-fikr, 2001), 29: 167-168; İmaduddin Ebu’l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, (Beyrut: Daru’l-ma’rife, 1987), 4: 472.

şın deyin" dedi. Bunun üzere insanlar hac mevsiminde Mekke'ye gelenlerin yollarını kesip her gelene Hz. Muhammed'in büyücü olduğunu söylediler. Allah Velîd hakkında bu âyetleri indirdi.¹⁹

Secinin (âyet sonlarındaki kafiye-ses uyumunun) en güzeli, söz sahibinin gücüne delalet ettiğinden kısa olanıdır ve en azı iki kelimedir. "Yâ Eyyühelmüddessir, kum fe enzir." âyetleri buna örnektir. Secinin uzunluğunu ise on kelimededen fazla olanıdır. Âyetlerin çoğunluğu bu gruba girer. İkisinin arasında orta olanlar ise el-Kamer sûresinin âyetleri gibidir.²⁰ 31.âyet hariç, el-Müddessir sûresinin âyetlerinin hepsi, birinci tür seciye girmektedir. Dolayısıyla sûre, âyet sonlarındaki kafiye-ses uyumunun en güzel sergilendiği sûrelerdendir. Bu bağlamda sûrenin şekilsel olarak ilk bakışta hemen Mekkî bir sûre olduğu anlaşılır. Bu hususta Seyyid Kutub (ö. 1966) şunları söyler:

Bu sûrenin âyetleri kısadır, akışı süratlidir. Kafiye ve fasılası çeşitlidir. Bazen vuruşları ani bazen de ahestedir. Bilhassa hedef aldığı yalanlayıcıyı tasvir sahnesi bu kabildendir: 'O düşünüyor, ölçüp biçiyor, yüzünü ekşitiyor, kızıp köpürüyor.' Cehennem tasviri de böyledir: 'O, geride bir şey koymaz, derileri yakıp kavurur.' Bu vuruş ve kafiye değişikliği sahnelerin ve ifadelerin çeşitliliği bu sûreye ayrı bir renk vermektedir. Bilhassa bazı kafiyelerin arka arkaya sıralanışı, şu misallerdeki (*müddessir, enzir, fe kebbir*) gibi sakın olan 'r' harflerinin bir fasıladan sonra (*kadder, beser, istekber, sekar*) aynı şekilde tekrarlanması ayrı bir özellik vermektedir. Bir fıkrada belirli bir maksadı hedef aldığı zaman bir kafiye diğer kafiyeyle aniden geçildiğini şu âyetlerde açıkça görmekteyiz: (*fe mâ lehüm anittezkireti mü'ridîn. Ke ennehüm humurun müstenfiratün. Ferrat min kasveratin*) Birinci âyette hem soruyor hem hallerini garip karşılıyor. İkinci ve üçüncü âyetlerde ise tasvir ediyor aynı zamanda da onlarla alay ediyor.²¹

Sıralamalarında ufak tefek ihtilaf olsa da ilk inen sûreler sırasına göre şöyledir: el-Alak, el-Müzzemmil, el-Müddessir, el-Kalem, el-Fatiha, et-Tekvir, el-Alâ, el-Leyl, el-Fecr, ed-Duha, el-İnşirah, el-Asr, el-Adiyat, el-Kevser, el-Tekasür, el-Maun, el-Kafirun, el-Fil, el-Felak, en-Nas, el-İhlas, en-Necm, Abese, el-Kadr, eş-Şems, el-Buruc, et-Tin, Kureyş, el-Karia, el-

¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 280-281.

²⁰ Celaleddin es-Suyuti, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Riyad: Mektebetü'l-mearif, 1987), 2: 290.

²¹ Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, (Beyrut-Kahire: Daru's-şurûk, H 1412), 6: 3753-3754.

Kıyame, el-Hümeze, el-Mürselat, Kaf, el-Beled, et-Tarık, el-Kamer, Sad, el-Araf, el-Cin, Yasin, el-Furkan, el-Fatır ve Meryem. Birkaç medeni âyetlerini istisna edersek bu sûrelerin hepsi Mekke'de inmiştir.

Bu sûrelerde konu bazında, insanın bir nutfeden yaratıldığına ilişkin birkaç işaret hariç, Medenî sûrelerde rastladığımız geniş hukuksal düzenlemelere, gaybe ilişkin haberlere ve fen bilimleriyle ilgili tasvirlerle rastlamamaktayız. O halde bu ilk inen sûrelerde insanların etkilenmesine sebep olan özellik, onun ele aldığı konulardan daha ziyade kendi edebi uyumudur. Cazibe, onun meseleleri ele alış üslubunda gizlidir. Kur'an'ın ilk inen bu sûrelerinin âyetleri, ilk bakışta kâhinlerin ve ediplerin artarda sıralanmış kafiyeli ve hikmetli sözlerine benzemektedir. Bu ise o zaman Arapların yabancı olmadığı bir edebi üslup şekliydi. Ancak kâhinlerin ve ediplerin dilinde ifadesini bulan bu söylemler; aralarında bir bağ ve uyum bulunmayan dağınık cümlelerden başka bir şey değildi. Kur'an âyetleri ise böyle dağınık cümlelerden oluşmuyordu. Bilakis âyetler ince ve hassas bir uyumla dizilmiş, mükemmel bir ahenkle arka arkaya sıralanmışlardı.²² İşte Velîd b. Muğîre, Ömer İbn Hattab ve diğerlerini, kısacası ilk muhatapları öncelikle etkileyen de buydu.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, sûrede 11. âyetten sonuna kadar Velîd b. Muğîre üzerinden Mekkeli müşriklerin Kur'an'a karşı sergiledikleri muhalefet ve bunun acı sonu ele alınır. Bu bağlamda bu sûre ile el-Alak, el-Müzzemmil ve el-Kalem sûreleri arasında hedef bakımından birçok benzerlikler mevcuttur. Bu itibarla, bunların aynı durumlara cevap vermek bakımından birbirlerine yakın zamanlarda indiği anlaşılır. Ancak el-Müzzemmil sûresinin ikinci yarısını müstesna kılmak gerekir. Zira, bu kısım özellikle Hz. Peygamber'e ve onunla birlikte bulunan birtakım müminlere ruhi inkişaf maksadıyla indirilmiştir.²³ Şimdi sûrenin el-Alak, el-Müzzemmil ve el-Kalem sûreleri ile ilişkilerine biraz temas edelim.

el-Alak sûresinin ikinci kısmına (6-19. âyetler) bakalım:

Ama, insanoğlu kendini müstağni sayarak azgınlık eder. Dönüş şüphesiz Rabbinedir. Sen, namaz kılan kulu bundan menedeni gördün mü?

²² Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991), 31-41.

²³ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 6: 3752.

Söyle bakalım, o kul doğru yolda giden veya Allah'a karşı gelmekten sakınmayı buyuran bir kimse olsun; veya söyle, yalanlayıp yüz çeviren birisi olsun. Allah'ın her şeyi görmekte olduğunu bilmez mi? Ama bundan vazgeçmezse, ant olsun ki, onu perçeminden, yalancı ve günahkâr perçeminden cehenneme sürükleriz. O zaman, kafadarlarını çağırsın, biz de zebanileri çağıracağız. Sakın ona uyma; sen secde et, Rabbine yaklaş.

Rivayetlere göre el-Alak sûresinin bu ikinci kısmı, Kabe'de ibadet etmekte olan Hz. Peygamber'i engellemeye çalışan Ebu Cehil hakkında nazil olmuştur.²⁴ Âyetlerden de anlaşılacağı gibi, artık Hz. Peygamber ile önde gelen müşrikler arasında çatışma başlamıştır. Âyetler bu muhalefetin aktörünü isim vermeden anlatır.

el-Müzzemmil sûresi iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm 1-19, ikinci bölüm ise 20. âyettir. İlk olarak 1-7. âyetlerde Hz. Peygamber'e gece kalkarak ibadet etmesi, zira kendisine nübüvvet gibi ağır bir görev verileceği bildirilmektedir. İkincisi, Hz. Peygamber'in her şeyden ilgisini kesip kendisini yalnız Allah'a verip, ona tevekkül etmesi, kendisine karşı çıkanların sözlerine sabretmesi, onları kendisine bırakması tavsiye edilmektedir (8-14. âyetler). Üçüncüsü, Hz. Peygamber'e karşı çıkan insanlar Firavun örneği verilerek ikaz edilmektedir (15-19. âyetler). "Buradan anlaşılıyor ki, bu bölüm nazil olduğu zaman Allah Rasûlü İslam'ı aleni olarak tebliğ etmeye başlamış ve ona karşı muhalefet Mekke'de şiddetli bir boyuta ulaşmıştı."²⁵ Bazı müfessirler, muhtevası birinci bölümden tamamen farklı olan ikinci bölümün, Medenî olduğunu söylemişlerdir.²⁶

el-Kalem sûresine gelince, muhtevasından onun da Mekke'de Hz. Peygamber'e muhalefetin şiddetlendiği bir sırada indiğini anlıyoruz:

Diliyle iğneleyen, kovuculuk eden, iyiliği daima önleyen, aşırı giden, suç işleyen, çok yemin eden alçak zorbaya, bütün bunlar dışında bir de soysuzlukla damgalanmış kimseye, mal ve oğulları vardır diye boyun eğme. Âyetlerimiz ona okunduğu zaman: 'Öncekilerin masalları' der. Onun havada olan burnunu yakında yere sürteceğiz. (10-16. âyetler)

²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 30: 280.

²⁵ Ebü'l Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, trc. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 6: 495-496.

²⁶ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı Ve Tefsiri*, 6: 496.

Bu âyetlerde betimlenen şahıs el-Müddessir sûresinin ilgili âyetlerinde konu edinilen Velîd b. Muğîre'dir.

Rabbi onu seçip iyilerden kıldı. Doğrusu inkâr edenler, Kuran'ı dinlediklerinde nerdeyse seni gözleriyle yıkıp devireceklerdi. 'O cinlerden ilham alan-mecnûn' diyorlardı. (50-51. âyetler)

Görüldüğü gibi, bu sûrelerin içerikleri aynı olup Hz. Peygamber'e karşı gelenlerden, onların Allah'ın elçisi hakkındaki düşünce ve tavırlarından ve ona karşı verdikleri mücadeleden bahsedilmektedir. Keza içeriklerden müşriklerin muhalefedinin şiddetinin gittikçe arttığını görüyoruz.

2.2. Âyetlerin Açıklaması

Şimdi konumuzun temelini oluşturan el-Müddessir 74/11-26. âyetlerinin açıklamasına geçebiliriz. İlk önce klasik tefsirlerden yararlanarak âyetlerin kısa tefsirini yapacağız. Ardından ilgili kavramlar çerçevesinde âyetlere açıklamalar getireceğiz. Amacımız Kur'an âyetlerini sosyal psikolojinin geliştirmiş olduğu ilgili kavramlar vasıtasıyla daha anlaşılır kılmaktır.

وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا * وَبَيَّنَّ شُهُودًا * وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا * ذُرِّيَّ وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيدًا

11-14. Tek olarak (*vahîden*) yaratıp kendisine bol bol mal, çevresinde bulunan oğullar verdiğim ve her türlü imkânı önüne serdiğim o kimseyi bana bırak.

Allah, Hz. Peygamber'e hitap ederek geniş imkânlar sağladığı Velîd b. Muğîre'yi kendisine bırakmasını söylemektedir. Burada oğulların zikredilmesi dikkat çeker, zira erkek evlatlara Araplar tarafından çok değer verilmekteydi. Rivayetlere göre bu şahsın on iki oğlu vardı. Onlardan Hâlid b. Velîd tarihte en meşhur olanıdır.

Âyette geçen *vahîden* ifadesini bazı âlimler Allah'a hamlederek "kim-senin ortak olmadığı, benim tek başıma yarattığım" şeklinde anlarken, bazıları da insana hamledip "o kişiyi annesinin karnında tek; malsız-mülksüz ve evlatsız olarak yaratmıştır" şeklinde anlamışlardır.²⁷ Her iki yoruma göre de insanın kaçınılmaz olarak Allah'a bağımlı olduğu gerçeğine

²⁷ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, Meâni'l-Kur'an, thk. Komisyon (Mısır: Daru'l-mısriyye, t.y.), 3: 201; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdu'l-Maksûd b. Abdu'r-Rahîm (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.), 6: 139.

dikkat çekilmektedir. Bunun ötesinde bu ifade, daha derin bir anlam taşımaktadır: Benim kendisinin yaratıcısı ve rabbi olduğumu unutan insana ne yapılacağına karar vermeyi yalnız bana bırak. Buna göre, hakikati inkâr edenlere karşı beşerî cezalandırma yolu yasaklanmış olmaktadır.²⁸

ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ

15. Sonra daha da artırmam için tamah eder.

Allah bu kişiye mal, mülk, evlat ve dünyalık bütün imkânları önüne sermiş, ancak buna rağmen doyumsuz ve açgözlü bir şekilde bütün bu dünyalıkta daha fazlasını tamah edip istemektedir. Hasan Basri gibi âlimlere göre bu kişinin tamah edip daha çok artırılmasını istediği şey cennettir. O, şöyle diyordu: “Eğer Muhammed söylediğinde doğruysa, cennet sadece benim için yaratılmıştır.”²⁹ Bu şahsın aç gözlülüğüne, tamahkârlığına dolayısıyla hadsizliğine vurgu yapılmaktadır.

كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا

16. Hayır, çünkü o, Bizim âyetlerimizi inkarda direktmektedir (*anîd* - inatçıdır.)

Buradaki *âyâtinânın* Kur’an, Hak ve Rasûlullah’ı kastettiğine dair üç görüş vardır.³⁰ ‘*Anede* fiilinden türetilen ‘*anîd* (inatçı) ismi, “doğru olan bir şeyi, doğruluğunu bildiği halde reddeden veya karşı çıkan kimseyi” gösterir.³¹ Bu tek kişi, Allah’ın kitaplardan ve elçilerden insanlar için getirdiği hüccetlere karşı inatçıdır. Hakka karşı inatçı deve gibi direnmekte ve ondan kaçınmaktadır.³²

سَأَرْهُقُهُ صَغُودًا

17. Onu sarp bir yokuşa sardıracağım.

²⁸ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 3: 1205.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 2004), 19: 67.

³⁰ Ebü’l-Ferec Abdurrahman İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-arabi, 2010), 4: 362.

³¹ Ebü’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arap*, (Beyrut: Dâru’l-fikr, t.y.), 3: 307.

³² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 29: 166.

Bu âyet, kendinden önceki âyet ile sonraki âyet arasında ara cümle olup Velîd b. Muğîre'yi yermek için tehdidi, Hz. Peygamber için de sevinci öne almayı anlatır.³³ Buradaki 'sarp yokuşun (*sa'ûd*)' ne olduğu ile ilgili dört görüş nakledilir. Ebu Said el-Hudri kanalıyla Hz. Peygamber'den bir rivayet şöyledir: "Bu, cehennemde ateşten bir dağ olup oraya tırmanmaya zorlanır. Elini üzerine koyunca erir, çekince eski haline döner. Ayağını koyunca erir, çekin eski haline döner. Oraya ancak yetmiş yılda çıkar. Sonra onun dibine düşer, işte böyle ebediyen devam eder." Süddi, cehennemde düz-pürüzsüz bir kayadır der. Oraya çıkmaya zorlanır, çıkınca ayağı kayar düşer. Mücahid, azaptan kaynaklanan sıkıntı, Katade ise rahat edilemeyen azap anlamındadır demişlerdir.³⁴ Buna göre o kişi hem ahirette hem de dünyada zorluklara maruz kalacaktır. Bu zorluk, sarp yokuş olarak betimlenir. Zira yolda yürümenin en kötüsü yokuşa tırmanmaktır. Özellikle de arzu edilmeyen durumda yokuşa tırmanmak insana çok ağır ve güç gelen bir durumdur. Böylece bu âyette o kişinin önceki âyetlerde zikredilen rahat ve nimet içindeki halinin dünyada kötü bir hale, ahirette de elim bir azaba dönüşeceği ifade edilmektedir. "Bu bir hakikati ortaya koymaktadır: İmanın o kolay, sevimli ve düz yolundan ayrılanlar, güç, sarp ve çıkmaz bir yola koyulurlar ve sanki göğe veya kendisinde su ve yiyeceğin olmadığı, yolun sonunda da rahat ve umudun olmadığı pürüzsüz bir sarp yamacı çıkıyormuş gibi, hayatı meşakkat, sıkıntı, güçlük ve darlık içinde geçirirler."³⁵ Âyet bu bağlamda Allah'ın Kur'an'da sunduğu hakikatleri bilinçli olarak inkâr etmenin sonucu insanda meydana gelen bireysel ve sosyal bunalımlara işaret etmektedir.³⁶

Görüldüğü gibi, 11-17. âyetlerde isim verilmeden Velîd b. Muğîre'ye Allah'ın verdiği dünyalık nimetlerden bahsedilir. Buna rağmen kendisinin tamâhkar kesildiği ve âyetleri inkârda direttiği bildirilir. Ardından da kendisinin sarp bir yokuşa sardırılacağı; nimet içindeki halinin dünyada kötü bir duruma, ahirette de elim bir azaba dönüşeceği ifade edilir. Burada şunu ifade edelim ki, başta açıkladığımız sosyal psikolojinin ilgili teorileri

³³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru suhnûn, t.y.), 29: 306.

³⁴ Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, 29: 166-167; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 141; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 4: 363; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4: 471.

³⁵ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, 6: 3757.

³⁶ Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsîr*, 3: 1205.

çerçevesinde düşünürsek burada kastedilen Velîd b. Muğîre olmakla birlikte asıl kastedilen onun başını çektiği kâfir/müşrik gruptur. Zira o tek başına değildi. Gerek bu âyetlerden gerekse yukarıda açıkladığımız Alak, Müzzemmil ve Kalem sûrelerinin ilgili âyetlerinden kolayca anlaşılmaktadır ki, bu dönemde artık Mekkeli müşrikler bir grup oluşturmuşlar ve muhalefete girişmişlerdir. Böylece yeni bir sosyal kimliğe sahip olmuşlardır. Artık bundan sonra Kur'an âyetlerine yansıyan kâfir/inkârcı ve mümin/inanan şeklinde iki grup vardır. Kısacası iki tane sosyal kimlik vardır. Artık Mekkeli müşrikler, meselelere bakışlarında bireysel kimliklerinin yanında sosyal kimliklerini kullanacaklardır. İşte bu âyetler bunları yansıtmaktadır kanaatindeyim. Yukarıda zikrettiğimiz âyetlerin sebab-i nüzulü olarak rivayet edilen her iki haberden de bunlar anlaşılmaktadır.

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ

18. O, Kur'an hakkında düşündü-taşındı, ölçtü-biçti.

فَقُنِيَ كَيْفَ قَدَّرَ

19. Canı çıkası, ne biçim ölçüp biçti!

ثُمَّ قُنِيَ كَيْفَ قَدَّرَ

20. Canı çıkası, sonra yine ne biçim ölçüp biçti!

ثُمَّ نَظَرَ

21. Sonra baktı.

ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ

22. Sonra kaşlarını çattı, suratını astı.

ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ

23. Sonra da sırt çevirip büyüklük tasladı.

فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ

24-25. Bu (Kur'an) sadece öğretilen gelen bir sihirdir. Bu yalnızca bir insan sözüdür dedi.

سَأُصَلِّيهِ سَفَرَ

26. İşte bu adamı yakıcı bir ateşe yaslayacağım.

18-26 âyetlerde, kavminin Velîd b. Muğîre'den Kur'an hakkında söylemesini istedikleri söz ele alınmaktadır. Her şeyden önce Kur'an onun bu sözünü "Bu (Kur'an) sadece öğretilen bir sihirdir, yalnızca bir insan sözüdür" dedi şeklinde yalın olarak zikretmez. Bilakis sözü söylerken ortaya koyduğu negatif tavır; düşünüşü, bakışı, suratını ekşitmesi, kaşlarını çatması, arkasını dönmesi...vs. vurucu bir tarzda zikredilir. Burada onun bütün bu mütekebbir, azgın, müstağni ve alaycı tavrı tıpkı bir canlı tablo gibi arz edilir. Önce mütekebbir ve müstağni bir tavırla düşünmesi zikredilir: "Çünkü o, düşündü, ölçtü-biçti. Canı çıkası, ne biçim ölçüp-biçti!". Daha sonra alaylı bir tarzda bakışı sunulur: "Sonra baktı." Son olarak istenen o sözü söylemeden önceki surat asışı, kaşlarını çatışı, arkasına dönüp çalım satışı zikredilir: "Sonra kaşlarını çattı, suratını astı. Sonra da sırt çevirip büyüklük tasladı. Bu sadece öğretilen bir sihirdir. Bu Kur'an yalnızca bir insan sözüdür" dedi. Mevdûdî, Velîd b. Muğîre'nin bu sözleri bir anlık kafa karışıklığı neticesinde söylediğini ifade ederek şunları söyler:

Müşriklerle yapılan toplantıdan açıkça belliydi ki o, Kur'an'ın ilahi bir kelim olduğu kalben kani idi. Fakat toplum içerisindeki itibarını kaybetmemek için iman etmemiştir. O, toplantıda kâfirlerin Allah Rasûlü'ne yakıştırmak istediği iddiaları reddetmişti. Ne zaman ondan, kendisinin Hz. Muhammed'in onunla tanınacağı bir yakıştırmada bulunması istenildiğinde kendi içinde çelişkiye düşmüş ve bir anlık kafa karışıklığından sonra bu ithamı ileri sürmüştü. İşte burada bu mantalitenin yapısı gözler önüne serilmektedir.³⁷

Bu değerlendirmeye göre Velîd b. Muğîre'nin bu sözleri, çılgın ve nevroitik bir kişinin bir anlık kafa karışıklığı neticesinde söylediği sözler mesabesinde. Bu yorumunda Mevdûdî'ye katılmıyoruz. Çünkü Velîd b. Muğîre'nin bu sözü bir anlık kafa karışıklığı neticesinde değil, sahip olduğu sosyal kimlik bağlamında söylemiş olması daha muhtemeldir.

Velîd b. Muğîre'nin Kur'an'la ilgili söylediği "Bu (Kur'an) sadece öğretilen bir sihirdir, yalnızca bir insan sözüdür" sözleri, yukarıda açıkladığımız gibi, sosyal psikolojide stereotip (kalıp yargı) olarak ifade edilmektedir. Bu, ilk inen âyetlerde geçmesi nedeniyle Kur'an hakkında ortaya konan ilk kalıp yargıdır ve konumuz açısından önemlidir. Kalıp yargılar, çeşitli gruplara karşı kültürel temsillerden süzülerek meydana gelen ve o

³⁷ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, 6: 517.

grupları tasvir eden ortak vasıflardır. Kalıp yargılar; bir grup hakkında üzerinde uzlaşmış inançlar ve zihinlerde çağrıştırdığı niteliklerdir. Böylece kalıp yargıları, muayyen olayları, kişileri ve grupları nasıl ve ne biçimde anlamlandıracağımıza rehberlik eden zihnimizdeki resimler olarak isimlendirebiliriz. Kalıp yargılar özellikle gruplar arası çatışma sürecinde üretilir. Tarihi verilerden de anlaşılmaktadır ki, artık bu dönemde müminlere karşı çatışma ve muhalefet şiddetlenmiştir. Aynı şekilde kalıp yargılar birkaç çılgın veya nevrotik kişinin oluşturdukları şeyler değildir. Bunlar grubun en sorumlu ve yetkili kişileri tarafından özenle ve bilinçli oluşturulur. Bütün bunları âyetlerin yukarıda zikrettiğimiz sebab-i nüzulünden net bir şekilde çıkarabilmekteyiz. Nitekim rivayetlerden Kureys'in ileri gelenlerinin, Velîd b. Muğîre ile bu hususta tartıştıklarını, fikir teatisinde bulduklarını öğreniyoruz. İşte bu ortamda Hz. Muhammed ve dolayısıyla Kur'an'la ilgili böyle bir kalıp yargı, slogan üretilmiştir. Yani bunu Velîd b. Muğîre bir anlık kafa karışıklığı sonunda söylememiştir. Bilakis kâfir/inkârcı grubun bir çatışma ortamında karşı grubun (müminlerin) inandığı Kur'an'ın Allah sözü olduğuna karşı ürettikleri bir kalıp yargıdır. Ondan sonra buna benzer kalıp yargılar, "Bu apaçık bir sihirdir-sihrun mubîn"³⁸ "öncekilerin masalları-esâtîru'l-evvelîn"³⁹ cinlerden ilham alan mecnûn,⁴⁰ sihirbaz-sâhir,⁴¹ şâir"⁴² gibi hem Kur'an hem de Hz. Peygamber hakkında hep türetilmiştir.

"Kur'an bir sihirdir, yalnızca bir insan sözüdür" kalıp yargısı, var gücüyle İslam'a karşı direnen, Muhammed'e teslim olmayı gururuna yediremeyen, malı, soyu soppu ile üstünlük sağlayan, böbürlenen bir adamın temsil ettiği sosyal grubun sözüdür. Bu söz, müminlerin söyleyecekleri sözlerden daha çok Kur'an cazibesinin Arapları ne kadar etkilediğini göstermektedir. Zira böyle bir sözü söyleyen adamın, eğer onu söylememesi yönünde bir seçeneği olsaydı veya bu gerçeği itiraf etmekten kaçabilecek başka bir yolu olsaydı mutlaka onu söylemeyecekti.⁴³ Kısacası bu sözü bi-

³⁸ el-En'âm 6/7; Hûd 11/7; Sebe 34/43; es-Sâffât 37/15.

³⁹ el-En'âm 6/25; en-Nahl 16/24; el-Kalem 68/15.

⁴⁰ el-Hicr 15/6; es-Sâffât 37/36.

⁴¹ Yûnus10/2; Sâd 38/4.

⁴² es-Sâffât 37/36.

⁴³ Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, 27.

reysel kimliği ile değil, kâfir sosyal kimliği ile söylemiş ve dış grubun (inanınların) kitabının Allah sözü olduğunu bu kalıp yargı ile çürütmeye çalışmıştır.

Velîd b. Muğîre'nin Kur'an karşısındaki tavrı kadar Hz. Ömer'in tavrı da önemlidir. Her ikisi de Kur'an'ın cazibesi karşısında derinden etkilenmişlerdir. Ancak birincisi iman ikincisi ise inkârla sonuçlanmıştır. Şimdi bunu karşılaştırmalı olarak ele alalım. Önce, Velîd b. Muğîre ile Hz. Ömer'in Kur'an'a karşı tavırlarını karşılaştıran şu cümleleri okuyalım:

Burada imanın kıssası ile küfrün kıssası aynı noktada birleşmektedir. Her iki şahısta Kur'an'ın cazibesini kabul ediyor. Bu olgu karşısında her iki güçlü kişi de aynı noktaya değiniyorlar. Ancak takva ve Allah korkusu Hz. Ömer'in kalbini İslam'a açıp huzura kavuştururken, büyüklük taslama ve gururu Velîd'in ona boyun eğmesini engelliyor. Önce her ikisi de aynı noktada, Kur'an'ın büyüleyici cazibesini kabul ve itiraf etme noktasında buluştuktan sonra her biri kendi yoluna giderek ayrılıyorlar.⁴⁴

Kanaatimize göre Hz. Ömer'i takva ve Allah korkusu kalbini İslam'a açıp Müslüman olmasına sebep olmamıştır, çünkü daha Müslüman olmamıştı ve takvayı içselleştirmemişti. Velîd b. Muğîre'yi de salt büyüklük taslama ve gururu ona boyun eğmeye engel olmamıştır. Bilakis durum sahip oldukları bireysel ve sosyal kimlikle ilgilidir. Burada Hz. Ömer'in durumunu bireysel kimliğin sosyal kimliği bastırması ile Muğîre'nin durumunu da hem sosyal kimliğin bireysel kimliği bastırması hem de kalıp yargıların Muğîre üzerinde daha etkili olması ile açıklayabiliriz. Olaya daha yakından bakalım. Hz. Ömer'in Müslüman oluşu ile ilgili İbn İshak'tan birbirine zıt iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ve siyer müellifleri tarafından tercihen aktarılan rivayet özetle şöyledir:

Ömer Hz. Peygamber'i öldürmek amacıyla kılıcını kuşanır dışarı çıkar. Bu sırada Hz. Peygamber, kadınlardan ve erkeklerden oluşan yaklaşık kırk kişilik ashâbı ile Safa tepesi yakınlarında bir evde toplanmıştı. Ömer öfkeyle yoluna devam ederken Nuaym İbn Abdullah ile karşılaşır. Nuaym Abdimenaf oğulları ile başını derde sokmaması doğrultusunda nasihat ettikten sonra, önce kendi ailesini halletmesini, zira eniştesi ve kız kardeşinin atalarının dinini bırakıp Müslüman olduklarını söyler. Bunun üzerine Ömer doğrudan onların yanına gider. Habbab'ın eniştesi ve kız kardeşine

⁴⁴ Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, 27.

Kur'an okuduğunu duyar. Sert bir şekilde kapıyı çalar. Eniştesini ve kız kardeşini tartaklar, döver. Taha sûresinin yazılı bulunduğu Kur'an sayfasını eline alıp okuduktan sonra: 'Bu söz ne güzel ne yüce bir sözmüş' diyerek etkilenir. Kalkıp Hz. Peygamberin yanına gider ve Müslüman olur.⁴⁵

İkinci haberde ise olayı Hz. Ömer kendisi anlatır:

Ben cahiliye döneminde içki tutkunu biriydim. Kureyş'ten bazı erkeklerin katıldığı içki meclisimiz vardı. Bir gün içki içmek için arkadaşlarımı aramaya çıktım, nereye gittiysem bulamadım. Sonra kendi kendime, Kâbe'ye gitsem tavaf etsem diye düşündüm ve gittim. Orada Hz. Peygamber'i namaz kılar vaziyette buldum. Ona alabildiğince yaklaştım. Bu halde Kur'an'a kulak verip dinlediğimde kalbim yumuşadı ve içimden ağlamaya başladım. Artık İslam benim kalbime yerleşmişti.⁴⁶

Bu konudaki bir araştırmada, siyercilerin büyük çoğunluğunun Hz. Ömer'in Müslüman olmasını birinci rivayet üzerinden izah ettikleri, ancak bunun Mekke şartlarında mümkün olmadığı izah edilip şu sonuca varılmıştır:

Hz. Peygamber'i öldürmek için cesaretin ötesinde güçlü bir kabileye sahip olmak bile yetmiyordu. Mekkeliler, Hz. Peygamber'i öldürmeye teşebbüs edemezlerdi. Bu pratik olarak mümkün değildi. Bir kişinin, hem de tek başına yalın kılıç bu işi yapması ise hiç mümkün değildi. Hiç kimse buna cesaret edemezdi. Mekkeliler, Ebu Talib gibi bir hamisi yokken bile Hz. Peygamber'i öldürebilmek için Hicret sırasında bütün kabileleri birleştirip böyle bir işe teşebbüs ederken, Ömer nasıl oluyor da Hz. Peygamber tam bir koruma altındayken güpegündüz onu öldürmeye gidebiliyor? Mekke'deki kabile dengelerini gayet iyi bildiğini düşündüğümüz Ömer, hangi düşünceyle bu işi yapmaya cesaret edecektir? Onun gibi bir insanın böyle bir suikasta teşebbüs etmesinin, tarihi bağlam itibarıyla mümkün gözükmeyeceği kanısındayız. Sonuç olarak meşhur rivayetin aksine tercih ettiğimiz ikinci rivayet, Hz. Ömer'in Müslüman oluşuna ve Kur'an'ın insanlar üzerindeki tesirine daha uygun görünmektedir.⁴⁷

⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 355-357.

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 357-359.

⁴⁷ Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 25.

Burada şunu ifade edelim ki, Kur'an, Hz. Ömer'i İslam'a kazandıran birinci etken olmuştur. Bu tespit, Hz. Ömer'in Müslüman olmasında rol oynayan diğer psikolojik etkenleri göz ardı etmemizi gerektirmez. Bu etkenlerin varlığı, onun İslam'a girişinde Kur'an'ın en önemli rolü oynadığını söylememize engel değildir.⁴⁸

İşte bu bağlamda kanaatimize göre Hz. Ömer'in Müslüman olmasının arkasında yatan diğer psikolojik etkenleri konumuzla ilgili olan sosyal kimlik kavramı ile açıklayabiliriz. Yukarıda genişçe ele aldığımız gibi, sosyal kimlik teorisine göre her insanın bireysel/şahsi ve sosyal olmak üzere iki tür kimliği vardır. Şahsi kimlik bireyin psikolojik özellikleri, bedensel ve zihinsel kapasiteleri gibi özel vasıflarına işaret etmektedir. Sosyal kimlik ise kişinin ırkî, dinî, siyasî vb. gruplardaki üyelikleriyle alakalı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda birey, sosyal kimliğini tarif ederken sosyal özdeşleşmelerine bağlı olarak grup aidiyetlerine vurgu yapar. Keza bu teoriye göre bireyin hangi kimliği ile davranışta bulunacağı konusu, onun içinde bulunduğu ruhsal ve sosyal duruma bağlı olarak şekillenmektedir. Zira kategorizasyon genellikle sabit değil bağlamsaldır, yani fert duruma göre farklı kategorizasyon biçimleri kullanabilir. Kişi içinde bulunduğu anda kendisini hangi kimliği ile hissediyorsa ona göre davranır.

Kanaatimize göre Hz. Ömer burada sosyal kimliğine göre değil kişisel kimliğine göre davranmıştır. Muğîre de sosyal kimliğinin daha çok etkisinde kalmıştır. Hz. Ömer'in hem Cahiliye hem de İslam döneminde ortaya koyduğu kişilik, toplumsal konularda görüş sahibi olması ve etkinliği itibarıyla, kaynaklarımızda resmedilenden çok farklı bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Hz. Ömer'i, o günkü sosyo-politik ortama uygun tarihi bir olgu olarak, elinde kılıç şüursuzca oraya buraya saldıran biri değil, aklı başında, taraf olduğu görüşe ağırlık kazandıran, dengelerde ağırlıklı bir yeri bulunan kişi olarak, akıyla hareket edip iradesiyle tercih ederek Müslüman olmasını, daha gerçekçi ve tarihi olabilirliği yüksek bir olay olarak değerlendiriyoruz.⁴⁹ Kısacası Hz. Ömer, içinde bulunduğu kâfir sosyal kimliği değil, kişisel kimliği ile hareket etmiştir diyebiliriz. Burada betimlendiği gibi, onun şahsi yapısı buna müsaittir. Sosyal ola-

⁴⁸ Kutub, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, 25.

⁴⁹ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer*, 25.

rak da müsait olduğu anlaşılıyor. Zira ilk olarak, Hz. Ömer güçlü bir kabileye sahip değildi. Kabilesi Adiyogulları olup Mekke'nin en zayıf kabilelerinden biriydi. Bundan dolayı Ebu Cehil'in kabilesi olan dayıları Mahzumogulları korumasında idiler.⁵⁰ Nitekim Müslüman olduğunda kabilesi kendisine yardım edememiş, koruyamamıştı. Oğlu Abdullah'tan rivayette babasının Müslüman olduktan sonra Kureys müşriklerinin kendine saldırdığı, onlarla mücadele ettiğini, araya Kureys'ten birisinin girdiğini anlatır. Medine'ye hicret ettikten sonra babasına, Müslüman olduğun gün müşriklerin sana saldırdığında onlardan seni kim kurtarmıştı sorusuna babası Sehmoğulları lideri As b. Vail cevabını vermişti.⁵¹ İkinci olarak, kendisi Mekke'de bir liderlik konumunda değildi.

Velid b. Muğire'ye gelince, o şair, zengin ve Mekke'nin güçlü liderlerinden biri idi. Bizzat Kur'an çeşitli vesilelerle buna vurgu yapar. Âyetlerin sebebi nüzulünden de bunu anlıyoruz. Hatta o, Mekke müşriklerinin, Kur'an inse inse şunlara inerti dediği kişilerden birisidir. Onların bu düşüncelerini Kur'an şöyle dile getirir: "Kur'an kendilerine gelince, o müşrikler, "Bu sihirli bir sözdür; biz ona inanmıyoruz dediler ve eklediler: Hem sonra bu Kur'an, iki kentten birindeki büyük bir adama indirilmesi gerekmez miydi?"⁵² Burada zikredilen iki kent, Mekke ve Taif, büyük adam ise Mekke'nin ileri gelenlerinden Velid b. Muğire veya Utbe ibn Rebâa, diğeri ise Taif'in ileri gelenlerinden Ebu Mesud Urve ibn Mesud es-Sekafi veya Hubeyb ibn Amr'dır.⁵³ Dolayısıyla Velid b. Muğire'nin Hz. Ömer'in aksine içinde bulunduğu sosyal konumu bakımından sosyal kimliği ile hareket etmesi daha uygundur. Yani bu kimliğe olan aidiyetleri daha baskın ve güçlüdür. Tabii bunları söylerken Allah'ın hidayet ve dalâletini göz ardı edemeyiz.

SONUÇ

Vahiy tarihinden bildiğimiz gerçek, Hz. Peygamber vahyi tebliğ etmeye başlayınca İslam'a, Kur'an'a karşı müşrik muhalefeti oluşur ve çatışma başlar. El-Müddessir, 74/11-26. âyetlerinde işlenen bu muhalefet ve

⁵⁰ Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer*, 22.

⁵¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 359-360.

⁵² *ez-Zuhuf* 43/30-31.

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 4: 76.

çatışma, âyetlerin sebab-i nüzulünde zikredilen Velid b. Muğîre üzerinden tasvir edilir.

el-Müddessir, 74/11-26. âyetlerini sosyal psikoloji disiplini tarafından geliştirilen sosyal kimlik, gerçekçi çatışma ve stereotip (kalıp yargı) kavramları açısından incelediğimizde, söz konusu âyetlerde yer alan ifadelerin bir şahsın ağzından aktarılmış olmakla birlikte mevcut sosyal gurubun düşünce ve yaklaşımını ifade ettiği, onların duygu ve düşüncelerine tercüman olduğu anlaşılmaktadır. Âyetleri ilgili kavramlar vasıtasıyla açıkladığımızda şu sonuçlara varırız:

1. Her şeyden önce Mekke'de inanan (mümin) ve inkârcı (kâfir) diye yeni bir sosyal kimlik oluşmuştur.

2. İnkârcılar/Mekkeliler kendi putperest kimliklerini korumak için mücadeleye, çatışmaya girişmişler ve çatışmanın şiddeti gittikçe artmıştır.

3. İnkârcılar bu mücadele ve çatışma ortamında, ortamın doğal bir sonucu olarak "Kur'an'ın geçmişten miras kalan sihirli bir kelam, insan sözü olduğu" stereotipini (kalıp yargısını) üreterek Kur'an'ı çürütmeye çalışmışlardır.

4. Allah inkârcıların Kur'an'a karşı sergiledikleri muhalif ve çatışmacı tavırlarının sonunun bu dünyada da ahirette de hüsrarla biteceğini bildirmiştir.

5. Kur'an âyetlerini sosyal psikolojinin ilgili kavramları üzerinden irdelemenin, Kur'an'ın nüzul ortamındaki hedefini kavramak ve nüzul çağından sonraki dönemlere de söz söyleme istidadının genişliğini açıklamak hususunda çok yararlı olacağı söylenebilir.

6. Son olarak Müddessir sûresinde pratik olarak gösterdiğimiz bu yaklaşımın, tefsirdeki "sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mâni değildir" ilkesi ile de bir ilişkisi kurulabilir.

KAYNAKÇA

- Arkonacı, Sibel A. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2005.
- Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-2 Hz. Ömer*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.

- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Komisyon. 3 cilt. Mısır: Daru'l-mısriyye, t.y.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru suhnûn, t.y.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 cilt. Kahire: Daru'l-fikr, t.y.
- İbn Kesir, İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1987.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdür-rezâk el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-arabi, 2010.
- Kağıtçbaşı, Çiğdem. *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdür-rezâk el-Mehdî. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabi, 2004.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'an*. 6 cilt. Beyrut-Kahire: Daru's-şurûk, 1412.
- Kutub, Seyyid. *Kur'an'da Edebi Tasvir*. trc. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdu'l-Maksûd b. Abdu'r-Rahîm. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.
- Mevdûdî, Ebû'l Al'â. *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı Ve Tefsiri*. trc. Komisyon. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferîd. 3 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.
- Süyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'l-mearif, 1987.
- Şerif, Muzaffer ve Carolyn W. Şerif. *Sosyal Psikolojiye Giriş*. 2 cilt. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 30 cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 2001.
- Yapıcı, Asım. *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.

Kur'an'da *Erzeli'l-'umur* ve Yaşlılık Üzerine Bir Değerlendirme
An Assessment on *Ardhal al-'umur* and Senescence in the Qur'ân

Sevgi Tütün*

ÖZ

İnsan dünyaya geldiği andan itibaren birçok yaşam devresinden geçmektedir. Beklikte hatta anne karnında başlayan bu devreler yaşlılık ve ömrün son dönemlerine kadar uzayan bir süreci de beraberinde getirmektedir. Kur'an'da insanın yaratılışından ve hayatının çeşitli dönemlerinden söz edilmekle birlikte yaşlanmaya da atflar yapılmaktadır. Yaşlılığa işaret eden *şeyh*, *şeyb*, *'acûz* ve *kiber* tabirlerinin yanı sıra *erzeli'l-'umur* da bu konuda Kur'an'da dikkatleri çekmektedir. Makalemiz *erzeli'l-'umur* ve yaşlılık ile ilgili lafızların Kur'an bünyesinde hangi bağlamlarda ve anlamlarda yer aldığını tespit etmeyi ve bu kavramlar arasındaki ilişkiyi

ABSTRACT

Human beings pass through a series of life stages since birth. These stages beginning at the infancy even in the mother's womb are accompanied with a period extending to the senescence and the last stages of the life. Creation of human beings and various stages of the life are mentioned in the Qur'ân. Besides, it is referred to the senescence. In addition to the expressions *sheikh*, *shayb*, *'ajûz* and *kibar* indicating to the senescence, *ardhal al-'umur* is also pointed out in the Qur'ân in this regard. This article aims to identify in which context and meaning the wording regarding *ardhal al-'umur* and senescence are used in

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. Associate Professor, İzmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'anic Exegesis. İzmir/Turkey (sevgi.tutun@ikc.edu.tr).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

ortaya koymayı hedeflemektedir. Çünkü tefsirlerde çoğunlukla *erzeli'l-umur* kavramı ile yaşlılıkta bunama arasında doğrudan bir bağlantı kurulmakta ve yorumlar adeta bu iki tabirin eşanlamlı olduğu algısını oluşturmaktadır. Gerçekten *erzeli'l-umur* ve bunama birebir örtüşmekte midir? Ayrıca Kur'an'da geçen ve yaşlılığa işaret eden diğer kavramlar ile bunama arasında bir bağlantı kurulmakta mıdır? Çalışmamızda Kur'an'da geçen *erzeli'l-umur* tabirinin bu bağlamda açıklanması amaçlanmaktadır. Bununla beraber Kur'an'da yaşlılık hakkında kullanılan diğer kavramlar da bu açıdan gözden geçirilmektedir.

ANAHTAR KELİMELER: Kur'an'da Yaşlılık, Yaşlı, *Erzeli'l-umur*, Şeyh, Şeyb, Bunama.

the Qur'an and to reveal the relation between these terms. Since, the term *ardhal al-umur* and *senile dementia* are directly correlated in the commentaries usually and the interpretations build the perception that these two expressions are almost synonyms. Are *ardhal al-umur* and dementia closely associated with each other? Are the other terms in the Qur'an indicating to the senescence correlated with the dementia? Our study aims to explain the expression *ardhal al-umur* in the Qur'an in this regard. Furthermore, the other terms regarding the senescence expressed in the Qur'an are reviewed in this respect.

KEYWORDS: Senescence in the Qur'an, Old, *Ardhal al-umur*, Sheikh, Shayb, Dementia.

SUMMARY

The Qur'an tells the creation of human beings and refers to the various stages of their lives as well. The explanations beginning with the creation state the prenatal period, infancy and childhood, adolescence and adulthood of human beings. The Qur'an refers to the senescence as well, the last stage of the life. In this regard, *ardhal al-umur*, *sheikh*, *shayb*, *'ajüz* and *kibar* are the terms in the Qur'an associated with the senescence. Especially nowadays, the senescence is a considerable focus of the science, besides being mentioned in the Qur'an. This article discusses the subject scientifically as well. The senescence is defined with various aspects since it expresses a period having physical, psychological and social dimensions. Furthermore, certain classifications regarding the senescence are made and physiological changes associated with the chronological age are more emphasized. It has been indicated that the senescence is divided into two: biological and chronological aging. According to this chronological aging is the same for everyone while biological aging varies from individual to individual. The senescence is acknowledged as the last development stage of the human life in terms of social sciences and considered as an on-going

universal process between birth and death. Therefore, the senescence is interpreted relatively while the aging is interpreted universally. So, everyone gets old; however, the senescence means a life period varying from individual to individual. The senescence affects the individual both health-wise and psychologically, sociologically and economically. In other words; the senescence, a tough period, is a phenomenon which deeply affects the human beings and all their characteristics making them exist.

The senescence is addressed in the Qur'an with various expressions. *Ardhal al-'umur*, foremost among these, is mentioned twice in the Qur'an (al-Nakhl 16/70, al-Hac 22/5). The exegetes generally consider *ardhal al-'umur* as the physiological exhaustion of an individual due to aging and as the period when dementia is experienced. The characteristics of the stage called as *ardhal al-'umur* in the Qur'an are explained with the following statement: *turning into a person who does not know anything from the person who used to know many things*. Just because of this sentence, *ardhal al-'umur* is construed with dementia. Are *arzali'l-'umur* and dementia directly inter-related? This article also reviews the other terms stated in the Qur'an regarding the senescence from this aspect.

Sheikh, another expression stated in the Qur'an regarding the senescence, is mentioned four times (Hud 11/72, Yusuf 12/78, al-Qasas 28/23, al-Mu'min 40/67) and it is described with the word *kabir* in two of them. The lexical meaning of *sheikh* is an old person in terms of age and appearance. Moreover, *sheikh* is used as an adjective to describe the individuals who have wisdom in customs. So, the word *sheikh* both means an individual who is well on in life and is the expression of supremacy in terms of knowledge and experience.

Shayb, another expression stated in the Qur'an regarding the senescence, is mentioned three times (Maryam 19/4, al-Rum 30/54, al-Muzzamil 73/17) and means hair greying and describes a physiological change in the senescence.

'Ajuz stated in the Qur'an for the senescence is mentioned in four different chapters (Hud 11/72, al-Shu'ara' 26/171, al-Saffat 37/135, al-Dhariyat 51/29) and expresses incapacity of performing many actions. *'Ajuz* is another expression in the Qur'an meaning elderliness. The senescence is implied with this expression too; however, the dementia is not mentioned.

Kibar, the last wording associated with the senescence, is mentioned in six verses (al-Baqara 2/266; Āl-i-‘Imrān 3/40, Ibrāhim 14/39, al-Hicr 15/54, al-Isrā 17/23, Maryam 19/8). The word *kibar* means the senescence and physical power loss; nevertheless, is not interpreted as dementia.

To our knowledge, the explanations regarding the senescence and dementia in most of the commentaries cannot be corresponded in the Qur’ān as if they are synonyms. This perception can be generated due to the statements pointing out the dementia in the lexical meaning of *ardhal al-‘umur*. It is understood in the light of the data acquired by today’s science that the dementia is not a natural result of the senescence but rather one of its risks, which is already proved by the fact that the science discusses the dementia separately from normal aging process. Therefore, there is not a general picture of dementia including all elders. Thus, it is possible to define *ardhal al-‘umur* as a later part of life which includes some elders and affects them physiologically, psychologically, sociologically, etc., in addition, they lose their mental faculties in that period.

Each expression regarding the senescence in the Qur’ān reveals the picture of the senescence pursuant to the integrity of the Qur’ān.

The senescence in the Qur’ān is an ineluctable reality. The fact that this period is clearly expressed in the verses aims that this reality can be perceived by human beings and they can be prepared for this period. Some problems that elders experience are also mentioned in the Qur’ān. When the other terms in the Qur’ān associated with the senescence apart from *ardhal al-‘umur* are reviewed, it is seen that the aforementioned problems that may be observed at later ages are hair greying, bone diseases, incapability and weakness in doing some actions.

Today, there are various disciplines concerning the elders and the information obtained from these disciplines shows that these problems are a lot more than the ones mentioned in the Qur’ān. However, it is not expected that the Qur’ān discusses the facts as a science book since it is a holy book.

When *ardhal al-‘umur* is evaluated in the light of scientific data, it appears as a sickness period when some elders experience mental problems such as dementia/blackout. On the one hand, there will be elders who experience these problems; on the other hand, there will be some who do

not. All expressions regarding the senescence in the Qur'ān do not lead to the fact that the aging leads to the dementia directly.

Ardhal al-'umur within the integrity of the Qur'ān expresses that senile dementia affects some individuals while it has not any impact on the others. Therefore, *ardhal al-'umur* is one of the life stages affecting not every elder but some of them. The fact that different terms are stated in the Qur'ān regarding the elders points out various aspects of the aging process creating different effects. The second important reason why the aging is mentioned in the Qur'ān is to emphasize the value of the elders and the respect that should be showed to them. Besides, it is also underlined in the Qur'ān that the elders are so precious that they cannot be left alone socially and psychologically. Furthermore, the elders are the individuals worthy of love and being valued. Thus, it is suggested in the Qur'ān to love, respect and honour the elders and to live with them regardless of whether they will experience *ardhal al-'umur* or not. Therefore, the human beings are reminded to look after the elders, esteem them materially and morally, as they deserve, and to act considering the characteristics of this period.

GİRİŞ

Kur'an-insan arasında var olan en temel ilişki onun insan için indirildiği gerçeğidir. Bunun en somut göstergesi insanın dünya hayatındaki varoluş nedeninin, konumunun, ölüme kadar olan zamanını nasıl yaşayacağına dair açıklamalar ile ölüm sonrası hayat ve bu hayatın aşamalarının Kur'an'da bildirilen temel esaslardan olmasıdır. Bundan dolayı Kur'an hitap ettiği insanın yaratılışına dair anlatımlarda bulunduğu gibi onun yaşamının farklı kısımlarını içeren dönemlere de yer vermektedir. Kur'an'da aktarılan bu süreçlere bakıldığında yaratılış ile başlayan açıklamalar insanın doğum öncesini, bebeklik ve çocukluğunu, gençliğini, yetişkinliğini ve en güç dönem olmasına işareten yaşlılığını gündeme getirmektedir. Tüm bu dönemlerin insan hayatındaki karşılıkları ayrı bir öneme haizdir. Kur'an'da bu bağlamda değinilen yaşlılık ise insan tarafından en arzu edilmeyen dönem olarak kabul edilmektedir. Bunda yaşlılığın birtakım kabiliyetleri veya yeterlilikleri kaybettirdiği düşüncesi etkili olmakta ve yaşlı olarak adlandırılan kişilerin şikâyetleri yaşlılığın bir dezavantaj olduğunu hissettirmektedir. Açıkçası insan nazarında böyle olumsuzlukları çağırıştı-

ran ve istenilmeyen bu dönem hakkında Kur'an'da ne denildiği önem kazanmaktadır. Konunun anlaşılması sadedinde erzeli'l-'umur, şeyh, şeyb, 'acûz ve kiber Kur'an'da kullanılan yaşlılık bağlantılı tabirlerdir. Bu tabirlerden biri olan erzeli'l-'umur, aşağıda geçeceği gibi tefsirlerde bunama olarak yorumlanmaktadır. Bu tabirin nasıl anlaşılması gerektiği ve ilgili diğer kelimelerin konunun açıklanmasındaki yeri bu makalede incelenecektir. Çalışmamızı diğerlerinden ayıran husus Kur'an'da geçen yaşlılıkla ilgili tabirlerin erzeli'l-'umur ve bunama anlamı ile bağlantısını karşılaştırmaktır.

Yaşlılık Kur'an'da bahsedilmesinin yanı sıra özellikle günümüzde bilimsel anlamda üzerinde oldukça durulan bir konudur. Makalemizde Kur'an'da yaşlılık ele alınırken konu bilimsel olarak da ele alınacaktır. Bu nedenle biz öncelikle yaşlılığı ilmi veriler ışığında gözden geçirerek bilimin neler söylediğini tespit etmeye çalışacağız. Ardından da Kur'an'da yaşlılık hakkında verilen bilgileri değerlendirmeye tabi tutacağız.

1. BİLİMSEL AÇIDAN YAŞLILIK OLGUSU

Çeşitli bilim dallarına konu olan yaşlılık, çağımızda geriatri ve gerontoloji gibi iki ayrı disiplin tarafından incelenmekte¹ olup çeşitli açılardan ele alınarak tanımlanmaktadır. Yaşlılık, büyüme ve gelişme tamamlandıktan sonra doku ve organların yıpranması² şeklinde tarif edilmekle birlikte fiziksel, psikolojik ve sosyal boyutları olan bir dönemi³ ifade ettiği de bilinmektedir. Fizyolojik açıdan yaşlılık zamansal olarak yaşla beraber ortaya çıkan değişimleri, ruhsal açıdan ise algı, öğrenme ve kişisel özellikler doğrultusunda meydana gelen değişimleri anlatmaktadır. Sosyolojik olarak yaşlılık toplum içinde yaşlıların davranışlarını ve onlara verilen değeri

¹ Yaşlılık ve hastalıklarını konu edinen Geriatri, altmış beş yaş ve üstündeki kişilerin sağlık sorunları, hastalıkları, yaşam kaliteleri, koruyucu hekimlik ve toplum yaşlanmasını ele alan bilim dalıdır. Yaşlanma olayını konu edinen Gerontoloji ise yaşlanma fizyolojisi olarak da bilinmekte olup yaşlılığın birey üzerindeki biyolojik, ekonomik, toplumsal, ruhsal tesirlerini incelemektedir. Güler Çağatay, "Yaşlılıkta Tanımlar ve Yaşlılık Üstüne Söylenenler", *Turkish Journal of Geriatrics, Geriatri* 1, sy. 2 (1998): 105; Halil Meltem, Cankurtaran Mustafa, "Geriatik Hastaya Yaklaşım", *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 28 (2008): 262; Nüket Örnek Büken, Erhan Büken, "Yaşlanma Olgusu Ve Tıp Etiği", *Turkish Journal of Geriatrics, Geriatri* 6, sy. 2 (2003): 77.

² Tanju Beğer, "Yaşlanma ve Yaşlılık", *Geriatik Hasta ve Sorunları Sempozyumu*, 9.

³ Tanju Beğer, Hakan Yavuzer, "Yaşlılık ve Yaşlılık Epidemiyolojisi", *Klinik Gelişim* 25, sy. 3 (2012): 1.

ortaya koymaktadır.⁴ Ayrıca yaşlılık ile ilgili birtakım sınıflandırmalar yapılmakta ve bu konuda daha çok kronolojik yaşa bağlı fizyolojik değişimler vurgulanmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü, kırk beş elli dokuz arasında orta yaşlı, altmış yetmiş dört arasında yaşlılık, yetmiş beş seksen dokuz arasında ileri yaşlılık, doksan ve üstünü ihtiyarlık olarak değerlendirmektedir.⁵ Çok farklı yönleri ve görüntüleri olan bir yaşam süreci olması dolayısıyla yukarıdaki yaşlılık kategorileri çeşitlendirilmektedir. Buradan hareketle yaşlılık yedi değişik açıdan sınıflandırılmıştır. Bunları kısaca şöyle vurgulamak mümkündür; Takvim yaşı, Biyolojik, Sosyal, Ekonomik, Fizyolojik, Psikolojik ve Toplumsal yaş.⁶

Diğer taftan yaşlanmanın biyolojik ve kronolojik olmak üzere ikiye ayrıldığı da belirtilmiştir. Buna göre kronolojik yaş herkes için aynı olmakla beraber biyolojik yaş kişiden kişiye değişim göstermektedir.⁷ Bu yüzden kronolojik ve biyolojik yaş daima birbirine uyumlu olarak gitmemekte, 60 yaşında olan birinin vücut fonksiyonları 80 yaşında birininki ile aynı olabileceği gibi tersi de mümkün olabilmektedir.⁸ Ayrıca yaşlılık hakkında sözü edilen sınırların biyolojik değil kronolojik olduğu kabul edilmektedir. En önemli faktör olan genetik yapının yanında yaşlanmayı etkileyen çeşitli çevresel faktörler de söz konusudur.⁹ Öyle görünüyor ki geçen zaman yıllar anlamında herkese aynı yansıdığı halde kişi üzerindeki etkileri farklı olabilmektedir. O takdirde yaşlılık kaç yaşa tekabül eder? sorusunun cevabı da kişiye göre farklı olabilecek demektir. Sosyal bilimler açısından yaşlılık insan hayatının son gelişim basamağı kabul edilmekte, yaşlanma ise doğum ile ölüm arasında devam etmekte olan evrensel bir süreç olarak görülmektedir. Bu nedenle yaşlılık göreceli fakat yaşlanma evrensel olarak değerlendirilmektedir.¹⁰ Böylece herkesin yaşlanması söz konusu

⁴ Beğler ve Yavuzer, "Yaşlılık Epidemiyolojisi", 1.

⁵ M. Şevki Sözen, İmdat Elmas, "Yaşlılık ve Adli Tıbbi Sorunlar", *Klinik Gelişim, Geriatrik Hasta ve Sorunları* 17, özel sy. 2 (2004): 9.

⁶ Yıldız Tümerdem, "Gerçek Yaş (Real Age)", *Turkish Journal of Geriatrics*, 9, sy. 3 (2006): 195-196.

⁷ Canan Yertutan, "Yaşlılıkta Ortaya Çıkan Fiziksel Değişiklikler", *Aile ve Toplum* 1, sy. 2 (1991): 1-2.

⁸ Tanju Beğler, "Yaşlılık", 10.

⁹ Çetin İşleğen, "Yaşlılarda Fizik Aktivite Ve Hastalıklara Etkisi II", *Ege Tıp Dergisi/Ege Journal of Medicine* 54, ek sy. (2015): 29.

¹⁰ Özcan Güngör, "Yaşlılık ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: 2012), 254.

olmakla birlikte yaşlılık kişiye göre değişen bir hayat dönemini dile getirmektedir.

Tıbbın ileri sürdüğü ve dikkat çektiği önemli bir husus da yaşlılığın bir hastalık olmamasıdır. Ayrıca organ sistemlerindeki fizyolojik değişiklikler sonucu meydana gelen yaşlanma ile hastalıklara bağlı olarak gelişen durumlar birbirinden ayrılmalıdır.¹¹ Çünkü yaşlanma ve hastalık birbirinden farklı şeylerdir. Böylece bilimsel verilere göre yaşlanma insan hayatındaki bütün alanları etkileyen bir süreç olmaktadır.

Ortaya konulan bilgiler yaşlılığın öncelikle sağlık açısından birey üzerinde bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce yaşlı bireyin hayatının diğer alanları ile olumlu veya olumsuz ilgisini belirleyen en önemli konu budur. Bilimin ortaya koyduğu gerçeklerden biri de yaşlılık ile beraber doku ve organlarda da yaşlanmanın olması ve buna bağlı olarak karaciğer, kalp, damar, beyin gibi uzuvlarda olumsuz anlamda değişimler meydana gelmesidir. Aynı zamanda dolaşım, sindirim, kas-iskelet sistemlerinde zayıflamaların görülmesi, beyin hücrelerinde gerilemelerin oluşumu, hafızada zayıflama, saçlarda ortaya çıkan beyazlaşma, kemiklerde meydana gelen osteoporoz ve şekil değişiklikleri de yaşlılık ile ilişkili kayıplardır.¹² Yaşlılık sağlığı etkilediği gibi, psikolojik, sosyolojik ve ekonomik düzeyde de bireyi etkilemektedir. Başka bir ifadeyle zor bir süreç olan yaşlılık insanı var kılan bütün özelliklerini derinden etkileyen bir olgudur. Çünkü yaşlılık kişinin biyolojik gelişimini tamamlamasından sonra ortaya çıkan bir iniş dönemi ile başlayıp ömrün sonuna kadar devam eden süreci anlatmaktadır.¹³ Buradan hareketle Kur'an'da yer alan yaşlılık ile ilgili tabirlere bakmak konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu tabirlerin başında da *erzeli'l-umur* gelmektedir.

2. KUR'AN'DA ERZELİ'L-UMUR

Erzeli'l-umur tabiri Kur'an'da iki yerde geçmektedir. Bunlardan ilki "Allah, sizi yarattı, sonra da sizi öldürecektir. İçinizden kiminiz *erzeli'l-*

¹¹ Meltem Halil, Mustafa Cankurtaran, "Geriatrik Hastaya Yaklaşım", *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 28 (2008): 263.

¹² Yertutan, "Fiziksel Değişiklikler", 64; Fatma Öz, "Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık Psikososyal Açıdan Gözden Geçirme", *Kriz Dergisi* 10, sy. 2, 18.

¹³ Mehmet Akif Kılavuz, "Yaşlanma Sürecinin Dinî Gelişime Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 2 (2005): 98.

'umur'a kadar yaşatılır ki bilirken hiçbir şey bilmez hâle gelsin" (en-Nahl 16/70) anlamındaki âyettir. Diğeri ise "Ey insanlar! Ölümden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz hiç kuşkusuz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan sonra bir alakadan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir mudgadan yarattık ki size apaçık anlatalım. Ve dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da tam gücünüze ulaşmanız için (sizi kemale erdriyoruz.) İçinizden ölenler olur ve içinizden bir kısmı da erzeli'l-umur'a ulaştırılır ki, bilirken hiçbir şey bilmez hâle gelsin"(el-Hac 22/5) mealindeki insanın hem doğmadan önceki hem de doğumdan ölüme kadar olan hayat dönemine dair açıklamaların yer aldığı ve erzeli'l-umur'a ulaşan kişilerin söz edildiği âyettir. Âyetlerin ilkinde Allah'ın insanı yaratıp öldürdüğünden bahsedildikten sonra bazı kimselerin erzeli'l-umur'a kadar yaşatılacağı anlatılmaktadır. Burada yaşam süresi anne karnında geçen kısmı, çocukluk, yetişkinlik ve yaşlılık gibi dönemlere ayrılmamakta sadece erzeli'l-umur'a ulaşacak bazı kişilerden söz edilmektedir. İkinci âyette ise bundan farklı olarak yaşamın doğumdan önceki hali, anne karnında geçen kısmı, çocukluk ve yetişkinlik dönemlerine ayrıldığı görülmektedir. Söz konusu âyette hayat süreçlerine dair bir sıralama sunulduğundan erzeli'l-umur, ömrün son dönemleri olarak algılanabilir. Ancak bu takdirde erzeli'l-umur yaşlanan herkesi mi kapsamaktadır? ve erzeli'l-umur tam olarak neyi ifade etmektedir? soruları akla gelecektir.

Tefsirlerde erzeli'l-umur kavramına genel olarak daha aşağı, düşkün ve daha noksan olma anlamı verilirken iyice ihtiyarlamak, elden ayaktan düşmek ve aklın gitmesi manası da verilmiştir.¹⁴ Buna ilaveten bazı tefsirlerde ihtiyarlığın hangi yaşlarda olacağına dair rakamlar verildiği dikkati çekmektedir. Bazılarına göre erzeli'l-umur olarak adlandırılan ihtiyarlık yaşı yetmiş iken bazılarınca yetmiş beş olmaktadır.¹⁵ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) erzeli'l-umur ile yaşlılığın, bunamanın ve kuvvette zayıflamanın, hafıza kötüleşmesinin, anlama ve bilgide azalmanın kastedildiği görüşünde olup bu yaşın yetmiş beş olduğu hakkındaki bir rivayete yer

¹⁴ Ebü İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 3: 211, 413; Vehbe Zuhaylî, *Tefsîru'l-vasîf* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 2001), 2: 1280, 1627.

¹⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'an* (Kahire: 2001), 4: 291-292, 16:465; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye), 8, 200.

vermektedir. Hatta her iki âyetin devamında yer alan *bilirken bilmez olur* cümlesinin de buna işaret ettiğini söylemektedir.¹⁶ Müfessir Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) de *erzeli'l-'umur* ifadesinin ömrün en sefil ve en düşkün olanı anlamına geldiğini, bununla ihtiyarlık ve bunamanın kastedildiğini, Arapçada bir şeyin değersizliğini ifade için de *r-z-l* kökünün kullanılmasını örnek göstermektedir.¹⁷ Ayrıca bu tabir ile akıl ve kuvvette noksanlık bakımından çocukluk çağına benzeyen bunama dönemi kastedilmiş olup ömrün en kötü hali olarak nitelendirildiği belirtilmektedir.¹⁸ Benzer değerlendirmelere göre de yaşlılık ve bunama durumu olarak kendini gösteren *erzeli'l-'umur*¹⁹ ömrün en aşağı ve en hakir hali olup yine bu yaşın yetmiş beş ya da doksan olduğu yönünde rivayetler aktarılmaktadır.²⁰ Sözü edilen yaş doksan beşe kadar çıkarılanlar da vardır.²¹ Çağdaş müfessirlerden Muhammed Esed'e (1900-1992) göre bu tabir kişinin organik gelişimini ifade etmekte, bu gelişimin ömrün sonlarına doğru gerilediğini hatta insanın yeni doğan bir çocuk kadar düşkün olduğu, yaşlandığı ve birçok konudaki yetkinliğini kaybettiği dönemi anlatmaktadır.²² Kur'an'da *erzeli'l-'umur*, bireyin birçok açıdan gücünün zayıfladığı bir süreç olarak kullanılmakta olup rezil tabirinin kullanılması ise kişide meydana gelen bozulmaların artık düzelmeyeceği ve geri dönüşsüz dönemin başladığını ifade etmektedir.²³ Hz. Peygamber de yaşlılıkla ilgili bir ifadesinde; "Ey Allah'ın kulları, tedavi olun, zira Allah, her hastalık için muhakkak bir çare yaratmıştır. Ancak bir dert hariç, o da yaşlılıktır"²⁴ buyurmaktadır. Tıpkı

¹⁶ Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm* (Kahire: 2000), 8: 329-330; 10: 15.

¹⁷ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beirut: Dâru'l-fikr,1981), 20: 79; 23: 10.

¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 4:292; 16:465; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Riyad: 1998), 3: 353; Muhammed b. Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Riyad: Mektebetü's-sa'âde), 3: 380.

¹⁹ Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beirut: 2001), 3: 680; Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3: 380.

²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 353; 4: 178.

²¹ Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4: 9.

²² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İstanbul: İşaret Yay., 1999), 543.

²³ Saffet Sancaklı, "Hadislerde Yaşlılık Olgusunun Değerlendirilişi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy.1 (Haziran 2006): 54.

²⁴ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, thk. Muhammed Abdülaziz el-Halidî, *es-Sünen* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 'Tib', 1-2; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye.), 'Tib', 1.

Kur'an'da işaret edildiği gibi bu hadisde de yaşlanmanın geri dönüşümü olmayan kaçınılmaz bir gerçek olduğunu vurgulamaktadır. Bütün bunlar *erzeli'l-umurun* insan ömründe geriye gidişin, güçten düşüşün ve ihtiyarlanmanın dile getirildiği bir tablo ortaya koyduğunu göstermektedir.²⁵ Tabi ki bu gerileme akıl ve hafıza açısından da söz konusudur ki yine tefsirlerde hâref veya haram ile ifade edilen şey bunamadır. Hz. Peygamber; "Allahım, acizlikten, tembellikten, korkaklıktan ve ihtiyarlıktan Sana sığınırım".²⁶ duasında haram kelimesini kullanarak adeta *erzeli'l-umurun* getirdiği olumsuz duruma dikkat çekmektedir.

Müfessirler genellikle *erzeli'l-umuru* yaşlılıktan dolayı kişinin fizyolojik olarak yıpranmasının yanı sıra aklını kullanamayacak dereceye gelmesi olarak düşünmüşlerdir. *Erzeli'l-umura* dair yorumların hemen hemen aynı şekilde yapıldığı ortadadır. Tefsirler iki âyetin de Allah'ın kudretini ortaya koyduğunu ve yeniden dirilişe delil olduklarını zikretmektedirler. Bunlar Allah'ın kudretini göstermesi ve yeniden dirilişe delil olması açısından isabetli görüşlerdir. Müfessirler yukarıda nakledilen yorumlarını aktarırlarken *erzeli'l-umurun* inkârcıları mı? Müslümanları mı? yoksa her iki kesimi de içine aldığı da tartışmışlardır.²⁷ Meselenin bu noktasında *Kur'an'da erzeli'l-umur ile kastedilen nedir?* ve *Kur'an'da bu tabir ile tam olarak ne anlatılmaktadır?* gibi sorular zihinleri meşgul etmektedir. Bu soruların cevapları elbette Kur'an merkezli olarak verilebilecektir. Kur'an'da *erzeli'l-umur* olarak adlandırılan dönemin özelliği *bilirken hiçbir şey bilmez hâle gelmek* ifadesiyle açıklanmaktadır. Zaten *erzeli'l-umura* bunama anlamının verilmesinin temelinde bu cümle yatmaktadır. Kavramların anlaşılması noktasında lügatlerdeki açıklamalar elbette önemlidir. Bu bağlamda *r-z-l* kökünden gelen *er-razlü*, *er-razilü* ve *el-erzelü* kelimeleri sözlükte bir şeyin daha kötü, fena, daha aşağı, görünüş ve hal olarak daha kötü olma²⁸

²⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yay., 2015), 6:90.

²⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *eş-Şahîh*, (Beyrut: Dâru'l-kütüb), "Deavât", 38; Ebü'l-Huseyn b. Haccâc Müslim, *eş-Şahîh* (Riyad:1998), "Zikir", 73.

²⁷ Râzî bu konudaki iki görüşe yer verdikten sonra konunun müminleri de kapsadığını söylemektedir. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23: 10.

²⁸ Muhammed b. Yakûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ* (Beyrut:1996), 3: 372.

durumunu ifade ettiği gibi erzeli'l-'umur da aklını kullanamayacak derecede bunama ve ihtiyarlık hali²⁹ anlamına gelmektedir. Aynı kökten olan *er-razlî*, elbisenin kirli ve bakımsızlık durumunu dile getirdiği gibi faziletin zıddı olarak *rezîlet*³⁰ tabiri kullanılmaktadır. Bu kökün taşıdığı anlamlar arasında görünüşte kötü ve istenmeyen bir durumun varlığı söz konusudur. Bu âyetlerde bireyin yaşlılık dolayısıyla karşı karşıya kaldığı acizlik ve sıkıntılar dile getirildiği de haklı olarak belirtilmiştir.³¹

Kavramın yaşlılık ve bunama hali için kullanılması aslına bakılırsa taşıdığı diğer manalar ile örtüşmektedir. Zira yaşlı bir insanın görünüşü olarak yani bedenen daha düşkün bir durumda olduğu ortadadır. Ayrıca yaşlı insanların bakıma ihtiyaç duyabilecekleri de ihtimal dâhilindedir. Kelime anlamları içinde yer alan bunama da yaşlılarda olabilecek bir özelliği çağrıştırmaktadır. Ancak az önce üzerinde durduğumuz bu halin bütün yaşlıları içine alıp almadığı konusuna açıklık getirmek Kur'an'ı doğru anlama ve algılama açısından önemlidir. Bir başka deyişle erzeli'l-'umur ve yaşlılıkta mutlak bir bunama yüzde yüz örtüşmekte midir? Her yaşlı erzeli'l-'umura ulaşacak mıdır? veya her yaşlı bunama sıkıntısıyla karşılaşacak mıdır? Kanaatimizce erzeli'l-'umurun yaşlılıkta bunama ile ne tür bir bağı olduğunu ortaya koymak için Kur'an'da yaşlılık hakkında kullanılan diğer kavramları da gözden geçirmek gerekir.

3. KUR'AN'DA YAŞLILIĞA ATIFTA BULUNULAN DİĞER TABİRLER

3.1. Şeyh

Kur'an'da geçen şeyh kelimesi sözlükte kendisinde yaşlılığın belli olduğu, yaşlılığın açıkça görüldüğü³², yaşı ilerlemiş³³ kimse anlamına gelmektedir. Ayrıca aynı kaynaklarda şeyh olarak nitelenen kimselerin yaşı

²⁹ Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru şâdir), 11: 281; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Esâsul belâğa* (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), 3: 349.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11: 280-281.

³¹ Sancaklı, "Hadislerde Yaşlılık Olgusunun Değerlendirilişi", 54.

³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3: 31; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 1: 261.

³³ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid (Beirut: Dâru'l-ma'rife), 270; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcul-arûs min Cevâhiri'l Kâmûs* (Kuveyt: et-Türâşü-'Arabî, 2001), 2: 286.

da elliden veya elli birden ömrün sonuna kadar yahut elliden seksene kadar şeklinde rakamsal olarak verilmektedir. Şeyh tabiri beyaz saç manasına geldiği gibi parlayan yıldızlara da eşyaḥu'n-nücûm denmektedir.³⁴ Buradan hareketle şeyh görünüş ve yaş itibariyle yaşlı olan kimse anlamına gelmektedir. Bununla beraber örfte ilmi çok olan kişiler hakkında da şeyh sıfatı kullanılmaktadır. Çünkü şeyhlik vasfı tecrübe ve bilginin çokluğunu gerektiren bir özelliktir.³⁵ Şeyh bu takdirde hem yaşın ilerlemesi hem de tecrübe ve bilgi çokluğunun anlatıldığı bir anlama sahiptir. Böylece şeyh yaşı ilerlemiş olmakla beraber bilgi ve tecrübe bakımından bir üstünlüğün ifadesidir.

Şeyh, Kur'an'da üçü tekil/şeyh biri çoğul/şüyûh olmak üzere dört yerde geçmekte ve bunlardan ikisinde kebîr kelimesi ile nitelendirilmektedir. Bu âyetlerden ilki Hz. İbrahim'e bir oğlunun olacağına müjdelenmesi üzerine eşinin verdiği cevapta gündeme gelmektedir. Rivayetlere göre oğul müjdesini aldığı Hz. İbrahim yüz yahut yüz yirmi, eşi ise doksan sekiz yaşında idi.³⁶ Meleklerin verdiği bir oğulları olacağı haberine karşı Hz. İbrahim'in eşi kendisinin yaşlı bir kadın, kocasının ise yaşlı bir adam olması sebebi ile bunu imkânsız gördüğünü dile getirmektedir (Hûd 11/72). Şeyh kavramı ayrıca Hz. Yusuf'un Mısır veziri olarak Bünyamin'i alıkoymak istemesi üzerine kardeşlerinin; "Onlar, Yusuf'a: "Ey güçlü vezir! Bunun çok yaşlı bir babası var. Onun yerine bizden birini alıkoym..." (Yusuf 12/78) cümlesinde de yer almaktadır. Burada şeyh yine kebîr sıfatı ile pekiştirilmekte ve karşı taraftan acıma/merhamet talep etmek için söylenmektedir. Şeyh tabirinin seçilmesi ise yaşının ilerlemesinin yanı sıra kadri büyük³⁷ yani saygın ve değerli bir kişi olduğunu bildirmesi nedeniyledir. Burada geçen şeyh lafzının kebir ile kullanılması yaşça ilerlemeyi ifade etmekle beraber bilgiyi ve bilgeliği de çağrıştırmaktadır. Bir başka deyişle âyetteki anlatım bir taraftan yaşlıların fizîken ve bedenen zayıflığını ortaya koysa da akıl bakımından bir zayıflık ya da bunamaya işaret

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3: 32; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 1: 261

³⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 270

³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12: 483-484; Mâverdî, *en-Nüket*, 2: 486; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 217; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2: 494.

³⁷ Mâverdî, *en-Nüket*, 3: 66; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 311; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 172; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve ḥakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-ṭayyib, 1998), 2: 466.

etmemektedir. Aksine Kur'an'da şeyh lafzının bu şekilde kullanılması yaşlılığın bir birey olarak itibarını, değerini, tecrübe ve hayat birikimini göstermesi açısından önemlidir.

Hz. Musa'nın hayat hikâyesi çerçevesinde Medyen'e gidişi ve orada koyunlarını sulamak için çobanın gitmesini kenarda bekleyen iki kız ile karşılaşmasının aktarıldığı bölümde de şeyh kelimesi yukarıdakine benzer bir çerçevede dile getirilmektedir. Burada kızların koyunlarını bekletmelerinin nedenini sorması üzerine onlar; "Çobanlar sulayıp ayrılıncaya dek biz (koyunlarımızı) sulayamayız. Babamız da çok yaşlı bir adamdır." (el-Kasas 28/23) diye cevap vermişlerdir. Kur'an'da bir açıklama olmamakla birlikte bazı rivayetlere göre âyette bahsedilen kızlar Hz. Şuayb'ın kızlarıdır.³⁸ Burada da şeyh yine kebir kelimesi ile güçlendirilmekte ve kızların babalarının ileri yaşta olması sebebiyle ile koyun sulamaya gücünün olmadığı³⁹ açıklanmaktadır. Hz. Peygamberin; "Yaşlı kimsenin kalbi iki şeyde hep genç kalır: Dünya sevgisi ile çok yaşama arzusu"⁴⁰ anlamındaki hadisinde de yaşlılığı ifade etmek üzere kebir kelimesi kullanılmaktadır. Burada da bu tabir yaşın ilerlemiş olduğunu belirtmektedir.

Dolayısıyla bu âyetteki şeyh ve kebir kelimeleri de yaşlılığın getirdiği bedensel zafiyetleri ve güçsüzlüğü dile getirmekte ancak bunamaya dair bir anlatım görülmemektedir. Zaten bu üç âyette şeyh kelimesinin kullanılmasında bir ortak nokta vardır ki o da bu tabirin peygamber olan Hz. İbrahim, Hz. Yakûb ve Hz. Şuayb için gündeme gelmesidir. Buradan hareketle peygamberler için yaşları kaç olursa olsun bunama veya akıl zafiyeti gibi aklî melekeyi ortadan kaldıran herhangi bir şey söz konusu değildir. Sonuç olarak âyetlerde geçen şeyh ifadesinde bunamayı çağrıştıran bir anlam yoktur.

Bu konudaki son âyette ise insanın topraktan yaratılışı, ayrıca ana karnında oluşum süreci ile dünyaya gelişinden ölüme kadar olan hayat basamakları sayılmaktadır. Sözü edilen bu aşamalar; " O, sizi (ilk olarak) topraktan, sonra az bir sudan, sonra alakadan yaratandır. Sonra sizi çocuk olarak çıkarır. Daha sonra olgunluk çağına ulaşmanız, ardından da ihti-

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 224

³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 212; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4: 175; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 2: 636.

⁴⁰ Buhârî, *eş-Şaḥîḥ*, "Rikâk", 5.

yarlamanız için (sizi yaşatır)... " (el-Mü'min 40/67) ifadeleri ile dile getirilmektedir. Bu âyette şeyh kelimesi ile yetişkinlikten sonraki yaşlılık çağına işaret edilmektedir. Râzî âyetin insan ömrünü üç mertebeye ayırdığını belirtmekte ve bu mertebeleri; çocukluk, bulûğ çağı ve yaşlılık şeklinde sıralamaktadır. Ona göre burada ömrün son aşaması olan yaşlılıkta zayıflık ve noksanlık belirtilerinin ortaya çıkıp geriye dönüşün başladığı vurgulanmaktadır.⁴¹ Âyette Allah'ın vahdaniyetine dair dört delil sunulduğunu belirten Vehbe ez-Zuhaylî (ö. 1436/2015) ise Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığını, daha sonra insanların sperm ve embriyo aşamasından geçerek çocukluk, ardından akıl ve kuvvet açısından en güçlü çağ olan yetişkinlik dönemine geldiklerini bundan sonra da yaşlılık ve bunama merhalesine dönüş yaptıklarını söylemektedir.⁴² Ancak erzeli'l-'umur ile bağlantılı olarak düşünüldüğünde şeyh kelimesi burada da Zuhaylî'nin ileri sürdüğü bunama manasını düşündürecek bir izlenim vermemektedir. Tam tersine bunama bir yana şeyhin kebir sıfatı ile desteklenmesi bilgelik boyutunun yaşla bağlantısını ortaya koymaktadır. Bir bakıma yaş ilerledikçe bilgi ve tecrübenin de artacağı gösterilmektedir. Bu yüzden yaşlılık insan hayatında bilgi ve deneyim bakımından en üst noktaya ulaşılan zaman dilimi olarak kabul edilmektedir.⁴³ Aslında yaşı ilerlemiş kimseler de kendilerini genellikle edindikleri tecrübeler yoluyla ifade etmekte oldukları için deneyimlerine hem kendileri kıymet vermekte hem de başkalarının bu yönlerine saygı göstermesini beklemektedirler.⁴⁴ Öyle anlaşılıyor ki Kur'an'da yaşlılık sadece birtakım kayıpların yaşandığı bir dönem olmakla sınırlı bir süreç değildir. Konunun fiziksel boyutu dışında yaşlı bireyin konumunu yücelten manevi bir değer yönü vardır. Yaşlılık kişinin değişmeyen ve duran bir devresi olmadığı gibi bütün zorluklara rağmen ayakta kalmanın gücünü de göstermektedir.⁴⁵ Kanaatimizce Kur'an'da şeyh tabiri ile yaşlı

⁴¹ Râzî, *Mefâtilhü'l-ğayb*, 27: 86.

⁴² Zuhaylî, *Tefsîru'l vasîf*, 3: 2284.

⁴³ Mustafa Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Bireysel Ve Ruhsal Gelişim", *Ekev Akademi Dergisi* 8, sy. 19 (2004), 79.

⁴⁴ Mustafa Köylü, "Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri", *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Öğretiminin Genel Özellikleri* içinde, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 47 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 100.

⁴⁵ Lütfü İlgar, Şengül İlgar, "Yaşlılık Dönemi ve Yaşlının Gelişim Görevleri", *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 1, sy. 7 (2007), 149.

kişinin yaşamı boyunca edindiği hayat tecrübesinin kıymeti vurgulanmaktadır. Kur'an'da yaşlılık dönemi sadece olumsuzlukların ve güçsüzlüklerin damga vurduğu bir dönem olarak da görülmemektedir. Aksine Kur'an'da yaşlılığın yaşam sürecinin son basamağı olduğu gerçekçi bir tasvirle gözler önüne serilmektedir. Ancak bu son ömür basamağının getirdiği zafiyetlere nispetle bir o kadar değer taşıdığı da bilgelik, tecrübe ve saygınlık anlamı içeren şeyh tabiri ile öne çıkartılmaktadır. "Yaşı sebebiyle bir ihtiyara saygı gösteren gence Allah, yaşlılığında ona hürmet edecek kimseler gönderir."⁴⁶ hadisinde geçen şeyh kelimesi de bu anlama işaret etmektedir. Hz. Peygamber bu sözünde hürmet ifadesini kullanmakla yaşlıların sahip olduğu saygınlık ve itibarın altını çizmekte ve yaşlılara yapılması gereken muamelenin özünü dile getirmektedir.

3.2. Şeyb

Yaşlılık için kullanılan bir başka kelime olan şeyb Kur'an'da üç yerde geçmektedir. Meryem suresinde yer alan ilk âyette; "O, şöyle demişti: Rab-bim! Şüphesiz kemiğim zayıfladı. Saçım sakalım ağardı... " (Meryem 19/4) ifadeleri ile Hz. Zekeriya'nın duasına yer verilmektedir. Hz. Zekeriya'nın niyazında geçen bazı kelimeler yaşlılıktan dolayı meydana gelen kemiklerin zayıflaması ve incilmesi⁴⁷, saçlarının beyazlaması gibi birtakım değişiklikleri ortaya koymaktadır. Bu duasının ardından ona ismi Yahya olan bir oğul müjdesi verilmektedir (Meryem 19/7). Haberi alan Hz. Zekeriya tekraren eşinin çocuk doğurmadığını, kendisinin de oldukça yaşlı olup saçlarına ak düştüğünü ifade etmektedir (Meryem 19/8). Bu âyetler bütün olarak ele alındığında Hz. Zekeriya'nın yaşlılık çağında çocuk sahibi olduğuna dair bir tablo ortaya çıkmaktadır. Burada geçen şeyb kelimesi lügatte saçın beyazlığı⁴⁸ anlamına geldiği gibi bir kişinin üzüntüden saçının beyazladığını ifade etmek için de şeyyeye fiili kullanılmaktadır.⁴⁹ Âyeti açıklama sadedinde Râzî, Hz. Zekeriya'nın biri içte ve diğeri dışta olan iki tür zayıflığını öne sürerek dua ettiğini belirterek kemiklerinin güçsüzleşmesini içindeki zayıflığa, saçlarının beyazlamasını ise dıştaki zayıflığa işaret⁵⁰

⁴⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2005), "Birr", 75.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 454.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1: 512; Firûzâbâdî, *Şamûs*, 1: 90; İsfahânî, *Müfredât*, 270.

⁴⁹ Firûzâbâdî, *Şamûs*, 1: 90.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21: 182-183.

olarak dile getirdiğini söylemektedir. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) burada kemik organının özellikle zikredilmesini, onun vücudu ayakta tutan en kuvvetli unsur olmasına bağlamaktadır. Ona göre kemiğin tekil olarak kullanılması tüm vücudun zayıflığına delildir.⁵¹ Bu konuda Zemahşerî ile aynı görüşte olan başka müfessirler de vardır. Buna göre kemikler vücudun en sağlam kısmı olduğu halde zayıf düşerse beden diğer uzuvları da zayıf olacaktır.⁵² Zemahşerî'nin de belirttiği gibi âyette yaşlılıkta görülmesi mümkün olan ve biri beden içinde diğeri de dışında gerçekleşen iki duruma dikkat çekilmektedir. Ancak burada da müfessirlerce erzeli'l-'umur ile bağlantı kurulan bunamaya dair bir açıklama ve anlatım bulunmamakta sadece yaşlılıktaki fizyolojik bir değişim anlatılmaktadır.

Şeyb kelimesinin kullanıldığı; "Sizi güçsüz olarak yaratan Allah'tır. O, güçsüzlüğün ardından güç veren, sonra gücün ardından da bir güçsüzlük ve yaşlılık verendir " (er-Rûm 30/54) mealindeki âyette dirilişi inkâr eden Kureyşli müşriklere hitaben Allah'ın varlığının ve gücünün delili olarak birtakım hususlar zikredildikten sonra insanın yaratılış ve hayat aşamaları aynı sebeple gündeme gelmektedir. Âyette güçsüzlük anlamına gelen da'f/ضف kelimesine Taberî bunama ve yaşlılık nedeniyle oluşan güçsüzlük anlamını vermekte, şeyb kelimesini de saçın beyazlaması olarak açıklamaktadır.⁵³ Zemahşerî aynı ifadeyi bunama ve yaşlılık sebebiyle meydana gelen zayıflık olarak açıklamaktadır.⁵⁴ İki müfessirin bunamaya dair yorumlarının neye dayanarak yapıldığı belirtilmediği gibi bu anlamın verilmesini gerektiren hususun ne olduğu da anlaşılamamaktadır. Ayrıca âyete baktığımızda da'f ve şeybten başka yaşlılığa işaret eden bir tabir de yoktur. Dolayısıyla kuvvet yani gençlik/yetişkinlik çağından sonra bir güçsüzlüğün dile getirilmesinin ardından gelen şeyb ifadesi yaşlılık döneminin fiziksel yönünü anlatmaktadır. Ancak söz konusu âyette yaşlılığın sonucu olan saç beyazlamasının ya da güç ve kuvvette zayıflamanın bunama ile doğrudan bir ilgisi görülmemektedir.

Şeyb'in yer aldığı son âyette; "Şayet inkâr ederseniz, çocukların saçlarını ağartacak bir günden nasıl korunursunuz?" (el-Müzzemmil 73/17)

⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 5-6.

⁵² Ömer Nasûhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul:1985), 4: 346.

⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 28: 525-526.

⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 587.

ifadesi ile kıyamet gününün dehşeti anlatılmaktadır. Kıyamet anında meydana gelecek olayların korku ve acısından dolayı çocukların saçlarının beyazlamasından⁵⁵ bahseden âyet eşyeb'in çoğulu olan şîb kelimesi ile yaşlanmaktan kaynaklanan saç beyazlamasına değil o günün tasa ve hüznüleri arttıkça çocuklarda süratli bir şekilde⁵⁶ meydana gelecek anormal değişikliğe dikkat çekmektedir. İsmâil Hakkı Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre burada bir temsil veya mübalağa sanatı vardır ve çocuklar masum ve tehlikelerden korunmuş oldukları için kıyametin dehşetini görmeleri caiz olmaz. Tam tersine onlar insanlar arasında yaşlılığa en uzak kimselerdir. Dolayısıyla bu ifade o günün dehşetinin şiddetini anlatan bir kinayedir.⁵⁷ Kanaatimizce de burada geçen şeyb tabiri kıyametin korkunçluğunu ve sonuçlarının büyüklüğünü anlatan bir tasvirdir. Özellikle vildan kelimesi ile birlikte şeybin kullanılması ikisi arasındaki farkın ve zıtlığın ortaya konması açısından mübalağayı göstermektedir. Ancak âyet erzeli'l-'umur ile bağlantısı kurulan bunamanın varlığını doğrulayacak bir anlam içermektedir. Bütün bunlardan sonra şeyb kelimesinin yer aldığı âyetlerde de bunama ve yaşlılık bağlantısına dair bir anlatım olmadığını söylemek mümkündür.

3.3. 'Acûz

Kur'an'da yaşlılığı ifade etmek için kullanılan 'acûz, dört ayrı surede yer almakta olup işlerin birçoğunu yapmadaki acziyeti⁵⁸ dile getirmektedir. Kelime lügatte yaşlılıktan dolayı elden ayaktan düşmüş, iyice ihtiyarlamış kadın anlamına gelmektedir.⁵⁹ 'Acûz Kur'an'da iki yerde Hz. İbrahim'in eşi (Hûd 11/72, ez-Zâriyât 51/29) iki yerde ise Hz. Lût'un eşi (eş-Şuarâ 26/171, es-Saffât 37/135) hakkında dile getirilmektedir. Hz. İbrahim'e oğlu İshak müjdelendiğinde eşi kocasının yaşlı bir adam/şeyh, kendisinin ise yaşlı/'acûz ve çocuk dünyaya getiremeyecek bir kadın olduğunu söyleyerek bu haber karşısındaki şaşkınlığını belirtmektedir (Hûd

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 28: 388-389; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 14: 169.

⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 246.

⁵⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân* (Dersaadet: Osmaniye Matbaası, 1331), 10: 216-217.

⁵⁸ İsfehânî, *Müfredât*, 323.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5: 372; Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (Dâru'l-fikr, 1979), 4: 232.

11/72, ez-Zâriyât 51/29). Şeyh lafzının anlatıldığı bölümde geçtiği üzere tefsirlerde verilen malumata göre bu olay esnasında Hz. İbrahim yüz, eşi ise doksan dokuz yaşındadır.⁶⁰ Râzi'ye göre çocuğu olacağı müjdesini alınca Hz. İbrahim'in eşinin şaşırmasının iki nedeni vardır. Bunlardan ilki onun yaşlı, ikincisi ise çocuk dünyaya getiremeyecek bir kadın olmasıdır. Zira o gençliğinde de çocuk sahibi olamamıştır.⁶¹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ise onun 'acûz olarak zikredilmesini kısır oluşuna bağlamaktadır.⁶² 'Acûz, yaşın büyüklüğünü anlatan bir ifadedir.⁶³ Hz. İbrahim'in eşinden bahseden iki âyeti birlikte değerlendirdiğimizde ilkinde yalnızca yaşlı oluşunu anlatan 'acûz, ikincisinde ise buna ilaveten aķım tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Âyetler bize onun hem yaşlı hem de kısır bir kadın olduğunu anlatmaktadır. Onun kısırlığı yaşlılıktan olabileceği gibi daha önceye de dayanıyor olabilir.

Âyetlerde konunun işlenişine ve kaynaklarda verilen bilgilere bakıldığında 'acûz kelimesinin yaşın ilerlemesi nedeniyle zikredildiği anlaşılmaktadır. Bu tabir ile yaşlılığın kastedildiği ancak doğrudan veya dolaylı olarak buna bağlı bir bunamadan bahsedilmediği anlaşılmaktadır. Tam tersine Hz. İbrahim'e bir oğul müjdesi verilmesinde eşinin buna hayret etmesi, yaşlı olmasına rağmen sıra dışı bir olayla karşılaştığını fark edecek kadar muhakemesinin yerinde olduğuna ve akli bir melekeye işaret etmektedir. Bu da bizi yaşlıların tecrübe ve öğrenerek elde ettikleri güçlü bir muhakemenin sahibi oldukları sonucuna götürmektedir.⁶⁴ Böylece Kur'an'da yaşlılıkla ilgili ortaya konulan vurgunun diğer tabirler arasında da hissedildiğini söylemek mümkündür. Çünkü Kur'an'da farklı yönlerine dikkat çekilmekle birlikte daima yaşlılık ile tecrübe-saygınlık-bilgelik ilişkisi kurulduğu görülmektedir.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 483; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 3: 69. Aynı konu ile ilgili olarak Hz. İbrahim'in 120, eşinin 98 yaşında olduğuna dair rivayetler de vardır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 217.

⁶¹ Râzi, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28: 215.

⁶² Ebü'l-Leys İmarnü'l-hüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 135.

⁶³ Muhammed Tahir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 26: 361.

⁶⁴ Mustafa Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 12 (2002), 290.

Hız. Lût'un eşinin 'acûz oluşundan bahseden âyetlerin (eş-Şuarâ 26/170-171, es-Saffât 37/135) tefsirinde de yaşı ile ilgili herhangi rakam verilmeyerek yaşlılığından dolayı bu tabirin kullanıldığı açıklanmaktadır. Bu âyetlerdeki 'acûz ifadesi onun yaşının ilerlemiş olduğunu bildirmektedir. Hız. Lût'un eşi hakkındaki ifadelerde de erzeli'l-'umur ve bunama bağlantısını pekiştirecek bir husus bulunmamaktadır. Eğer Hız. Lût'un inkârcı eşinde böyle bir bunama mevcut olsaydı ya da 'acûz tabirinden bu anlam çıksaydı azaba uğrayıp helak edilmesi söz konusu olmazdı. Çünkü akli melekesi olmayan birinin sorumluluğu da yoktur.

3.4. Kiber

Yaşlılık ile irtibatlı lafızlardan sonuncusu olan kiber Kur'an'da altı âyette (el-Bakara 2/266; Âl-i-İmrân 3/40, İbrâhim 14/39, el-Hicr 15/54, el-İsrâ 17/23, Meryem 19/8) geçmektedir. Sözlükte gençliğin zıddı olarak açıklanan kiber, azametli olmak manasına gelen kebûra ve yaşça ilerlemek anlamına gelen kebira fiillerinin mastarıdır. İnsan ve hayvan yaşlandığında⁶⁵ kullanılan bir lafız olup iyice ihtiyarlamak, elden ayaktan düşmek demektir.⁶⁶ İlk olarak; "Sizden biriniz ister mi ki, içerisinde her tür meyve bulunan, zemininden nehirler akan, hurmalık ve üzüm bağlarından bir bahçesi olsun; bakıma muhtaç çocukları olduğu halde yaşlılık gelip çatsın; bahçeye de ateşli bir kasırga isabet edip yansın?"(el-Bakara 2/266) mealindeki âyette içinde kiber tabirinin yer aldığı bir misal verilerek benzetme yapılmaktadır. Âyetteki benzetmeyi anlamak için bağlamına bakmak gerekir. Aynı surenin 261-263. âyetlerinde malını Allah için harcayanlardan ve bunu da başa kakmayanlardan bahsedilerek onlara sunulacak mükâfatlar anlatılmaktadır. Hemen ardından inananlara hitaben sadakalarını başa kakarak ya da inciterek boşa çıkarmamaları hatırlatılmaktadır. Konumuz olan âyetin önündeki kısımda ise mallarını Allah rızası için harcayanların hali iki kat ürün veren bir bahçeye benzetilmiştir. Hemen sonra da sözü edilen âyet gelmekte ve ardından Allah yolunda harcamaya vurgu yapılmaktadır. Âyetin bağlamı göz önünde bulundurulduğunda aralarındaki anlam ve konu bütünlüğü dikkati çekmektedir. Râzî'nin de belirttiği gibi bu âyette infakta bulunup da başa kakan kimselerin bu harcamalarının

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 5: 126-127; Ebu Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Kitâbü cemhereti'l-lüğa* (Haydarâbâd: 1344), 1: 274; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh tâcü'l-lüğa ve şihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar (Beyrut:1984), 2: 801.

⁶⁶ İbn Fâris, *Mu'cem*, 5: 154.

ahirette hiçbir faydası olmayacağı benzetme üslubuyla dile getirilmektedir.⁶⁷ Meselenin yaşlılık ile ilgili boyutuna gelince benzetmede yer alan ögeler arasında kiber kelimesi geçmekte ve yaşlılığın gelmesinden bahsedilmektedir. Burada neden böyle bir benzetme yapıldığı da ortadadır. Zira bahçe sahibi olup bakıma muhtaç çocukların varlığı aslında çift taraflı bir acizyeti dile getirmektedir. Çünkü yaşlı birinin bahçeyle uğraşması bir acizyeti, çocuklarının bakımı için o bahçeye ihtiyaç duyması da ayrı bir acizyeti ifade etmektedir.⁶⁸

İbn Abbas (ö. 68/687) da bu âyetin yorumunda Allah'ın güzel bir darbı mesel sunduğunu söylemektedir. Ona göre bu benzetmeyle gençliğini kaybeden kişiye ömrünün sonunda bakıma ihtiyaç duyan çocukları olduğu bu esnada bahçesinin yıldırım ile yandığı ancak yaşlılıktan dolayı onun gibi bir bahçeyi yapmaya gücü yetmeyeceği ve neslinin de ona herhangi bir fayda sağlamayacağı anlatılmaktadır. Ayrıca o bu örnekle inkâr eden kimsenin ahiretteki durumunun tasvir edildiği görüşündedir.⁶⁹ İnkârcının ahiretteki hali âyette anlatılan yaşlı kimsenin hali gibidir.⁷⁰ O, içinde bulunduğu durumu değiştirmeye güç yetiremeyecek bir acizlik sergileyecektir. Kiber kelimesi bu âyet bağlamında yaş ilerlemesini ve fiziki güç kaybını ifade eden bir anlama sahip olmakla birlikte bunama ile ilişkili bir mana içermemektedir.

Kiber lafzının yer aldığı; "Ey Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çattığı ve karım da kısır olduğu halde benim nasıl bir çocuğum olur? dedi" (Âl-i İmrân 3/40) mealindeki âyette Hz. Zekeriya'nın ileri bir yaşta çocuk sahibi olduğu ifade edilmektedir. Hz. Zekeriya'nın mevzu bahs edildiği diğer bir âyette de "Rabbim! Karım kısır ve ben de yaşlılıktan güçsüzleşmiş olduğum halde nasıl oğlum olabilir?" (Meryem 19/8) buyurularak aynı konu aynı kelimelerle aktarılmaktadır. Fakat ilk âyette geçen kiber kelimesi

⁶⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7: 63.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7: 63.

⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2: 465.

⁷⁰ Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 231.

ikinci âyette yer alan yaşlılıktan dolayı kemiklerinin incilmesi, zayıf ve bitkin olması anlamına gelen 'ıtiyye⁷¹ tabiri ile açıklanmaktadır.⁷² Zemahşerî'nin ifadesine göre 'ıtiyye, kuruluştan sertleşmiş bir değnek misali mafsallar ve kemiklerdeki kuruluk ve sertliği anlatmaktadır.⁷³ Hz. Zekerriya'nın Allah'a yalvardığının zikredildiği âyette (Meryem. 19/4) onun ileri bir yaşta oluşu şeyb kelimesi ile verilmişti. Burada Hz. Zekerriya'nın ve karısının yaşlanmaktan kaynaklanan bazı fizyolojik sorunlarına değinilmektedir. Bunlardan birisi olan kemiklerle ilgili anlatımın yaşlılarda görülebilen kemik rahatsızlıklarına bir örnek olarak zikredildiği söylenebilir.

Kiber kelimesinin yaşlılığa işaret ettiği diğer âyetlerden ikisinde ise Hz. İbrahim'in yaşlılık çağında çocuğu olmasını konu etmektedir. Bu âyetlerden birinde; "İbrahim dedi ki: Ben ihtiyarlamışken, beni mi müjdeliyorsunuz, beni ne ile müjdeliyorsunuz? " (el-Hicr 15/54) buyurulmakta diğer âyette ise; " Hamd yaşlılıkta bana İsmail'i ve İshak'ı bahşeden Allah'adır" (İbrâhim 14/39) denilerek bu müjdenin gerçekleştiği bildirilmektedir. Âyetlerin kesiştiği ortak anlam Hz. İbrahim'in yaşlılık çağında çocuk sahibi oluşudur ki bu gerçek kiber kelimesiyle ifade edilmektedir. Daha önce açıklanan Hz. Zekerriya hakkında aynı konudaki üslubun benzeri Kur'an'da bu defa Hz. İbrahim için seslendirilmektedir. Her iki peygamberin de ihtiyarlık dönemlerinde çocuk sahibi oldukları Kur'an'da bildirilmektedir. Âyetlere içerik ve konu bütünlüğü açısından yaklaşıldığında kiber genel anlamda yaşlılara mahsus bazı bedensel sıkıntılara işaret etmekte bunama veya akli zayıflık anlamı içermemektedir.

Kiber tabiri; "...Şayet onlardan biri veya her ikisi senin yanında ihtiyarlarsa, sakın ikisine de öf bile deme ve onları azarlama. İkisine de güzel söz söyle" (İsrâ 17/23) mealindeki âyette anne-babaya iyi davranmanın emredilmesi vesilesiyle zikredilmektedir. İnsana anne-babası ömürlerinin sonunda zayıf ve aciz bir hale⁷⁴ gelip yaşları ilerlediğinde iyi davranması ve sözlerinde dahi son derece hassas olması emredilmektedir. Buradaki emir

⁷¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 464-465.

⁷² Muhammed Emin eş-Şenkîti, *Edvâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Mekke: Dâru 'âlemi'l-fevâid, 1426), 1: 328.

⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 7-8.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20: 189.

anne-babaya bıkkınlık ya da memnuniyetsizlik içeren bir söz söylenmesi yönünde⁷⁵ olmakla beraber öf tabiri onlara ilgi ve alaka göstermeyi ya da onlarla ilgilenmeyi arzu etmemek manasını da taşımaktadır.⁷⁶ Başka bir ifade ile burada geçen kelime sadece sözlü bir hitabı değil aynı zamanda fiili bir tavır da işaret etmektedir. Anne-babaya saygı ve iyilik genel bir tutum olmakla beraber Kur'an'da onların yaşlanmaları halinde evlada dikkatli olması yönünde bir uyarı yapılmaktadır. Kanaatimizce Kur'an'daki bu yaklaşımın arka planında iki temel sebep mevcuttur. Birincisi anne-babanın dini açıdan anlam ve önemini ortaya koymak, ikincisi ise yaşlanan insanın fizîken daha güçsüz ve muhtaç olmasının yanında psikolojik olarak daha kırılğan, alıngan ve duygusal olmasıdır. Kur'an'da yaşlıların bir kısmının karşılaşıcağı sıkıntıların anlatılmasının bir nedeninin de onları değil ama çevrelerindeki yakınlarının dikkatini çekmek için olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.⁷⁷ Bu aynı zamanda bugünün gençlerinin de bir gün yaşlanacağı gerçeğinden hareketle yaşlılara karşı nasıl bir hareket içinde olunacağını göstermesi açısından önemli bir tespittir.⁷⁸ Çünkü konunun sosyolojik yönü de bulunmaktadır. Bu bağlamda âyetten çıkarılabilecek bir başka sonuç da yaşlı anne babanın evlatları tarafından yalnız bırakılmaması gerçeğidir. Âyette eğer onlar ömürleri vefa edip de yaşarlarsa çocuklarının anne babaları ile beraber olmaları gerektiği belirtilmektedir. Bu aslında hem psikolojik hem de sosyolojik açıdan anlamlıdır. Çünkü ailenin yaşlı birey için duygusal ve sosyal destek sistemi⁷⁹ olduğu bilimsel olarak ortaya konulmuştur. Kur'an'da yaşlının aile bireyleri ile birlikte olması Hz. Şuayb'ın kızlarından bahsedilen âyet (Kasas 28/23) çerçevesinde de dile getirilmektedir. Buradaki anlatıma göre kızların babaları yaşlıdır ve onlar kendisine yardım ederek onun ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar. Tabi âyetin siyakında kızların babaları ile birlikte yaşadıkları da anlaşılmaktadır. Bu da bize Kur'an'da yaşlı ve aile bağlarının son derece önemsendiğini göstermektedir. Aslında aile bağlarının ve bu doğrultuda devam edecek olan sevgi gereksiniminin yaşamın tüm evrelerinde

⁷⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 3: 234.

⁷⁶ Sancaklı, "Hadislerde Yaşlılık Olgusunun Değerlendirilişi", 55.

⁷⁷ Faruk Beşer, "İslam ve Yaşlılık Sorunu", *Özveri Dergisi* (2005), erişim Haziran 2016, <http://www.ozida.gov.tr/default20.aspx?menu=ozveri&sayfa=ov4/ov4islamveyasli> (06.07.2012).

⁷⁸ Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim", 296.

⁷⁹ Öz, "Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık Psikososyal Açıdan Gözden Geçirme", 20.

olduğu gibi yaşlılıkta da mutlak bir ihtiyaç olduğu⁸⁰ Kur'an'da örnekleriyle sunulmaktadır. Bu özellikle günümüzün modern toplumunda git-tikçe derinleşen yaşlıların yalnızlık ve sosyal dışlanma sorunu⁸¹ göz önüne alındığında daha da önem kazanmaktadır. Böylece Kur'an'da insanın yaşlanma sürecinde sadece fizyolojik ve bedenen değil sosyolojik, psikolojik ve ruhen de etkilendiğine işaret edilmekte ve o çağı yaşayanlara karşı nasıl bir muamelede bulunulması gerektiği bildirilmektedir.

4. ERZELİ'L-UMUR-YAŞLILIK VE BUNAMA İLİŞKİSİ

Kur'an'da yer alan *erzeli'l-umur* dışındaki yaşlılık ile ilişkili diğer kavramlar incelendiğinde değinilen hususların ileri yaşlardaki kişilerde gözlemlenebilen saç beyazlaması, kemik rahatsızlıkları, birtakım işlerini yapmada yetersizlikler ve güçsüzlükler olduğu görülmektedir. Vurgulanan bu sıkıntıların yanında tefsirlerin birçoğunda yaşlılık ve bunama ile bağlantılı yapılan açıklamalar kanaatimizce Kur'an'da karşılığını bulamamaktadır. Şöyle ki *erzeli'l-umur* tabiri ile yaşlılıkta bunama eş anlamlı gibi algılanmaktadır. *Erzeli'l-umur* kelimesinin sözlük anlamı içinde bunamaya işaret eden ifadelerin varlığı böyle bir algıya yol açmış olabilir. Konunun Kur'an'da işlenişini yukarıda aktardıktan sonra bunamanın bilimsel olarak ne olduğuna bakmak gerekmektedir. Ancak bundan sonra yaşı ilerlemiş olan her insanın bunama ile karşı karşıya geleceğinin ne kadar isabetli olduğunu ortaya koymak mümkündür.

Bunama bilim dilinde *demans* tabiri ile ifade edilmektedir. Zihnin yitirilmesi demek olan *demans*, bilimsel olarak sinir sisteminin hasarı sonucu gelişen zihinsel yeteneklerde bozulma ve bu bozulmanın günlük yaşam aktivitelerini etkilemesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁸² Buna göre bunama zihinde meydana gelen olumsuz bir durumu göstermektedir. Bununla beraber *demans* bir hastalık olarak kabul edilmemekte ve farklı şekillerde ortaya çıkan bir hastalık tablosu olduğu bildirilmektedir. *Demansın* yaşla önemli bir artış gösterdiği bilinmekle birlikte normal yaşlanmanın bir özelliği olmadığı belirtilmektedir. Çünkü birçok kişi bilişsel yıkım gelişmeden

⁸⁰ Öz, "Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık Psikososyal Açından Gözden Geçirme", 20.

⁸¹ Gökhan Kurt, Fatma Yücel Beyaztaş, Zerrin Erkol, "Yaşlıların Sorunları ve Yaşam Memnuniyeti", *Adli Tıp Dergisi/Turkish Journal of Forensic Medicine* 24, sy. 2, 35.

⁸² Haşmet A. Hanağası, "Demans Kavramı ve Hastaya Yaklaşım", *Klinik Gelişim Dergisi* 23, sy. 1 (2010): 44.

yaşlanırken, normal kişilerde bile bir takım bilişsel değişiklikler tanımlanabilmektedir.⁸³ Bilimsel verilere göre *demansın* yaşlılarda görülme sıklığı altmış beş yaş ve üstündeki kişilerde yüzde 5, seksen yaş civarında yüzde 20 oranındadır. Ayrıca bunamayı meydana getiren sebeplerden biri yüzde 50-60 görülme sıklığı ile *Alzheimer*⁸⁴ olmaktadır.⁸⁵ Beyni zayıflattığı için *demansa* yol açan 200 farklı hastalık olduğu da tıp sahasında yer almaktadır. *Alzheimer* hastalığının yanı sıra birçok *demans* türü sayılmaktadır. Bütün bunlar göstermektedir ki *demans* riski yaşlılıkla birlikte artmakta ve bir hastalıktan kaynaklanmaktadır. *Demans* yaşlılığın doğal bir sonucu olmaktadır.⁸⁶ Ayrıca bilim insanları *demans* ile normal yaşlanma arasında doğrudan bir ilişki olmadığını söyleyerek normal yaşlanma sürecinde bilişsel/zihinsel melekelerde belirgin bir kayıp söz konusu olmadığını belirtmektedirler.⁸⁷

Günümüz biliminin ulaştığı veriler ışığında bunamanın yaşlılığın getirdiği tabii bir sonuç olmadığı ancak risklerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Zaten bilimin bunamayı normal yaşlanma sürecinden ayrı ele alması bunu göstermektedir. Buna göre *Alzheimer* hastalığı da yaşlılığın önemli bir problemi olmakla beraber altmış beş yaş üzerindeki kişilerde yüzde 3-11, seksen beş yaş üzerinde ise yüzde 20-47 gibi bir yaygınlığa sahiptir.⁸⁸ Burada en yüksek veriyi temel alırsak dahi yaşlıların ortalama yüzde 50'si bu rahatsızlığa yakalanmamaktadır. Dolayısıyla tüm yaşlıları içine alan

⁸³ David G. Clark, Jeffrey L. Cummings, "Demans Tanısı ve Tedavisi: Bir Güncelleştirme", çev. Levent Sevinçok, *Demans Dergisi* 1 (2003): 21.

⁸⁴ *Alzheimer* beynin düşünme, hafıza ve dil bölümlerini etkilemekte olup başlangıcı sinsi, yıkımının da yavaş olduğu belirtilmektedir. Günümüzde hastalığın sebebi bilinmemekte ve şu anda şifası bulunmamaktadır. *Alzheimer*, toplumun tüm gruplarını etkileyen ve toplumsal sınıf, cinsiyet, etnik grup ya da coğrafi bölge ile ilgisi bulunmayan bir hastalıktır. Bu hastalık yaşlılarda daha sık görülmekle beraber gençlerin de etkilendiği bildirilmektedir. Bkz. Alzheimer Vakfı, " Alzheimer Hastalığı ", erişim Haziran 2016, <http://alz.org.tr/alzheimer-hastaligi>

⁸⁵ İmatullah Akyar, "Demanslı Hasta Bakımı ve Bakım Modelleri", *Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi* (2011): 80-81.

⁸⁶ Ulusal Demans Araştırma Merkezi, erişim Haziran 2016, http://www.videnscenterfordemens.dk/media/910860/plakat_demenssygdomme

⁸⁷ Ufuk Ergün, "Alzheimer Hastalığı Nedir? Ne Değildir?", erişim Haziran 2016, http://www.turkgeriatri.org/sorulariniza_yanitlar.php?pg=alzheimer

⁸⁸ Esen Saka Topçuoğlu, Kaynak Selekler, " Alzheimer Hastalığı", *Turkish Journal of Geriatrics* 1, sy. 2 (1998):63-64.

genel bir bunama tablosu ortaya çıkmamaktadır. Buraya kadar söylenenlerin ardından *erzeli'l-umuru*; bazı yaşlıları içine alan, aklı melekelerde kayıpların yaşandığı ve kişileri fizyolojik, psikolojik, sosyolojik vb. birçok yönden etkileyen ileri hayat dönemi olarak tanımlamak mümkündür.

SONUÇ

Yaşlılık insan ömrünün en son ama en dikkat edilmesi gereken dönemlerden biri olması yönüyle önemli bir sürece işaret etmektedir. Bu öneme binaen yaşlılık Kur'an'da birçok âyette ele alınan bir konudur. Kur'an'da yaşlılık ile ilgili belli başlı kavramlar *erzeli'l-umur*, *şeyh*, *şeyb*, *'acüz* ve *kiberdir*. Bu tabirlerin her biri ilgili kısımlarda da geçtiği üzere belli anlam alanlarını içermekte ve Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde bir yaşlılık resmi ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da öncelikle yaşlanmanın insan hayatının bir parçası olduğu vurgulanmakta ve insanın eğer ömrü yeterse bu dönemden geçeceğine işaret edilmektedir. Bir başka ifadeyle Kur'an'da yaşlılık kaçınılması mümkün olmayan bir realite olarak takdim edilmektedir. Âyetlerde bu dönemin açıkça belirtilmesi insanın bu gerçeği kabul etmesine ve ona hazırlanmasına yönelik bir işlemdir.

Kur'an'da yaşlıların karşılaşacağı bazı problemlere de değinilmektedir. Daha önce de üzerinde durduğumuz bu sorunlar yaşlı insanın tecrübe edeceği hususlardan sadece bir kısmını ortaya koymaktadır. Günümüzde yaşlılar ile ilgilenen çeşitli bilim dallarının ulaştığı bilgiler bu sorunların Kur'an'da değinilenlerden çok daha fazla olduğunu göstermektedir. İlahi bir kitap olan Kur'an'dan bir bilim kitabının ele aldığı gibi olgulara yaklaşması beklenemez ve bu onun gönderiliş amacına da uymaz. Kur'an'da insanlara verilen mesajlar zaman zaman canlı sunumlar ve tasvirlerle pekiştirilmekte olup yaşlılık konusunun açıklanmasında da bu yöntem insan yaşamının en zorlu sürecini vurgulamak için kullanılmaktadır.

Erzeli'l-umur bilimsel veriler ışığında değerlendirildiğinde bazı yaşlıların bunama/şuur kaybı gibi zihinsel anlamda sıkıntılar yaşayacağı bir hastalık dönemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu tecrübe edecek yaşlılar olacağı gibi etkilenmeyenler de olacaktır. Kur'an'da geçen yaşlılık ile ilgili tüm tabirler de yaşlanmanın doğrudan tamamen bunamayı getirdiği sonucuna götürmemektedir. Özellikle *erzeli'l-umur* lafzının geçtiği her iki âyette (en-Nahl 16/70, el-Hac 22/5) *sizden bazısı* anlamına gelen *منكم* ifadesi

yaşlılıkta bunamanın bazı kişileri etkilemekle beraber bir kısmını içine almadığını anlatmaktadır. Dolayısıyla erzeli'l-umur her yaşlıyı değil ama bir kısmını etkileyen yaşam dönemlerinden biridir. Kur'an'da yaşlılar ile ilgili farklı kavramların kullanılması da yaşlanma sürecinin değişik etkilere yol açan çeşitli yönlerine dikkat çekmektedir. Eğer yaşlılık, bunama ile eşdeğer olsaydı Kur'an'da geçen şeyh ve kiber kelimelerinin anlamına ters düşen bir problemiği beraberinde getirmiş olurdu. Çünkü şeyh ve kiber yaşlanmayla birlikte edinilebilecek bilgeliği, tecrübe birikimini ve saygınlığı çok bariz bir şekilde vurgularken diğer taraftan bunamanın yaşlılığa eşitlenmesi bir çelişkiyi önümüze getirirdi. Oysaki bizce Kur'an'da yaşlanmadan bahsedilmesinin ikinci önemli sebebi yaşlı insanın taşıdığı değere ve ona gösterilmesi gereken itibara işaret etmektir. Aslında Kur'an'da seçilen kelimelerde bunu görmek zor değildir. Arapçada bunama ve akli melekeyi yitirme anlamına gelen *ħaraf*/خرف kelimesinin Kur'an'da hiç kullanılmaması da yaşlıya bakışı gösteren bir zarif boyuttur. Yaşlılar Kur'an'da bildirilen çağa/erzeli'l-umura ulaştıklarında çocukları yahut yakınları yaşlının zafiyetlerinin farkında olacakları için onlara nasıl yaklaşmaları gerektiği önceden Kur'an'da bildirilmektedir. Kur'an'da anne ve babaya yaşlandıklarında merhametli ve söz ile bile kırmamak (el-İsrâ 17/23-24) üzere kurulan ve bir emir olarak ifade edilen şefkat atmosferinin işaret ettiği gerçeklerden biri budur. Ayrıca yaşlıların psikolojik ve sosyal açıdan tek başlarına bırakılmayacak kadar değerli oldukları da Kur'an'da altı çizilen konulardandır. Zira Kur'an'a göre yaşlılar sevgi ve değere layık bireylerdir. Dolayısıyla Kur'an'da gerek erzeli'l-umurla karşılaşacak olsun gerekse bu dönemle karşılaşmayacak olsun yaşlılara sevgi, saygı ve hürmet gösterip onlarla birlikte bir hayat sürdürülmesi öngörülmektedir. İşte bu yüzden insana yaşlılarına sahip çıkıp onlara maddî-manevî hak ettikleri değeri verme yükümlülüğünde olduğu ve bu dönemin özelliğini dikkate alarak hareket etmesi hatırlatılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akyar, İmatullah. "Demanslı Hasta Bakımı ve Bakım Modelleri". *Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi* 18, sy. 2 (2011): 79-88.
- Alzheimer Vakfı. "Alzheimer Hastalığı". Erişim Haziran 2016. <http://alz.org.tr/alzheimer-hastaligi>

- Beğer, Tanju. "Yaşlanma ve Yaşlılık". *Geriatrik Hasta ve Sorunları Sempozyumu*. İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Yayınları. (1998): 9-13.
- Beğer, Tanju. Yavuzer, Hakan. "Yaşlılık ve Yaşlılık Epidemiyolojisi". *Klinik Gelişim Dergisi* 25, sy. 3 (2012): 1-3.
- Beşer, Faruk. İslam ve Yaşlılık Sorunu. *Özveri Dergisi*. (2005). Erişim Haziran 2016. <http://www.ozida.gov.tr/default20.aspx?menu=ozveri&sayfa=ov4/ov4is-lamveyasli>.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 5 cilt. Beyrut: y.y., 2001.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 cilt. İstanbul: y.y., 1985.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *es-Sahîh*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütüb, t.y.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*. 10 cilt. Dersaadet: Osmaniye Matbaası: 1331.
- Büken, Nüket. Büken, Erhan. "Yaşlanma Olgusu ve Tıp Etiği". *Turkish Journal of Geriatrics Geriatri* 6, sy. 2 (2003):75-79.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafur Attar. 7 cilt. Beyrut: y.y., 1984.
- Clark, David G. Cummings. Jeffrey L. "Demans Tanısı ve Tedavisi: Bir Güncelleştirme". çev. Levent Sevinçok. *Demans Dergisi* 3, sy.1 (2003): 21-29.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. thk. Muhammed Abdülaziz el-Halidî. *es-Sünen*. 3cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Ebussuûd, b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'ani'l-Kerîm*. thk. Abdülkadir Ahmed Ata. 5 cilt. Riyad: Mektebetü's-sa'âde, t.y.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. 4 cilt. Beyrut: y.y., 1996.
- Güler, Çağatay. "Yaşlılıkta Tanımlar ve Yaşlılık Üstüne Söylenenler". *Turkish Journal of Geriatrics Geriatri* 1, sy. 2 (1998): 105.
- Güngör, Özcan. "Yaşlılık ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı* içinde, 253-267. Ankara: Grafiker, 2012.
- Halil, Meltem. Cankurtaran, Mustafa. "Geriatrik Hastaya Yaklaşım". *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 28 (2008): 262-266.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye: 1984.
- İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan. *Kitâbü Cemhereti'l-Lüga*. 4 cilt. Haydarâbâd: y.y., 1344.
- İbn Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Dâru'l-fikr: 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. 15 cilt. Kahire: y.y., 2000.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. Riyad: Beytü'l-efkari'd-devliyye, t.y.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İlgar, Lütfü. İlgar, Şengül. Yaşlılık Dönemi ve Yaşlılığın Gelişim Görevleri. *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 1, sy. 7 (2007): 147-156.
- el-İsfehânî Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. thk., Muhammed Seyyid. Beyrut: Dâru'l ma'rife.
- İşleğen, Çetin. Yaşlılarda Fizik Aktivite Ve Hastalıklara Etkisi – II. *Ege Tıp Dergisi/Ege Journal of Medicine* 54, ek sy. (2015): 29-34.
- Kılavuz, Mehmet Akif. "Yaşlanma Sürecinin Dinî Gelişime Etkileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 2 (2005): 97-112.
- Koç, Mustafa. "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Bireysel ve Ruhsal Gelişim". *Ekev Akademi Dergisi* 8, sy. 19 (2004): 77-90.
- Koç, Mustafa. "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002): 287-304.
- Köylü, Mustafa. "Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri". *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Öğretiminin Genel Özellikleri* içinde, 85-112. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Kurt, Gökhan. Beyaztaş, Fatma Yücel. Erkol, Zerrin. "Yaşlıların Sorunları ve Yaşam Memnuniyeti", *Adli Tıp Dergisi/Turkish Journal of Forensic Medicine* 24, sy. 2: 32-39.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc. *es-Sahîh*. Riyad: 1998.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kelîmî't-ıyyib: 1998.
- Öz, Fatma. Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık Psikososyal Açından Gözden Geçirme. *Kriz Dergisi* 10, sy. 2: 17-28.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Sancaklı, Saffet. "Hadislerde "Yaşlılık Olgusunun" Değerlendirilişi ". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 1 (Haziran 2006): 49-71.
- es-Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993.
- Sözen, M. Şevki. Elmas, İmdat. "Yaşlılık ve Adli Tıbbî Sorunlar". *Klinik Gelişim Dergisi, Geriatrik Hasta ve Sorunları Özel Sayısı* 17, sy. 2 (2004): 9-15.
- eş-Şenkîti, Muhammed Emin. *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ani bi'l-Kur'an*. 9 cilt. Mekke: Dâru 'âlemi'l-fevâid, 1426.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*. 26 cilt. Kahire: y.y., 2001.

- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Topçuoğlu, Esen Saka. Selekler, Kaynak. "Alzheimer Hastalığı". *Turkish Journal of Geriatric 1*, sy.2 (1998): 63-67.
- Tümerdem, Yıldız." Gerçek Yaş (Real Age)". *Turkish Journal of Geriatrics 9*, sy. 3 (2006): 195-196.
- Ergün, Ufuk. "Alzheimer Hastalığı Nedir? Ne Değildir?". Erişim Haziran 2016. http://www.turkgeriatri.org/sorulariniza_yanitlar.php?pg=alzheimera
- Ulusal Demans Araştırma Merkezi. Erişim Haziran 2016. http://www.videnscenterfordemens.dk/media/910860/plakat_demenssygdomme
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Yertutan, Canan. "Yaşlılıkta Ortaya Çıkan Fiziksel Değişiklikler". *Aile ve Toplum 1*, sy. 2 (1991): 63-66.
- ez-Zebidî, Muhammed Murtaşâ el-Hüseynî. *Tâcul-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. Kuveyt: et-Türâşü'l-'Arabî, 2001.
- ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'an ve irâbüh*. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'leEkâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 6 cilt. Riyad: 1998.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Esâsul Belâga*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye,1998.
- ez-Zühaylî, Vehbe. *Tefsîru'l-Vasît*. 3 cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 2001.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 329-348
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 329-348
✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

**Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk* Adlı
Eserinin Dilbilim Açısından İncelenmesi**
A Linguistic Examination of *Kitâb al-Idrâk li-lisân al-Atrâk* of Abû Hayyân
al-Andalusî

Yusuf Doğan*

ÖZ

Memlükler, Mısır'da uzun bir süre hüküm sürmüş ve bir devrinde de Kıpçak Türkleri orada yönetimde nüfuz sahibi olmuştur. Bu dönemde Türk idarecilerin Arapçayı iyi bilememeleri, sarayda Türkçe konuşulması ve ayrıca Türk idarecilerine daha yakın olma düşüncesi Türkçeyi öğrenmeye karşı bir ilgi meydana getirmiştir. Bu ilginin farkına varan o devrin meşhur âlimlerinden birisi de Ebû Hayyân el-Endelüsî'dir (ö. 745/1344). Ebû Hayyân özellikle Fahreddîn Divriği'den Türkçe öğrenerek ve daha önce yazılan eserleri de tetkik ederek *Kitâbu'l-İdrâk li-*

ABSTRACT

Mamluks reigned in Egypt a long time is an era of Kipchak Turks that have influence management, and Kipchak Turks has been influential in a period in the administration there. During this period, that Turkish rulers do not know Arabic language well, Turkish language is spoken in the palace and also idea of being closer to Turkish manager created an interest in learning. One of the famous scholars realizing that interest is Abû Hayyân al-Andalusî. Abû Hayyân by learning Turkish language especially from Fakhr al-dîn Divriği and analysing

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric.
Sivas/Turkey (doganyusuf58@hotmail.com).

- ◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.
- ◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

lisâni'l-Etrâk'ı telif etmiştir. Bu kitap mukaddime, sözlük ve gramerden oluşmaktadır. Biz de bu çalışmamızda *Kitâbu'l-İdrâk*'i önce içerik açısından tanıtmayı ve daha sonra dilbilim dallarından sözlük bilim açısından incelemeyi hedefledik.

ANAHTAR KELİMELER: Dilbilim, Sözlük Bilim, Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk*, İçerik.

written previously works, wrote *Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*. This book has consisted of introduction, vocabulary and grammar section. We also aimed in our study to examine *Kitâb al-İdrâk* in terms of content and than in terms of lexicography of the linguistic branch.

KEYWORDS: Linguistics, Lexicography, Abû Hayyân, *Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*, Content.

SUMMARY

Mamluks reigned in Egypt a long time and in its reign Kipchak Turks had influence in management. Because of the Turkish rulers who have military background did not know Arabic language well, Turkish language was spoken in the palace and also idea of being closer of scholars and notable people to Turkish rulers got brought an interest in learning Turkish. One of the famous scholars realizing that interest is Abû Hayyân al-Andalusî (d. 745/ 1344).

The true name of Abû Hayyân is Muḥammed b. Yūsuf b. Ali b. Hayyân al-Tawḥidî and he is an Andalusian linguist and exegete. Abû Hayyân who came from a Berber family born in the Matahsharsh village of Granada in 654/1256 and died in Cairo in 28th time 745 (11 July 1344). There is not much information about his family in the sources, but it is mentioned that he has a daughter whose name is Nada, a son named Hayyân in his name, and some grandchildren which are named Muḥammad and Ummu Hayyân.

Abû Hayyân became a famous as Ethîr al-dîn and at the same time, he is also known as Naḥvî, Ghirnâtî (Granadian), Ceyyânî, and Nafzî. He took lessons in Granada from great scholars such as Abd al-ḥaḳ b. Ali al-Anṣarî, Abû Ḥasan al-Ubbezî, Abû Cafer Aḥmed b. İbrahim b. Zubair, Ibn Abû al-Ahvas and became a proficient scholar and teacher in matters such as morphology, syntax, language, commentary, hadith, methodology of Fiqh and Kalâm. He wrote about 18 works in different sciences and if we mention some of that are *al-Baḥr al-muhîṭ*, *al-Nahr al-mâd*, *Tuhfat al-*

arīb bimāfi al-Qur'ān min al-gharīb and some of his works have reached to our time and some of those did not.

Abū Ḥayyān left Andalus for various reasons and visited many centers of science and eventually continued his scientific activities in Cairo. Abū Ḥayyān, who is a great interest in learning languages, has learned Turkish language with the other popular languages such as Persian, Amharic and Himyarite language and written books about these languages. His mainly works about Turkish language are the *Kitāb al-İdrāk li-lisān al-Atrāk*, *Zehv al-mulk fi naḥv al-Turk*, *al-Af'al fi lisān al-Turk* and *al-Durret al-mudiyye fi lughatal-Turkiyye*. These works did not reach to our days except *Kitāb al-İdrāk*.

Kitāb al-İdrāk consists of three sections, namely introduction, dictionary which includes 2200 words, and grammar that is composed of morphology and syntax and this book which is known as *al-İdrāk* is written in the Turkish which is spoken in XIV-XVI century tongue and named as Middle Turkish Period-Mamluk Kipchak Turkish.

The first chapter begins with basmala and continues with detailed his genealogy, personal record, praise to Allah and salawat and salaam to Prophet Muhammad. After this introduction, it is explained the intention of writing this work. The second chapter is a dictionary which the words are explained in alphabetical order. Although Abū Ḥayyān speaks about 23 letters in the Kipchak alphabet, he does not explain the words related to all, but examines 19 items. In this dictionary, it does not take part some letters, that is letters *sā*, *zāl*, *zā* (letters of lips which is written in English *th*); letters *dād*, *ayn*, *fā* (letters of throat) which Arabs use.

In the third chapter, there is a part of the *tasrif* (knowledge of morphology) which is generally called knowledge of morphology today. In this section, it is dealt with about the types of words namely, name of diminutive, name of belonging name, plural, agent name, passive name, exaggerated factor name, infinitive, name indicating the location, name of device, arbitrary name, and *idād* (which adds are derivation of noun from namelike *lik*, *lik* at the end of the word) and then it comes to the end with *shadda*.

Section of syntax which is called by the author as consisted of compound and is prepared according to systematic of Arabic grammar begins with the sentence structure in Kipchak language. After that it con-

tinues with definite-ambiguous names, verb (orders, past, imperfect verbs), subject-predicate in nominal sentence, nevāsiḥ (additional actions helped change the meaning of the noun phrase), Arabic *leyte* which express by the actual wish mold and the like, such as two mef'ul area of the heart of verbs in Arabictold (I think) were deaf (Turkmen thinks he), acts like it yet scientists (verb phrase in), acts offender (verb-subject), the abutment of the verb nefiy prepositions, prepositions, the nehiy (ban), passive verbs and naib-i fail (so-called subject); other elements of the sentence, called the act müteallakat are: cognate accusativ, direct object, time period (time complement), the envelope space (located complement), state (envelope), causative object, the exception, the specification, conflict of laws, the annexation, the oat, the dependencies: adjective, conjunction, confirm, the apposition; conditional structure. After these, he mentions to letters of meanings (huruf al-maani), and concludes this chapter with information about the date, place, and name of the author of the book.

Abū Hayyān used induction method in the book. Since he gave the forms of the words in double, then the triple, quadruple, quintet and other forms. He tried to teach the pronunciation of words by explaining the etymology of word sand the changes of the voices. He examined the words which are synonyms/ contrasted, synonym voice, singular/plural, and words that are passed by foreign languages into Turkish dialects then they are turned into Turkish word structure; brought out witnesses from proverbs and poetries.

As a result, in this work, which consists of dictionary and grammar sections, it can be said that it is used predominantly in linguistic information - translation method.

GİRİŞ

Türklerin dünya siyasetinde etkin rol almasıyla birlikte Türk dili dikkate değer bir ilgi görmüştür. Bu ilgiyi karşılamak amacıyla Türk dilinin kaynağı olabilecek nitelikte çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler arasında Kaşgarlı Mahmūd'un *Kitâbu Cevâhiri'n-Nahv fi Lugâti't-Türk* ve *Dîvânu lugâti't-Türk*'ü; Ebû Hayyân'ın *Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk*, *Kitâbu'l-Ef'al fi Lisani't-Türk*, *Zahru'l-Mülk fi Nahvi't-Türk*'ü ile *ed-Dürretü'l-Mudiyyeti't-Türkiyye'si* ve İbni Mühennâ'nın *Nadirü'd-Dehr alâ*

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20. sy. 2 (Aralık 2016): 329-348.

Lugâti't-Meliki'l-'Asr ve *Kitabu Tuhfetü'l-Melik'i* yer almıştır.¹ Biz de bu makalemizde Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk'* in dilbilim açısından incelemeyi konu edindik.

Dilbilimle ilgili çok çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bunlardan birisi de şu tanımdır: "Dilbilim, anlam bilim (semantik), antropolojik dil bilimi, dil bilimi tarihi, dil felsefesi, dilbilimsel teoriler, hukuksal dil bilimi, metin ve külliyat dilbilimi, ses bilgisi, ses bilimi, söz dizimi, sözlük bilgisi (sözlük bilimi), şekil bilimi, tercüme ve aktarım, uygulamalı dil bilimi olmak üzere birçok alt daldan oluşan ve dili birçok yönden ele alan bir alandır".² Bu tanımın kapsamlı bir şekilde dilbilimin mahiyetini ortaya koyabilecek nitelikte olduğunu belirtebiliriz.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu çalışmada *Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk'* i dilbilimin bir dalı olan *sözlük bilim* açısından ele alacağız. Ancak öncelikli olarak kısaca sözlük bilimin teorisi, daha sonra eserin muhteva analizi peşine de *Kitâbü'l-İdrâk'* in sözlük bilim incelemesi yapılacaktır.

Dünyada ilk sözlüğün ne zaman, nerede ve hangi dili temel alarak hazırlandığı konusunda kesin bir bilgimiz olmamakla birlikte leksikografi çalışmalarının, insanlık tarihi kadar eski olduğu; ilk yaratılışta kendisine dil, konuşma yetisi, eşyayı tanımlama kabiliyeti verilen insanın böyle bir çalışmaya girişmesinin gayet mantıklı bir teşebbüs olması gerektiği³ ve dünya tarihinde eski Çinlilere, Sümerlere, Yunanlılara hatta eski Mısırlılara dayandığı⁴ ifade edilmektedir.

Sözlük biliminin uygulamalı dil biliminin bir türü olduğunu ileri sürenler olduğu gibi bunu reddedenler de olmuştur. Ancak söz konusu bilimin otoritelerinden sayılan Zeynep Korkmaz ve Doğan Aksan sözlük

¹ Zeki Kaymaz, "Kitâb-ı Beylik Nasıl Bir Eserdi?", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* 55 (2016): 149. *Divanü Lügat-it-Türk* mütercimi Besim Atalay bu amaçla yazılmış yukarıdaki eserlerin bir kısmının içerisinde olduğu 24 kadar eserin ismini verir. Bk. Besim Atalay, *Divanü Lügat-it Türk Tercümesi* (Ankara: Alâeddin Kırıl Basımevi 1939), 1: VIII-IX.

² "Dilbilimi ve Alt Dalları", Erişim tarihi: 16 Ağustos 2016,

<http://www.diledebiyat.net/dil-nedir/dilbilimi-ve-alt-dallari/erişim>.

³ Galip Yavuz, "Sözlükbilim ve Arapça Sözlük Çalışmalarına Tarihsel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(2002): 113.

⁴ Yavuz, "Sözlükbilim ve Arapça Sözlük Çalışmalarına Tarihsel Bir Yaklaşım", 114; Baskın, Sami, "Türkiye ve Dünyada Sözlük Bilimi: Tanımı, Kapsamı ve Diğer Bilimlerle İlişkisi", *International Journal of Language Academy* 2, no.4 (2014): 446.

bilimini dil biliminin içinde bir çalışma alanı olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre sözlük bilimi, bir dilin veya karşılaştırmalı olarak çeşitli dillerin söz varlığını sözlük biçiminde ortaya koyma yöntemlerini ve uygulama yollarını gösteren dil bilimi dalıdır.⁵ Aynı zamanda "Sözlük biliminde sözlük yazma ve hazırlama işi, leksikografi" olarak da tarif edilmiştir.⁶

Sözlük bilimi; sözcük bilimi (lexicology), morfoloji, söz dizimi (syntax), anlam bilimi (semantics), ses bilimi (fonoloji) vb. bilim dalları ile çok yakın ilişki içindedir.⁷ Bu ilişki sebebiyle sözlük bilim, incelemesi yapılırken söz konusu dalların esaslarına göre de değerlendirilir. Bunun dışında sözlük bilim diğer disiplinlerden kelimelerin kökeni ve tarihsel gelişimi, kelimelerle ilgili teorik açıklamalar, eş/zıt anlamlılık, eş adlılık gibi yönlerden de faydalanır.⁸

Bütün bunlar göz önüne alındığında sözlük hazırlamanın çok zor ve ciddi, bir o kadar uzun süreyi alan yorucu bir faaliyet olduğunu ve aslında bunu günümüz dünyasında kurumların yaptığını⁹ farketmek gerekir. Bu anlamda düşünüldüğünde Ebû Hayyân'ın hazırladığı bu sözlüğün günümüzde bir heyetin işini üstlendiğini görüp bu teliflerinin ne kadar güç hazırlandığını ne kadar emek sarfedildiğini ve ne kadar takdire şayan bir faaliyet olduğunu anlamak ve çalışmanın değerini bilmek gerekir.

2. EBÛ HAYYÂN VE KİTÂBU'L-İDRÂK Lİ-LİSÂNİ'L-ETRÂK

2.1. Ebû Hayyân

Asıl adı Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Hayyân et-Tevhîdî olan Ebû Hayyân, Endülüslü bir dilci ve tefsir âlimidir. Berberî bir aileden gelen Ebû Hayyân 654/1256'da Gırnata'nın Mataşâreş beldesinde dünyaya geldi. Kendisi Esîrüddin lakabıyla şöhret bulmakla birlikte Nahvî, Gırnâtî, Ceyyânî ve Nefzî olarak da tanındı.¹⁰ Çocukluk ve gençlik dö-

⁵ Baskın, *Türkiye ve Dünyada Sözlük Bilimi*, 452.

⁶ Şükrü Halûk Akalın, "Sözlük Bilimi ve Sözlükçülük", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (2009): 164.

⁷ Baskın, *Türkiye ve Dünyada Sözlük Bilimi*, 451.

⁸ Baskın, *Türkiye ve Dünyada Sözlük Bilimi*, 452.

⁹ Baskın, *Türkiye ve Dünyada Sözlük Bilimi*, 446.

¹⁰ Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10: 152-153; Hüseyin Avni Çelik, "Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 187. Ayrıca bk. A. Melek Özyetgin, *Ebû Hayyân*

neminde Gırnata'da kalan Ebû Hayyân, burada Abdülhak b. Ali el-Ensârî'den Kur'an kırâati alanında faydalandı. Arapça alanında Ebü'l-Hasan el-Übbezî, Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhim b. Zübeyr, İbn Ebi'l-Ahvas gibi hocalardan dersler alarak kendisini yetiştirdi. Bunun yanında sarf, nahiv, dil, tefsir, hadis, usûl-i fıkıh ve kelâm gibi konularda da dönemin değerli ilim adamlarından okuyarak yetkin bir kişi ve müderris oldu.¹¹

Ebû Hayyân yaklaşık 677/1278 yılında çeşitli sebeplerden dolayı Endülüs'ü terkedip önce Kuzey Afrika'ya; sonra İskenderiye, Kahire, Mekke, Medine, Bağdat ve Şam'a geçmiştir. Bu ilim beldelerinde 450 kadar ilim adamından istifade ettiği kaynaklarda aktarılmaktadır.¹² Yine kaynaklarda Ebû Hayyân'ın ailesi hakkında fazla malumat bulunmadığı, ancak ismi Nudâr olan bir kızı, kendi adında (Hayyân) bir oğlu, ondan da Muhammed adlı ve Ümmü Hayyân künyeli bir torununun olduğu; aynı zamanda onun hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybettiği, Kahire'de 28 Safer 745'te (11 Temmuz 1344) öldüğü ve Sûfiyye adında mezarlığa defnedildiği de zikredilmektedir.¹³

O başta *el-Bahrü'l-muhît, en-Nehrü'l-mâd, Tuhfatü'l-arîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-garîb, Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk* olmak üzere çeşitli ilimlerde 18 kadar eser yazmış, onların bir kısmı günümüze ulaşmış, bir kısmı ulaşmamıştır.¹⁴

Ebû Hayyân o dönemin popüler dillerinden Türkçe, Farsça, Habeşçe ve Himyericeyi mükemmel öğrenmiş, söz konusu dillerle ilgili eserler telif etmiştir. O özellikle Türk dilini iyi düzeyde kavrayarak; Türk dili üzerinde mütehassıs birisi olarak çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalarının nihayetinde Türk dili ve gramerinin en eski/muteber eserlerinden *Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk*'i telif etmiştir.¹⁵ Ebû Hayyân *Kitâbu'l-İdrâk*'in

Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fîl: Tarihî-Karşılaştırmalı Bir Gramer ve Sözlük Denemesi (Ankara: Köksav Yayınları, 2001), 43.

¹¹ Kafes, "Ebû Hayyân", 10: 152; Çelik, "Ebû Hayyân", 188-190.

¹² Kafes, "Ebû Hayyân", 10: 152; Çelik, "Ebû Hayyân", 190, 200.

¹³ Kafes, "Ebû Hayyân", 10: 152; Çelik, "Ebû Hayyân", 191, 198.

¹⁴ Kafes, "Ebû Hayyân", 10: 152-153; Çelik, "Ebû Hayyân", 194-195.

¹⁵ Ebû Hayyân *Kitâbu'l-İdrâk*'i yazarken faydalandığı eserlerden birisi de Kâşgarlı Mahmûd'un *Dîvân*'ıdır (bk. Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk*, 44; Faruk Öztürk, *Dîvânü luğâti't-Türk'ün Arap Sözlükçülüğüne Göre İncelenmesi*, 5.) Özyetgin Ebû Hayyân'ın *Dîvân*'dan çeşitli gramer konuları yönüyle atflar yaptığını söyler (bk. Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk*, 44).

dışındabizzat kitabın mukaddimesinde belirttiği gibi Türk dili ile ilgili günümüze ulaşamayan şu eserleri de yazmıştır: "*Kitâbu't-Takrîb, Kitâbu'l-Mubdi ve'l-mevfûr ve ğâyetu'l-ihsân ve nuketu'l-hisân, Kitâbu't-Tedrîb*."¹⁶ O *Kitâbu'l-İdrâk*'in yanında *Zehvü'l-mülk fi nahvi't-Türk, el-Ef'âl fi lisâni't-Türk ve ed-Dürretü'l-mudiyye fi lugâti't-Türkiyye* adlı eserleri de telif etmiştir.¹⁷

2.2. *Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk*

Mısır'da Memlûklerin hâkim döneminde yabancılara Türkçe öğretimi konusunda büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Bilindiği gibi onların dili Kıpçak lehçesiydi. Belirli bir sistematiğe dayanan, nitelikli Türkçe öğretim kitapları bu dönemde hazırlanmıştır. Memlûk devletinin yönetici ve ordu kesimi Türk olduğu için Türkçeye ve Türkçenin öğrenimine ve öğretimine fazla önem verilmiştir. Bu dönemde Türkçeye olan ilginin artması Arapların da Türkçeyi öğrenmelerine zemin teşkil etmiştir. Böylece devlet dairelerinde görev alabilmeyi; ayrıca o bölgede artan Türk nüfusuyla iletişim kurabilmeyi hedeflemişlerdir.¹⁸ Bu amaçla Araplara Türkçe öğretmek üzere Arap bilginler tarafından gramer-sözlük niteliğinde çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Arapçanın dil bilgisi kurallarına uygun olarak hazırlanan bu eserler, içerdikleri gramer bilgileri ve Türkçe sözcükler bakımından Türk dili tarihi için büyük birer hazine niteliğinde¹⁹ kabul edilmiştir. Bu eserler şunlardır: *Codex Comanicus, Kitâb-ı mecmû-ı tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî, et-Tuhfetü'z-zekiyye fi'l-lügati't-Türkiyye, Bulgatü'l-müştâk fi lûgati't-Türk ve'l-Kıfçak, el-Kavânîni'l-küllîyye li-zabti'l-lügati't-Türkiyye, ed-Dürretü'l-mudiyye fi'l-lügati't-Türkiyye*.²⁰ Bu eserlerin başında da Ebû Hayyân'ın *Kitâbu'l-İdrâk*'ı gelmiştir.

Öztürk de Ebû Hayyân'ın eserinde *Dîvân*'dan cümleler aktardığını söyler, ancak bu cümlelerin mahiyeti ile ilgili herhangi bir bilgi vermez (bk. Öztürk, *Dîvânü luğâti't-Türk*, 5).

¹⁶ Ebû Hayyân, *Kitabu'l-İdrâk*, 5.

¹⁷ Ebû Hayyân, *Kitabu'l-İdrâk*, 5; Kafes, Ebû Hayyân", 10, 152; Çelik, "Ebû Hayyân", 194-195; Özyetgin, *Kitabu'l-İdrâk*, 42.

¹⁸ Nurşat Biçer, "Hunlardan Günümüze Yabancılara Türkçe Öğretimi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 1, sy. 4 (2012): 116-117.

¹⁹ Biçer, "Hunlardan Günümüze", 117.

²⁰ Biçer, "Hunlardan Günümüze", 118.

2.2.1. İçerik Açısından İncelenmesi

Kısaca *el-İdrâk* olarak da anılan *Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk*, mukaddime, 2200 kelimelik bir sözlük, sarf ve nahivden oluşan gramer bölümü olmak üzere üç bölümden meydana gelmiştir.²¹ Eser müellifin yaşadığı 14-16. yüzyıllar arası konuşulan Orta Türkçe Dönemi-Memlûk Kıpçak Türkçesi ile yazılmıştır.²² Ancak yazıldığı dönem itibariyle Kıpçaklar ile Türkmenlerin (Kıpçaklardan önce Mısır-Suriye sahasına gelen/getirilen Oğuz Türkleri) Mısır ve Suriye'de ortak yaşam sürdürmeleri sebebiyle *Kitâbu'l-İdrâk* hem Kıpçak lehçesi hem de Türkmen ve Türk lehçeleri esas alınarak hazırlanmıştır.²³

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi eser mukaddime, sözlük ve gramer bölümünden oluşmaktadır. Bu bölümlerin varlığı eserin mukaddimesinde şöyle dile getirilir:²⁴

حَصَرْتُ كِتَابِي فِي ثَلَاثِ جُمَلٍ: الْجُمْلَةُ الْأُولَى فِي اللِّغَاتِ، الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ فِي التَّصْرِيفِ،
الْجُمْلَةُ الثَّلَاثَةُ فِي النَّحْوِ.

"Kitabımı üç cümleye hasrettim. Birinci cümle sözlük, ikinci cümle tasrîf (sarf), üçüncü cümle de nahiv hakkındadır." Görüldüğü gibi müellif bölümler için "الجُمْلَةُ" kelimesini kullanmıştır.

²¹ *Kitâbu'l-İdrâk*, önce Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki yazması esas alınarak Mustafa Bey tarafından neşredilmiş (1891-1892), peşine Ahmet Caferoğlu tarafından İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshasını da dikkate alarak eserin yeniden edisyon kritiği ve çevirisi yapılmıştır (İstanbul 1931) (bk. Kafes, "Ebû Hayyân", 10: 153). Eser üzerine ilk akademik sayılabilecek ciddi çalışma Ahmet Caferoğlu tarafından yapılmıştır.

²² Tarihî Kıpçak Türkçesi 13-16. yüzyıllar arasında güney Rusya steplerinde ve Mısır-Suriye olarak sınırlarını çizebileceğimiz Ön Asya'da, yani Mısır-Suriye bölgesinde konuşulan ve yazılan bir yazı dili olmuştur. Bk. Özyetgin, Tarihten Bugüne Türk Dili Alanı", 10. *Kitâbu'l-İdrâk* hakkında kapsamlı bir bilgi için bk. Özyetgin, *Kitâbü'l-İdrâk* (2001).

²³ Özyetgin, *Ebû Hayyân Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-etrâk Fiil: Tarihi Karşılaştırmalı Gramer ve Sözlük Denemesi* (2001): XV; Funda Toprak, "Harezmi Türkçesi ve Kıpçak Türkçesi Metinlerinin Söz Varlığı (Fiil) Açısından Karşılaştırılması", *Ekev Akademi Dergisi* 25 (2005): 288.

²⁴ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 6.

2.2.1.1. Mukaddime

Eser, klasik eserlerde olduğu gibi mukaddime ile başlar. Mukaddime bölümü önce besmele, peşine " رَبِّ اَعْنُ يَا كَرِيمُ: *Ey Rabbim! Yardım et, ey Kerim!*" duası, sonra müellifin uzunca nesebi ve künyesiyle birlikte ismi, daha sonra hamd, salat ve selam yer alır. Bu giriş orijinal Arapça metniyle şöyledir:²⁵

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ رَبِّ اَعْنُ يَا كَرِیْمُ، قَالَ الشَّیْخُ الْعَالِمُ الْفَاضِلُ ... اَثِیر الدِّیْنِ اَبُو حَبِیْبَانَ الْاَنْدَلِیْسِ الشَّافِعِیُّ نَزِیْلُ مِصْرَ، حَرَسَهَا اللّٰهُ وَنَفَعَ بِهِ، الْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمَسْبُوحِ بِكُلِّ لِسَانٍ الْمُنَزَّهَ ... وَالصَّلَاةُ عَلٰی مَنْ اُوْتِیَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَالتَّبِیَّانِ...

Müellif, bu girişten sonra eseri yazma amacının Türk dilinin kelimelerini, gramerini yani sarfını ve nahvini derlemek olduğunu şöyle açıklar:²⁶

وَبَعْدُ: فَاِنْ ضَبِطَ كُلُّ لِسَانٍ يَحْصُلُ بِمَعْرِفَةِ ثَلَاثَةِ اَشْيَاءَ: اَحَدُهَا يُسَمَّى عِلْمَ اللُّغَةِ وَالثَّانِي اَحْكَامَ تِلْكَ الْمَفْرَدَاتِ قَبْلَ التَّرْكِیْبِ وَيُسَمَّى عِلْمَ التَّصْرِیْفِ وَالثَّلَاثُ اَحْكَامُهُ حَالَةُ التَّرْكِیْبِ وَيُسَمَّى عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِیْنَ عَلٰی اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ عِلْمَ النَّحْوِ...

Devam eden cümlelerde eserde alfabetik sistem takip ettiğini ve kelimelerin eş anlamlılarına yer verdiğini, peşine sarf ve nahiv yönünü ele aldığını belirtir.²⁷

Müellif eseri ilmine güvendiği kişilerden derleyerek aldığını şöyle ifade eder:²⁸

فَمَا كَانَ فِيهِ مِنْ عِلْمِ اللُّغَةِ فَمَا حُوذُ عَنْ مَنْ اَتَقْتُ بِهِ فِي بَابِ النَّقْلِ.

"Bu kitapta lügat bakımından zikredilen malûmatın cümlesi nakil ve rivayet hakkında sözüne itimat ettiğim kimselerden alınmıştır." Onun güvendiği kişilerden birisi de hocası Fahreddîn Divriği'dir.²⁹ Kitapta Fahreddîn Divriği'ye şöyle atıfta bulunur:

²⁵ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 5.

²⁶ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 5.

²⁷ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 6.

²⁸ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 6.

²⁹ Fahrüddîn Divriği aslen Divriği'li olup daha sonra Mısır'a gitmiş, medreselerde dersler vermiş, Memlük sultanlarının çocuklarına özel öğretmenlik yapmış, aynı zamanda Ebû Hayyân gibi büyük alimlerin yetişmesine katkıda bulunmuş ve ona Türkçe de öğretmiş büyük bir zattır. Hakkında daha geniş bilgi için bk. Yusuf Doğan, "Fahrüddîn Divriği'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sivaslı Din Bilginleri Özel Sayısı* 9, sy. 2 (2005): 125-136; Yusuf Doğan, *Fahrüddîn Divriği ve Arûz Kitabı* (Bişkek: BYR Publishing House, 2015), 23-40.

إشكك - المجداف ولم يعرف شيخنا فخر الدين هذه اللفظة"

İşkik kelimesi kayık küreği anlamında olup, şeyhimiz Fahrüddîn anlamını bilememiştir."³⁰

Ebû Hayyân yapmak istediği konuda emeline ulaştığı için kitabına bu manayı ifade eden Arapça "أذرك" (edrake)" fiilinin mastarı ile " كِتَابُ الإِذْرَاكِ لِلِّسَانِ الأَثْرَاكِ" (Kitâbu'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk)" adını vermiştir.³¹

2.2.1.2. Sözlük Bölümü

Bu bölümün üst başlığı "الجُمْلَةُ الأولى في اللغات" Birinci bölüm diller (sözlük)" , alt 1. başlığı "حَرْفُ الهمزة" (harfu'l-hemze)" ve 2. alt başlığı ise " الهمزة وَحَدَّهَا" (el-hemze vahdehâ)" ve bundan sonra kelimeler ve kelimelerin açıklandığı maddeler gelir. Bu başlığın ilk kelimesi gönder anlamına gelen " – إُرْسِلَ" kelimesidir.³² Kitaptaki alfabetik sistem Arapça harfler esas alınarak yapılmıştır. Örnek olarak hemze harfi ile gelen alt başlıklar şöyledir: el-Hemze mea'l-bâ, el-hemze mea't-tâ,³³el-hemze mea'l-cîm,³⁴el-hemze mea'd-dâl, el-hemze mea'z-zâl³⁵ vb.

Alfabetik tarzda ana başlık yapılan 19 harf maddesi şunlardır:

1. Harfu'l-hemze (حرف الهمزة) (s. 7-27), 2-3. Harfu'l-bâ el-hâlisâ ve'l-meşûbe (حرف الباء الخالصة والمشوبة) (s. 28-37), 4. Harfu't-tâ (حرف التاء) (s. 37-41), 5-6. Harfu'l-cîm el-hâlisâ ve'l-meşûbe (حرف الجيم الخالصة والمشوبة) (s. 41-47), 7. Harfu'd-dâl (حرف الدال) (s. 41-51), 8. Harfu's-sîn (حرف السين) (s. 51-54), 9. Harfu'ş-şîn (حرف الشين) (s. 54-55), 10. Harfu's-sâd (حرف الصاد) (s. 55-61), 11. Harfu't-tâ (حرف الطاء) (s. 61-67), 12-13. Harfu'l-kâfu'l-hâlisâ ve'l-bedeviyye (حرف القاف الخالصة والبدوية) (s. 67-77), 14. Harfu'l-kâf (حرف الكاف) (s. 78-86), 15. Harfu'l-lâm (حرف اللام) (s. 86-87), 16. Harfu'l-mîm (حرف الميم) (s. 87-89), 17-18. Harfu'n-nûni'l-hâlisâ ve'l-hayşûmiyye (حرف النون الخالصة) (s. 89-90), 19. Harfu'l-yâ (حرف الياء) (s. 90-100).

³⁰ Ebû Hayyân, Kitâbu'l-İdrâk, 6.

³¹ Ebû Hayyân, Kitâbu'l-İdrâk, 6.

³² Ebû Hayyân, Kitâbu'l-İdrâk, 7.

³³ Ebû Hayyân, Kitâbu'l-İdrâk, 7.

³⁴ Ebû Hayyân, Kitâbu'l-İdrâk, 8.

³⁵ Ebû Hayyân, Kitâbu'l-İdrâk, 9.

EbûHayyân Kıpçak alfabesinde 23 harf olduğunu söyler. Bu harfler içerisinde *ze, ayın, ğayın ve vâv* harflerini de sayar³⁶ ancak ilgili maddelerden başlık açmaz. Muhtemelen çok kelime bulunmadığı için *râ* harfiyle ilgili madde yer almaz. Doğal olarak Arapların kullandığı peltek olarak adlandırılan *harfu's-sâ, harfu'z-zâl, harfu'z-zâ*; boğaz harflerinden sayılan *hâ* ve *harfu'd-dâd, harfu'l-ayın, harfu'l-fâ* harfleriyle ilgili maddeler bulunmaz.

2.2.1.3. Tasrîf (Sarf) Bölümü

Ebû Hayyân temelde sarfla ilgili kuralları *müfred* kelimeler, nahivle ilgili kuralları *mürekkep* kelimelerde ele alır.

Günümüzde morfoloji ilmi olarak adlandırılan Arapça sarf ilmi, kipta sözlük bölümünden sonra "التَّصْرِيفُ : *et-Tasrîf*" başlığında yer almıştır.³⁷ Ebû Hayyân ilk iş olarak Türk alfabesini 23 harften oluşması ile ilgili bilgileri paylaşmış ancak sözlük kısmında bu harflerin hepsine müstakil bir başlık açmamıştır. Bir kelime, yukarıda zikri geçen harflerin dışında bir harfle başlarsa onun Türkçeye başka dilden geçmiş olacağını belirtmiştir.³⁸

Müellif bundan sonra Türkçe kelime türleriyle ilgili konuya girerek bunların *isim, fiil ve harf* olmak üzere üç çeşit olduğunu açıklar. Daha sonra ismin bir, iki, üç, dört, beş ve az da olsa altı harfe kadar olabileceğini, bunların kaç vezinde gelebileceğini ve bunların örneklerini belirtir.³⁹ Ancak fiillerin iki, üç ve dört harfli olabileceğini, kaç vezinden gelebileceğini ve örneklerini de anlatır. Fakat istisnâi olarak az da olsa da beş harfli gelenlere de yer verir.⁴⁰

Müfred kelimeler bölümünde Arap dilinin dallarından sarf ilminin ele aldığı gibi Türkçe isim ve fiil yapılarını ele alır. İncelediği isim konularını ise şöyle sıralayabiliriz: *İsm-i taşğîr (küçültme ismi), ism-i mensûb (aidiyet ismi), cemi (çoğul), ism-i fâil (etken isim), ism-i mef'ûl (edilgen isim), mübalağalı ism-i fâil (abartılı etken isim), mastar, ism-i mekan (bir işin yapıldığı yeri gösteren isim), ism-i âlet (bir şeyi yapmaya yarayan vasıta/âlet), masdar-ı*

³⁶ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 101.

³⁷ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 101.

³⁸ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 100.

³⁹ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 100-103.

⁴⁰ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 103-104.

hey'e (keyfiyet ismi) ve idâd (kelimenin sonuna isimden isim yapma eki lık-lik getirilerek yapılan isimler).⁴¹Ebû Hayyân genel olarak verdiği malûmattan sonra bu isimlerin tafsilatlı açıklamasını yapar.⁴²

Fiil konuları da şunlardır: *Harf-i nakil* (fiili geçişli hale getirmek için getirilen ek), *harf-i ittihaz* (bir şeye sahip olmayı ifade eden ek), *harf-i mutâvaat* (geçişlilik harfi), *harf-i müşareket* (işdeşlik harfi), *harf-i mudaraat* (geniş zaman eki), *harf-i mudâ* (geçmiş zaman eki).⁴³ Bundan sonra müellif "القول في الزيادة: *Eklerle ilgili söz*" başlığında ekler konusunda kelime türetme ve fiil çekimlerinin yapılabilmesi için ek olarak harfler ve örneklerinin bulunduğu uzunca bir konuya yer verir.⁴⁴

Sarf konusu hemze (yani a/e), k, s, d, s, t, b, z gibi başka harflere çevrilen bedel; hazif (silme, yok etme), idğâm (şeddeleme/bir harfin tekrar edilmesi) konusu ile sona erer.⁴⁵

2.2.1.4. Nahiv Bölümü

Nahiv Bölümü de Arapçanın dil bilgisi sistematığına uygun olarak hazırlanmıştır.⁴⁶ Müellif burada konuya nahiv ilmi adıyla değil de cümledeki nispeti dikkate alarak başlığını "القول في الأحكام التركيبية: *Cümle terki-binin (oluşumunun) hükümleriyle ilgili söz*" şeklinde adlandırır. Burada hem fiil hem de isim cümlesinden örnekler vererek cümlenin öğelerini gösterir. Peşine Türkçedeki nahvin şu konularını ele alır: *Ma'rife-nekre* (belirli-belirsiz isimler), *fil* (emir, mazi, muzari fiiller), *mübteda-haber* (isim cümlesinde özne-yüklem), *nevâsih* (isim cümlesinin anlamını değiştiren yardımcı ek fiiller), Arapça "لَيْتَ(leyte)" fiili ile ifade edilen keşke kalıbı ve benzerleri, (Arapçada iki mef'ûl alan kalbî fiiller gibi) anladı (zannetti)-sağındı (Türkmençe zannetti)-bildi gibi fiiller, (fiil cümlesinde) *fil-fâil* (yüklem-özne), *file nefiy edatının* bitişmesi, *soru edatı*, *nehiy* (yasaklama), *edilgen fiil ve nâib-i fâil* (sözde özne); *fiilin müteallakları* denilen cümlenin diğer öğeleri: *masdar* (mef'ûl-ü mutlak), *mef'ûl-ü bih* (nesnel/tümleç), *zaman zarfı* (zaman tümleci), *mekan zarfı* (yer tümleci), *hal* (zarfı), *mef'ûl-ü leh* (edat/ilgi tümleci), *mef'ûl-ü meah*, *istisnâ*,

⁴¹ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 104.

⁴² Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 105-110.

⁴³ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 110-111.

⁴⁴ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 111-116.

⁴⁵ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 117.

⁴⁶ Biçer, "Hunlardan Günümüze", 118.

*temyîz, tenâzu, izafet (isim tamlaması), yemin, tevâbi: sıfat, atıf, te'kît, bedel; şart.*⁴⁷

Nahiv bölümünde müstakil olarak Arapçada hurûf-u meâni denilen bir başlık açılır. Burada *evet, yok* gibi cevap harflerinden; *kim* gibi şart, ism-i mevsul ve istifham edatlarından ortak olan edatlardan/eklerden bahsedilir.⁴⁸

Kitap yazılış tarihi, yerinin ve müellifin isminin yer aldığı şu cümlelerle sona erer:

كان الفراغ منه في الليلة المسفرة صباحها عن يوم الخميس الموافق عشرين رمضان المعظم من سنة اثنتي عشرة وسبعمائة وذلك بمدرسة الملك الصالح من القاهرة المعزية من ديار مصر وكتب بخطه مصنفه أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان النفري الأندلسي نزيل ديار مصر حرسها الله.

2.2.2. Sözlük Bilim Açısından İncelemesi

Teşpit edebildiğimiz kadarıyla sözlükte takip edilen sistemi şöyle maddeleştirebiliriz:

1. Mukaddimede müellif ince harfler için "ق", kalın harfler için "خ", açık telaffuz edilmeyenlere "ش", Farsça kelimeler için "ف" ve Türkmençe kelimeler için "ت" rumuzlarını kullandığını belirtmiş⁴⁹ve bu rumuzları yeri geldikçe kullanmıştır.⁵⁰

2. Ebû Hayyân *Kitâbu'l-İdrâk*'i hazırlarken Zemahşerî'nin *Esâsu'l-Belâga'*sını örnek almıştır.⁵¹ Zemahşerî ise kitabında alfabetik sistemi esas almış ve kök harfine göre hazırlamıştır.⁵² Örneğin hemze-bâ, hemze-tâ, hemze-cîm, hemze-dâl olarak gelmesi gibi. Madde kendi içerisinde sonlarına gelen eklerle sıralanmıştır. Örneğin *eb* (أَب), *ebter* (أَبْطَر), *ebcî* (أَبْجِي), *ebbak* (أَبَق), *ebem* (أَبَم), *ebrak* (أَبْرَق) kelimeleri gibi.⁵³

3. Müellif fiil ve türemişlerini verirken önce emrini, sonra diğerlerini verir. Bunu yaparken muhtemelen Türk dilinde fiillerin yalın halinin

⁴⁷ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 117-154.

⁴⁸ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 154-155.

⁴⁹ Caferoğlu, Ahmed, *Kitâbu'l-İdrak Tercümesi* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931), VIII.

⁵⁰ Caferoğlu, *Kitâbu'l-İdrak Tercümesi*, IX.

⁵¹ Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk*, 45.

⁵² Eren, Cüneyt, "Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1(2009): 144.

⁵³ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 7.

emir kipleri olduğunu düşünmüş olabilir. Örneğin *topla* anlamına gelen *irk* fiili gibi:

"إِرْكٌ - جَمَعٌ؛ إِرْكُدِي - جَمَعٌ؛ إِرْكُدِي - اجْتَمَعَ" *İrk-topla, irkdî-topladı, irkildi-toplandı*"⁵⁴

4. Sözlükte kelimeye ek getirilmesi "أُحِقَّ: (lahika) eklendi" fiili ile ifade edilir. Örneğin *ot* kelimesine *luk* ekinin bitiştğini ifade ederken olduğu gibi:

"أَطْلُقُ - الزَّيْتَادُ لَحَقَتْ (لق) للإعداد: Otluk kelimesi çakmak taşı anlamına gelmekte ve sonuna luk eki bitişmiştir."⁵⁵

5. İki şekilde okunabilecek kelimelere işaret edilmiştir. Örneğin *arka* manasına gelen kelimenin *ard* ve *art* (أَرْدُ - خَلْفٌ وَيُقَالُ أَرَطٌ) şeklinde telaffuzu gibi.⁵⁶

6. Ortak kullanılan kelimeler yani telaffuzları aynı, manaları farklı olan eş sesli kelimeler belirtilmiştir. Örneğin *bal arısı* ve *eşek arısı* kelimeleri için *arû* kelimesinin kullanılması gibi:

"أَرُو - مشترك بين النحل والزنبور: Arû, bal arısı ve eşek arısı için ortak kullanılan bir kelimedir."⁵⁷ Aynı şekilde *aş* kelimesi de böyledir:

"أَشُّ (خ) - الطعام وهو أيضا أمر من التعدي من موضع مرتفع: Aş kelimesi "yemek", aynı zamanda yüksek bir yeri aşmak fiilinden emr-i hazırdır."⁵⁸

7. Zıt anlamlı kelimelere yer verilir. Örneğin *var* ve *yok* kelimesinin açıklanması gibi:

"بَرٌ - موجود ومُقابِلُهُ (يُوق) أَي مَعْدُومٌ ولم يُصَرَّفْ مِنْهَا فِعْلٌ: Bar zıt anlamlısı yûk yani olmayan, bu iki kelimededen de fiil çekimi yapılmamıştır (fiil türetilmemiştir)."⁵⁹

8. Arapçada tam karşılığı olmayan kelimelerin tarifleri verilir. Örneğin *urğan* (urrgan) kelimesi gibi:

"أُرْغَنٌ - الحبل الطويل يُرْبَطُ به العنَمُ عند الحلب وشبهه وبالقباقي (أُرْكُنٌ): Urgan, sağma veya benzeri bir iş yapılırken koyunun bağlandığı uzun ip, Kıpçakçada (kâf harfiyle) urken'dir".⁶⁰

⁵⁴ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 11.

⁵⁵ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 15.

⁵⁶ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 10.

⁵⁷ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 10.

⁵⁸ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 14.

⁵⁹ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 29; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 14.

9. Eş anlamlı kelimeler "وَيَقَالُ" (*ve yukâlu*) kelimesiyle de açıklanır. Örneğin *ark* kelimesinin açıklamasında bunu görebiliriz:

"أَرْقُ - النهر ويقال أيضا (أَرْمَقُ)"
"Ark, nehir, aynı zamanda ırmak da denir."⁶¹

10. Kıpçakça ve Türkmençe kelimeler için 'Kıpçak' ve 'Türkmen' kayıtları düşünülmüştür.

Örneğin "بُدْرَجْنُ - بالترکمانیالسمانی وبالقبجاکي" kelimesinin "بُدْرَجْنُ: *bıldırcın*" kelimesinin "بُدْرَجْنُ (بُدْرَجْنُ): *Bıldırcın Türkmençesi, büyürcün Kıpçakçası*" şeklinde açıklanması gibi.⁶²

11. Atasözlerine yer verilmiştir. "Altağû" kelimesinin açıklanmasında şu atasözü örnek olarak verilmiş ve kelimelerin anlamı uzunca açıklanmıştır:⁶³

الطَّغُو — السَّيِّئَةُ الْمُجْتَمِعَةُ وَمِنْ أَمْثَالِهِمْ:
الطَّغُو أَلْفَسَا أَلْفَسَا أَلْفَسَا أَلْفَسَا
دُرْدُو دُرْسَا دَبَا دَقِينُ إِنْ دُرُرُ

"Altağû alaksa altındagın altuzur

Durdavü düzelsâ deba dakin indirür

(Altı kişilik bir heyet arasında ihtilaf-ı efkâr baş gösterse altındakini aldırırlar (kaptırırlar), fakat dört kişi ittifak ederse tepedekini indirirler (elde ederler)."

12. Yazmasında Arapça sözcüklerin siyah mürekkeple, Türkçe sözcüklerin ise kırmızı mürekkeple yazıldığı ifade edilmiştir.⁶⁴

13. Başka dillerden alıntı yapılan kelimelerde üslup "مُتْرَكَّةٌ" (*müterreke*): *Türkçeleşmiş*" kelimesi ile ifade edilmiştir. Örneğin "كِرْيَا بَرْدِي" *kiryâ birdî* (*kiraya birdî*) kelimesi açıklanırken "أَجْرٌ وَكِرْيَا مُتْرَكَّةٌ مِنَ الْكِرَاءِ" *Kiryâ birdî*: *أَجْرٌ (kiraya verdi) anlamında ve كِرَاءِ kelimesinden Türkçeleşmiştir.*" şeklinde ifade edilmiştir.⁶⁵ Bazen de Arapçadan alıntı yaptığı kelimelere herhangi bir açıklama yapılmadan karşılığı verilmiştir. Türkçe "أَوْرَطٌ"

⁶⁰ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 11.

⁶¹ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 11.

⁶² Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 25; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 20.

⁶³ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 22; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 3.

⁶⁴ Biçer, "Hunlardan Günümüze", 118.

⁶⁵ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 80; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 49.

أُورَطُ: "Avrat (kadın)" kelimesinin Arapçadan alındığını ifade etmeden "المَرْأَة" şeklinde açıklanması gibi.⁶⁶

14. Farsçadan alınan kelimeler için "مَنْقُولَةٌ مِنَ الْفَارْسِيَّةِ: Farsçadan aktarılmıştır/alıntılanmıştır" ifadesi kullanılmıştır. Örneğin "بَزْرًا: pazar" kelimesinin "السُّوقُ وَهِيَ مَنْقُولَةٌ مِنَ الْفَارْسِيَّةِ" şeklinde açıklanışında bu durumu görebiliriz.⁶⁷ Benzer açıklamayı "جَزَا - جَزَقُ - جَزَاعُ" kelimelerinin açıklanışında da farkedebiliriz.⁶⁸ Aynı şekilde Arapçadan aldığı kelimelerde olduğu gibi Farsçadan aldığı bir kısım kelimeler için herhangi bir açıklama yapmadan karşılığını vermiştir. Örneğin "بَيْمٌ: اللُّوزُ = bayam: badem" kelimesinde olduğu gibi.⁶⁹ Eserde Çince, Ermenice, Rumca, Moğolca ve Soğdca gibi diğer dillerden de alıntılar yapılmıştır.⁷⁰

15. Folklorik bilgiler bulunmaktadır. Örneğin bugün hâlâ bazı yerlerde çocukların oynadığı şu çelik-çomak oyununda olduğu gibi:

جَلْكُ — عُودٌ يَلْعَبُ بِهِ الصَّبِيَّانِ نَحْوًا مِنْ قَدْرِ الْإِبْهَامِ أَحَدِ طَرَفَيْهِ غَلِيظٌ وَالْآخَرُ دَقِيقٌ
يُوضَعُ عَلَى الْأَرْضِ وَيَقْرَعُ عَلَى طَرَفِهِ الرَّقِيقِ فَيِرْتَفَعُ إِلَى الْهَوَاءِ ثُمَّ يَلْتَقِي بِالْعَصِيِّ

Çelik çocukların oyun oynadığı baş parmak kalınlığında bir küçük odun parçasıdır. Bir ucu kalın, diğeri ucu incedir. Yere konur ince tarafına vurulur, havaya yükselir sonra sopaya değer."⁷¹

16. Eserde Türkmen ve Kıpçak dışında, diğer Türk lehçelerinde kullanılan kelimeler için Uygur, Türkistan, Bulgar, Harezmselinde kayıtlar düşünülmüş; yer ve boy adlarından da bahsedilmiştir. Bu da EbûHayyân'ın Türk dünyasında konuşulan lehçeler ve kültürler hakkında derin bir bilgiye sahip olduğunu ortaya koymuştur.⁷² Türk boylarından "كَبِيلَةٌ (قبيلة)" kelimesiyle bahsedilmiştir. Örneğin toksoba için "كَبِيلَةٌ مِنَ الْقَبِجَاقِ: Kıpçaklardan bir kabile, boy" açıklaması yer almıştır.⁷³ Ancak Ebû

⁶⁶ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 25; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 12.

⁶⁷ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 36; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 16.

⁶⁸ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 42; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 30.

⁶⁹ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 37; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 16.

⁷⁰ Diğer alıntı kelimeler hakkında daha fazla bilgi için bk., Salan, Musa, "Kitâbü'l-idrâk li-lisâni'l-etrak'ta Alıntı Kelimeler", *Gazi Üniversitesi Türkiyat Dergisi* 11 (2012): 63-64.

⁷¹ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 45; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 28.

⁷² A. Melek Özyetgin, "14. Yüzyılda Ünlü Arap Filolog Ebû Hayyân'ın Bilgisi Dahilindeki Türk Dünyası", 80. *Yılı Kutlama Etkinlikleri Çerçevesinde Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 2003), 37.

⁷³ Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 65; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 106.

Hayyân sözlüğünde boy teşkilâtında üst kimlik olan *Türk* (تُرْك) kelimesini madde başı olarak vermiş ve Türk kelimesini " تُرْك - قَبِيلَةٌ مِنَ الْأَعَاجِمِ وَهُمْ أَهْلُ هَذَا اللَّيْسَانِ: Arap olmayan bir kabile olup bu dilin (Türkçenin) ehli (konuşanlar)" şeklinde açıklamıştır.⁷⁴

Biçer'in de ifade ettiği gibi sözlük ve gramer bölümlerinden oluşan bu eserde dil bilgisi - çeviri yöntemi ağırlıklı olarak kullanılmıştır.⁷⁵

SONUÇ

Eser Berberî asıllı bir Arap tarafından yazılmıştır. Bu da o dönemde Türklerin ne derece nüfuz sahibi olduğunu, bu sebeple kitabın Araplara Türkçe öğretilmesi amacıyla yazıldığını ortaya koymuştur. Ebû Hayyân eseri yazarken bilgisine güvendiği hocası Fahreddîn Divriği, Memlükler dönemindeki Türkler ve kendisinden önce yazılan muhtemelen Kâşgarlı'nın *Dîvan'*ı da dahil diğer eserlerden de istifade ederek yazmıştır.

Kitabu'l-İdrâk Kıpçak ve Türkmen diyalektiği ile birlikte telif edilmiştir. Bu yönüyle kitap çift dilli sözlük olan eser, *mukaddime*, *gramer* ve *sözlük* bölümünden oluşmuştur. Böylece müellif benzerlerine göre daha sistemli ve düzenli bir kitap telif etmiştir. Ayrıca İslami eserler ve kaynaklarda olduğu gibi mukaddime *hamd*, *salat-selam*, *emmâ ba'd* ifadeleri ile başlatarak klasik İslami edebiyat yazma geleneğini bu eserde de devam ettirmiştir.

Ebû Hayyân *Kitâbü'l-İdrâk*'i hazırlarken açıkça zikretmese de Zemaşerî'nin *Esâsu'l-Belâga*'sını örnek almıştır. Zemaşerî ise kitabında alfabetik sistemi esas almıştır. Eserin sözlük kısmı alfabetik bir sistemde yazılmıştır. Söz konusu sistem günümüzde de sözlük yazımında modern bir üslup olarak kabul edilmektedir.

Ebû Hayyân kitapta tümevarım yöntemini kullanmıştır. Çünkü kelimenin iki şeklini, daha sonra üçlüsünü, ardından dörtlü, beşli ve diğer şekillerini vermiştir. Kelimelerin etimolojisi ve ses değişmelerini açıklayarak, kelimenin telaffuzunu da öğretmeye gayret etmiştir.

Kitapta Türkçeye geçen yabancı kelimelere yer verildiği gibi halk arasında kullanılan kelimelere de yer vermiştir. Başta Arapça ve Farsça

⁷⁴ Ebû Hayyân, *Kitâbü'l-İdrâk*, 37; Caferoğlu, *Kitabu'l-İdrak Tercümesi*, 110.

⁷⁵ Biçer, "Hunlardan Günümüze", 118.

olmak üzere Çince, Ermenice, Rumca, Moğolca ve Soğdca gibi diğer dillerden alıntı yapılan kelimeleri de açıklamıştır.

Sözün özü, *Kitâbu'l-İdrâk*, yazıldığı dönemdeki Türkçe kelimeleri ve grameri kapsamlı ve sistemli bir şekilde açıklayan bir eser olmuştur.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Halûk. "Sözlük Bilimi ve Sözlüçülük". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 162 (2009): 127-132.
- Biçer, Nurşat. "Hunlardan Günümüze Yabancılara Türkçe Öğretimi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 1, sy. 4 (2012): 107-133.
- Çelik, Hüseyin Avni. "Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986): 187-216.
- Demirci, Jale. "Cumhuriyetin 80. Yılında Memlûk Türkçesi Çalışmaları". *Cumhuriyetin 80. Yılı Çerçevesinde Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara (2003): 53-63.
- Eren, Cüneyt Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9, sy. 1 (2009):129-151.
- Doğan, Yusuf. "Fahreddîn Divriği'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy. 2 (Haziran 2005): 125-136.
- Doğan, Yusuf. *Fahreddin Divriği ve Arûz Kitabı*. Bışkek: BYR Publishing House, 2015.
- Ebû Hayyân. *Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk*. thk. Ahmed Caferoğlu. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930.
- Abû Hayyân. *Kitab al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*. çev. Ahmed Caferoğlu. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931.
- Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelüsî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10: 152-153, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kaymaz, Zeki. "Kitâb-ı Beylik Nasıl Bir Eserdi? " *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 55 (2016): 149-157.
- Özyetgin, A. Melek. *Ebû Hayyân Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk Fîil: Tarihi Karşılaştırmalı Gramer ve Sözlük Denemesi*. Ankara: Köksav Yayınları, 2001.
- Özyetgin, A. Melek. "Tarihten Bugüne Türk Dili Alanı". Erişim tarihi 2 Ekim 2106, http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI TURK DLI/ozyetgin_tarihten_bugune_turkdili.pdf
- Özyetgin, A. Melek. "14. Yüzyılda Ünlü Arap Filolog Ebû Hayyân'ın Bilgisi Dahilindeki Türk Dünyası." *80. Yılı Kutlama Etkinlikleri Çerçevesinde Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*. Ankara (2003): 35-51.

- Öztürk, Faruk. "Dîvânu luĝâti't-Türk'ün Arap Sözlükçülüğüne Göre İncelenmesi", Doktora Tezi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek 2010.
- Salan, Musa. "Kitâbü'l-idrâk li-lisâni'l-etrak'ta Alıntı Kelimeler." *Gazi Üniversitesi Türkiyat Dergisi* 11 (Güz 2012): 53-66.
- Toprak, Funda. "Harezmi Türkçesi ve Kıpçak Türkçesi Metinlerinin Söz Varlığı (Fiil) Açısından Karşılaştırılması". *Ekev Akademi Dergisi* 9, sy. 25 (Güz 2005): 287-305.
- Yavuz, Galip. "Sözlükbilim ve Arapça Sözlük Çalışmalarına Tarihsel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1 (Aralık 2002): 113-121.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 349-383
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 349-383
✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Modern Dönem Nesih Tartışmaları ve İbn Kesîr'in Neshe Yaklaşımı
Discussions of Naskh (Abrogation) in Modern Studies and Ibn Kathîr's
Perception of Naskh

Melek Altıntaş Yılmaz*

ÖZ

Nesih, ihtilaflı yapısına rağmen İslâm ilimleri içinde ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Ancak modern dönem/Cumhuriyet sonrası tefsir usûlüne dair eserlerde bu konunun tartışılma şekli yüzeysel bir görünüm arz etmektedir. Oysa nesih sorunsalının sistematik bir bütünlük içinde ele alınması, gelenekteki nesih algısı üzerine yapılacak ayrıntılı bir analizle mümkün olabilir. Bu tespit ve amaçtan hareketle makalenin iki veçhesi bulunmaktadır. Makalede ilk olarak neshin kavramsal çerçevesi kısaca hatırlatılmakta ve modern dönem/Cumhuriyet sonrası tefsir

ABSTRACT

Abrogation (*naskh*) is one of the controversial themes of Islamic studies, especially in later period that of principle of exegesis (*uşûl al-tafsîr*). However, the recent studies on abrogation (*naskh*) do not offer a comprehensive analysis on the concept. In fact, the problem of *naskh* (abrogation) is in need of a systematic and holistic approach, which would only be possible with a detailed study on how the concept of abrogation (*naskh*) is understood in Islamic interpretive tradition (*tafsîr*). With this purpose in mind, this article intends to examine two points regarding the term

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı.
Ph. D. Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Qur'anic Exegesis.
Sakarya/Turkey (melekaltintas77@gmail.com).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

usûlünde neshin ele alınış şeklini görebilmek için bahsi geçen tartışmaların bir tasviri yapılmaktadır. Akabinde tefsir geleneğinin önemli bir temsilcisi olan İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) metodolojik ve pratik boyutuyla neshe yaklaşımı ele alınmaktadır. Neticede; rivâyetçi ve hadisçi müfessir İbn Kesîr'in öngörülen aksine, nesih konusunda, akla/te'vîle dayalı açıklamalarda bulunduğu dair tespitler yapılmaktadır. Buradan hareketle, İbn Kesîr'in konuyla ilgili izlediği bu yöntemin, tefsir usûlünde nesihle ilgili geliştirilmesi gerekli metodolojiye katkı sağlacağı iddia edilmektedir.

ANAHTAR KELİMELER: İbn Kesîr, Nesih, Tefsir, Te'vîl, Nâsîh, Mensûh.

abrogation: first, the article will offer an analytical reflection on the diverse views of *naskh*, and then it will highlight how Ibn Kathîr (d. 1373) understood and applied this term to his hermeneutical framework. By doing so, the present study aims to show Ibn Kathîr's position in Islamic interpretive tradition on the matter of *naskh*. The key conclusion of this study is that although Ibn Kathîr is one of the representatives of the traditional *riwayah* (sound transmission through a chain of exegetes) exegesis, he advances his interpretive hermeneutics with multiple aspects that also involves *dirayah* (personal opinion) exegesis (*tafsîr*).

KEYWORDS: Ibn Kathîr, Naskh, Tafsîr, Ta'vîl, Nâsîkh, Mansûkh.

SUMMARY

The problem of *naskh* (abrogation) is one of the most important and controversial themes of science and principle of exegesis (*'ilm wan a-l usûl al-tafsîr*) in Islamic tradition. In order to understand *naskh*, which is claimed to be occurred in the Qur'ânîc text, it is necessary to involve the time of the revelation of the Qur'ân. An analysis of this period reveals that first Muslims regard the *naskh* as a natural process of the revelation and do not dispute over this matter. In other words, the controversial theme *naskh* is perceived by first addresses of the Qur'ân as a hermeneutical characteristic of the Qur'ânîc revelation. Therefore, *naskh* was not considered as a controversial concept and debated its origins based on the question whether it organically belonged to the revelation. It will be clear that the different views on *naskh* (abrogation), particularly after the time of the Companions is not a conceptual problem; rather Muslim scholars differed in their methodological approaches to *naskh*. *Naskh* has not been questioned as a concept in early Islamic tradition. Rather it has gradually developed over the centuries. *Naskh* has been elaborated with the terms of *usûl al-fiqh* (principles

of Law), such as *takhlîş* (specification) and *taqyîd* (restriction) and its conceptual meaning has been extended after, particularly Abū 'Abdullah Muḥammad b. Idris b. 'Abbas al-Shāfi'î (d. 820). To sum up, *naskh* is regarded with a methodological perspective. However, in the field of Turkish Islamic studies, especially after the Cumhuriyet, the term *naskh* is not regarded as a natural consequence of the process of *tanzîl* (revelation of the Qur'ân) neglecting the gradual aspect of revelation and the disputes over the term has been concluded either rejecting or simply accepting this concept without providing a satisfactory result on the matter.

This article examines one of the most prominent Muslim exegete Ibn Kathîr's (d. 1373) approach to the problem of *naskh* in the context of previous modern scholarship on *naskh* (abrogation). However, the analysis of Ibn Kathîr's perception of *naskh* does not claim to be exhaustive on the matter. This requires a more comprehensive study on the concept of *naskh*, which is clearly beyond the scope of this article. Therefore, the present study intends to specifically focus on general aspect of Ibn Kathîr's understanding of *naskh* and how his perception is presented in modern studies.

When Ibn Kathîr's commentary is analysed, it becomes clear that his understanding of *naskh* is significant and not necessarily in line with his riwayat (sound transmission through a chain of exegetes) *tafsîr* (exegesis). For example, he notes the dates between abrogating and abrogated Qur'ânic verses and claims that it is necessary to find certain proofs to validate the claim of abrogation (*naskh*) for particular legal judgments and verses, which clearly shows that Ibn Kathîr approaches to the problem of *naskh* with a methodological perspective. Ibn Kathîr's interpretation of the well known Qur'ânic verse Q 2.106 in a different sense and most importantly his consideration of the matter only in the Qur'ânic context are clear examples of his methodological approach. His interpretation of Q 2.106 simply shows that he meticulously distinguish between the acceptance of *naskh* as a concept and as an interpretive method. The modern studies on *naskh*, on the contrary, consider the matter only on the base of a conceptual analysis.

Ibn Kathîr prefers to transmit the traditional opinions based on personal interpretation and interprets some Qur'ânic verses. This is clearly his method of re-interpretation based on rational thinking (*ta'wîl*). His way of rational reasoning leads Ibn Kathîr to the rejection of *naskh* (abrogation)

and the restriction of Qur'ānic verses that are related to the theory of abrogating and abrogated verses (*nāsikh-mansūkh*). This clearly proves that Ibn Kathīr does not merely adopts and employs the method of riwayat, which is contrary to the supposition that he is the exegete of a commentary that heavily draws on hadith reports and transmitted traditional reports. In fact, this most importantly shows that Ibn Kathīr's Qur'ān commentary can also be regarded as a dirayah (personal opinion) tafsīr (exegesis) and that there are enough material in traditional Muslim Qur'ānic exegesis to re-analyse the problem of *naskh* (abrogation). Relying on this last point, this article argues that a comprehensive analysis of *naskh* requires a research on the traditional interpretive sources. Therefore, it might be helpful to reconsider the matter of *naskh* with its conceptual background in the works of traditional Muslim exegetes rather than focusing only on whether the concept *naskh* exists or not in the origins of the Qur'ānic revelation. At this point, an analysis of Ibn Kathīr's perception of *naskh* and his rational reasoning that is employed in his commentary will contribute to the understanding of the theory of *naskh* (abrogation) in the tradition of Qur'ānic exegesis.

GİRİŞ

İslâm ilimlerinin mevzusu ve meselesi olan *nesih*, tefsir ilmi ve usûlünün de en önemli konularından birini teşkil etmektedir. İslâm bilginleri hükmün ilgası anlamında neshi hem şariatlar hem de Kur'ân ve sünnetteki hükümler söz konusu olduğunda kabul etmişlerdir. Ancak modern dönemde;¹ özellikle de Kur'ân'da neshin varlığı veya yokluğu zemininde devam eden tartışmalar, neshin anlaşılma sürecinin ve problematik yönünün devam ettiğini göstermektedir. Bahsi geçen bu tartışmalar, Kur'ân âyetlerinde söz konusu edilen nesihle ilgili sistemli ve kabul görmüş bir metodolojinin, tefsir usûlünde henüz mevcut olmadığına delildir. Tefsir usûlünde böyle bir metodolojinin eksikliği noktasında; İbn Kesîr'in, nesihle ilgili klasik rivâyet tefsiri çizgisinin dışına çıkan yorum ve yaklaşımlarda bulunması dikkat çekmektedir. Buradan hareketle İbn Kesîr'in neshe yaklaşımına odaklanarak tefsir ilmi ve usûlünün bir konusu

¹ Makalede modern dönemle kastedilen; Türkiye'de, Cumhuriyet sonrasında özellikle de 1924'de Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasından itibaren günümüze değin ilahiyat eğitiminin kurumsallaştığı ve geliştiği dönemdir.

olan neshin anlaşılma sürecine katkı sağlamak bu makalenin temel amacıdır. Bu doğrultuda çalışmanın iki veçhesi bulunmaktadır. İlkinde; neshin kavramsal çerçevesine dair bir hatırlatma yapılacak ardından modern dönem nesih tartışmalarının seyri ve mahiyeti hakkında bir tasvirde bulunulacaktır. İkincisinde; müfessirin metodolojik olarak neshi nasıl açıkladığı değerlendirilecek, akabinde pratikte neshe yaklaşımı; yani *nâsih-mensûh* olma iddialarını reddettiği âyetlere getirdiği açıklama ve yorumları ele alınacaktır. Ayrıca makale, modern dönem nesih tartışmalarının mahiyetini göstererek bu dönem ile İbn Kesîr özelinde-geleneğin nesih konusundaki yaklaşım ve metot farkının görülmesine de imkân sağlayacaktır.

Bu makale, özellikle İbn Kesîr'in neshe yaklaşımını merkeze almaktadır. Gelenekteki nesih algılarını merkeze alarak İbn Kesîr'in bu gelenek içerisindeki yerini tespit etmek ise daha kapsamlı bir çalışmanın konusu olmalıdır. Makalede deskriptif/tanımlayıcı yöntem kullanılmıştır. Makalenin birinci veçhesini oluşturan modern dönem nesih tartışmaları, konunun muhtevasına da uygun şekilde ağırlıklı olarak güncel kaynaklar üzerinden değerlendirilecektir. Makalenin ikinci ve temel veçhesi olan İbn Kesîr'in neshe yaklaşımı ortaya koyulurken kullanılan temel kaynak; *Taberî Tefsiri*'nden sonra en önemli rivâyet tefsiri olarak kabul edilen müfessirin telifi, *Tefsiru'l- Kur'âni'l- 'Azîm*'dir. Bu kısımda kullanılan diğer kaynaklar makale açısından ikincil hüviyettedir.

1. NESHİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Nesih lügatte; ortadan kaldırmak, izâle etmek, iptal etmek, değiştirmek, nakletmek gibi anlamlara gelmektedir. Bir kitaptaki bilgileri başka bir yere naklederek çoğaltmak anlamı; "نسخ" kökünden türeyen "استنسخ" fiili ile ifade edilir. Devletlerin ve meliklerin nöbetleşe birbirlerinin yerini alarak değişmesi "تناسخ" fiili ile ifade edilir. İzâle etmek, gidermek anlamında "güneş gölgeyi giderdi, izâle etti/ سَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ" ifadesi de Arap dilinde kullanılmaktadır. Nesih, bir şeyi iptal ederek yerine başkasını koymak anlamına gelir ki Kur'ân'da Bakara Sûresi 106. âyetteki nesih bu manayı karşılamaktadır. Bu durumda ilk âyet mensûh, öncekinin hükmünü iptal edip onun yerini alan sonraki âyet nâsih olmaktadır.² Yukarıda geçen

² Neshin etimolojik kökeni hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l- Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 3:61; Ebü'l-cumhuriyet *theology journal* 20, no. 2 (December 2016): 349-383.

ve neshin karşılığı olan nakil, izâle ve iptal anlamlarının daha baskın ve öncelikli olduğu, kaldırma ve değiştirme manalarının ise izâle ve iptalin kapsamında değerlendirilebileceği ifade edilmiş ayrıca usûlcülerin nesih tanımlamalarında ve teorilerinde neshin etimolojik kökeni ile ilgili tercihlerinin etkili olduğu belirtilmiştir.³ *Nesih*, terim olarak ise bir nassın hükümünün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması şeklinde tanımlanmıştır.⁴

Neshin yukarıda geçtiği şekliyle terimleşmesinde İmam Şâfiî'nin (ö.204/820) rolü önemlidir. Şâfiî'ye kadar olan dönemde *takyîd*, *tahsîs*, *tebyîn*⁵ gibi fıkıh usûlündeki beyân yöntemleri ile açıklanan hususlar da nesih kapsamında düşünülüyor ve nesih kavramsal olarak bunların hepsini içeriyordu. Ancak Şâfiî ile durum değişmeye başlamış, kavramın anlam alanı daralmış ve nesih terim olarak usûldeki yerini almaya başlamıştır.⁶ Sahabe ve tabiîn dönemi ile Şâfiî yani terimleşme sonrasının nesih algısı birbirinden farklılık arzemiş özellikle tabiîn döneminin neshin terimsel alt yapısının temellerinin atılmaya başladığı bir dönem olduğu belirtilmiştir. Şâfiî, Kur'ân ve sünneti iki ayrı alan kabul ederek Kur'ân'ın sünneti neshi ve sünnetin Kur'ân'ı neshi şeklinde iki kaynak arasında var olan nesih ilişkisini gündeme getirmiş böylece neshin teorik zeminine farklı bir katkı sağlamıştır. Öyle ki bu durum neshin kavramsal içeriğinin

Feyd Murtadâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs* (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965-2001), 7:355-357.

³ Bk. Muhammed İsa Yüksek, "Bakara Süresi 106. Âyet Bağlamında Nesh-Nes' İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015): 18-19.

⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Hanefî Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'l- Kitâbi'l- Arabî, t.y.), 1:67; Ebû Hâmid Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müsteşfâ min ilmi'l-uşûl* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1997), 97.

⁵ *Tahsîs*; âmm yani umûm ifade eden bir lafzın anlamının, bu lafzın kapsamına giren bazı fertlerle sınırlandırılmasını ifade eden fıkıh usûlü terimidir. *Takyîd* de fıkıh usûlünde; mutlak bir lafzın vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılması anlamına gelmektedir. *Tebyîn* ise manadaki kapalılığın giderilerek açıklığa kavuşturulması veya hükümlerin keyfiyetinin açıklanması olarak tarif edilmiştir. Bk. Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yay., 1996), 316-25, 345-57; İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *DİA*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 23-25; Ferhat Koca, "Tahsîs", *DİA*, c. 39 (İstanbul: TDV Yay., 2010), 432-434; a.mlf., "Mutlak", *DİA*, c. 31 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 402-405.

⁶ İmam Şâfiî'nin nesihle ilgili verdiği örneklere bakıldığında neshe konu teşkil eden nassların hüküm içerikli âyet ve hadisler olduğu görülmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *er-Risâle* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 106-117.

ahkâma ait konularla belirlenmesine yol açmış sonuçta yukarıda geçtiği şekilde neshin terimleşmesine zemin hazırlamıştır.⁷

Söz konusu terimleşme sürecinden sonra iki âyet arasında *nâsîh-mensûh* ilişkisinin olabilmesi için yani nesihle ilgili bir takım şartlar öne sürülmüş⁸ aynı zamanda Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi, Kur'ân'ın sünnetle neshi, sünnetin Kur'ân'la neshi ve sünnetin sünnetle neshi olmak üzere dört farklı nesih türünden bahsedilmiştir.⁹ Kur'ân'ın Kur'ân'la neshi içerisinde ise üç çeşit mensûh âyet kategorisinden bahsedilmiştir: Birinci kategoriye, metni ve hükmü mensûh âyetler, ikincisini hükmü mensûh metni kalıcı olan âyetler, üçüncüsünü ise metni mensûh hükmü kalıcı olan âyetler oluşturmaktadır. Bu sınıflandırmanın kısımlarıyla ilgili bazı tenkitler yapılmış olmakla birlikte birinci kısma Hz. Âişe'den (ö. 58/678) rivâyet edilen "Bilinen on emzirme haramlık hükmü doğurur." âyeti örnek verilmektedir. Bu âyet bilinen beş emzirme âyetiyle neshedilmiştir. Yani âyet başlangıçta mushafta yazılıyken daha sonra hem metni hem hükmü kaldırılmıştır. İkinci kısma mushafta metni var olan ancak hükmü neshedildiği belirtilen âyetler girmektedir. Buna örnek olarak Bakara Sûresi'nin 234. âyetiyle neshedildiği ileri sürülen aynı sûrenin 240. âyeti misâl verilmektedir. Üçüncüsüne ise "Evli erkek ve kadın zina ettiklerinde Allah'tan bir ceza olarak onları recmedin. Allah mutlak gâlib ve hikmet sahibidir." meâlindeki recm âyeti örnek gösterilmektedir. Recm âyeti başlangıçta mushafta yazılıyken daha sonra metni kaldırılmış, ancak hükmü devam etmiştir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (ö. 42/662-63) rivâyet edildiğine göre; Berâe Sûresi uzunluğunda bir sûre okunmakta iken daha sonra bir âyet hariç bu sûrenin tamamı unutulmuştur. Neshedilmeyen âyet ise şöyledir: "Âdemoğlunun iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsü ister. Âdemoğlunun

⁷ Ömer Dinç, "Hicrî İlk Üç Asır Bağlamında Nesih Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Değerlendirmesi", III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – I içinde (Sakarya: 2014), 208-213.

⁸ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Nevasihü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Eşref Ali el-Melîbârî (Medine: Medine İslâm Üniversitesi İlmî Araştırmalar Merkezi, 2003), 1:135-138.

⁹ Bu konudaki ihtilaflar için bk. Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 2:170-178; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1988), 53-57; Talat Koçyiğit, "Kitap ve Sünnette Nesih Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1963): 103-107.

iki gözünü de toprak doldurur. Kim tövbe ederse Allah onun tövbesini kabul eder.”¹⁰

Neshin, tanımından da anlaşılacağı üzere sadece ahkâm âyetlerinde olabileceği belirtilmiş¹¹ bu bağlamda usul kitaplarında neshin *bedâ’ ve tahsîs* kavramlarından farkı izah edilmiştir. Buna göre; nesh ve tahsîsin her biri hükmü beyan etmenin bir yolu olmakla birlikte aralarındaki farklar özetle şöyle belirlenmiştir: Nesh sadece hükümlerde, tahsîs ise hem hükümlerde hem haber formundaki nasslarda olur. Nesh, hükmün tamamen kalkması, tahsîs ise genel ifadeli nassın kapsamına giren bazı unsurların kapsam dışına çıkmasıdır. Nesh, Kur’ân’ın ve sünnetin beyanı ile olur, tahsîs ise şer’î delillerle ve akıl deliliyle de gerçekleşebilir. Gizli olanın daha sonra ortaya çıkması anlamına gelen *bedâ’* ise Allah’ın belli bir zaman ve şekilde meydana geleceğini haber verdiği bir olayın aksi yönde gerçekleşmesidir. Şâri’e bilgisizlik nispetinden dolayı Ehl-i Sünnet bu görüşü benimsememiştir. Nesh ise bir hükmün hikmet ve maslahata binaen belli bir süre sonra şâri’ tarafından kaldırılması ve yerine bir başkasının getirilmesidir. Nesihte hükümlerin başlama ve bitiş zamanlarını şâri’ bilir ve kullar açısından bu değişiklik ancak şâri’in beyanı ile bilinir. Nesihteki değişiklik Allah’ın ilminde değil, malumdadır. Keza nesh, hâlıkın bizatihi kendisiyle ilgili değil, mahlûkla ilgilidir¹²

¹⁰ Bu sınıflandırma hakkında varit olan ihtilaflar hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bk. Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi ’ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim (Kahire: Mektebetü Dâru’t-Türâs, 1404/1984), 2: 35-41; Zürkânî, *Menâhilü’l-’irfân*, 2: 154-155; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yay., 2003), 166-177.

¹¹ Neshin *ibâdât ve muâmelât* hükümlerinin furû’una ait hususlarda olacağı ancak usûlünde olmayacağı belirtilmiştir. Furû’ât; sûret, şekil, imkân, zaman, sayı, kemiyet ve keyfiyetle ilgiliyken, usûl ise *ibâdât ve muâmelâtın* bizatihi kendisiyle, nasıl ve niçinleriyle ilgilenir. Bk. Zürkânî, *Menâhilü’l-’irfân*, 2:152-153.

¹² Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *el-Füşûl fi’l-uşûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şu’ûni’l-İslâmiyye, 1985-1994), 1:170-172; Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr an Uşûli Fâhrü’l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 3:294; Ebü’l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli’l-ahkâm* (Riyad, Dâru’s-Sâmî’ı, 1424/2003), 3:136-142; Zürkânî, *Menâhilü’l-’irfân*, 2:32-36.

Usulcülerin kavramsal içeriği bağlamında neshi farklı anlamları ve tanımlamaları ise dikkat çeken başka bir husustur. Bir kısmı neshi; "hükümün müddetini beyân" olarak tanımlamış ve neshin *beyân* olduğunu söylemiş, diğer bir kısmı ise "sübûtundan sonra hükmün kaldırılması" olarak tanımlayarak buna *ref'* demişlerdir. Neshin beyân olmasına Allah'ın ilmi açısından yaklaşıldığında neshin; hükmün süresinin sona erdiğini bildirmek, kul açısından ise o hükmün kaldırılması anlamına geldiği ifade edilmiştir.¹³ Fıkhî mezhepler bağlamında ise Hanefîlerin ve Şafiîlerin *nesih* tanımlarının farklılık arzettiğine vurgu yapılmıştır. İlaveten nesih ve *tahsîs* kavramlarının farklı içeriklerle tanımlanması ve benzeri faktörlerin etkisiyle nesholunduğu iddia edilen âyetlerin sayısal oranları konusunda ihtilafların ortaya çıktığı belirtilmiştir.¹⁴

Neshin, haberlerin yani nassların delâletinde/manalarında değil de, lafızlarında olacağını belirtmesi onun mahiyetinin bilinmesi açısından önemlidir. Çünkü haberlerin delâletlerinde nesih olduğu varsayımı, iki haberden birinde yani nâsîh veya mensûh hususunda şâri'in yalancılığı gibi bir duruma sebebiyet verir ki, bu, akıl ve nakil açısından imkânsızdır.¹⁵ Kur'ân ilimlerinin bir şûbesi olan *Nâsîh ve'l mensûh* ilmi, bu açıdan oldukça önemli addedilmiştir. Kur'ân ilimlerinde ilk telif Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) *Nâsîh ve'l mensûh* konusunu ele alan eseri olmuş,¹⁶ ayrıca bu ilmi bilmenin müfessirler için olmazsa olmaz bir şart oluşuna vurgu yapılmıştır.¹⁷

2. MODERN DÖNEM NESİH TARTIŞMALARI

Tartışmalı bir mevzû olan neshin Kur'ân'daki varlığını âlimlerin büyük çoğunluğu kabul etmiştir. Konuyla ilgili tartışmalar sahâbe ve tabiîn döneminde ortaya çıkmamış; nesih konusundaki ilk menfî çıkış, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö.322/934) ile kendini göstermiştir. Gelenekteki yaklaşım kâhîr ekseriyetle müspet yani kabulü yönünde olmakla

Usulcülerin nesih tanımları ve anlayışları hakkında bk. Şükrü Selim Has, "Klâsik Fıkıh Usûlü'nde Neshin Mahiyeti", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2006), 547-553; Yüksek, "Bakara Sûresi 106. Âyet Bağlamında Nesh-Nes' İlişkisi", 25-28.

¹⁴ Ferhat Koca, "Nesih", *DİA*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 583.

¹⁵ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2: 152-153.

¹⁶ Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, trc. Muhammed Çelik (İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006), 59.

¹⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:29.

birlikte modern dönem/Cumhuriyet sonrası Türkiye ilahiyatında, Kur'ân'da neshin olmadığı kanaatinin yaygın hale geldiği görülmektedir.¹⁸ Nesihle ilgili asıl tartışma ise, hükmü mensûh metni bâkî olan âyetler üzerinden diğer bir ifadeyle "Kur'ân'da nesih var mı?" veya "Hükmü yürürlükten kaldırılmış âyet var mı?" sorusu üzerinden yapılmaktadır. Türkiye'de Cumhuriyet sonrası ilahiyat sahasında, kavramın tarihî düzlemindeki gelişimi ve çeşitliliği göz ardı edilerek, sözü edilen tartışmanın tek bir soru etrafında yapıldığını söylemek mümkündür. Söz konusu tartışma bağlamında, Kur'ân'da neshi kabul edenlerin neshe delil teşkil ettiğini iddia ettikleri âyetlere¹⁹ karşılık, reddeden âlimlerin ise başka âyetleri²⁰ görüşlerine delil kabul ettikleri görülmektedir. Ayrıca bu iki grubun neshe delil teşkil ettiği belirtilen âyetlerdeki bazı kilit kavramları, kendi düşünceleri istikametinde karşılıklı yorumlamaları, tartışmaya ilgili âyetlerin tefsiri bağlamında bir zemin teşkil ederken, taraflar, görüşlerini destekleyici bir takım aklî deliller de öne sürmüşlerdir.²¹

2.1. Kur'ân'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Görüşleri

Neshin varlığına delil olarak gösterilen Bakara Sûresi 106. âyet hakkında serdedilen görüşlere bakıldığında tartışmanın nasıl bir mecrada seyrettiği anlaşılmaktadır. "Biz herhangi bir âyeti nesheder veya onu unuttu-

¹⁸ Türkiye'de Ömer Rıza Doğrul, Süleyman Ateş ve Sait Şimşek gibi bilginler; Kur'ân'da neshi kabul etmeyenlere örnek verilebilir. Muhammed Abduh, Bakurî, Cemal el-Bennâ, Ahmed et-Ticânî, el-Hâşimî et-Ticânî, Hudarî, Abdu'l-Müteâl el-Cebrî, Abdulkerîm el-Hatîb, Muhammed Gazzâlî, Muhammed Ebû Zehrâ, Seyyid Ahmed Han, Eslem Cayrapurî, Muhammed Tevfik Sıdkî, Muhammed el-Behiy gibi isimler ise Türkiye dışında Kur'ân'da neshi kabul etmeyenler arasında zikredilmektedir. Bk. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 161; Veysel Güllüce, "Kur'ân'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?", *EKEV Akademi Dergisi* 10, sy. 26 (2006): 74.

¹⁹ İlgili âyetler için bk. el-Bakara 2/106; en-Nahl 16/101; er-Râ'd 13/38.

²⁰ İlgili âyetler için bk. Fussilet 41/42; en-Nisâ 4/82.

²¹ Bk. Güllüce, "Kur'ân'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?", 51-74. Neshi kabul eden ve etmeyenlerin görüşlerinin ele alınarak analizinin yapıldığı ve neshe müspet yaklaşımın sergilendiği bir çalışma için bk. Mustafa Altundağ, "Kur'ân'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlîlî Bir Yaklaşım", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III* içinde (İstanbul: Tartışmalı İlmi Toplantı, 2002), 421-442. Modern dönem Ulûmu'l-Kur'ân müelliflerinden Zürcânî (ö. 1948) de neshi kabul eden ve etmeyenlerin görüşlerine değinmiş, neshin vukuuna dair aklî ve naklî delillerini sıralamıştır. Ayrıca Ehl-i Kitab'tan neshi reddeden bazı zümrelerin ve mezheplerin iddialarını ele alarak bu görüşleri çürütmeye çalışmıştır. Bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 2:134-149.

rursak (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?" / مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ / مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ / مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ (el-Bakara 2/106) Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmeyenlerin görüşlerinin farklılığı neshe mesnet teşkil ettiği öne sürülen bu âyeti yorumlama şekillerinde kendini göstermektedir. Neshi kabul etmeyenlerce âyette geçen "âyetin neshi" ibaresi, "âyetin hükmünün neshi" olarak değil, daha farklı şekillerde yorumlanmıştır. Şöyle ki; bir görüşe göre âyetin neshiyle kastedilen, kıblenin Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram istikametine tahvili yani değiştirilmesidir.

Çok dillendirilen ikinci bir yoruma göre; âyette geçen *âyet*/ آيَةٍ lafzı ile Tevrat, İncil gibi önceki kutsal kitapların hükümleri; "âyetin neshi" ifadesiyle de önceki kutsal kitapların hükümlerinin kaldırılması kastedilmektedir. Diğer bir ifadeyle *âyetin*; *risâlet* anlamına geldiği ve önceki dinlerin döneminin son bulduğu anlatılmak istenmiştir. Nitekim bu görüşe göre ilgili âyetin siyâkı olan 105. âyet²² de bunu destekler niteliktedir.²³ Yine Bakara Sûresi 106. âyetin siyâkında yani öncesindeki âyetlerde Yahudilerin dini hükümleri ihlâl etmelerinden ve peygamberlere karşı isyankâr hallerinden bahsedilmesi, bu görüşü güçlendirmektedir. Neshi kabul etmeyenler, Kur'ân'da mevcut olan *âyet*/ آيَةٍ kelimelerinin, çoğunlukla *işâret*, *delil*, *ibret* gibi anlamlara gelmesini görüşlerine dayanak olarak göstermişlerdir. Bu doğrultuda *âyet*/ آيَةٍ lafzı, neshe delil teşkil ettiği ileri sürülen Bakara Sûresi 106. ve Nahl Sûresi 101. âyetlerde; Kur'ân âyeti anlamına gelmediği için "âyetin neshi" ifadesinden, "Kur'ân âyetinin neshi" anlamı çıkarılamaz. İlâveten; neshin ahkâma dair hususları kapsadığı hatırlanır ve Nahl Sûresi 101. âyetin *mekki* olduğu, Mekke'de ise ahkâm içerikli âyetlerin pek nâzil olmadığı hesaba katılırsa, âyetteki değişiklikten kastın *nesih* olmadığı anlaşılır.

Bu iki görüş dışında arka planda kalan ve aktarılan diğer bazı görüşlere göre nesihle kastedilen; mucizelerin değiştirilmesi veya kevnî âyetlerin, canlıların değiştirilmesidir. Veya âyette geçen "nüsihâ/ نُنْسِيهَا" lafzı, unutturma anlamında düşünülecek olursa; nesih, nâzil olan bazı âyetlerin Hz. Peygamber'e unutturulmasıdır. Yine Fahreddin er-Râzî'ye

²² "Ne Kitab ehlinden inkâr edenler ve ne de Allah'a ortak koşanlar, Rabbinizden size bir iyilik gelmesini isterler. Oysa Allah, rahmetini dilediğine tahsis eder. Allah, büyük lütuf sahibidir."

²³ Bk. Güllüce, "Kur'ân'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?", 53-65.

(ö.606/1210) ait olduğu belirtilen bir görüşe göre âyetin asıl maksadı şart üslûbuyla Kur'ân'da neshin vuku bulmadığını, bulduğu takdirde ise Allah-u Teâlâ'nın mensûh âyetin yerine daha iyisini getirebileceğini bildirmektedir. Zikredilen başka bir yoruma göre âyette bahsedilen nesih; Levh-i Mahfûz'dan bir âyetin indirilmesi (nesih) veya orada kalması (nesi') anlamına gelmektedir. Kastedilenin; âyetlerin, sûreler içindeki yerlerinin değiştirilmesi veya batıl muharref hükümlerin neshi olduğu yönünde birbirinden oldukça farklı görüşler olduğu da görülmektedir.²⁴

Kur'ân'da neshin olmadığı görüşünü savunanların ileri sürdükleri başka birtakım tezler de mevcuttur ki bunlar sırasıyla şöyle zikredilebilir: Nesih konusunda vârid olduğu bildirilen rivâyetlerin bağlamı konuyla ilgili değildir ve bu rivâyetlerin sıhhati ile ilgili problemler mevcuttur. Yine "ne-se-ha / نَسَخَ" fiil kökü, Kur'ân'da geçtiği yerlerde; "Kur'ân âyetlerinin hükmünü kaldırma" manasında kullanılmamıştır. Nesihle ilgili İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) isnâd edilen rivâyetler aslında ona ait değildir. Kur'ân'da mensûh âyet olduğuna dair *merfû'* bir hadis olmadığı gibi, mensûh olduğu iddia edilen âyetlerin tefsiriyle ilgili Hz. Peygamber'den günümüze ulaşan bir açıklama da mevcut değildir. Neshin tanımında, nâsîh ve mensûh âyetlerin sayısı hususunda bir ittifakın olmayışı da Kur'ân'da neshin olmadığı kanaatini güçlendirmektedir.²⁵

Nesih, âyetler arasındaki işkâli gidermenin bir yöntemi olarak da düşünülmüştür. Bu noktada neshi kabul etmeyenler; Kur'ân âyetleri arasında hakîkî bir teâruz mümkün olmayacağına göre hakîkî bir teâruz durumu için önerilen nesihden de söz edilemez demişlerdir.²⁶ Kezâ başka bir

²⁴ Bk. Güllüce, "Kur'ân'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?", 53-65

²⁵ Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yay.,1997), 125-126; Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yay., t.y.), 337-347; a.mlf., "Kur'ân'da Nesh Problemî", *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu (03-05 Şubat 1995)* içinde (Ankara: Fecr Yay., 1995), 118-128; Şakir Erkan, "Kur'an'da Nesih" (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1997), 33-37; Ali Galip Gezgin, "Nesih Problemi Bağlamında Mensûh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlerin Hz. Peygamber Tarafından Tefsiri", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler (2001)* içinde (Isparta: IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler 2002), 239-248; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 162-64; Güllüce, "Kur'ân'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?", 51-74. Arap ilim dünyasında yapılmış çalışmalar içerisinde bu tezi savunan görüşler hakkında bk. Abdülmüteâl Muhammed Cebri, *La neshâ fi'l-Kur'ân limâzâ* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1980); Ahmed Hicâzî Sekkâ, *La neshâ fi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1978)

²⁶ Süleyman Pak, "Müşkili'l-Kur'ân" (Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000), 324-29.

görüşe göre; Kur'ân'da nesih varsayımı, bazı âyetleri ve hükümleri yok saymayı gerektirir ki bu, Kur'ân açısından düşünülemeyecek bir husustur. İlâveten, neshi kabul; vahyin tadrîcîlik esasına ve keyfiyetine dair özelliklerini sadece nüzûl dönemiyle sınırlandırma sonucuna götürerek âyetleri tarihin belli bir dönemine hapseder. Veya farklı şartlara göre uygulanacak olan nassların herhangi bir fark gözetmeksizin her zaman aynı şekilde ve şartta uygulanması gibi bir sonuca götürür. Esasında nesih, vahiy-olgu ilişkisinin temel bir hususiyetidir. Bu sebeple neshin Kur'ân metni ekseninde değil vahyin kendi vasatı içinde ve sosyal değişim olgusu göz önünde bulundurularak anlaşılması gerekir.²⁷

2.2. Kur'ân'da Neshi Kabul Edenlerin Görüşleri

Kur'ân'da neshi kabul eden görüşe göre ise; hicrî ilk üç asırda İsfahânî haricinde²⁸ *âyet/آية* kelimesini eski kutsal kitaplardaki hükümler veya *risâlet* anlamında yorumlayan âlimler olmadığı gibi, lügatlerde kelimenin böyle bir anlamı da mevcut değildir. Ayrıca Kur'ân'da *mutlak* şekilde geçtiği yerlerde âlimler, bu kelimeye, Kur'ân âyeti anlamını vermişlerdir. Özellikle Nahl Sûresi 101. âyetin²⁹ siyâkı olan 102-104. âyetlerde³⁰

²⁷ Talip Özdeş, "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar* 1 (2001), s.41, 46-48.

²⁸ Zürcânî, İsfahânî'nin görüşüyle ilgili farklı rivâyetlerin geldiğini söylemiştir. Esasında İsfahânî'nin Kur'ân'da neshi inkâr etmediğini, yalnız âlimlerin nesih dediği kavramı onun kimi zaman tahsîs diye isimlendirdiğini ve âyetlerdeki hükmî değişikliklere nesih demekten kaçındığını belirtir. Zürcânî, İsfahânî'nin nesih hususundaki düşüncesine delil olarak gösterdiği Fussilet Sûresi 42. âyetle ilgili açıklamalarda bulunarak onun görüşlerini çürütmeye çalışır. Ayrıca İsfahânî'nin cumhura karşı olan ihtilafının; özünde lâfzî olduğunu söyler. Bununla birlikte Bakara Sûresi'nin neshe delil olarak gösterilen ilgili âyetindeki Cenâb-ı Hakk'ın seçmiş olduğu kelimeyi bırakıp başka birini seçmesinin de yakışık almayacağını ifade eder. Kaldı ki nesih ile tahsîs farklı kavramlardır. Bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2:147-148. İsfahânî'nin nesihle ilgili görüş ve tespitlerinin incelendiği bir çalışma için ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu-Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*-(Ankara: Ankara Okulu Yay., 2008), 150-166.

²⁹ "Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gâyet iyi bilir- onlar Peygamber'e, 'Sen ancak uyduruyorsun' derler. Hayır, onların çoğu bilmezler." / وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ كَثُرُوا لَا يَعْلَمُونَ

³⁰ "Ey Muhammed! De ki: 'Rûhu'l-Kudüs (Cebrâil), inananların inançlarını sağlamlaştırmak, Müslümanlara doğru yolu göstermek ve onlara bir müjde olmak üzere Kur'ân'ı Rabbinden hak olarak indirdi.' Andolsun ki biz onların, "Kur'ân'ı ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'ân ise gâyet açık bir

Mekkeli müşriklerin Kur'ân'a karşı olumsuz tavırlarından bahsedilmesi, bu kelimenin Kur'ân âyeti anlamına geldiğini göstermektedir.³¹ Kezâ; 101. âyette geçen "Ki Allah neyi indireceğini gâyet iyi bilir/ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ" cümlesindeki "yünezzilü/يُنزِلُ" kelimesi delil gösterilerek burada geçen neshin, Kur'ân'da olduğu belirtilmiştir. Zîra Kur'ân'da bir seferde inen kutsal kitaplara atıf yapılırken *inzâl*, Kur'ân'ın nüzûlünden bahsedilirken *tenzîl* kelimesi kullanılmıştır.³² Yine, neshe dair vârid olan rivâyetler neshi bir realite olarak doğrulamaktadır.³³

Bu argümanlara ek olarak Ehl-i Sünnet inancının temelinde yer alan her istediğini yapmaya muktedir Allah inancı ve itikadı, Mu'tezile'nin düşünce sisteminde önemli yer tutan Cenâb-ı Hakk'ın kullarının maslahatına en uygun olanı emretmesi ve zararlarına olan yasaklaması prensibi, aynı zamanda insanın ve beşeriyetin ancak belirli süreçler ve esaslar dâhilinde tedricen tekâmül edebileceği gerçeği bu konuda ileri sürülen akli delillerdir. Neshin aklen câiz ve dinen vuku bulduğunu gösteren önemli bir somut delil de Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderilmesiyle; önceki şariatların neshedilmesidir. Dinler ve şariatlar bazında meydana gelen nesh örnekleri, neshe mesnet teşkil ettiği kabul edilen ve bizatihi hükümleri neshedilen âyetlerin Kur'ân'daki varlığı, ilaveten İslâm şariatında neshin vuku bulduğuna dair ümmetin *icmâsı* bu konuda naklî delillerdir.³⁴ Son olarak; mantığın ve tarihî vakaların Müslümanlardaki nesh düşüncesini güçlendirerek onları bu kanıya sevk ettiği de ifade edilmiştir.³⁵

2.3. Nâsîh-Mensûh Âyetlerin Sayısıyla İlgili İhtilaflar

Nesh konusundaki tartışmalar bu çerçeveye sınırlı değildir. Neshi kabul edenlerce ihtilaflar, günümüzde de güncelliğini koruyan neshedilen âyetlerin niceliği etrafında devam etmiş, mensûh âyetlerle ilgili ortaya çıkan rakamsal farklılıklar, nesh konusunu daha girift bir hale getirmiştir.

Arapçadır. Allah'ın âyetlerine inananları, Allah elbette doğru yola iletmez. Onlar için elem dolu bir azap vardır."

³¹ Altındağ, "Kur'ân'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlîli Bir Yaklaşım", 424-430.

³² Remzi Kaya, *Kur'ân'da Nesh* (Bursa: Furkan Ofset, 2001), 168-169.

³³ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 161-162.

³⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 2:135-139.

³⁵ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse Teşrî'iyye, Tarîhiyye, Nakdiyye* (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1987), 2: 840.

Örneğin klâsik dönem âlimlerinden Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtķân* isimli eserinde 20 âyetin mensûh olduğuna karar vermiş,³⁶ Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise bu sayıyı beşe kadar indirmiştir.³⁷ Mensûh âyetlerin niceliği ile ilgili bazen abartıya varan rakamlar dahi ortaya atılmış, örneğin; seyf âyeti olarak bilinen Tevbe Sûresi 5. âyetin³⁸ *Ehli Kitâb*'a karşı müsamahadan bahseden 114 âyeti neshettiği iddiası dillendirilmiştir.³⁹

Klâsik dönemde olduğu gibi,⁴⁰ modern dönemde de neshedilen âyetlerin niceliğiyle ilgili ihtilafların ve uç boyutlara varan bu farklılıkların kaynağında istilâh probleminin yattığına dikkat çekilmiştir. Şöyle ki *Mütekaddimîn*⁴¹ döneminde âyetlerin hükümlerinde meydana gelen değişikliklerin *tahsîs*, *takyîd*, *teybîn* gibi hususlarla açıklanması, mensûh âyetlerin sayısında artışa sebebiyet vermiştir. *Müteahhirîn* döneminde ise usulcüler tarafından teorisi oluşturulan nesih kavramı istilahtaki yerini alınca, anlam sahası daralmış ve bu durum mensûh addedilen âyetlerin sayısındaki azalmayla neticelenmiştir.⁴² Konuyla ilgili kapsamlı bir çalışma yapan

³⁶ Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtķân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2008/1429), 466-467.

³⁷ Ebü Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Vecîhiddîn Dihlevî Fârûki Şah Veliyyullah, *el-Fevzü'l-kebir fî usûli't-tefsir*, trc. Süleyman el-Hüseynî en-Nedvî (Kahire: Dâru's-Sahve, 1986/1407), 93.

³⁸ "Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tevbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."

³⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2: 40. Ayrıca bk. Erkan, "Kur'an'da Nesih", 16-17.

⁴⁰ Ebü İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnatî Şatıbî. *el-Muvâfakât*. Ebü Ubeyde Âli Salman. (Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 3: 344-364.

⁴¹ Öncekiler anlamına gelen *mütekaddimîn* ile sonrakiler anlamına gelen *müteahhirîn* kavram çifti İslâm İlimler Tarihi'nde İslâmî ilimlerin genel hatlarıyla teşekkül devrinin tamamlanmasını ifade etmektedir. Mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri birbirinden kesin hatlarla ayrılmamakta, ayrıca her ilim dalına ve her bir ilim dalının alt branşlarına göre bu dönemler farklı tarihlere denk gelebilmektedir. Yine de genel olarak İslâm'ın başlangıcından hicrî IV. yüzyılın başlarına kadar devam eden dönem, mütekaddimîn dönemi olarak nitelendirilmiştir. Bk. Murteza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *DİA*, c.32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 186-188.

⁴² Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2:841; Ferhat Koca, "Nesih", *DİA*, c. 32 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 583; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 2007), 1: 34; M. Zeki Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh

Mustafa Zeyd ise hicrî dördüncü asrın başlarından onuncu asrın ortalarına kadar yirmi kadar farklı nesh tanımının yapıldığı bilgisine ulaştığını belirtmiştir. Ayrıca o, nesholunduğu iddia edilen 48 âyet üzerinde yaptığı incelemesinde bu âyetlerde neshin değil *tahsîs*, *takyîd*, *tefsîr*, *tafsîl* gibi hususların olduğunu savunmuştur.⁴³ Aynı şekilde konuyla ilgili bir çalışması olan Ali Bakkal'a göre neshe yakın kavramlar olan *tahsîs* ve *takyîd*le açıklanabilecek bazı hükümler, nesh teriminin kapsamında değerlendirilmediğinde, nesholunduğu iddia edilen âyetlerin sayısı neredeyse bir elin parmakları kadar azalmaktadır.⁴⁴ Mustafa Zeyd de bu görüşe paralel şekilde üçünün, Kur'ân'ın sünneti neshi şeklinde, diğerlerinin ise Kur'ân'da olmak üzere neshin sekiz kez meydana geldiğini ileri sürmüştür.⁴⁵

Mensûh âyetlerin sayısındaki fazlalığa bir sebep olarak da tasnif aşamasına henüz geçilmeyen dönemde; tefsir, hadis ve fıkıh usûlü konularının dağınık bir vaziyette bulunması gösterilmiştir.⁴⁶ Özetle nesh konusundaki görüş ayrılıklarının temel sebebinin; neshin terimleşme sürecine ve anlaşılma biçimine bağlı olarak farklı yorum ve değerlendirmelerden kaynaklandığı söylenebilir. Bu sebeple olsa gerek, ihtilafli bir konu olan neshin itikâdî bir mesele değil, deliller arasındaki ilişkileri düzenleyen yöntem oluşuna vurgu yapılmıştır.⁴⁷

3. İBN KESİR'İN METODOLOJİK OLARAK NESHE YAKLAŞIMI

İbn Kesîr'in konuyla ilgili açıklamaları; onun nesh algısının, kavramsal açıdan terimleşme öncesinde olduğu gibi, geniş bir perspektife sahip olduğunu göstermektedir. Ona göre neshin farklı tanımları ve şekilleri vardır. Kolaydan zora veya zordan kolayca doğru hükümlerde meydana gelen tadrîcî değişiklikleri ve yerine yenisi ikâme edilmeksizin direk bir

Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri", *Bilimnâme* 7, sy.17 (2009), 9, 30.

⁴³ Bk. Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2:841, 847.

⁴⁴ Ali Bakkal, "Kur'ân'da Mensûh Âyetlerin Sayısı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1996), 34. Bakkal bu çalışmasında nesholunduğu iddia edilen âyetlerle ilgili sayısal verileri ihtiva eden bazı tabloları da vermiştir.

⁴⁵ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2:805-838.

⁴⁶ Kaya, *Kur'ân'da Nesh*, 172.

⁴⁷ Has, "Klâsik Fıkıh Usûlü'nde Neshin Mahiyeti", 544.

hükümün ilgasını bu bağlamda zikretmektedir. Neshin kavramsal içeriğindeki çeşitlilik ve esneklik ise ona göre problem değildir. Çünkü nesih deyince akla onun herkesçe malum şer'î manası⁴⁸ gelmektedir.⁴⁹ Müfessirin, Kur'ân âyetlerinde söz konusu olan neshi kabul ettiği ise *Fezâilü'l-Çur'ân*'ında geçen şu ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır: "Cebrâil'in Kur'ân'ı her sene Hz. Peygamber'e arzemesinin sebebi onun karşılaştırma yaparak Kur'ân'ı en son haliyle bilmesi, neshedilenleri⁵⁰ ise bırakarak hafızasındaki vahyi pekiştirmesi ve sağlamlaştırması içindir..."⁵¹

Müfessir, Bakara Sûresi 106. âyette geçen neshin; Kur'ân'da meydana geldiğini kabul etmekle birlikte daha ziyade önceki şeriatlarda vuku bulan nesih bağlamında ele almaktadır. Müteakip 107. âyeti,⁵² nesihle bağlantılı olarak değerlendirmesi ise dikkat çekicidir. Göklerin ve yerin mülkünün Allah'ın elinde olduğunu ifade eden âyetteki *mülk/ مَلِكْ* kelimesini nesih kavramıyla irtibatlı biçimde tefsir etmektedir. Zira *mülk*; Allah'ın hem yaratma hem de istediği gibi tasarrufta bulunma yetkisi anlamına gelen emri içine almaktadır. *Emr* ise Allah'ın kulları üzerinde dilediği gibi hükmetmesini ifade eder.⁵³ Ona göre Allah bu hususta sorgulanamaz bir konumdadır ve tasarruflarıyla kullarını imtihan etmekte, yani kullarının maslahatına binaen emrettiği veya yasakladığı hususlara dair kullarının itaatlerini ölçmektedir.⁵⁴ Müfessire göre bu noktada Allah, nesih hükümünü bildiren âyetiyle; bilgisizlikleri ve küfürleri sebebiyle onu aklen imkânsız sayan, iftira ve yalanlarıyla şer'î yoldan inkâr eden Yahudileri

⁴⁸ Şer'î mana; Kur'ân'ın bir kelimeye lügavî anlamı dışında yüklediği anlamdır.

⁴⁹ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyye, 2011); 1:294.

⁵⁰ Müfessir burada muhtemelen hem metni hem hükmü mensûh olan âyetleri kastetmektedir.

⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsir*, 1:48.

⁵² "Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. Sizin için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı vardır."

⁵³ Müfessir, muhtemelen *emr* kelimesi ile teşrî' tasarrufun kastedildiğini söylemektedir.

⁵⁴ İbn Kesîr, tam da bu bağlamda her ümmete bir şeriat ve yol verildiğini beyan eden Mâide Sûresi 48. âyetteki "İyi işlerde yarışın." cümlesini nesih konusuyla uyumlu olarak tefsir etmekte; iyi işlerden kastın Allah'a itaat etmek, kendinden öncekileri nesheden şeriata uymak, Allah'ın son kitabı olan Kur'ân'ı tasdik etmek olduğunu dile getirmektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsir*, 2:509.

kınayarak, onların, neshin olmadığı yönündeki iddialarını da çürütmüş olmaktadır.⁵⁵

Önceki şeriatlarda meydana gelen neshe dair verdiği örneklere baktığında, bu anlamıyla neshi; her bir şeriatın kendi içindeki bir hükmün ilgası veya bir şeriatın hükmünün, öncesindeki bir hükmü kaldırması şeklinde ele aldığı görülmektedir.⁵⁶ Müslümanlar arasında varlığına dair *icmâ* bulunan neshe delil olarak; İsrailoğullarının şeriatında neshin gerçekleştiğini bildiren Âl-i İmrân Sûresi'nin 93. âyetini⁵⁷ hatırlatmaktadır.⁵⁸ Kezâ, Âl-i İmrân Sûresi 50. âyetteki⁵⁹ ifadeler; ona göre Hz. İsa'nın Tevrat'taki bazı hükümleri neshettiğine delil teşkil edecek mahiyettedir.⁶⁰ Müfessirin bu açıklamaları; neshi, Kur'an'da meydana geldiği belirtilen kısmıyla sınırlamadığını, hatta Bakara Sûresi 106. âyette yerini bulan neshi daha ziyade Hz. Âdem'den itibaren bütün din ve şeriatlarda var olagelen nesih bağlamında değerlendirdiğini göstermektedir.

İbn Kesîr, neshin varlığına delil olarak gösterilen; Nahl Sûresi 101. âyetin⁶¹ tefsirinde neshe atıf yapmakla yetinirken⁶² Râ'd Sûresi 39. âyeti⁶³

⁵⁵ İbn Kesîr, *Tefsir*, 1: 294-296.

⁵⁶ Hz. Âdem döneminde kardeşlerin evlenmesi helâl iken daha sonra bu hükmün kaldırılması, Hz. Nûh döneminde tufandan sonra bütün hayvanlar helâl kılınmışken daha sonra bazılarının haram kılınması, iki kız kardeşin aynı nikâh altında bulundurulması Hz. Ya'kûb ile çocuklarına helâl iken daha sonra Tevrat'ta bunun yasaklanması, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi emredilmişken bunun bir müddet sonra neshedilmesi, İsrailoğullarına; buzağıya tapanların hepsini öldürme emredilmişken neslin itlâfına sebep olmamak için bu hükmün kaldırılması, müfessirin misâl olarak verdiği, önceki şeriatlarda meydana gelen nesih örnekleridir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsir*, 1:296.

⁵⁷ "Tevrat indirilmeden önce, İsrâil'in (Ya'kûb) kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrâilîoğullarına helâl idi. De ki: 'Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Tevrat'ı getirip okuyun'."

⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsir*, 1:296.

⁵⁹ "Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri helâl kılmak için gönderildim ve Rabbiniz tarafından size bir mucize de getirdim. Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin."

⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsir*, 2:37.

⁶¹ "Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini gâyet iyi bilir- onlar Peygamber'e, "Sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler / وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

⁶² İbn Kesîr, *Tefsir*, 4: 63.

⁶³ Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfûz) O'nun yanındadır.

daha ziyade kaderin takdîr edilmesi ve değiştirilmesi ile ilgili görüş ve kavillerle tefsir etmektedir.⁶⁴ Özetle müfessir, Kur'ân'da neshin varlığına dair delil gösterilen ayetlerdeki neshin; ayetlerin bu yöndeki delil olma yönlerine vurgu yapmaksızın, önceki kutsal kitaplarda ve Kur'ân'da meydana geldiği düşüncesindedir. İbn Kesîr, Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmekle kalmamış neshin olmadığı iddiasını gündeme getiren İsfahânî'yi ağır bir dille eleştirmiştir. Ona göre İsfahânî'nin bu görüşü zayıf, reddedilecek ve itibar edilemeyecek bir görüştür. Kaldı ki İsfahânî Kur'ân'daki *mensûh* âyetlerle ilgili tatmin edici açıklamalar yapamamıştır. Örneğin *iddet* sûresinin bir yıldan dört aya indirilmesi⁶⁵, Kiblenin Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesi⁶⁶, önce müslümanın on kâfire sabretmesi emredilmişken daha sonra bunun iki kâfire indirildiğini beyan eden âyetler⁶⁷ son olarak Hz. Peygamber ile gizli konuşmadan önce sadaka verilmesini emreden âyet⁶⁸ İsfahânî'nin tam olarak açıklayamadıklarına misâldir.⁶⁹

Nisâ Sûresi 33. âyetle⁷⁰ ilgili değerlendirmesi İbn Kesîr'in Kur'ân'da *neshi* kabul ettiğinin göstergelerindedir. O, bu âyetin cahiliye döneminde ittifak edenlerin birbirlerine mirasçı olabilmesi hakkında olduğu ve bu

⁶⁴ İbn Kesîr, *Tefsir*, 3:585-588.

⁶⁵ Müfessirin kastettiği; Bakara Sûresi 234. âyetle neshedildiği kabul edilen aynı sûrenin 240. âyetidir.

⁶⁶ Kiblenin tahvîli bahsinde söz konusu edilen nesihle ilgili Ali Bakkal'ın farklı bir değerlendirmesi vardır. Çünkü o, kiblenin tahvîlinde eğer bir nesih durumu varsa dahi, bunun âyetle değil sünnetle meydana geldiğini söylemektedir. Hatta bu konuyla ilgili mensûh kabul edilen Bakara Sûresi 115. âyetin, nâsîh kabul edilen aynı sûrenin 144. âyetinden sonra nâzil olduğuna; bunu ortaya koyan rivâyetlerin sahih olduğu tespitini yapan Mustafa Zeyd'e atıfla değinmektedir. Ayrıca Mescid-i Aksâ'ya yönelmeyi emreden bir âyetin olmadığını ve buradan hareketle de kible hususundaki değişikliğin; Kur'ân'ın Kur'ân'ı neshi değil, Kur'ân'ın sünneti neshetmesi sûretiyle gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Bk. Ali Bakkal, "Kur'ân'da Mensûh Âyetlerin Sayısı", 52-53.

⁶⁷ Müfessirin kastettiği Enfâl Sûresi'nin 65. âyetidir. Müteâkip âyetle neshedildiği belirtilmiştir. Verilen rakamların orantılarına bakıldığında; neshedildiği söylenen âyette bir Müslüman'a savaşta on düşman askeri düşerken bir sonraki âyette bu oran ikiye düşmektedir.

⁶⁸ Mûcâdele Sûresi'nin 12. âyetinin aynı sûrenin 13. âyetiyle nesholunduğu belirtilmiştir.

⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsir*, 1:296-297.

⁷⁰ "(Erkek ve kadından) her biri için ana-babanın ve akrabasının bıraktıklarından (pay alan) varisler kıldık. Yeminlerinizin bağladığı (ahitleştiginiz) kimselere de kendi hisselerini verin. Şüphesiz Allah her şeye şahittir."

hükümün; sadece kan bağına sahip akrabaların mirasçı olabileceği hükmünü getiren Ahzâb Sûresi 6. âyetle⁷¹ *mensûh* hale geldiği görüşündedir. Hatta neshi kabul ettiği bu görüşüyle, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye (ö. 310/923) itiraz eder. Çünkü Taberî, bu âyetteki “onlara nasiplerini verin/ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ” cümlesinin, “mirastaki haklarını verin” anlamında değil, “onları yardım, yardımlaşma, fikir ve öğütlerle nasiplendirin” anlamında olduğu, buradan hareketle âyetin; yardım ve nasihat temeline dayanan yeminlere, anlaşmalara bağlı kalma manasına geldiği, sonuç olarak da *mensûh* olmadığı düşüncesindedir.⁷² İbn Kesîr ise bazı anlaşmaların İslâm'dan önce karşılıklı mirasçı olabilme şartına göre yapılabildiğini; nitekim *Ensâr ve Muhâcirûn* arasında bunun böyle olduğuna dair nakiller olduğunu söylerken, Taberî'nin aksi yöndeki yorumunu şaşkınlıkla karşıladığını belirtmektedir.⁷³

“Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”⁷⁴ meâlindeki âyetin, aynı sûrenin “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar...”⁷⁵ meâlindeki âyetle *mensûh* olduğunu söylemesi⁷⁶ ise önemlidir. Ancak usulde; bu âyetlerde terimleşme sonrasını karşılayan

⁷¹ “Peygamber, müminlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de müminlerin analarıdır. Aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah'ın Kitab'ına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) müminlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka. Bu (hüküm) Kitap'ta yazılıdır.”

⁷² Taberî, âyetteki “yeminlerinizin bağladığı kimseler” ifadesini; cahiliye döneminde yapılan anlaşmalara bağlılık bağlamında değerlendirmekte ve bununla ilgili rivâyetleri de vermektedir. Aktardığı bu rivâyetlerden birine göre Hz. Peygamber; “İslâm'da anlaşma yoktur. Ancak cahiliyedeki her anlaşmayı ise İslâm sağlamıştır. Dâru'n -Nedve'de yapılan anlaşmaları bozmam karşılığında kırmızı develer vaat edilse yine de sevinmem” demiştir. Taberî aynı ve benzer manadaki farklı rivâyetleri tarihleriyle birlikte vermektedir. Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir ve Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mek-tebetü İbn Teymiyye, t.y.), 8:272-288.

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsir*, 2:235-238.

⁷⁴ el-Bakara 2/284.

⁷⁵ el-Bakara 2/286.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsir*, 1:595-597, 603.

bir nesih durumunun olmadığı aksine *tahsîs* veya *tebyîn* gibi *beyân* yöntemleri ile ilgili hususlar olduğu belirtilmiştir.⁷⁷ İbn Kesîr'in ise bu âyetler arasında nesih ilişkisini gündeme getirmesi; nesih lafzını, terimleşme öncesindeki içeriğini karşılayacak şekilde de kullandığını göstermektedir. Aynı şekilde ahkâm âyeti olmayan Enfâl Sûresi 65. âyetin⁷⁸ 66. âyetle⁷⁹ *mensûh* olduğunu söylemesi⁸⁰ de bu uygulamasını teyit etmektedir.

Ahzâb Sûresi 4-5. âyetlerin⁸¹ tefsirinde; mensûh âyetler kategorisine dâhil olan tilâveti mensûh âyetler bahsine atıf yapmakta ve bu kısma örnek kabilinden *recm* âyetini hatırlatmaktadır. Nûr Sûresi'nin zina edenlere celde cezasının uygulanması hükmünü bildiren 2. âyetinin⁸² tefsirinde de *recm* hükmüne değinmektedir. Müfessir burada; Hz. Peygamber tarafından zina edenlere bekâr ise yüz değnek ve sürgün cezası, muhsan yani evli ise *recm* cezasının uygulandığına ve *recm* âyetinin başlangıçta okunan bir âyet olduğuna dair birtakım rivâyetleri zikretmektedir. Ona göre bu rivâyetler *recm* âyetinin tilâveti mensûh hükmü bâkî bir âyet olduğuna delil teşkil etmektedir.⁸³ Yine "Sizin kendi babalarınızdan yüz çevirmeniz ise

⁷⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfaqât*, 3: 351-54.

⁷⁸ "Ey Peygamber! Mü'minleri savaşa teşvik et. Eğer içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir kavimdir."

⁷⁹ "Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı yüz kişi olursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) bin kişi olursa, Allah'ın izniyle iki bin kişiye galip gelirler. Allah, sabredenlerle beraberdir."

⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 299.

⁸¹ "Allah, hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır. Kendilerine zihâr yaptığınız eşlerinizi de anneleriniz yapmamıştır. Yine evlatlıklarınızı da öz çocuklarınız (gibi) kılmamıştır. Bu, sizin ağızlarınızla söylediğiniz (fakat gerçekliği olmayan) sözünüzdür. Allah ise gerçeği söyler ve doğru yola iletir. Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu, Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarınızı bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Hata ile yaptığınız bir işte size hiçbir günah yoktur. Fakat kasten yaptığınız şeylerde size günah vardır. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."

⁸² "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini (nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun."

⁸³ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4:449-451.

sizin için bir küfürdür” sözünü tilâveti mensûh âyetler kısmına örnek olarak vermektedir.⁸⁴ Ahzâb Sûresi’nin tefsirine giriş yaparken, tahrîc ettiği bir rivâyete⁸⁵ dayanarak, hem metni hem de hükmü mensûh âyetlerin olduğuna dair kanaatini ortaya koymaktadır.⁸⁶

Hz. Peygamber döneminde İslâm kardeşlik hukukuyla birbirlerine vâris olan *Ensâr* ve *Muhâcirûn*’un bu uygulamasını neshederek sadece kan bağına dayalı miras hukukunun işletileceğini beyân eden Ahzâb Sûresi 6. âyetin⁸⁷ tefsirinde geçen değerlendirmesi ise Kur’ân’da neshe nasıl baktığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Zîra o, aşırı tenzihçi bir yaklaşım içine girmeyerek, “Çünkü Kur’ân’daki bu (hüküm) Kitap’ta yazılıdır. *كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا*” ifadeleriyle biten bu âyet ile ilgili Kur’ân’da neshin vuku bulmasının Allah’ın ezeli ilmi ve takdîriyle çelişmeyeceğini bunun tabii bir durum olduğunu söylemektedir.⁸⁸

Neshin varlığını ikrarla birlikte nesholunduğu söylenen bazı hükümlerde neshin kanaatini benimsemeyerek yorum kanallarını açık tut-

⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5:131. Âl-i İmrân Sûresi 169. âyetle ilgili Taberî’den aktardığı bir rivâyet bağlamında da yine tilâveti mensûh âyete dair bir örnek vermektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2:131-132.

⁸⁵ Bu rivâyette geçen bilgilere göre Übey b. Kâ’b (ö. 33/654 [?]) ile rivâyeti nakleden Zirr b. Hubeyş isimli sahâbi arasında geçen konuşmada; sahâbi, Ahzâb Sûresi’nin 73. âyet olduğunu söyleyince Übey b. Kâ’b onun neredeyse Bakara Sûresi kadar bir uzunlukta olduğunu hatta bu sûrede yaşlı erkek ile yaşlı kadın zina ettiğinde recmedilmelerini emreden âyetin olduğunu ve bu âyeti daha önceden okuduklarını söylemiştir. Bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybân Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şeibu’l-Arnavut, Âdil Mürşid v. dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 37: 134.

⁸⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5: 128.

⁸⁷ “Peygamber, müminlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de müminlerin analarıdır. Aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah’ın Kitab’ına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) mü’min ve muhacirlerden daha önceliklidirler. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka. Bu (hüküm) Kitap’ta yazılıdır.”

⁸⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5:134. Nitekim neshi kabul eden bazı Eş’arî usulcülerin, neshi kabul etmenin Allah’ın hükmünün kadîm olmasıyla çelişeceği iddiasına karşılık şöyle cevap verdikleri belirtilmiştir. Allah’ın kelâmı kadîm olmakla birlikte neshin, işin özünde kadîm kelâmı kaldırmak değil, kelâmın mükellef kul ile olan alakasını (taalluk) kesmektir. Yoksa değişen kadîm kelâmın zâtı değildir. Bk. Eyyûb b. Musa el-Hüseynî Ebû’l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyyâtu Ebi’l-Bekâ*, thk. Muhammed Mısri, Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, t.y), 892; Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, 552.

ması, müfessirin, bu konuya yöntem açısından akılcı yaklaştığını göstermektedir. Örneğin Bakara Sûresi 187. âyetin⁸⁹ tefsirinde birbiriyle çelişir gözükten hadisler bağlamında neshi gündeme getirmekte fakat burada neshi kabul etmeyerek yorumda bulunulmasının daha isabetli olacağını belirtmektedir. İbn Kesîr'in nesih bağlamında değindiği Hz. Âişe ve Hz. Ümmü Seleme'den (ö. 62/681) rivâyet edilen hadisteki ifadeler şöyledir: "Hz. Peygamber, ihtilâm olmaktan değil de cimadan dolayı cünüp olarak uyanığında gusleder ve orucunu da tutardı."⁹⁰ Bu hadisle teâruz eder mahiyetteki Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivâyet edilen hadiste ise Hz. Peygamber: "Sabah ezanı okunduğunda cünüp olan kişi o gün oruç tutmasın."⁹¹ buyurmuştur. İbn Kesîr, iki hadisi *te'lif* amacıyla öne sürülmüş bazı görüşleri aktarmaktadır. Bunlardan birine göre Ebû Hüreyre hadisi, Hz. Âişe hadisiyle neshedilmiştir. İbn Kesîr, tarihleri hususunda hiçbir delil olmadığını söyleyerek bunun kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Başka bir görüşe göre Bakara Sûresi 187. âyet Ebû Hüreyre hadisini neshetmiştir ki müfessir bunu da uzak bir ihtimal olarak görmekte ayrıca tarihî açıdan böyle bir sonuca götürecek delil olmadığını, bilakis aksi yönde deliller olduğunu iddia etmektedir. Son görüşe göre; bazı kişilerin, Âişe ve Ümmü Seleme hadisinin varlığından ötürü, Ebû Hüreyre hadisindeki "oruç tutmasın" cümlesini "orucu kâmil bir oruç olmaz" şeklinde *te'vîl* ettiklerini, bununsa daha sahih ve bütün delilleri ihtiva eden bir görüş olduğunu ifade etmektedir.⁹² Onun bu açıklamalar doğrultusunda yaptığı tercihi; neshe, kendi tefsir yöntemi açısından akli boyutta da yaklaştığını ortaya koymaktadır.

⁸⁹ "Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşarak) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarıncaya) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun. Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın. Allah, kendine karşı gelmekten sakınsınlar diye, âyetlerini insanlara böylece açıklar."

⁹⁰ Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Şahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabiyye, t.y.), "Sıyâm", 13; Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asrî, t.y.), "Savm", 36.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13: 490.

⁹² İbn Kesîr, *Tefsir*, 1:408.

Nesih tartışmaları üzerinden modern dönem nesih algısı ile İbn Kesîr'in neshe yaklaşımına bakıldığında modern dönem bilginlerinin; neshi, terimleşme sürecinden bağımsız şekilde ve şahsî kanaatlerini haklı çıkarma niyetiyle ele aldıkları anlaşılmaktadır. Savunmacı ve toptan retçi olarak görülebilecek bu yaklaşımlar, neshin anlaşılma sürecine katkı sağlamış ancak bu konuda somut neticelere ulaşmamışlardır. Klâsik müfessirlerden İbn Kesîr'in neshe yaklaşımı ise modern dönem ile kıyaslanacak olursa bu iki çizgi arasındadır. O, neshi olgusal gerçekliği yönüyle tartışmaya açmamış, bu konuda klâsik tefsir çizgisine mutabık kalarak neshin Kur'ân açısından gerçekliğini kabul etmiştir. Kaldı ki klâsik dönem tefsiri açısından böyle bir tartışma da mevcut değildir. Ancak İbn Kesîr'in nâsih-mensûh olduğu öne sürülen bazı âyetleri yorumlayarak aksini iddia etmesi tefsir yöntemi açısından aklı/te'vîli kullandığının delilidir. Bu durum, klâsik tefsir geleneğinde neshin; nâsih-mensûh âyetlerin açıklanması zemininde diğer bir ifadeyle ilmî/metodik zeminde ele alındığını göstermektedir. Aşağıdaki bölümde İbn Kesîr'in nâsih ve mensûh olduğu öne sürülen bazı âyetleri nasıl değerlendirdiğine yer verilmektedir.

4. İBN KESİR'E GÖRE NÂSİH ve MENSÛH OLMAYAN ÂYETLER

İbn Kesîr'in olgusal düzlemde neshi kabul etmesine karşın, yöntem açısından *nâsih* ve *mensûh* olduğu belirtilen bazı âyetleri yorumlaması, bu konuda teorisine/yaklaşımına mutabık kalarak aklı/te'vîli kullandığını da doğrulamaktadır. Tefsirinde bunun örnekleri azımsanmayacak oranda yer almaktadır. Örneğin nâsih olduğu belirtilen Bakara Sûresi 234. âyet⁹³ ile mensûh olduğu söylenen 240. âyeti⁹⁴ ele alış tarzı bunun somut bir örneğidir. Bakara Sûresi 234. âyet; kocası vefat eden kadınların beklemesi gereken sürenin yani *iddetin* dört ay on gün olduğunu beyân etmekte, Bakara Sûresi 240. âyet ise vefat eden erkeklere; eşlerinin, kendi evlerinde bir yıla kadar kalarak geçimlerinin sağlanmasına yönelik *vasiyette* bulunmalarını

⁹³ "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı yapmalarında size bir günah yoktur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."

⁹⁴ "İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."

emretmektedir. İbn Kesîr, iki âyette geçen dört ay on günlük *iddet* ile bir yıllık sürenin birbirini nakzettiği algısını bertaraf etmek amacıyla dile getirilmiş çeşitli görüşleri tefsirinde vermiştir. Örneğin Buhârî'nin (ö. 256/870) Mücâhid'den (ö. 103/721) naklettiğini belirttiği bir görüşe göre; 234. âyet, kocası vefat eden kadınların, eşinin ailesinin yanında beklemesi gereken *iddeti* hakkındaydı. Ancak 240. âyet nâzil olunca dileyen vasiyette geçen senenin kalan yedi ay yirmi gününü kocasının evinde geçirir, isterse çıkardı. Bu görüşe göre âyetteki "Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur." cümlesi de bunu ifade etmektedir. Mücâhid'e göre Atâ' b. Ebû Rebâh (ö. 114/732)⁹⁵ ve İbn Abbas şöyle demiştir ki; kadın, dilerse bu vasiyeti yerine getirmek için ailesinin yanında iddetini tamamlar, dilerse 240. âyette geçen ifadeye dayanarak kocasının evinden çıkabilir. Rivâyette geçtiğine göre Atâ' miras âyetlerinin bu âyeti neshettiğini söylemiştir ki buna göre kadın iddetini dilediği gibi doldurur ancak eşinin evinde oturma zorunluluğu yoktur. Yani neshedilen hüküm, eşinin evinde oturma mecburiyetidir.⁹⁶

Âyetlerde geçen dört ay on gün ve bir sene ifadelerinden dolayı 234. âyetin 240. âyeti neshettiği görüşünü İbn Kesîr kabul etmemektedir. Mücâhid ve Atâ'ya atıfta bulunarak onların, bu iki âyetin farklı konulardan bahsettiği yönündeki açıklamalarına vurgu yapmaktadır. 240. âyet çoğunluğun iddia ettiği gibi bir yıllık bir *iddet* süresinden bahsetmemekte, sadece vefat eden kocaların eşleri hakkında, evlerinde kalmaları için yapacakları vasiyetten bahsetmektedir. Dolayısıyla bu iki âyet arasında *nâsih-mensûh* ilişkisi olmadığından 240. âyetin mensûh olduğu söylenemez. Bu noktada 240. âyet bağlamında dile getirilen; iddet müddetini tamamlayan ve doğum yapan kadınların diledikleri takdirde kendi evlerine çıkabilecekleri yönündeki görüşün de kabul edilebilir olduğunu, âyette geçen

⁹⁵ İbn Kesîr'in ilgili âyetin tefsirinde geçen "Atâ' der ki: İbn Abbas şöyle dedi" ifadeleri bu şahsın İbn Abbas'a öğrencilik yapan Atâ' b. Ebû Rebâh olma ihtimalini güçlendirmektedir.

⁹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Tefsir", 41; Talak, "50".

“Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur.” cümlesinin de bu manayı desteklediğini söylemektedir.⁹⁷

İlaveten Bakara Sûresi 240. âyetin miras hükümlerini içeren Nisâ Sûresi 12. âyetle⁹⁸ *mensûh* olduğu görüşüne de değinmektedir. Ona göre eğer bu nesihle; dört ay on günden sonrası kastediliyorsa bu görüşün kabul edilebileceğini, ancak dört ay on günlük kocasının yanında oturma hakkına sahip olduğu *iddet* süresince, nafakasının eşi tarafından karşılanması hükmünün neshedildiği kastediliyorsa, bunun da ihtilafı bir husus olduğunu belirtmektedir. Kısaca İbn Kesîr, 240. âyetin hiçbir surette *mensûh* olmadığı kanaatindedir. Vasiyetle ifade edilen hükmün geçerli olduğunu fakat vasiyette yer alan ve bir yıl eşinin evinde kalma süresinin kapsamında değerlendirdiği dört ay on günün *iddet* süresi olduğunu düşünmektedir. Özetle müfessir; 234. âyetin 240. âyeti *takyîd* ettiğini söylemekte ve bunu destekler mahiyetteki eşi ölen kadınının dört ay on gün kocasının evinde oturmasının vücûbiyetine delil gösterilen bir rivâyeti⁹⁹ de aktarmaktadır.

⁹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1:528-29.

⁹⁸ “Eğer çocukları yoksa hanımlarınızın geriye bıraktıklarının yarısı sizindir. Eğer çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir. (Bu paylaşırma, ölen hanımlarınızın) yaptıkları vasiyetlerin yerine getirilmesi yahut borçlarının ödenmesinden sonradır. Eğer sizin çocuğunuz yoksa bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Eğer çocuğunuz varsa, bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. (Yine bu paylaşırma) yaptığınız vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borçlarınızın ödenmesinden sonradır. Eğer kendisine varis olunan bir erkek veya bir kadının evladı ve babası olmaz ve bir erkek veya bir kız kardeşi bulunursa, ona altıda bir düşer. Eğer (kardeşler) birden fazla olurlarsa, üçte birde ortaklırlar. (Bu paylaşırma varislere) zarar vermeksizin yapılan vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borcun ödenmesinden sonra yapılır. (Bütün bunlar) Allah'ın emridir. Allah, hakkıyla bilendir, halîmdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir.)”

⁹⁹ Bu rivâyete göre kocası ölen Mâlik b. Sinan kızı Fürey'a, Hz. Peygamber'e gelerek Hudre oğullarındaki ailesinin yanına dönmek istediğini çünkü kocasının kendisine bir ev ve nafaka bırakmadığını söyler. Hz. Peygamber, başlangıçta evet demekle birlikte Fürey'a tam yanından ayrılmak üzerindeyken söylediklerini bir kez daha yinelemesini isteyince o da başından geçeni tekrar anlatır. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona “İddetin dolana kadar evinde kal.” deyince dört ay on gün iddet bekler. Rivâyette geçtiğine göre Osmân b. Affân (ö. 35/656) kendi döneminde Fürey'a'nın tanıklığıyla konuyla ilgili hususlarda buna göre hükmetmiştir. Bkz. Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvaţţâ*, thk. M. Mustafa el-A'zamî (Ebûzabî: Müessesetü Zâyed b. Sultan Âli Nehyân, 2004) “Talâk”, 31.

Müfessirin *mensûh* olmadığını belirttiği bir âyet de Bakara Sûresi 190-193. âyet pasajı¹⁰⁰ içinde yer alan 190. âyettir. Müfessir, “Sizinle savaşımlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez.” meâlindeki bu âyetin *mensûh* olduğu iddiasını reddetmektedir. Abdurrahman b. Zeyd (ö. 71/690) tarafından dile getirilen bu görüşe göre; seyf âyeti olarak bilinen Tevbe Sûresi 5. âyet¹⁰¹ bu âyeti neshetmiştir. Müfessir bu kanaatte değildir, çünkü âyette geçen “Sizinle savaşanlara karşı” ifadesi, İslâm’la ve müntesipleriyle savaşanlara karşı mücadeleyi teşvik etmek için söylenmiştir. Yani onlar sizinle nasıl savaşıyorlarsa siz de onlarla o şekilde savaşın denilmek istenmiştir. Kezâ devamındaki “Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke’den) siz de onları çıkarın” âyeti de onların bütün niyeti ve gücü nasıl sizinle savaşmaksa siz de onlarla öyle savaşın anlamındadır. İbn Kesîr, bu âyetteki savaşma hükmünün *mutlak* olmadığını ispatlama amacıyla Hz. Ebû Bekir’den (ö. 13/634) gelen bir rivâyete¹⁰² atıfta bulunmaktadır ki buna göre hicretten sonra bu konuyla ilgili ilk olarak; “Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphesiz ki Allah’ın onlara yardım etmeğe gücü yeter.”¹⁰³ meâlindeki âyet nâzil olmuştur.

Müfessir âyetteki savaşma emrini; şirkle ve Müslümanlara düşmanlık yapılması kaydıyla sınırlamaya çalışmakta ve âyet hakkındaki nesih iddiasını kabul etmemektedir. Bu bağlamda Bakara Sûresi 191. âyetteki “Fitne adam öldürmekten daha şiddetlidir/ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ” cümlesindeki

¹⁰⁰ “Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez. Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke’den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı, adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir. Eğer onlar (savaştan ve küfürden) vazgeçerlerse, (şunu iyi bilin ki) Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa, artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır.”

¹⁰¹ “Haram aylar çıkınca bu Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâti da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”

¹⁰² Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990): 2:269.

¹⁰³ el-Hacc 22/39.

fitne kelimesini rivâyet ve görüşlerden hareketle *şirk* olarak açıklamaktadır. “Onlar savaşılmaya son verecek olurlarsa, artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır.” meâlindeki müteakip 193. âyetin de şirki ve düşmanlığı devam ettirmedikleri takdirde onlarla savaşılmayacağı anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁰⁴ Hz. Peygamber’in savaşma gerekçesini açıklayan bir hadisini de bu bağlamda zikretmektedir. Bu hadise göre savaş ve cihadla ilgili Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Ben insanlar “ Lâ ilâhe illallah” diyene dek onlarla savaşmakla emrolundum. Bunu söyledikleri takdirde başka haklı bir mazeret olmadığı sürece kanları ve malları korunmuş olur. Onların hesabı ise Allah’a kalmıştır.”¹⁰⁵ Müfessir yine bu bağlamda İslâm’ın yayılmasıyla birlikte fitnenin ortadan kalktığı, dolayısıyla savaşmaya gerek olmadığı görüşüne sahip olan İbn Ömer’le (ö. 73/692) ilgili bir rivâyeti de aktarmaktadır.¹⁰⁶ İbn Kesîr’in Bakara Sûresi 190. âyeti *mutlak* bir âyet olarak değerlendirmedeği, şirkle ve Müslümanlara düşmanlık yapılması kaydıyla sınırladığı, dolayısıyla Tevbe Sûresi 5. âyetle nesholunduğu görüşünü de isabetli bulmayarak âyeti bu yönde tefsir ettiği görülmektedir.

Aynı şekilde Enfâl Sûresi 61. âyetin¹⁰⁷ de Tevbe Suresi 5. âyetle mensûh olduğu görüşüne olan itirazını kendisinden önceki tefsir otoritelerine karşı çıkararak söyle dile getirmektedir:

İbn Abbas, Mücâhid, Zeyd b. Eslem, Atâ’ el-Horasânî, İkrime, Hasan-i Basrî ve Katâde’nin, bu âyet, Tevbe Sûresi’nin kılıç âyeti olan ; “Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah’ın ve Resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm’ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.”¹⁰⁸ âyetiyle neshedilmiştir sözleri tartışmaya açıktır. Çünkü Tevbe Sûresi’ndeki âyette imkân dâhilinde olursa savaş emredilmektedir. Düşman fazla olduğunda ise bu âyet-i

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsir*, 1:413-415.

¹⁰⁵ Buhârî, “Zekât”, 1; “İtisâm” 2.

¹⁰⁶ Rivâyetin içeriği için bk. İbn Kesîr, *Tefsir*, 1:415-16.

¹⁰⁷ “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş ve Allah’a tevekkül et. Çünkü O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”

¹⁰⁸ et-Tevbe 9/29.

*kerimenin de delâletiyle Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de yaptığı gibi ateşkes cazizdir. O halde burada ne bir çelişki ne bir nesih ne de tahsîs vardır. En iyi bilen Allah'tır.*¹⁰⁹

İbn Kesîr'in mensûh olduğu iddiasını kabul etmedikleri arasında En'âm Sûresi 121. âyet de bulunmaktadır: "Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fâsiklıktır." İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) Mekhûl b. Ebû Müslim'den (ö. 112/730) rivâyetine göre Allah-u Teâlâ bu âyetin inzâlinden sonra Müslümanlara merhamet etmiş ve Ehl-i Kitâb'ın yiyeceklerinin helal olduğunu beyan eden Mâide Sûresi 5. âyeti¹¹⁰ inzâl ederek En'âm Sûresi 121. âyeti neshetmiştir.¹¹¹ İbn Kesîr, bu görüşü doğru bulmamaktadır, çünkü Ehl-i Kitâb'ın yiyeceklerinin helal olması, Allah'ın adı anılmadan kesilen her hayvanın helal olmasını gerektirmemektedir. Ayrıca Kitap ehli, müşrikler gibi değildir ve hayvanları keserken Allah'ın adını da anarlar.¹¹² İbn Kesîr iki âyetin farklı hükümleri içerdiğini beyan ederek En'âm Sûresi 121. âyet-i kerîmenin mensûh olmadığını belirtmektedir. Kendisiyle aynı görüşü paylaşan Taberî'yi¹¹³ doğrulamakta önceki âlimlerden buna *nesih* diyenlerin ise aslında *tahsîsi* kastettiklerini belirtmektedir.¹¹⁴

İbn Kesîr'in kolaycı ve aceleci bir yaklaşım içerisine girmeden mensûh nitelmesini haiz bazı âyetleri bu kategorinin içine dâhil etmeyecek ilmî *dirâyetiyle* yorumladığını gösteren önemli bir misâl de Bakara Sûresi 180. âyetin tefsirinde yer almaktadır. Ölenin, yakınlarına *vasiyette* bulunmasını emreden âyetin meâli şöyledir: "Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı." Bu âyeti, miras

¹⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 297. Zerkeşî de bu âyetlerde neshin vuku bulmadığını savunmuştur. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:42-43.

¹¹⁰ "Bu gün size temiz ve hoş şeyler helâl kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir..."

¹¹¹ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyîb (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 4:1378.

¹¹² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2:437.

¹¹³ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12:87-88.

¹¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3:72.

hükümlerini içeren Nisâ Sûresi'nin ilgili âyetlerinin¹¹⁵ neshettiğine dair görüş bildiren âlimler olmuştur.¹¹⁶ İbn Kesîr'in ise bu kanaatte olmadığını gösteren ifadeleri şöyledir:

*Sonraki dönemde oluşan ıstılahımıza göre buna nesih denilemez. Miras âyetleri vasiyet âyetinde geçen akrabalar genel ifadesinin kapsamındaki bazı fertlerin hükmünü kaldırmıştır. Zîra genel bir ifade olan akrabalar, vâris olan ve olmayanları da içine almaktadır. Dolayısıyla miras âyetiyle -hakları açıklanan vârislerin vasiyetteki hakkı kaldırılırken vâris olmayanların hakkı ise vasiyet âyetiyle sabit kalmıştır.*¹¹⁷

Bu bağlamda vasiyetin kaldırıldığını belirten hadisi de hatırlatmaktadır: "Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Bu sebeple vârise vasiyet yoktur."¹¹⁸ Ona göre hüküm bildiren miras âyetiyle vârisler vacip olan haklarını alırken, vasiyetteki hakları kaldırılmış, diğer akrabaların hakları ise vasiyet âyetinin hükmü içinde kalmıştır. Hatta vasiyet âyetinin bütünüyle terk edilmemesi için mirasın üçte birlik hissesinden vasiyet yoluyla bu akrabalara verilmesi *müstehab* kabul edilmiştir.¹¹⁹ Bu ifade ve açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla müfessir, âyetin neshinden değil, tahsîsinden bahsetmektedir. Açıkça anlaşılmaktadır ki İbn Kesîr, yukarıda ele alınan ve nâsih-mensûh kabul edilmiş âyetlerin her birini *te'vîl* ederek esasında bu âyetlerde neshin olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.

SONUÇ

Modern dönem nesih ihtilaflarının genel özelliklerine bakıldığında tartışmanın odak noktası; bilhassa mevzu bahis âyetlerin, karşılıklı yorumlanarak neshin varlığını veya yokluğunu ispat sadedinde delil kılınmasıdır. Bu ihtilafların, gelenekten istifade etmemesi sebebiyle somut bir de-

¹¹⁵ en-Nisâ 4/7, 11-12.

¹¹⁶ İbn Ömer, İbn Abbas, İbn Zeyd; âyetin tamamının mensûh olduğu görüşündedir. Buna göre vasiyet farziyeti kaldırılmış, hükmü mendûb olarak devam etmiştir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'ân*, i'tenâ ve tsh. Hişam Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423), 2:263.

¹¹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1:386.

¹¹⁸ Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrâhim Atve İvaz (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937-1965) "Vesâyâ", 5.

¹¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1:386.

ğerlendirme ortaya koymadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bahsi geçen ihtilafların bir yönü de nâsîh-mensûh âyetlerin niceliği ile ilgilidir. Hem klâsik hem modern dönem âlimleri, nâsîh ve mensûh âyetlerle ilgili rakamsal farklılığın bir sebebinin de neshin; terimleşme süreci açısından ilgili olduğu kavramlar göz önünde bulundurularak değerlendirilmemesi olduğunu söylemişlerdir. Bu durum da neshin yakın kavramlarla birlikte ele alınmasından dolayı nâsîh-mensûh kabul edilen âyetlerin rakamsal olarak uç boyutlara varmasına sebep olmuştur.

Bahsi geçen ihtilaflı yapısından dolayı nesih sorunsalını sağlıklı bir değerlendirmeye ele almak için ilmî gelenekteki nesih algısını irdelemek gerekmektedir. Bu temelden hareketle bakıldığında İbn Kesîr'in, neshi; modern dönem tefsir usûlünde olduğu gibi varlığı veya yokluğu yönünden değil ilmî/metodik açıdan değerlendirdiği görülmektedir. Yani İbn Kesîr, neshin kavramsal ve teorik zeminine de değinerek birtakım tespitlerde bulunmuştur. İlâveten tefsirinde neshin varlığını veya yokluğunu ispat yönünde bir tartışmaya girmemiştir. Fakat bir yerde neshi reddeden İsfahânî'yi ağır ifadelerle eleştirmiştir. Çünkü İbn Kesîr, Kur'ân'da neshin varlığını, gelenekteki konsensüse/icmâya uygun şekilde kabul etmektedir. Modern dönem tartışmalarında olduğu gibi onun neshi kabulündeki dayanağı ise neshin varlığına dair delil gösterilen âyetler değildir. Muhtemelen hükümlerdeki değişikliğin bizzat kendisi İbn Kesîr'e göre neshin varlığına delil olmaktadır.

İbn Kesîr, şeriatların kendi içlerinde veya aralarında meydana gelmiş olan değişikliklerin yanında hükümlerdeki tedricî değişimleri de nesih kapsamına dâhil etmiştir. Kavramsal içeriğini bu şekilde açıklarken neshin şer'î/dinî anlamına da dikkat çekmiş ve nesih deyince bunun akla geldiğini belirtmiştir. Ancak İbn Kesîr, neshin kavramsal içeriği ve şer'î anlamı ile ıstilahî /terim anlamını pratikte her zaman birbirinden kesin hatlarla ayırmamıştır. Bu sebeple olsa gerek hüküm içermeyen bazı âyetlerin arasındaki anlam ilişkisini de nesihle ifade etmiştir. Metni kalıcı hükmü mensûh âyetlerin varlığını her halükârda kabul eden İbn Kesîr, metni mensûh hükmü kalıcı âyetlerin gerçekliğini de kabul ederek, bu kısma sıklıkla misâl olarak verilen recm âyetini örnek göstermekte aynı zamanda bu kategoriye dâhil olan farklı âyetlere de işaret etmektedir. Aynı şekilde hem metni hem hükmü mensûh âyetlerin varlığını da onaylamaktadır. İbn Kesîr olgusal gerçekliği itibari ile neshi kabul ederek bu konudaki icmâya

uymuştur. Ancak nesih iddialarının kesinliğinden bahsedebilmek için iki hüküm arasındaki tarihlendirmeye dikkat çekmiş; nâsîh ve mensûhun tarihi ile ilgili kesin deliller istemiştir. Diğer taraftan nesih iddialarını doğrulayacak kesin deliller olmadığını düşündüğünde, nâsîh ve mensûh olduğu iddia edilmiş bazı âyetleri yoruma tabi tutarak esasında böyle olmadıklarını kanıtlamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de tahsîs ve takyîd gibi fıkıh usûlündeki yorum yöntemlerinden istifade etmiş, neticede nâsîh-mensûh olduğu iddia edilen âyetlerin sayısını sınırlandırmıştır.

Tefsir geleneğinde nâsîh ve mensûh olarak kabul edilmiş bazı âyetlerin İbn Kesîr tarafından yorumlanması, onun tefsir yöntemi açısından öngörülenin uzağında bir özellik arz etmektedir. Şöyle ki, tefsiri, yönteminin genel özelliği açısından rivâyet tefsirleri kategorisinde değerlendirilmesine rağmen nâsîh ve mensûh âyetleri bu şekilde yorumlaması, neshi açıklamada salt rivâyet metodunu esas almadığını göstermiştir. Diğer bir ifadeyle tefsir yönteminin; en azından nesih konusunda rivâyet kadar dirâyeti de içerdiğini ortaya koymuştur. Klâsik tefsirlerin bu gözle bir okumaya tabi tutularak nesih algılarının daha net analizler önerecek şekilde incelenmesi, modern dönem nesih değerlendirmesine ve de metodolojisine katkı sağlayacaktır. Nitekim bu makale, böyle bir incelemeyi İbn Kesîr örneğinde gerçekleştirmiş ve müfessirin bu konudaki dirâyet yönünün daha net anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Müsâid Müslim. *Gelişme Döneminde Tefsir*. trc. Muhammed Çelik. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybân. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid v. dğr. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2001.
- Alâüddîn el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr an Uşûli Fâhrü'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1418 /1997.
- Altundağ, Mustafa. "Kur'ân'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerine Tahlîfî Bir Yaklaşım". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III* içinde, 421-442. İstanbul: Tartışmalı İlmi Toplantı, 2002.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. 4 cilt. Riyad: Dâru's- Sâmi'î, 1424/2003.

- Bakkal, Ali. "Kur'an'da Mensûh Âyetlerin Sayısı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996): 33-74.
- Bedir, Murteza. "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 cilt. Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Cebrî, Abdülmüteâl Muhammed. *La neshâ fi'l-Çur'ân limâzâ*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1980.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *el-Füşûl fi'l-uşûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1985-1994.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyîd Şerîf Hanefî. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, t.y.
- Diñç, Ömer. "Hicrî İlk Üç Asır Bağlamında Nesih Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Değerlendirmesi". III. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – I* içinde, 203-219. Sakarya: 2014.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Fârûkî Şah Veliyyullah. *el-Fevzü'l-kebîr fi uşûli't-tefsir*. trc. Süleyman el-Hüseynî en-Nedvî. Kahire: Dâru's-sahve, 1407/1986.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2:22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Âyetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri". *Bilimnâme* 7, sy.17 (2009): 9-50.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asrî, t.y.
- Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî. *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*. thk. Muhammed Mîsrî, Adnan Dervîş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Erkan, Şakir. "Kur'an'da Nesih". Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1997.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî. *el-Muvattâ'*. thk. M. Mustafa el-A'zâmî. 8 cilt. Ebûzabî: Müessesetü Zâyed b. Sultan Âli Nehyân, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed. *el-Müstedrek min ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1997.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an'da Nesh Edilmiş Âyet Var mıdır?". *EKEV Akademi Dergisi* 10, sy. 26 (2006): 51-74.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Has, Şükrü Selim. "Klâsik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21 (2006): 543-564.

- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 2011.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî. *Nevâsihü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Eşref Âli el-Melîlbârî. Medine: Medine İslâm Üniversitesi İlmî Araştırmalar Merkezi, 2003.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kaya, Remzi. *Kur'ân'da Nesh*. Bursa: Furkan Ofset, 2001.
- Koca, Ferhat. "Tahsîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31:402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 582-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koçyiğit, Talat. "Kitap ve Sünnette Nesih Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11 (1963): 93-108.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. i'tenâ ve tsh. Hişâm Semîr el-Buhârî. 21 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, t.y.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1988.
- Özdeş, Talip. "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar*, sy.1 (2001): 39-48.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Mu'tezili Yorumu-Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Pak, Süleyman. "Müşkili'l-Kur'ân". Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir ve Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrâhim Atve İvaz. 5 cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937-1965.

- Sekkâ, Ahmed Hicâzî. *La-nesha fi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.
- Şatıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnatî. *el-Muvâfaqât*. Ebû Ubeyde Âl-i Salman. 7 cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şimşek, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, t.y.
- Şimşek, Sait. "Kur'an'da Nesih Problemi". *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (03-05 Şubat 1995)* içinde, 118-128. Ankara: Fecr Yayınları, 1995.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Bakara Suresi 106. Âyet Bağlamında Nesh-Nes' İlişkisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015): 7-40.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965-2001.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1404/1984.
- Zeyd, Mustafa. *en-Neshfi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse Teşri'iyye, Tarîhiyye, Nakdiyye*. 2 cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1408/1987.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 385-417
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 385-417
✽ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✽

Şeyh Hâlid Efendi'nin Divan'ında İnsan-ı Kâmil Düşüncesi
The Idea Of Human Perfection In The Collection Of Sheikh Halid Effendi

Kadir Özköse*

ÖZ

Mutasavvıf bir şair olarak Şeyh Hâlid'in muhatabı insandır. O insanın kemalini gaye edinmiş ve irfan mektebinde insanlık öğretisi ortaya koymuş bir sûfidir. İnsanın sadece maddi yapıyla ele alındığı asrımız öncesinde o, insanı madde ve mana, dünya ve ahiret, fert ve toplum, beden ve ruh cihetleriyle ele alıp bütüncül yaklaşmış bir gönül eridir. Makalede Şeyh Hâlid Efendi'nin varlık felsefesini ve varlıklar mertebesinde insanın konumuna bakışını ele almak istiyorum. Kâmil insanın arayışı içerisinde olan Şeyh Hâlid

ABSTRACT

Sheikh Halid Sufi, as a Sufi poet, addresses human being as the main subject of his sufist discourse. He is an important figure of our recent history as he primarily adopted the goal of human perfection and revealed a doctrine of humanity in the school of knowledge. In advance of our current century, when human is seen just in physical respect, he lived as a man of heart who handled human being with an integrated approach within the aspects of matter and spirituality, the world and the hereafter, individual and community, body and soul. In this communiqué, I will discuss Sheikh Halid Effendi's ontology

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Divinity, Department of Sufism.
Sivas/Turkey (kadirozkose60@hotmail.com).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Efendi, insanın süflî duygulardan sıyrı-
lıp fitratına yolculuk yapmasını iste-
mektedir. Küntü kenzen sırrına ermek
için insanın safiyet kazanmasını öner-
mektedir. Bir sûfî şair olarak insanın ke-
mal kazanabilmesi için seyr u sülûk eği-
timini gerçekleştirmesini, tasavvufî ah-
laka bürünmesini, irfanî kimliğe sahip
olmasını ve aşk estetiği kazanmasını
önemsemektedir.

ANAHTAR KELİMELER: Tasavvuf,
Şeyh Hâlid, Üveysilik, İnsan-ı Kâmil, Aşk.

and his point of view on the place of hu-
man being in the realm of existence. He
seeks human perfection and wishes peo-
ple to free themselves of shabby desires
and regain their disposition. He recom-
mends people to achieve purity in order
to reach the rank of being a mirror to
God's reflections. As a Sufi poet, he attac-
hes importance to carrying out the educa-
tion of divine journey, wrapping up in
mystical ethics, having the identity of wis-
dom and gaining the aesthetics of love so
as to reach the perfection.

KEYWORDS: Sufism, Sheikh Halid,
Uwaysiyya, Human Perfection, Love.

SUMMARY

Sheikh Mehmed Halid was born in 1273/1856 in Sivas. He graduated from Ottoman Junior High School. He attended the 1893 War. In 1880, he started his professional career at a state office. Until 1899, he served in several positions, as assistant judge in Erbaa Lower Court, as Prosecuting Deputy Attorney in Sivas, as Prosecuting Judge assistant in Lower Court and head clerk in Darende, as head clerk in Lower Court in Tonus/Altınayla, and as prosecuting judge in Kuruçay. He died in 1931 and was buried in Sivas Yukarı Tekke Graveyard.

Sufism (tasawwuf) is an education for integrity towards maturity, in a way to prufiy the self from evils of nafs (self) and to reach the love of Allah. This spiritual educational journey is called 'Seyr-u Suluk'. Sheikh Mehmed Halid completed his Seyr u Suluk as a dervish (student) of murs-hid (mentor) Kastamonulu Ganizade Mehmed Sadık Baba. Sheikh Mehmed Halid wrote three books called *Hilafetnâme*, *Mektubât*, and *Divan*. He deals with issues of Sufism (mysticism) in these works. Primarily, his works dwells into the matters of morals, worship, good manners (adab), customary practices, ingenuity, existence, and love. Sheikh Mehmed Halid's sole attempt is to explain the relationship among Allah, man and universe in an understandable way. According to Sheikh Mehmed Halid's

conception of Sufism, existence is unique and that existence is only Allah. The existence of Allah is absolute while the existence of assets is relative. Things do not exist on their own. Universe is like a mirror. What is reflected in the mirror of universe are the shadows of Allah the Omnipotent. The graces of The Divine are reflected in this mirror. All the things that exist in the universe proves the Self of Allah and his properties. Each of the things in the universe are the words of Allah. The existence of the universe is a result of Allah's mercy. Man is the fruit of the tree of the Universe. Man is both the embodiment and the reflection of Allah. We want to discuss the position of man in between Allah and the universe with Sheikh Halid's verses.

Perceiving plurality in unity and unity in plurality, Sheikh Mehmed Halid attributes the variety of things and existence in the universe to the Divine beauties of Allah. For those who can comprehend, the plurality/abundance in existing objects in the universe indicates singularity and uniqueness of Allah. According to Sheikh Halid, Allah is independent from and beyond all the entities that exist in the universe. However, Allah, manifests Himself in the things that he creates and the actions he takes through His divine names and properties. According to Sheikh Halid, each object is a reflection of Allah's divine properties. Every entity in the universe glorifies Allah with all their existence. For Sheikh Halid, Seyr u Suluk is the journey from weakness to perfection, from substance to meaning, and from things to reality.

Considering Seyr u Suluk education as distancing one's self from other beings, reaching purity of heart, disposing of all signs explains these concepts with pilgrimage metaphor. As a response to those who asks him what he meant by seyr u suluk, he says seyr u suluk is servitude and submission to Allah. In order for Seyr u Suluk to be meaningful, a person should enter the way of a murshid-i kâmil (perfect religious mentor), and should have sincerity, purity (being deprived of all sins) and dhikr.

According to Sheikh Halid, someone who is not in trouble is not given a remedy. So as to bother is necessary for remedy to be arisen. Nuisances of the universe are also ephemeral as the universe itself. Therefore, it is unnecessary to bother things that are ephemeral. Because remedy is not available without being mature. According to Sheikh Halid, the procedure of gaining advantage from being mature; getting rid of the ego, feeling the

love, being pioneer of the mission, being modest, to attain soul pleasure, escaping from fame, leaving the claim, the glory of salvation, proceeding dhikr, reaching the conquests and escaping from friendship of worldly things. According to Sheikh Halid, being mature is not setting about affiliation ceremony. Asceticism cannot be a show and claim authority. Sincerity is needed on the basis of seyr u suluk education. Asceticism which is an effort of making the religion a specific of Allah is to make intimacy with Allah. Sheikh Halid wants his murids who take part in *ṭarīqa* (sufi path) to decide on the sincerity. Sincerity is said to be the unique factor that makes sense the membership.

Seyr u suluk which begins with being membership of mature murshid, which makes sense with proceeding worship and respecting the sincerity arises by teaching manners to soul. Seyr u suluk is trying to reform the soul. Teaching manners to soul is a challenging and significant task. The most important factor that ensure teaching manners to the soul to be achieved is dhikr. Dhikr practice which makes successful the teaching manner to the soul of seyr u suluk training increases the prudence and foresight of dervish. The unique task that murshid expects from his murid during the membership process is to adjust his soul and parlance to the dhikr of Allah. Dhikr of Allah is a product of fondness. According to Sheikh Halid, one who wants to be remembered in heaven should himself learn to remember Allah.

Sheikh Halid gives too much importance to disciplining the tariqa where sufi training takes place. A murid should qualify his murshid whom he intimated to. Followers should gain sufficient advantage from the spiritual atmosphere in the *dergāh* of their murshid. The murid must be at the service of the murshid who trains him and should obey tariqa manners.

Salik who achieves seyr u suluk, who maturates the sufi ethics and who gains sincerity through dihr of Allah tries to achieve the Gnosis. The intent of being a human is to know Allah. The biggest disaster for human is to come upon unawareness. Sheikh Halid who assumes the the Arifs as sultans of *walayah* makes a comparison between the Arifs and the Zahids and prefers the Arifs. He thinks that the Zahids pay attention to the appearance, cannot reach the basis and cannot go beyond Allahliness show. Sheikh Halid, who encourages the Zahids to avoid comparing themselves with the Arifs, warns the ones who combat with the Arifs and reminds that

Allah proclaims warfare to those who has hostility towards those surrendering themselves to Allah. Sheikh Halid lines up the ways of being mature and having wisdom as godly grace, asceticism, love, the mind of leaving, battle with the self, humility, dikhr and being woeful.

Salvation process which Marifetullah will guide is to achieve the love of Allah. Love is the way of achieving the reunion. The reality can just be gained through love. However, gaining the divine love requires to be loved. Because, the way of gaining the divine love is to remove everything except Allah from one's heart.

GİRİŞ

İsmi Mehmed Halid olmakla birlikte Şeyh Hâlid diye anılmaktadır. Kadioğulları diye bilinen bir ailedendir. Babası Nakşî şeyhlerinden Ahmed Efendi'dir. 1273/1856 yılında Sivas'ta doğan Şeyh Hâlid,¹ 1285/1868 yılında Sivas Mekteb-i Rüştîyesi'nden mezun olur. 1290/1873 yılında Sivas Süvari Dördüncü Alayı Üçüncü Bölüğünde bir yıl kadar askerlik hizmetinde bulunur. Daha sonra bir yıl kadar da Erzincan'ın Tercan kazasının Maha Hatun kasabasında askerlik hizmetini deruhte eder. Erzurum ve Kars'a gidip Kars'ta 93 Harbine iştirak eder. Van, Muş, Erzincan ve Erzurum'da askerlik hizmetini sürdürdükten sonra hizmetini tamamlayıp Sivas'a döner.²

Gürün Bidayet Mahkemesi ikinci katıplığı göreviyle 1880 yılında memuriyet hayatına atılan Şeyh Hâlid, 1887 tarihinde Erbaa ilçesi Bidayet Mahkemesinde hâkim yardımcılığına, 1888 tarihinde Sivas Merkez savcı yardımcılığına, 1889 tarihinde Darende Bidayet Mahkemesi hâkim yardımcılığına tayin edilir.³ 1893 tarihinde Darende Bidayet mahkemesi başkatıplığı görevine atanır. 1896 tarihinde Darende Bidayet Mahkemesi sorgu hâkimi muavinliğine, 1899 tarihinde Tonus/Altınyayla Bidayet Mahkemesi başkatıplık görevine atanır. En son Kuruçay'da çalışırken, şeyhi Ganizâde Mehmed Sâdık Baba'nın emriyle emekliye ayrılır.⁴ Emekli

¹ Cem Aşkun, *Sivas Şairleri* (Sivas 1946), 244.

² Şeyh Hâlid, *Mektubât* (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, no: 003), 29^{a-b}.

³ Fikri Karaman, *Salname-i Vilayet-i Sivas -Sivas, Amasya, Tokat ve Karahisar-ı Şarkı- 1308-1890* (İstanbul 2001), 128.

⁴ Aşkun, *Sivas Şairleri*, 244.

olduktan sonra Sivas'a döner ve ömrünün sonuna kadar Sivas'ta kalır. Şeyhinin vefatı üzerine postnîşin olur.⁵ 27 Temmuz 1931 tarihinde vefat eden Şeyh Hâlid'in kabri Sivas'taki Yukarı Tekke Mezarlığındadır.⁶

Şeyh Hâlid mektuplarındaki; "Bizim tarikatımızın aslına gelince; Tarikat-ı âliyemiz, Tarikat-i Âliye-i Hâcegan Nakşbendî Üveysîdir"⁷ sözleriyle tarikatını Üveysîlik olarak belirtmektedir. Mürşidi bulunmakla beraber, ayrıca vefat etmiş bir büyüğün ruhaniyetinden faydalanan, yardım ve terbiye gören zata üveysî, bu yolla kemâle ermeye, olgunlaşmaya da üveysîlik denir. Üveysîliği ile bilinen ilk sûfî İbrahim b. Ethem (ö. 166/782)'dir. Kendisinin Veysel Karânî'nin ruhaniyetinden feyz aldığı söylenir.⁸ Bayezîd-i Bistâmî (ö. 261/874), Ebu'l-Hasan el-Harekânî (ö. 425/1034), Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Ebu'l-Kasım el-Cürçânî (ö. 469/1076), Necmeddin-i Kübrâ (ö. 618/1221), Ferîduddîn-i Attâr (ö. 618/1221), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1241), Ebu Bekir Tayabâdî (ö. 791/1389), Celâleddîn Bayezîd-i Purânî (ö. 862/1457) gibi sûfîlerin de üveysî olduğu, ya Hızır'dan, ya da kendilerinden çok önceleri vefat etmiş şeyhlerden misâl âlemi'nde mânen feyz alarak yetiştikleri söylenmektedir.⁹

Amcası aracılığıyla Tosya'da bulunan Üveysî şeyhi Mehmed Sâdık Baba ile tanışan Mehmed Hâlid, Sadık Baba'nın manevi evladı olur.¹⁰ Seyr u sülûk eğitimini tamamlayan Mehmet Halid'e şeyhi Mehmed Sâdık Baba 1307/1890 yılında tarikat icazeti verir.¹¹ Mehmed Sâdık Baba, vefatından bir süre önce müridlerine; "Beni arayanlar Hâlid Efendi'de, Hâlid Efendiyi arayanlar bizde bulsunlar. Şimdi Hâlid Efendi ile biz bir vücud olduk"¹² demiştir.

Şeyhi Mehmed Sâdık Baba, kendisinden sonra Şeyh Hâlid'i postnîşin olarak gördüğünü ise şu sözleri ile dile getirmiştir:

⁵ Aşkun, *Sivas Şairleri*, 244.

⁶ Alim Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı* (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2011), 22-23.

⁷ Şeyh Hâlid, *Mektubât*, 38^a.

⁸ Haririzade, *Tibyânü'l-Vesail* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bl. No: 430), I, 106^a; Hoca-zade A. Hilmi, *Hadikatu'l-Evliyâ* (İstanbul 1318), II/116.

⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karânî ve Üveysîlik* (İstanbul 1982), 102-103.

¹⁰ Şeyh Hâlid, *Mektubât*, 29^a.

¹¹ Şeyh Hâlid, *Mektubât*, 34^b.

¹² Şeyh Hâlid, *Mektubât*, 35^a.

“Oğlum Hâlid Efendi, seni Allah, Rasulullah ve bi'l-cümle pîrâna emanet eyledim ve bi'l-cümle sâlikân ve tâlibânın terbiye ve irşadlarını sana tevdi ediyorum. Bi'l-cümle tâlibân ve ihvân-ı dîni nazar-ı himmetinizden dûr eylememenizi tavsiye ediyorum.”¹³ Şeyhinin vefatı üzerine postnişîn olan Şeyh Hâlid, bu hizmetini vefatına kadar devam ettirmiştir.

Manevî eğitimi yanında ilmî ve edebî başarısını da ortaya koyan Şeyh Hâlid kaleme aldığı eserleriyle de irşadını sürdürmüş bir sûfidir. Şeyh Hâlid'in mensur olarak kaleme aldığı *Hilafetnâme* ve *Mektûbât* isimli eserleri yanında manzum bir *Divanı* bulunmaktadır.

Şeyh Hâlid eserlerinde ana tema olarak tasavvuf konularını ele almaktadır. Tasavvufî meseleleri ele alırken ahlak, ibadet, âdâb, erkân, marifet, varlık ve aşk mevzularına öncelik vermektedir. Şeyh Hâlid'in bütün çabası Allah, insan ve âlem ilişkisini anlaşılır biçimde ortaya koyabilmektir. Şeyh Hâlid'in tasavvuf anlayışına göre Varlık tektir, o da Hz. Allah'tır. Allah'ın varlığı mutlak, mevcûdâtın varlığı izâfidir. Eşya mevcûd billahtır. Eşyanın varlığı kendiliğinden değildir. Kâinat ayna mesabesindedir. Kâinat aynasında yansıyan Hakk'ın cemâlidir. İlâhî zâtın güzellikleri kâinat aynasında yansımaktadır. Âlemde vücûda gelen tüm eşya Allah'ın zâtını ve sıfatlarını ispat etmektedir. Evrendeki mevcûdâtın herbiri Allah'ın kelimeleridir. Âlemin varlığı Allah'ın rahmetinin eseridir. İnsan bu kâinat ağacının meyvesidir. İnsan hem zübde-i âlem hem de Hakk'ın aynasıdır. İnsanın Allah ve âlem arasındaki bir konumda bulunduğunu Şeyh Hâlid'in manzum ifadeleriyle ele almak istiyoruz.

1. KÂİNAT AĞACININ MEYVESİ OLARAK İNSAN

Kesret âlemindeki farklılıklar İlâhi Cemâl'in birer cilvesidir. Görebilen için kesret âlemi vahdete işaret etmektedir. Kâinat genelinde gerçekleşen cümbüşler tecellilerin çeşitliğine, evrendeki hesap ve kitaba sığmayan değişimler tecellilerin sonsuzluğuna, eşyâ arasındaki farklılıklar tecellilerin değişkenliğine işaret etmektedir. Yeryüzündeki dirilişler, baharın gelişyle toprakta gerçekleşen uyanışlar Allah'ın kudretini ispat etmektedir. İlâhi tecelliler değişim, uyanış, diriliş ve gelişmenin işaretidir. Allah zâtı bakımından âlemlerden müstağnîdir. Eşyâdan âzâde, yaratılmışlardan ötedir. Ancak o isim ve sıfatları, efâl ve yaratması ile eşyanın tesbihâtına

¹³ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 10-11.

âmâde, yaratılmışların beklentilerine râm, kullarının yakarışına yakındır. Eşyânın herbiri ilâhî isimlerden birinin tecelligâhıdır.

Âlemde vücuda gelen herşey Allah'ın emrindedir. Arş, Kürsî, kâinat ve insan O'na muhtaçtır. Güneş sistemi ve gezegenler Allah'ın zâtına delâlet eden birer âyettir. Kâinat kitabı Allah'ın âyetleri ile doludur. Kâinatın her zerresi sünnetullahın eseridir.

Allah yarattığı nesnelere herbirini bir hizmete vesile kılmıştır. Maksudsuz, gayesiz ve anlamsız bir şey yaratmamıştır. Varlığın herbiri lisân-ı hâlleriyile Hakk'ı tesbih etmektedir. Eşyâdan herbiri zâtî emre uyup Allah'ın buyruklarını yerine getirmektedir. İlâhî terazide şaşma olmaz, Allah'ın yaratmasında ölçüsüzlük bulunmaz, kozmik âlemde kaosa rastlanmaz, tüm yaratılmışlar Allah'ın emrine musahhar kılınmıştır. Âlemin tesbihatını idrak, eşyânın künhüne vukufiyet, esrâr-ı ilâhîyi keşf ancak muvahhidlere nasip olmaktadır. Mevcûdâtın suretleri Allah'ın birliğine delalet etmektedir. Âlem kitabını okumak kişiyi muvahhid kılmaktadır.

Âlemdeki efâl tecellisi şühûd ehlini Hakk'a hayran ve âşık bırakmaktadır. Âşıklar her daim Allah'ın âlemdeki cemâl tecellisini seyredip sermest olmaktadır. Onlar eşyânın cemâl-i ilâhîyi izhâr ettiğini düşünmektedir. Hakk'a vuslatı esas alan âşıklar âlemi asla Yaratan'dan ayrı düşünmezler. Âlem aynasına bakıp Mutlak Güzelliğe hayran kalırlar. Mazhardaki güzellik yansımalarına baktıkça Zâhir'in güzelliğinden yoksun kalmazlar.

Varlık dünyasına dalıp güzellikleri temaşa eden Şeyh Hâlid de Rabbinden kendini gurbette koymamasını, aşktan yoksun bırakmamasını, gönlünde Allah'ın zikrini enis kılmasını niyaz etmektedir.¹⁴ Kendi varlığını izafi, Hakk'ın vücudunu hakiki olarak görmeye davet eden Şeyh, benliğimizi ortadan kaldırıp ikiliği gidermeyi, kendimizden geçip Allah'ta fani olmayı şu gazelini ayan bir şekilde beyan etmektedir:

Hakk'ı zikr et dâim etme infikâk
Vâhiddir ol Mevlâ yokdur iştirâk

O halk etdi mülkü mülkünde Mâlik
Hemen odur başka yokdur iştirâk

¹⁴ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 179-180.

Yok idiñ sen yokdan o halk eyledi
Eder mi sanırsıñ senden infikâk

Varlığın ondandır yok sende varlık
Varlıkla Hâlık'a etme iştirâk

Abes mi halk olduñ yok mu hidmetiñ
Hâdim-i Mevlâ'sıñ etme iştikâk

Kâdir ü Kayyûm o birdir ol Allâh
Kudret-i Mevlâ'ya etme iştirâk

Rezzâk oldur verir kullara rızkı
Lâyık mı esbâbı etmek iştirâk

Hâsılı hâfızdır hıfzında eşyâ
Ya neden mahlûku etdin iştirâk

Hâlid'i lutfuñdan ey Kerîm Mevlâ
Hıfz et mevâni'den koyma iştikâk¹⁵

Şeyh Hâlid bu dizelerinde; Allah'ın vahdaniyetini, âlemdeki tasarrufunu, kendinin mevhum varlığını, yaratılışın hikmetini, rızkın Allah'tan olduğunu, eşyanın Allah'ın hıfz u emanında olduğunu, Allah'ın kullarına lütfuyla muamele kıldığını idrak eden kulların zikrullahtan geri durmayacağını belirtir. Kişi sevdiği ile beraberdir, ancak muhabbet de marifet oranındadır. Dolayısıyla Şeyh Hâlid bizleri önce Hakk'ı gereğince tanımaya davet etmektedir. Diğer yandan insan olmak Hak aynası haline gelmektir. İnsanlık cevherine sahip olanların ne denli bir hazineye sahip olduklarını

¹⁵ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 202-203.

bilmesi, insanlıktan yoksun kalmaması istenmektedir. Şeyh Hâlid insan olmanın kıymetini şu şiiri ile beyan kılmaktadır:

Dilâ yak şemâ-ı feyzi gözün aç bak ne insânsın
Neden kaldın bu zulmetde bugün kâbil-i İrfânsın

Saňa lutf eyledi Allâh edib ihsânı fazlından
Sen olduñ ekmele-i mevcûd bilirseñ bir ulu hânsın

İçin Hakk'a tışın halka olup mir'ât-ı Rabbânî
Melekdir sîretiñ ey dil dahi sûretde hayvânsın

Vücûb imkân sevâhilin muhât olduñ bilirseñ sen
Dahi hem dürr-i vahdetle leb-â-leb bahr-i Rahmânsın

Tulû' eyler saňa nûr-ı hidâyet dembedem yoksa
Cinân-ı ma'rifetle câmi'-i nîrân-ı zulmânsın

Cüyûş-ı nûr-ı İrfânla hevâ askeriniñ ey dil
Bugün meydân harbinde karârgâh olmuş insânsın

Tabâyi'le bütün evhâm hayâlât askeri cümle
Seni teshîr edip bend eylemiş kendine hayrânsın

Ara bir mürşid-i kâmil bulup kul ol kapısında
Bilirseñ sen seni şimdi esîr-i nefis ü şeytânsın

Yüzün sür yerlere ağla saňa imdâd ede Allâh
Beşerseñ sen vücûd sicninde kalmış âcizândansın

Devâm et zikr-i evrâda riyâzetle geçir evkât
Tulû'-ı nûr-ı İrfânîñ mukarrer sen bir insânsîñ

Küsûf-ı benliği kaldır tulû' etsin o nûr sende
Münevver eylemezsen kalbiñi sen bil ki hayvânsîñ

Vücûduñ rûh u kalbe kalb ü rûhuñ tâbî'-i Hak kıl
Tecellî eyleye ol nûr ki bak gör sen ne sultânsîñ

İlâhî Hâlid'e lutf et halâs eyle bu berzahdan
Rahîmsîñ rahmetiñ çokdur bütün mahlûka Rahmânsîñ¹⁶

Kâinat ağacının meyvesi olabilmek, yaratılışın sırrına ermek, suretin ötesinde insanlık mayasına sahip çıkabilmek için insanın nâkısılıktan kurtulması gerekmektedir. Nâkısılıktan kemâlâta, sûretten mânâyâ, eşyâdan hakîkate yolculuğun adı ise seyr u sülûktür. İnsanın önce tahalluk boyutunda ahlâkî olgunluğa ermesi gerekmektedir. Varlıklar âleminde yerini görebilmesi varlık aynasına bakmasıyla orantılıdır. Şeyh Hâlid *Divan'*ının genelinde bizlerden seyr u sülûk eğitimi ciddiye almaya davet etmektedir.

2. KÂMİL İNSANIN SEYR U SÜLÛK EĞİTİMİ

Seyr u sülûk eğitimi; varlıktan soyunmak, ağıyârdan soyutlanmak, gönül safiyetine ermek, dergâha yüzler sürmek, hayret makamına ermek, tüm nişanları atmak olarak gören Şeyh Hâlid, seyr u sülûk sürecini hac metaforu ile izah etmektedir. Ona göre Kâbe'yi tavaf, Vuslat Kâbe'sini ziyaretir. Kâbe'ye varmak varlıktan soyutlanmak ve tüm varlığını dosta vermektir. İhram elbisesini giyinmek taat ihramına bürünmektir. İhram elbisesi ile tüm kisvelerden sıyrılmak kastedildiği gibi taat ihramıyla da şüphe krizinden tecerrüd etmek gerekir. Arafat dağında vakfeye durmak irfan dağına çıkmaktır. Arafatta gerçekleşen dualarla kemlat sağlandığı

¹⁶ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 237-238.

gibi irfan dağına çıkmakla kişi yükselişe erecektir. Mina'da gerçekleştirilen şeytan taşlama vecibesi, aşk ve muhabbet Minası'na varmakla özdeştir. Aşk Minası'nda nefsin arzularına reddiyede bulunulmakta, nefsin boynuna kement atılmakta, nefsin arzularından sıyrılmakta ve nefis putu taşlanmaktadır. Mina'da gerçekleştirilen kurban vecibesi, Aşk Minası'nda sunulan can kurbanıyla eşdeğerdir. Aşk Minası'nda âşıklar dosta canlarını kurban ederler. Hacca gitmenin hedefi Hakk'ın rızasına ermektir. Hac yolculuğu Dost'a yolculuktur. Beytullah yolcuları Allah'ın misafirleridir. Seyr u sülûk eğitimi de vuslat yolculuğudur. Beytullahı ziyarete gidenlerin günlerini çarşı ve pazarda heba etmemeleri, ilgi dağılmasına maruz kalmamaları gibi sülûk eğitimine koyulanların da ağyâra dikkat kesilmemeleri, ilgilerini Hak'tan ayırmamaları gerekmektedir. Haclıların her daim telbiyede bulunmaları, sürekli yakarış halinde olmaları gibi sâliklerin de gönüllerinde Allah'ı zikretmesi ve Allah ile beraber olması gerekmektedir.¹⁷

Seyr u sülûktan maksadın ne olduğunu soranlara Şeyh Hâlid, kul olup Hakk'a ibadet etmek olduğunu, ubudiyeti seyr u sülûkun başı gördüğünü söylemektedir. Ona göre yanlış iş tutarak dervişlik olmaz, gözyaşı dökmeden eksiklikler giderilemez, masivayı terk etmeden ilahi inayet elde edilemez, kibir ve gururdan kaçınmadan derviş olunmaz, yerlere yüz sürmeden ilahi rıza hasıl olmaz, heva ve hevesleri terk etmeden evrâd-ı şerîf okunamaz, ahde vefa göstermeden şeyhe intisap edilemez.¹⁸ Seyr u sülûkun anlam kazanması mürşid-i kâmile intisap, ihlas, tezkiye ve zikir ile sağlanabilmektedir.

2.1. Mürşid-i Kâmile İntisap

Şeyh Hâlid bizzat kendi seyr u sülûk tecrübesinden bahsederken, onulmaz derde müptelâ olduğunu, derdini dindirmek için derman arayışına çıktığını, tabiplere yalvarıp derdine çare olacak ilaçlar sorduğunu söyler. Şeyh Hâlid, sonunda tabiplerin nabzına dokunup derdini teşhis ettiklerini ve böylesi bir derde ehl-i zahirde ilacın olmadığını söylediklerinden bahsetmektedir. Tabiplerin ona, *"Derdine dermanı Hak'tan dile, aklını ve fikrini terk edip yerlere yüz sür, var git bir mürşid-i kâmile senliğini ver, zira sende bu varlık varken bir ilaç bulamazsın, gece gündüz Allah'ı zikrederek gıdalan, çünkü Allah'ı zikirden başka ilaç elde edemezsin, Hz. Ahmed'in şeriatını başına*

¹⁷ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 176-177.

¹⁸ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 188.

taç eyle, zira Hz. Ahmed'in pâk şeriatından başka ilaç bulamazsın" dediklerini belirtir.¹⁹

Şeyh Hâlid'e göre derdi olmayana derman verilmez. Dermanın hasıl olması için dertlenmek gerekmektedir. Âlem Lokman ile dolu da olsa derdine derman aramayana tabip vasıl olmaz. Çare arayanların önce derdini bilmesi gerekmektedir. Çünkü derdin hilafına derman bulunmaz, hatta bazen yegâne derman, derdin bizzat kendisidir. Âlemin kendisi gibi derdi de fânîdir. Dolayısıyla fânî olanı dert edinmenin anlamı yoktur. Bir mürşid-i kâmil arayıp tüm cihanı terk etmek gerekir. Zira mürşid-i kâmil olmadan derman bulunmaz. Derdine çare bulmak isteyenlerin başıboş dolaşması uygun düşmez. Hak'tan özge derman olmadığına göre, o halde ne yapmalı?

- Allah'a teslim olup masivayı terk etmeli
- Gece gündüz Mevlâ'nın zikrini vird eylemeli
- Vird-i Hüda'yı kendine dert eylemeli.²⁰

Şeyh Hâlid'in bizzat kendisi mürşidinin cemâline pervane kesilmiş ve mürşidinin aşkına yanmıştır. Akıl ve fikirlerinden soyutlanıp mürşidinin huzuruna divâne olarak varmıştır. Şeyhinin huzuruna vardığında âşıklık makamına eren dervişlerin aşk şarabını içip sarhoş kesildiklerini ve herbirinin dîvâne konumda olduklarını görmüştür. Dergâhtaki bu dervişlerin cem olup zikir-i Yezdân'a baş verdiklerini görünce bambaşka hâllere bürünmüş ve inim inim inlemiştir. Yoğun uğraşlar sonucunda pîrine varmış, yüzlerini yerlere sürüp yalvarmıştır. Sonunda elinden tutan mürşidi kendisini varlığından soyutlandırmıştır. Daha sonra mürşidinin kendine olan nasihatini şu şekilde dile getirmektedir:

*Dünya fanidir ve sâlikin şanı terk-i cân etmektir
Sen de varını terk et ki Yâr'ini bulasın*

Bu maksatla canını kurban etmeye geldiğini söyleyen Şeyh Hâlid, ezelde Yâr'e hayranken şimdi ayrı düştüğünden, kendisini göremez olduğundan ve ağlamaya başladığından bahsetmektedir. Sonunda kendine

¹⁹ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 161.

²⁰ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 162-163.

çare aramak için çırpınırken, benliğini terk edip sultana geldiğini söylemektedir.²¹

Şeyh Hâlid'e göre müşid-i kâminden istifade etmenin yolu; benlikten kurtuluş, aşkı tadış, hizmette öncülük, tevâzû hâli, gönül safâsı, şöhretten kaçış, iddiayı terk, hidayet nuru, zikre devam, fütühâta eriş, dostluk ve hevâdan kurtuluştur.²²

Müşid-i kâmile intisap merasime koyulmak değildir. Dervişlik bir gösteriş ve iddia makamı olamaz. Tasavvufta alınan seyr u sülûk eğitiminin temelinde ihlas olmalıdır. Dini Allah'a has kılma çabası olan dervişlik, Allah ile kurbiyet sağlamaya çalışmaktır. Şeyh Hâlid tarikata intisap eden müntesiplerinden ihlasta karar kılmalarını istemektedir. İntisabı anlamlı kılan yegâne unsurun ihlas olduğunu söylemektedir.

2.2. İhlas

Seyr u sülûkun esasını ibadete devam olarak niteleyen Şeyh Hâlid, seyr u sülûkun kemalini ihlâsa bürünmekte görmektedir. O şu gazeliyle bizleri ihlastan ödün vermemeye davet etmektedir:

Sâlik-i Hak için her anda ihlâs
Lâzımdır etmeklik amelde ihlâs

Ecsâda benzetdi ârif a'mâli
Bilirseñ rûh oldu amelde ihlâs

Zâhidân isteyip ecr-i mesûbât
Eyledik sanırlar amelde ihlâs

Sen kulsun kullara lâzım İbâdet
Edip vechen lillâh amelde ihlâs

²¹ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 164-165.

²² Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 174-175.

İbâdet memlûkuñ ihsân Mâlik'îñ
Ya neden etmezsiñ amelde ihlâs

Olmasa va'd ile hem de va'idi
Acep etmez miydiñ amelde ihlâs

Havl ü kuvvet Hak'dan yok sende senlik
Tecrîd ol bul var sen amelde ihlâs

Ne hizmetle olduñ nâil-i eltâf
Añlarsañ yoklukda amelde ihlâs

İlâhî rahm eyle hâl-i Hâlid'e
İhsân et lutfuñdan amelde ihlâs²³

Tecrîd, tefrîd ve vahdet boyutuyla kulun Hakk'a kul olma çabasına dikkat çeken Şeyh Hâlid kulun Allah'a karşı şeksiz ve şüphesiz bir imanı, katıksız ve karışksız ameli, şaibesiz niyeti, hesapsız ve kitapsız bir teslimiyeti benimsemesini istemektedir. İbadetlere güvenmemeyi, amelini görmemeyi, beklenti içerisinde olmadan amel etmeyi önemsemektedir. İman amel bütünlüğünü telkin ederken amellere bel bağlamamayı da salık vermektedir. Amellerin çokluğunu değil devamlılığını ve sıhhatini önemsemektedir. Amelleri boşa çıkarmadan salih amel talibi olmayı öngörmektedir. Cennet umudu, cehennem tasası ile değil zât-ı sırf için amel kılmayı talep etmektedir. Tasavvufta terk bilincini ön plana çıkarıp terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî ve terk-i terk bilincine ermeyi vurgulamaktadır.

Mürşid-i kâmile intisap ederek seyr u sülûk eğitimine başlayan ve dervişlikte ihlaslı davranmaya özen gösteren müntesiplerini nefislerinin zebunu olmamaya, nefsin hevâsına kapılmamalarını, nefislerini arındırmalarını, nefislerinin kabalıklarını giderip letafet ve zarafete bürünmelerini öngörmektedir. Seyr u sülûk eğitiminin amacını nefsi öldürmek değil

²³ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 205.

nefsi terbiye etmek ve nefsin hastalıklarını tedavi etmek olarak görmektedir. Dolayısıyla Şeyh Hâlid'in seyr u sülûk metodunda üçüncü temel unsur tezkiye-yi nefistir.

2.3. Tezkiye-i Nefis

Mürşid-i kâmile intisapla başlayan, ibadete devamlı anlam kazanan, ihlâsa riâyetle sâfiyet kazanan seyr u sülûk, ancak nefis terbiyesiyle hâsıl olur. Nefis terbiyesi cihâd-ı ekberdir. Nefsin isteklerine boyun eğmek zayıftır. Seyr u sülûk nefsin ıslahına çalışmaktır. O bu gerçeği gazelinde şu şekilde dile getirmektedir:

Sâlik-i Hak için lâzımdır cihâd
Halka-ı tevhîdde edip ittihâd

Ğazâ-ı ekberdir buyurdu bize
Ol sultân-ı kevneyn nefis ile cihâd

İ'mâr edip evvel hısn-ı tevhîde
Girip ol kalaya sen eyle cihâd

Ferâiz vacibât sünnet cevşenin
Giyip eyle kardaş nefis ile cihâd

Pâk et dil mülkünü cümle sivâdan
Alıp nefis elinden eyleyip cihâd

Bendesiydi nefsiñ ezelde rûhuñ
Uyup ol hannâsa etdi irtidâd

Vesâvisle alıp dil mülkün elden
Harâb etdi kardaş edip infisâd

Zikrullâh seyfini sen de al ele
Çalışıp esîr et eyleyip cihâd

Teslîm et mürşide eylesiñ te' dîb
Tâ ede rûh ile her dem ittihâd

Murâdı ne ise olsun hem fânî
Tâat-ı Hudâ'yı edip i'tiyâd

İklîm-i vücûdda olan mevcûdât
Emr-i Hakk'a etsiñ cümle inkıyâd

Âteş-i aşkıyla yansın kül olsun
Edip Hak zikrini her a'zâ mu'tâd

Habîb'îñ hakkı' çin Hâlid'i yâ Rab
Mutmainn-i nefis et etsiñ inkıyâd²⁴

Nefis terbiyesi zorlu ve önemli bir meşgaledir. Şiirde de vurgulandığı üzere sağlıklı ve anlamlı yaşan nefsin arzularını sınırlamaktan geçmektedir. Nefsin bayağı tutkularına dur diyebilmek mücadelecî bir kimliği gerektirmektedir. Nefsin arzuları bitmek bilmemektedir. Nefis her defasında sahibini kendine mahkûm kılmaya çalışmaktadır. Nefsin ibadet, taat, zikir, hizmet ve aşk coşkusuyla iyiliğe ve güzelliğe alıştırmaları gerekmektedir. Nefisle mücadele birmek bilmeyen kavgaya tutuşmaktır. Kişinin nefsiyle kendi başına mücadele etmesi kolay değildir. Kendi zafiyetlerini kendisine gösterecek, düştüğünde elinden tutup kaldıracak, nefsin gerçekleri görmez kılan kalın perdelerini sıyrarak, basiret ve firaset eğitimi verecek bir mürşid-i kâmile çok ihtiyaç vardır. Özellikle nefsin mutmainne makamına yükselmesi noktasında âriflerin nazarı ve desteği gerekmektedir. Zorlu mücadele olan böylesi bir nefis terbiyesi ile arınan insan, sonunda âlemin esrarına vakıf olmaya başlar. Nefis terbiyesinin başarılı olmasını sağlayan

²⁴ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 209.

en önemli unsur zikirdir. Zikir erdirici ve öldürücü bir aktivitedir. Zikir, âlemin oluş seyrine bilinçli katılımdır. Zerreden küreye ilahi tecellileri müşade edip Hakk'ın büyüklüğünü idraktır. Seyr u sülûk eğitiminin nefis terbiyesini başarılı kılan zikir uygulaması dervişin basiret ve firasetini artırır. Bu gerçekten hareketle Şeyh Hâlid de Divan'ında bizleri sıklıkla zikir diriliğine davet eder.

2.4. Zikir

Mürşid-i kâmilin intisap sürecinde müridinden beklediği yegâne görev, kalbini ve dilini Allah'ın zikrine alıştırmaktır. Ona göre zikrin tesiri, aktadıncak hevâ ve hevesle söylenen sözleri terk ettikten sonra sağlanır.²⁵ Şeyh Hâlid şiirlerinde zikrin insanı hangi boyutta kemale erdireceğini şu şekilde açıklar:

Zikir ile tenvîr edip gel gönülünü bul tâze cân
Her İbâdetde esâs zikr-i Hudâ hem cisme cân

Bir İbâdetde eğer olmazsa zikr-i Hak gönül
Rûhu yok bir cisme beñzer yokdur onda rûh u cân

Bulmadı kimse felâhu illâ zikr-i Hak ile
Fezkürullâhe kesîran oku Kur'ân' da ayân

Hak yanında zikr olunmak diler iseñ ey dilâ
Zâkir ol kim *fezkürûnî* âyet-i Hak' dır inan

Bir İbâdet olmadı şart etdi oña vaktini
İllâ zikr-i Hak için olmaz bilirseñ bir zamân

Yatar oturur gezerken zikre kâim ol dedi
Fezkürullâhe kıyâmen şâhidimdir bu ayân²⁶

²⁵ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 153.

²⁶ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 272-273.

Zikrullah muhabbetin bir eseridir. Şeyh Halid'e göre Hak katında anılmak isteyen önce kendisi Hakk'ı anmayı öğrenmelidir. İlahi fermana uyarak kulun yatariken, otururken, yürürken ve gezerken Allah'ı zikretmesi gerekmektedir. Zikrullahtan başka kişiyi felaha erdirecek yol yoktur. İbadetler de zikrin kemali içindir. Zikre âşinâ olanlar Allah ile ülfet edenlerdir. Zikir Allah'ı hatırdâ tutmak olduğuna göre zikretmek suretiyle kul gafletten kurtulmuş olur. Şeyh Halid'in zikir telkinlerinde kelime-i tevhidin ayrı bir hususiyeti vardır. O kelime-i tevkid zikrini zikr-i sultânî olarak niteler. *Divan'*ında sıklıkla zikr-i sultanîden bahseden Şeyh Hâlid, nefsin ıslahını sağlayan yegâne unsurun kelime-i tevhid zikri olduğunu belirtir ve şu şöyle seslenir:

Çâresizler çâresi

Lâ ilâhe illallâh

Her bir derdiñ devâsı

Lâ ilâhe illallâh

Vird-i zebânîñ olsun

Lâ ilâhe illallâh

Yüz dört kitâb ma'nâsı

Lâ ilâhe illallâh

Zâkiri mahrûm koymaz

Lâ ilâhe illallâh

Sürer dilden hannâsı

Lâ ilâhe illallâh

Her kim dese şevk ile

Lâ ilâhe illallâh

Şirkden pâk eder nâsı

Lâ ilâhe illallâh

Kâili bulur necât

Lâ ilâhe illallâh

İslâm eder her nâsı

Lâ ilâhe illallâh

Kanğı dil evrâd etse

Lâ ilâhe illallâh

Râzî olur Mevlâsı

Lâ ilâhe illallâh

Hâlid'e oldu evrâd

Lâ ilâhe illallâh

Dîn ü îmân esâsı

Lâ ilâhe illallâh

Şiirde de belirtildiği üzere "Lâ ilâhe illallah" zikri çaresizlerin çaresi ve her derdin devâsıdır. Şeyh Hâlid bize yüz dört kitabın manası olan kelime-i tevhid zikrini vird-i zebân kılmamızı istemektedir. Hak'tan mahrum kalmamak, şirkten korunmak, gerçek Müslüman olmak, necâta ermek, şeytanın her türlü vesvesesinden korunmak, şevke ermek ve Hakk'ın rızasına kavuşmak için kelime-i tevhid zikrine koyulmak gerekmektedir. Allah'ı zikri şiar edinen, Allah'ın zikriyle hoşnut kalan ve huzuru Allah'a bendelikte gören Şeyh Hâlid, gönlünden ve dilinden düşürmediği Allah özlemini şiirinde şu şekilde dile getirmektedir:

Nâz u edâñ ey dilberâ
Verir âşıklara safâ
Hecriñle tek etme azâb
Baş u cânım olsun fedâ

Ne emr ederseñ et baña
Gerek safâ gerek cefâ
Dûr etme beni kapıñdan
Senden ne gelse merhabâ

Şem'-i cemâliñe cânâ
Yandıkca dil bulsuñ safâ
Aşkıñ âteşine yâ Rab
Yandır beni subh u mesâ

Bir âcizim geldim saña
Koyma lutf et beni baña
Alıp bu varlığım benden
Olsun zikriñ baña ğıdâ

Varım cümle olsun fedâ
Dil zâtıñla bulsun bekâ
Terk edip ben beni cümle
Hemen sende bulam ğınâ

Hâlid kapıñda bir gedâ
Etme senden bir dem cüdâ
Vaslıñla eyle ihsânı
Ederseñ de tek et cefâ²⁷

²⁷ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 224.

Şeyh Halid'e göre tek sevgili Allah'tır. Sevgili'nin nazı da edası da âşıklara safâ verir. Sevgili'den ayrılığın büyük bir azap olduğunu söyleyip başını da canını da Hakk'a feda kıldığını söylemektedir. Allah'ın zikrinde o kadar fani olmuş ve Allah'ın sevgisine o kadar meftundur ve Allah'ın sevgisine o kadar meftundur ki Şeyh Halid Allah'ın tüm emirlerine amadedir. Hak'tan gelen herşeye hayrandır. Hakk'ın lütfundan da kahrından da hoşnuttur. Onun Allah'tan tek dileği vardır, o da Hak kapısından kovulmamaktır. Zâkirin neden Allah'ın zikrine kendini kaptırdığını da söyler. İlahi cemal nuruna yandıkça Hak'tan dilinin safa bulduğunu, muhabbeti arttıkça dilinden dökülen Hak zikrinin ziyadeleştiğini belirtmektedir. O nedenle sabah akşam Hak'tan aşk ateşiyle kendisini yakmasını istemektedir. Zikrin hangi hâlet-i rûhiyede gerçekleştireceğini söyler. Ona göre zâkir önce acziyetini hissetmeli, Allah'a muhtaçlık hissi içerisinde Allah zikrine koyulmalıdır. Zikrin zâkire gıda olmasının yolunu zâkirin varlığından sıyrılması olarak göstermektedir. Kendisini Hak kapısının gedâsı olarak niteleyen Şeyh Hâlid bu kapıya layık bir duruş sergilemeyi seyr u sülûkun bir başka hususiyeti olarak niteler. Hakk'ın zikrinde varlık bulanlar Allah'tan başka çare ve adres bilmez. Hak kapısına baş koyup Hak'tan niyaz ederler.

2.5. Tarikat Âdâbına Riayet

Şeyh Hâlid tasavvufî eğitimin icra edildiği tarikat terbiyesine büyük önem vermektedir. Bir mürit intisap ettiği mürşid-i kâmilin hakkını vermemelidir. Müntesip bulunduğu mürşidin dergâhındaki manevî atmosferden gereğince istifade etmelidir. Kendisini yetiştiren mürşidin hizmetinde olmalı ve tarikatının âdâbına riayet etmelidir.

Şeyh Hâlid, pîrlerinin Nakşbendiyye şeyhleri olduğunu belirtmekte, Nakşbendî zümreleri olarak gönül âlemlerini seyran kıldıklarını ifade etmektedir. Âdâb ve erkâna riayette titiz davrandıklarını, Nakşî yolunu izlerken yaşadıkları hoşnutluktan mest olduklarını beyan kılmaktadır. Nakşîliğin on bir prensibinden "nigâh dâşt" esasına telmihte bulunarak letâif dersleri aldığını, her hâlini letâfete büründürmeye çalıştığını belirtmektedir. Nigâh daşt ilkesi ile Nakşbendîlerin nefesi tutarak kelime-i tevhid zikrine koyulduklarını, Hakk'a dönen sâlikin bu dönüş ve yöneliş hâlini muhafaza ettiklerini söylemektedir.

Şiirde zikrettiği ikinci ilke “yâd kerd” esasıdır. Zikretme ve hatırlama anlamına gelen bu terim, müridin şeyhinden vird olarak aldığı zikri, kalbi ya da dili ile icra etmesi demektir. Sâlikin murakabeye ulaştıktan sonra uyguladığı nefy u isbât zikridir. Nakşbendîyyenin ilk dönemlerinde dudakları kapatıp dili damağa yapıştırarak kelime-i tevhidi kalbî yolla icra etme şeklindeki bu zikir genel kabul görmüştür.²⁸ Her gün belli sayıda yapılır. Zâkir, gözlerini yumar, ağzını kapatır, dişlerini birbirine kenetleyip dilini damağına yapıştırır. Nefesini tutup dili hareket etmeksizin kalbiyle zikredecek şekilde illallah lafzını kalbine vurdurur. Harâret, bütün vücuduna başını hareket ettirerek yayılır. Kalbinden bütün fanîleri çıkarıp onlara fenâ nazarıyla; Bâkî olana da bakâ nazarıyla bakar. Bu şekilde yirmi bir veya yirmi üç kez söyledikten sonra “*Muhammedun Rasulullah*” der. Bu esnada maksudundan başkasını düşünmez.²⁹

Şiirde dikkat çekilen üçüncü ilke; “sefer der vatan” prensibidir. Nakşbendîler batınî yolculuğa, yani merkezinde kalbin bulunduğu kişinin içsel âlemindeki, kendi vatanındaki yolculuğa vurgu yaparlar.³⁰ Nakşbendîler Vatanda yolculuk anlamına gelen bu terimi; sâlikin kötü huylardan iyi huylara, nefsânî sıfatlardan melekî sıfatlara doğru sefer etmesi ve ahlakını değiştirmesi, mürit olmak isteyen kişinin uygun bir şeyh bulmak gayesiyle yolculuk etmesi ve farklı şehirlerde dolaşması, sûfnin vatanda yani halvet odasında zikir ve müşahede ile meşgul olarak kalb gözünün açılması ve bu kalb gözüyle âlemi müşâhede etmesi, âlemin derinliklerinde bu göz ile yolculuk etmesi, kalbdeki dünyevî düşüncelerden ve mâsivâdan Allah’a doğru sefer etmesi manalarında kullanmışlardır.³¹

“Sefer der vatan” prensibine riâyetle Nakşbendîlerin hâlden hâle devr eylediklerini söyleyen Şeyh Hâlid, dost illerini dolaştıklarını, vardıkları yerlerde dost kokusu aldıklarını ve dostlarla birlikte olmanın tadına erdiklerini belirtmektedir. Nakşbendiler olarak bir yerde karar kılamadık-

²⁸ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı -XII-XVII. Asırlar-* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 337.

²⁹ Roberte E. Ornsten, *Yeni Bir Psikoloji*, çev. Erol Göka & Feray Işık (İstanbul: İnsan Yay., 2001), 123-124.

³⁰ Hamid Algar, “Nakşibendi Tarikatında Hafî ve Cehrî Zikir”, *Nakşibendilik*, haz. A. Cüneyt Köksal (İstanbul: İnsan Yay, 2007), 106.

³¹ Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, 336.

larını, hem ticaretlerini hem de seyr u seferlerini rûhânî olarak sürdürdüklerini belirtmektedir. Nakşbendilerin yegâne kârının aşk ile yanmak olduğunu söylemektedir.

Şeyh Hâlid'in şiirlerinde vurgulanan tarikatın dördüncü ilkesi "halvet der encümen"dir. Toplum içinde yalnızlık anlamına gelen bu terim, sûfinin bir köşeye çekilmeyip halk arasına karışmasını, ancak bedenlen halk arasında iken kalben onlardan ayrı, yalnız ve Allah ile birlikte olmasını ifade etmektedir. Görünüşte halk ile hakikatte Hak ile birlikte olmak, el kârda gönül yârde/dest be kâr ve dil be yâr, beden pazarda kalb yârde/ten der bazar ve dil ba yâr olmak gibi deyimler bu manada kullanılmıştır. "Onlar, ne ticaret ne de alış verişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır" (en-Nur 24/37) âyetinde halvet der encümen prensibinin tavsiye edildiği kabul edilir. Bahâeddîn Nakşbend hacca gittiğinde Mina Pazar'ında bir gencin yaklaşık 5000 dinarlık ticaret yaptığı hâlde kalbinin bir an bile Allah'tan gafil kalmadığını müşâhede ederek ondan övgüyle bahsetmiştir.³² Şeyh Hâlid de azimet ridâsını giyip halkın arasına karışıklarını ve tarikatlarını soranlara Nakşbendîyiz cevabını verdiklerini söylemektedir.³³

O şiirlerinde yer yer Nakşbendiyye dergâhının manevî atmosferinden bahsetmektedir. Bir yandan Nakşbendiyye erkânının önemine vurgu yaparken diğer yandan da tarikatın hâcegân usulü olduğunu söylemektedir. Yani Nakşî erkânının aynı zamanda ilmiyye sınıfından olan yolun büyüklüklerince belirlendiğine dikkat çekmektedir. O geleneğin öngörülerine sadakat göstermek gerektiğini ve dervişlerin yolun erkânına rağmen bir tutum izlememesi gerektiğini vurgulamaktadır. Nakşî erkânında mâsivâdan sıyrılmayı, ilahi aşkla kalbi cilalamayı, zikri kalbî olarak ve sessiz bir şekilde yapmayı, geceleri ihyâ etmeyi, Hak yolunda can vermeyi, tevhid halkasına katılmayı, ölü bedenleri diriltmeyi temel esaslar olarak görmektedir.³⁴

³² Algar, "Nakşibendi Tarikatında Hafî ve Cehrî Zikir", *Nakşibendilik*, 106.

³³ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 174.

³⁴ Nakşibendîniñ erkânı
Hem tarîk-ı hâcegânı
Bu yolda kurdu pîrânı
Budur erkân-ı hâcegân
Budur dergâh-ı azizân

Arab ekrâd cümle Türkân
Pîr-i pîrân hem hâcegân
İttifâk-ı cümle pîran
Budur erkân-ı hâcegân
Budur dergâh-ı azîzân

Sivâyı dilden çıkarır
aşk-ı Hak'la cilâ verir
Ol dem zikr-i hafî olur
Budur erkân-ı hâcegân
Budur dergâh-ı azîzân

İhyâ geceleri olur
Taleb-i Hak olan gelir
Cân veren cânânı alır
Budur erkân-ı hâcegân
Budur dergâh-ı azîzân

Halka-ı tevhîd kurulur
Erkân-ı pîrân sürülür
Mürde dile cân verilir
Budur erkân-ı hâcegân
Budur dergâh-ı azîzân

Ervâh-ı pîrân cem' olur
Tevhîd-i Hak i'ân olur
Gelenler maksûdun bulur
Budur erkân-ı hâcegân
Budur dergâh-ı azîzân

A'mâ burda bînâ olur
Göñül dildârını bulur
Her demde üç bayram olur
Budur erkân-ı hâcegân
Budur dergâh-ı azîzân

Ebkem olan gûyâ olur
Sâlike aşk ihsân olur
Herkes buña hayrân olur
Budur erkân-ı hâcegân
Budur dergâh-ı azîzân

Şeyh Hâlid'in tasavvufta benimsediği bir diğer yol Üveysîliktir. Şeyh Hâlid Üveysîlik yolunda benimsedikleri yegâne usulün Hak yolunda can vermek olduğunu söyler.³⁵ Üveysîliği ile tanınan eden Şeyh Hâlid, takip ettiği yolun başlangıcını tüm tarikatların sonu olarak görmektedir.³⁶

3. İNSANIN İRFAN HAZİNESİ

Seyr u sülûkunu tamamlayan, tasavvufî ahlâkı kemâle erdiren ve Allah'ın zikri ile ünsiyet kazanan sâlik, sonunda marifetullaha ermeye çalışır. İnsan olmaktan kasıt Allah'ı tanımaktır. İnsan için en büyük felaket gaflete düşmektir. Mâsivâyâ aldanmak, ağyâr ile oyalanmak, Allah'tan başkasına nazar etmek çıkmaz sokaklara girmektir. Tasavvuf elde edilen bilgi marifettir. Marifet ilmin de ötesindedir. Marifet zâhirî bilgilerin kavramaktan aciz kaldığı hakikatin derinliğini idrak etmeyi sağlar. Çünkü zâhir ulemâ görünüşte ilim ve amelden bahsederler, fakat kimi zaman kayıtlardan kurtulamazlar. Şeyh Hâlid'e göre sarf, nahiv, mantık ve meânî okuyarak birtakım bilgilere sahip olmak ilim ve irfan sahibi olmak anlamına gelmez. Onun tavsiyesi öğrenim görüp fetva verecek düzeye gelmekle kişinin ârif olduğunu zannetmemesi, insaf edip kendine gelmesidir. İlim ehline yaklaşan öncelikli olarak nelerden sakınıp nelere itaat edeceğini bilmektir. Zâhir ulemasının kimi zaman ilmiyle mağrur olmasının yegâne sebebi dünya sevgisidir. Öze değil kabukla, manayla değil suretle uğraşan zâhir ulemâsı nereden geldiklerini, ne tür hâller yaşadıklarını, âlemlerin yaratılışından maksadın ne olduğunu bilmezler. Şeyh Hâlid'in beyanıyla ilim ve

Her kim gelir zâkir olur
Hasta ise şifâ bulur
Hâsılı Hak râzî olur
Budur erkân-ı hâcegân
Budur dergâh-ı azîzân

Hâcegânîñ hatmi olur
Zikr olur Kur'ân okunur
Hâlid buña hâdim olur
Budur erkân-ı hâcegân

Budur dergâh-ı azîzân. Bkz. Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 278-279.

³⁵ Râhımız râh-ı Üveysî hem ol oldu şâhımız/Ol sebepten râhımızdır bunda cân etmek fedâ.
Bkz. Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 153.

³⁶ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 153.

irfandan maksat, Hakk'ı halka, halkı Hakk'a sevdirmek ve bu uğurda Hak yoluna baş koymaktır.³⁷

Şeyh Hâlid insanda farkındalık bilincinin artmasını, kişinin irfan duygusuna bürünmesini ve irfan sofrasından beslenmesini ister. İrfan bilincine ermek ve irfânî donanıma ermek için sâliklere yönelik reçetesini şu şekilde sıralar:

- Dünyaya aldanmamak
- Dünyaya geliş gayemizi bilmek
- Allah aşkı iddiasını değil "*küntü kenzen*" rumûzuna kulak vermeyi şîâr edinmek
- Allah'a itaat etmek
- İstikâmet ehli olmak
- Dünya hayatını bir imtihan mahalli görüp uyanık olmak
- Cism-i insanı korumak, rûh-ı hayvan ile ihtiyacımızı giderirken rûh-ı sultanîyi bedenimizde hâkim kılmak
- Niyet ve kast kanatlarıyla uçmayı başarmak
- Vehm-i hülyâyâya kapılmamak
- Yol oğlu olmak ve dünyada karar kılmamak
- Peygamberler, kitaplar, veliler, idraklerle sıralanan ilahi nimetlerden istifade etmek
- İlahi aşka düşmek³⁸
- Seyr u sülûkta temel esas irfana ermek, ilahi emir ve yasaklara uymak olmalı
- Bezm-i elestteki ahd ve misakı yâd etmeli
- İsyanlara ağlayıp her dem gözler al kan olmalı
- Gözünde hülyâ, dilinde sevdâ, endişesinde dost olmalı
- Zikri de fikri de yâr olmalı ve kendi varlığını unutmalı
- Firkat ateşi ile yanıp ciğeri kebab olmalı
- Allah'ın kahrını da lütfunu da bir görmeli
- Ölmeden önce ölme sırrına ermeli.³⁹

Ârifleri velâyet sultanları olarak gören Şeyh Hâlid, âriflerle zâhidler arasında kıyaslama yapar ve tercihini âriflerden yana koyar. Zâhidlerin

³⁷ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 161-162.

³⁸ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 215-216.

³⁹ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 240-241.

surete kapıldıklarını, esasa inemediklerini, dindarlık gösterisinden öteye geçemediklerini düşünür. Zâhidlere seslenerek kendilerini âriflerle kıyas etmemelerini tembih eden Şeyh Hâlid, ârifin hâlini iki cihanda kıyas edecek bir başka durumun olmadığına dikkat çeker. Çünkü hırka ve palas giyerek ortada dolaşanların mânâda sultan olanlara kıyas edilmesi mümkün değildir. Zira ârifler varlıklarını Hakk'a verip dirilişe ermişler ve taze cana kavuşmuşlardır. Candan geçip canana erdikleri için gerçek sultan konumuna ermişlerdir. Ârifler başkasıyla kıyas edilemez, çünkü onlar nûr-ı Hak'la görürler ve kudret-i Hak'la şerre engel olup hayra destek çıkarlar. Emr-i Hak'la dağı dağı üstüne kaldırırlar ve muhataplarının nefsanî arzularını bir nazarla ortadan kaldırıp bir nazarla onlara manevî hayat bahşederler.

Zâhidlere kendilerini âriflerle kıyastan kaçınmayı telkin eden Şeyh Hâlid, âriflere düşmanlık besleyenlere uyarıda bulunmakta ve Allah dostlarına düşmanlık besleyenlere Allah'ın harp ilan ettiğini hatırlatmaktadır. Ârifleri medheden Allah'tır ve âriflere hizmet eden hâdimler sultan olmaktadır. Şeyh Hâlid bu konuda Ashab-ı Kehf'in Kitmîr'ini örnek almak gerektiğini söylemektedir.⁴⁰

Şeyh Hâlid irfana ermenin ve insan-ı kâmil olmanın yollarını; lütf-ı ilahi, zühd, aşk, terk bilinci, nefisle cihad, mahviyet, zikir ve dertli olmak şeklinde sıralamaktadır. O bu aşamaların husulünü şu şekilde dile getirmektedir:

- Allah'ın inayeti olmadan mânâ yolunun haramilerinden halâs mümkün olmaz
- Zühdü âdet edinmeden ilahi aşk gönle doğmaz
- Candan ve serden geçmeden nefisle cihad hâsıl olmaz
- Nefisle cihad sağlanmadan yokluk deneyimi gerçekleşmez
- Mahviyet bilincine ermeden Hakk'ı zikir nasip olmaz
- Hakk'ın zikrini vird edinmeden mâsivâ tehlikesinden kurtulunmaz
- Mâsivâdan kurtulmadan Hak derdine düşülmez.⁴¹

⁴⁰ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 217.

⁴¹ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 253.

4. İNSANIN AŞKLA KEMÂL KAZANMASI

Marifetullahın götüreceği sahil-i selâmet kişinin muhabbetullaha ermesidir. Aşk tasavvuf ve tarikat yolunun yegâne kazanımıdır. Aşk, vuslata erme yoludur. Hakikat ancak aşkla elde edilebilir. Ancak ilahi aşkı edinmek yâr olmayı gerektirir. Zira Allah sevgisini kazanmanın yolu, kişinin gönlünden tüm mâsivâyı çıkarmasıdır.⁴²

Baş koyup can vermek suretiyle bu sevdaya düştüğünü söyleyen Şeyh Hâlid, aşka iktidâsının ancak cümle varını vermek suretiyle gerçekleştiğini belirtmektedir.⁴³ Bu çerçevede Allah'tan kendisini Allah aşkı ile ihyâ kılmasını, aşk ateşinde yakıp tüm varını ortadan kaldırmasını dilemektedir.⁴⁴

Şeyh Hâlid, Allah aşkını elde etmek uğruna aklını da fikrini de bahsetme, tüm mâsivâdan geçip zikrini de fikrini de Hak hâline getirme, bedenini de canını da yağmaya verme, Allah yolunda yüz sürme gayretinden bahsetmektedir.⁴⁵ Âşık olan ağıyâra etmez keşf-i râz, bin türlü naz da görse her türlü itirazı terk eder, gözlerindeki hülya ve dilindeki sevdâ yâri düşünmek ve onu zikretmek olur, kahrı da lutfu da bir görür, tüm çabası Yâr ile vuslatı beklemek olur, cümle muradından geçer ve maksadı dildâr olur.⁴⁶ Âşık olan bir an bile aşktan halas olmak istemez. Canını canana kurban eylemek için mâsivâdan vazgeçip gece gündüz feryat eder. Cümle varını terk edip yoklukta halâs bulur. Âşıklar gönüllerini mâsivâdan arındırıp Hakk'a has kıldıkları ve dost yolunda tüm varını sarf eyledikleri için havâs olurlar.⁴⁷

Şeyh Hâlid aşkın insana ne kazandırdığını, âşık nelere sahip olduğunu ve âşğın gücünü nereden şu şekilde sıralamaktadır:

- Âşğın gönlünde bitip tükenmeyen bir sermayesi vardır
- Tüm ihtiyaçlarını arzedeceği bir dergâhı vardır
- Vuslat bâdesi içeceği bir seccâdesi vardır

⁴² Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 154.

⁴³ Baş u cânı terk edip düştüm bugün sevdâya ben/Cümle varımı verip bu aşka kıldım iktidâ. Bk. Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 153.

⁴⁴ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 153.

⁴⁵ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 160.

⁴⁶ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 167.

⁴⁷ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 164.

- Uğruna tüm varlığını vereceği ve gönlünde her daim zikrini yâd edeceği Allah'ı vardır
- Allah'ın feyzini sağlayacak, gönlünden cehalet ve dalalet karanlıklarını dağıtacak bir dolunayı vardır
- Âşığın imdadına hemen yetişen bir şâhı vardır
- Allah'tan başka her şeyden soyutlanan âşığın gönlünde saklı Beytullah vardır
- Âşığın gönlünde dostları vuslat imkânına kavuşturacak bir tahtgâh vardır.⁴⁸

Şeyh Hâlid, "Âşıklığın alameti nedir?" sorusuna cevabını şu şekilde sıralamaktadır:

- Belalara müptela olmak
- Kahrı da lütfu da bir görmek
- Sevgilinin cevrinde safâ bulmak
- Canı canana vermek
- Varlıktan el çekip fenâ bulmak
- Allah'ın Mâlikü'l-mülk olduğundan şüphe etmemek
- Mülkü de hükmü de O'na ait bilmek
- Allah'tan başkasından korkmamak
- Katreyken ummana dönüşmek.⁴⁹

SONUÇ

Anadolu'da İslâm kültür ve medeniyetinin canlı olarak yaşanıp yaşatıldığı şehirlerden biri de Sivas'tır. Siyasî, iktisadî, ilmî ve içtimâî konumu kadar tasavvufî atmosferi bakımından da Anadolu'nun fethinden beri canlı olan bir kenttir. Sivas'ta yetişen tasavvuf erbabından biri olarak Şeyh Hâlid ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci asrın ilk yarısında yaşayan Şeyh Hâlid yerel değerlerden bir isim olmakla birlikte evrensel yaklaşım sağlayan tasavvufî şahsiyetlerden biri olmuştur. Örnek yaşantısı, tasavvufî şahsiyeti, edebî birikimi ve ilmî kişiliği ile bölgenin manevî değerlerinin taşıyıcısı olmuştur. Mensur olarak kaleme aldığı *Hilafetnâme* ve *Mektûbât* isimli eserleri kadar manzum olarak yazdığı *Divanı* ile de tanınmaktadır. Onun manzumeleri avâmdan havâssa toplumun her

⁴⁸ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 180.

⁴⁹ Yıldız, *Şeyh Hâlid Divanı*, 181.

kesimini kuşatacak bir hüviyete sahiptir. Manzumeleri didaktik olduğu kadar akıcı bir üslupla yazılmış şiirlerdir. Onun *Divan'*ındaki şiirlerin ana teması insandır. Şeyh Hâlid eserlerinde insanı tanımaya, insanın Allah ve âlemle ilişkisini anlaşılır bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun hedeflediği insan tipi dervîştir. Şeyh Hâlid'e göre dervîş pür-zâr olur, dervîşin zikri fikri yâr ile olur, dervîş her işinde âgâh olur, dervîşin melcei dergâhı Hak olur. Dervîş sevgiliye âşiktir, her zaman sevgiliye kavuşmak için çareler arar. Tüm mâsivâyı terk edip Allah sevgisine düşer ve her yerde Mevlâ'yı arar. Sevgiliden başkasına iltifat etmez, Sevgilinin uğrunca başını da canını da verir, hiç durmadan Hakk'a gider.

İnsanı anlamlandırma çabasına bürünen Şeyh Hâlid insan-ı kâmil arayışındadır. İnsanı fıtratına sahip çıkmaya, yaratılış sırrına ermeye ve kulluğa davet etmektedir. Zübde-i âlem olan insanın kendi gerçekliğini idrak etmesini ister. Halifetullah vasfıyla kâinâtın tesbihatına ortak olmaya davet eder. Onun yegâne derdi insan-ı kâmil olarak bireyin marifetullaha ermesini sağlamaktır. Marifetullaha ermenin yolunu ise muhabbetullah olarak görür. Aşk mektebinin bir temsilcisi olarak gördüğümüz Şeyh Hâlid ilahi aşkın gücüne vurgu yapar. İnsanı sefahat ve sefaletten kurtaracak yegâne hasletin aşk olduğunu söyler. Âşıklık sanatını en önemli meşgale olarak görür. İnsanın aşkla kemal yolculuğunu gerçekleştirebileceğini söyler. Âşıkların tevhid-i efâl, tevhid-i esmâ, tevhid-i sıfat kadar tevhid-i zâta ermeyi de hedeflediklerini belirtir. Sonunda Allah'ın zâtı ile baki olmak uğruna âşığın benliğinden sıyrıldığını ve kendisinde benlikten zerrece eser bırakmadığını dile getirir. İnsan-ı kâmil olabilmek ve aşk mektebine kaydolmak için benlik davasını terk etmek gerektiğini vurgular. Şeyh Hâlid bu hassasiyetini şu şiirinde daha da açık hâlde getirmektedir:

Ben beni benim sanırdım
Bildiklerim evhâm imiş
Bende görünen benliğim
Anladım ki yalan imiş.

Varlığım yok önden sona
Cism ü cânım kurbân ona
Bu işe ben kaldım tona
Bende varlık gümân imiş

Yerlere yüzüm sürdüğüm
Firâkıyla cân verdiğim
Vaslına erem dediğim
Cânım içinde cân imiş.

Subh u mesâ efgânıma
Sûz-ı dil-i hicrânıma
Hem cân veren bu cânıma
Başka değil cânân imiş

Dosttan geldim yolum dosta
Gelir bana bir posta
Çağırırılar beni dosta
Veren alan ol Hân imiş.

Hâlidâ ben hayretteyim
Sanırdım ki gurbetteyim
Şimdi bildim vuslattayım
Bilmek bunu irfân imiş.

Şeyh Hâlid, seyr u sülûk sürecini, irfana donanma ve aşkı şiar edinme gayretini arınma süreci olarak değerlendirmektedir. Tasavvufî eğitimi sıradan bir yaşantı olarak değerlendirenlere tepki göstermektedir. Özetle Şeyh Hâlid, seyr u sülûk eğitimini; cananın huzuruna varma edebi, canan illerinde dolaşma imkânı, hevâ ve nefsi terk edip itaat etme bilinci, Hak'tan inâyet isteme yolu, kulluk edebinin ince çizgisi, yapılan ibadetleri Hakk'ın ihsanı kılan iksir, ihsanın elde edilmesini sağlayan şükr-i Sübhânî, noksanlarımızı irfana dönüştüren imkân, şeytanın devrine aldanmama çabası, Âdem olmanın gereği, âlemi Hakk'a mir'ât olarak görme inceliği, âlemdaki tecellileri görme becerisi, gönülden tüm mâsivâyı giderip gönlü nazargâh-ı ilahi hâline dönüştürme başarısı, itikadî düşüncenin her türlü şirk ve riyâdan temizlenme gayreti, tüm dileklerimizi Allah'tan bekleme çabası, sözlerimizde, davranışlarımızda ve duygularımızda sağlanan arınıklık ruhu olarak görmektedir.

KAYNAKÇA

- Aşkun, V. Cem. *Sivas Şairleri*. Sivas: y.y., 1946,
Haririzade. *Tıbyanu'l-Vesail*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bl. No: 430.
Hocazade A.Hilmi. *Hadikatu'l-Evliyâ*. İstanbul: y.y., 1318.
Karaman, Fikri. *Salname-i Vilayet-i Sivas –Sivas, Amasya, Tokat ve Karahisar-
ı Şarkı- 1308- 1890*. İstanbul: y.y., 2001.
Ocak, Ahmet Yaşar. *Veysel Karânî ve Üveysîlik*. İstanbul: y.y., 1982.
Ornsten, Roberte E.. *Yeni Bir Psikoloji*. çev. Erol Göka ve Feray Işık. İstan-
bul: İnsan Yayınları, 2001.
Şeyh Hâlid. *Mektubât*. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüp-
hanesi, Yazma Eserler Bölümü, no: 003.
Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı -XII-XVII.
Asırlar-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
Yıldız, Âlim. *Şeyh Hâlid Divanı*. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2011.
Algar, Hamid. "Nakşibendi Tarikatında Hafî ve Cehrî Zikir". *Nakşibendi-
lik*. haz. A. Cüneyt Köksal, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, 104-115.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 419-423
cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (December 2016): 419-423
* Yayın Değerlendirme / Book Reviews *

Kutlu, Sönmez. *Selefilik'in Fikrî Arkapları: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Ali Avcu*

Günümüzde İslam âleminin hızla çift kutuplu bir yapıya doğru gitmesine şahit olmaktayız. Bir tarafta Suudi Arabistan merkezli Vahhabi-Selefi din söylemi. Diğer tarafta ise İran merkezli Şîî söylem. Her iki taraf da yayılcı bir politika izleyerek İslam âleminin diğer coğrafyalarına kendi din anlayışlarını dayatma ve nüfuz alanlarını genişletme gayret ve çabası içerisinde hareket etmekte, bu durum İslami coğrafyanın farklı bölgelerinde ciddi krizlere sebebiyet vermektedir. Bugün gelinen noktada bir Şîî-Sünni çatışmasının imkânından bahsedilmektedir.

Kuşkusuz İslam âleminin bu noktaya gelmesinin farklı sebeplerinden bahsedilebilir. Nitekim konunun uzmanları bu sebepler üzerinde kafa yormakta ve çözüm önerileri üretmeye çalışmaktadırlar. Meselenin siyasi olduğu kadar dini bir vechesi de bulunduğu için sadece siyasi çözümler üzerinde kafa yormak ve politik birtakım önlemler almak sorunu ötelemekten başka bir sonuç doğurmayacaktır. Zira yaşanan problem siyasal bir zeminde görünür hale gelmiş olsa da onu tetikleyen asıl unsur birtakım dini saiklere dayanmaktadır. Dolayısıyla sorunu tetikleyen din anlayışları üzerinde kafa yorup bu din anlayışlarının Müslümanların birlik ve bütünlüğüne zarar vermeyecek bir noktaya evrilmesini sağlamadan meseleye kalıcı bir çözüm bulunamayacağı aşikârdır.

İslam'da ortaya çıkan hiçbir mezhep boşlukta doğmamış, siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik ve benzeri birtakım sebeplerin sonucu olarak

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.
Associate Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects.
Sivas/Turkey (aliavcu@hotmail.com).

ortaya çıkmıştır. Bugün çift kutuplu yapının taraflarından birisi olan Selefilik de sadece batının desteği ya da başka bazı nedenlerle bir anda ortaya çıkmış bir hareket olarak düşünülmemelidir. Geriye doğru gittiğimizde hareketin fikri ve dini temellerinin oldukça eskiye dayandığını, hatta İslam'ın ilk dönemlerine kadar gittiğini görmekteyiz. Kuşkusuz Selefiliğin Asr-ı Saadet döneminde kurumsallaştığını iddia etmiyoruz. Ancak selefi zihniyetin arka planının İslam'ın ilk dönemlerine kadar gittiğini ve Selefiliğin bu arka plandan beslendiğini görmek durumundayız.

İslam'da ortaya çıkmış pek çok mezhebî kavramda olduğu gibi Selefilik kavramının da iki önemli boyutu vardır. Bunlardan birincisi kavramın sosyopolitik anlam dünyasına işaret ederken, ikincisi itikadî boyutunu içermektedir. Bugün Selefilik dediğimiz yapı bir yönüyle sosyopolitik bir hareket olarak karşımıza çıkmışken, hareketin sosyopolitik duruşunu tetikleyen itikadî bir yönü olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır. Dolayısıyla Selefiliği sadece sosyopolitik bir hareket olarak değerlendiremeyeceğimiz gibi salt itikadî bir ekol olarak da göremeyiz. Hareketin her iki boyutunu da birlikte değerlendirmek mecburiyetindeyiz.

Bütün İslam mezheplerinde olduğu gibi Selefiler de kendi tarihlerini Hz. Peygamber dönemine kadar götürerek hareketlerine meşruiyet sağlama gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu çerçevede onlar kendi tarihlerini Vahhabilik, İbnü'l-Cevzî, İbn-i Teymiye, Ahmet b. Hanbel, Ehl-i Hadis ve selef âlimleri kanalıyla Hz. Peygamber'e dayandırmaktadırlar. İddia edilen bu çizginin Selefiliğin arka planı olup olmadığının ya da bu çizginin selefi din anlayışını ne oranda temsil ettiğinin açığa çıkarılması Selefiliğin doğru anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Bugün bu bağlantıyı inceleyecek nitelikli çalışmalara ihtiyaç vardır.

Selefiliğin bu tarihi arka planla irtibatının, yukarıda işaret ettiğimiz iki açıdan, yani sosyopolitik ve itikadî yönlerden ele alınarak değerlendirilmesi sağlıklı neticelere ulaşmak açısından oldukça önemlidir. Sosyopolitik tavırları açısından baktığımızda bu tarihi arka planla Selefilik arasında önemli bir ayrışmanın olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bugün selefi hareketlerin geneli, kurulu düzene ve mevcut siyasal iktidarlara karşı tepkisel bir dini söylemi savunmaktadırlar. Selefiler'in özellikle cihadi kanadı, kendi din anlayışlarını kabul etmeyen bütün din yorumlarına karşı çıkararak onların müntesiplerini genellikle kâfir olarak değerlendirmekte ve kanlarını helal saymaktadır. Oysa İbn-i Teymiye de dâhil olmak

üzere kendi arka planları olarak takdim ettikleri kişi ya da gruplar genel olarak mevcut iktidarı meşru gören itaatkâr bir çizgiyi savunmaktadırlar. Bu çizginin iktidarla ilişkisini ortaya koyması açısından Ahmet b. Hanbel'in duruşu oldukça önemlidir. O, zalim bile olsa devlet başkanına itaati emrederek tepkisel bir din anlayışına karşı çıkmıştır. Başta selef âlimleri olmak üzere Selefilik'in arka planı olarak takdim edilen şahıs ve hareketler de genel olarak bu çizgidedirler.

Selefilik bugün sosyopolitik duruşları açısından cihadi ve Suudi Selefilik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan cihadi çizgide olanlar sosyopolitik olarak İbn Hanbel çizgisinden tamamen ayrılıp tepkisel bir tavır geliştirmişlerdir. Suudi Selefilik ise sosyopolitik duruşu açısından Ahmet b. Hanbel çizgisine daha yakın ise de onlar da belli noktalarda bu çizgiyi aşan bir tavır içerisine girmişlerdir.

Selefi hareket, her ne kadar onların ana görüşlerini kabul etse de itikadî olarak da devamı olduğunu iddia ettiği şahıs ve hareketlerden farklılaşarak daha sert ve dar bir din anlayışı geliştirmiştir. Onların itikadî alanındaki en temel ayrılık noktaları tekfirci ve dışlayıcı bir din anlayışına yönelmeleri olmuştur. Bağlı olduklarını iddia ettikleri gelenek "Ehl-i Kible tekfir edilemez" düsturuna sahipken Selefiler tekfirci bir din anlayışını benimseyerek kendileri gibi düşünmeyen hemen her din yorumunu küfür ve şirkle itham etmişlerdir. Böylece onlar, bir anlamda kendi din anlayışlarını mutlaklaştırarak dinle özdeşleştirmişlerdir. Bu ayrışma doğal olarak onları dışlayıcı bir din anlayışına götürmüştür ki bu tavır da bağlı olduklarını iddia ettikleri geleneklerle onları ayırtmaktadır. Selefiler'in, Müslümanların 1400 yıllık birikimini ret ve inkâr ederek kelam, mezhepler, tasavvuf ekolleri ve benzeri kurumsallaşmış yapıları bidat olarak görmeleri genel olarak mensubu olduklarını iddia ettikleri çizginin ötesinde iddialardır.

Öte yandan Selefi hareketlerin itikadî olarak bir uzlaşma içerisinde olduklarına ve kendi aralarındaki farklılıkların daha ziyade sosyopolitik temeller ve hedefler noktasında ortaya çıktığına da işaret etmek gerekir. Diğer yandan onlar selefi öğretinin ana ilkelerinde ve epistemik temellerinde uzlaşsalar da detaylarda farklılaşabilmekte; dışlayıcı ve tekfirci din anlayışlarının bir sonucu olarak detaylarla ilgili bu farklılıklarından hareketle birbirlerini tekfir edebilmektedirler.

Selefiler'e göre ana ilkelerinde uzlaştıkları öğretilerinin kaynağı Kur'an, sünnet ve ilk üç neslin (selef) âsârıdır. Bunlar Ehl-i Hadis adı verilen çevrelerde toplanıp sonraki nesillere aktarılmış, daha sonra Ahmet b. Hanbel, İbn-i Teymiye, İbnü'l-Cevzî çizgisi bu rivayetçi din anlayışını devam ettirerek sonraki nesillere aktarmıştır. Selefilik'in kurucusu ve önderi olan Muhammet b. Abdülvehhab kendi din anlayışını bu çizgiye oturtmuştur. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Muhammet b. Abdülvehhab çizgisinde ortaya çıkan Vahhabi/Selefi din anlayışının önceki gelenekle ciddi farklılıkları vardır. Ancak her şeye rağmen Selefiler'in din anlayışlarının ve epistemik temellerinin ortaya çıkmasında bu geleneklerin önemli bir etkisi vardır. Bu nedenle Selefilik'in doğru anlaşılabilmesi için bu arka planın iyi araştırılması gerekmektedir. Bu yönde yapılacak araştırmalar onların beslendikleri kanalları ortaya çıkaracak, böylece bir taraftan selefi din anlayışının meşruluğu iddialarının realitede karşılığının olup olmadığı açığa çıkacak, diğer yandan selefi zihniyetin açığa çıkarılmasına katkıda bulunacaktır.

Sayın Kutlu'nun çalışması Selefilik'in özellikle öğretiy boyutunda anlaşılabilmesi ve bu arka planla irtibatının ortaya çıkarılabilmesi açısından oldukça önemlidir. Zira eser selefi zihniyete kaynaklık eden Ehl-i Hadis geleneğini özellikle amel-iman ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Daha önce *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi* adıyla Kitâbiyât yayınları arasından 2000 yılında basılan eser, güncel bir sorunun arka planının aydınlatılması açısından tanıtılmaya değer bir nitelik arz etmektedir.

Kutlu'nun eseri üç bölümden oluşmaktadır. Yazar birinci bölümde hadis taraftarlarının ortaya çıkış süreçlerini ele almıştır. İkinci bölümde onların iman anlayışlarıyla ilgili detaylı bir bilgi veren yazar, üçüncü ve son bölümde iman anlayışlarının değerlendirmesine yer vermiştir.

Yazar birinci bölümde hadis taraftarlarının, rey taraftarlığının zıddı olarak kendilerini konumlandıklarına işaret eder. Buna göre daha çok Arap olmayan kitleler (mevali) tarafından geliştirilen rey taraftarlığı, dini metni akıl süzgecinden geçirerek kültürel farklılıklara alan açmaya çalışan bir din anlayışını merkeze almıştır. Buna karşı daha çok Medine merkezli olarak geliştirilen, korumacı bir refleksle hareket eden ve daha ziyade Arap kökenli olarak ortaya çıkan diğer bir anlayış ise zamanla Ehl-i Hadis

olarak ön plana çıkmıştır. Bunlar dini anlamada aklın alanını mümkün olduğunca daraltarak rivayet merkezli bir din anlayışını öne çıkarmışlardır. Bu çerçevede sünnet ve âsâr vurgusu yapılarak din bunlardan ibaret görülmüştür.

Yazar ikinci bölümde hadis taraftarlarının iman anlayışlarını ana hatlarıyla ortaya koymuş ve bu konudaki görüş farklılıklarına yer vermiştir. Yazara göre hadis taraftarları ameli imanın bir cüzü sayma konusunda hemfikirdirler. Ancak onlar konunun detaylarıyla ilgili bazı farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bu farklılıklar imanla İslam'ın aynı olup olmadığı, dinden çıkarılan amellerin hangileri olduğu, imanın şubelerinin sayısı ve imanla büyük günah ilişkisi gibi hususlarda toplanmaktadır.

Kutlu üçüncü bölümde öncelikle *Kitâbu'l-Îmân* adı altında Ehl-i Hadis çevrelerinde yazılan eserlerde iman konusunun ele alınış tarzını işlemiş; daha sonra onların iman nazariyelerinin bilgi kaynaklarına işaret etmiştir. Ardından hadis taraftarlarıyla rey taraftarları arasında iman konusunda çıkan ihtilafları şehir şehir ele almıştır. Burada 13 farklı şehri inceleyen yazar, iki grup arasında iman konusunda ciddi tartışmaların olduğunu somut örnekler üzerinden göstermiştir. Yazar kitabın sonuna koymuş olduğu tablo ve eklerle konunun somut bir şekilde aydınlatılmasına ciddi bir katkıda bulunmuştur.

Sonuç olarak Kutlu'nun çalışması Selefilik'in itikadî arka planının aydınlatılması ve doğru anlaşılması açısından oldukça önemli ve yararlıdır. Aynı zamanda eser, Ehl-i Hadis zihniyet yapısını aydınlatmak üzere yapılmış öncü çalışmalardan birisidir. Diğer yandan, Sayın Kutlu'nun çalışması Ehl-i Hadis geleneğinin ve zihniyetinin erken dönemini esas almış ve bu dönemle ilgili birtakım sonuçlara ulaşmıştır. Aynı zihniyetin sonraki yüzyıllardaki gelişim, değişim ve dönüşüm süreçlerinin aydınlatılabilmesi için benzer çalışmalara şiddetle ihtiyaç vardır. Mezhepler durağan yapılar olmadıkları için sosyal çevreye ve zamana bağlı olarak değişip farklı tezahürler ortaya çıkarabilmektedirler. Bu farklılaşma süreçlerini sağlıklı bir şekilde aydınlatmadan zihniyetin günümüzdeki temsilcilerini doğru bir şekilde anlayabilmek tam olarak mümkün olmayacaktır.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 425-433
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 425-433
* Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/ Symposium-Conference Reviews *

Osmanlı'da Tefsir Dersi Gelenekleri, Kur'an-Tefsir Akademisi, İstanbul 07-09 Ekim 2016.

İsmail Çalışkan*

Kur'an ve Tefsir Akademisi kendi geleneğini oluşturma yolunda adımlarını atarken özgün bir iş yaparak Osmanlı devleti tarihinde Kur'an ve tefsir faaliyetini ele almıştı. Söz konusu toplantılar serisinin dördüncüsü 7-9 Ekim 2016 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirildi. Hatırlatma için öncekilerin sadece isimlerini analiz: Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I (13-18. Yüzyıllar), Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II (13-20. Yüzyıllar), Tanzimattan Cumhuriyete Osmanlı Modernleşme Sürecinde Kur'an ve Tefsir Çalışmaları (2012). Toplantısının bu yılki ana teması Osmanlı döneminde sistemli ve yaygın bir şekilde yapılan tefsir dersleri idi.

Programın açılış kısmı, 7 Ekim 2016 saat 14.30'da İstanbul Üniversitesi rektörlük binasında bulunan Mavi Salon'da başladı. Lokman Aktepe'nin Kur'an tilavetinden sonra akademinin başkanı Prof. Dr. Bilal Gökür, açılış konuşmasında Kur'an ve Tefsir Akademisi'nin (KTP) geçmişine kısa bir değiniden sonra şu üç hedef üzerinde durdu: 'Genç akademisyenlerin yetişmesine katkıda bulunmak' hedefi, yapılan bilimsel toplantılarla büyük oranda tutturulmuş oldu. Bu doğrultuda yakında yeni bir adım atılarak genç akademisyenlere danışmanlık yapmak amacıyla Akademik Gelişim Programı (11-25 Aralık 2016) başlatılacak. İkincisi yani 'yayın ve eser üretmek' hedefinin gerçekleşmesi amacıyla yapılan toplantıların bildirileri kitaplaştırıldı. Yeni bir gelişme ise yayın hayatını birkaç yıldır devam ettiren *Usûl* dergisinin bundan böyle akademinin uhdesinde yoluna devam

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Professor, Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis.
Ankara/Turkey (icaliskan25@gmail.com).

edecek olmasıdır. Akademinin bundan sonraki programlarında sunulan tebliğler, derginin özel sayısı halinde yayınlanacak. Üçüncü hedef olan ‘uluslararası çalışmalara geçiş yapmak’ doğrultusunda ciddi bir çalışma yapılamadı. Ancak önümüzdeki dönemde bir hamle planlanmakta, hatta çalışmalar başladı bile.

İlim Yayma Vakfı (İYV) eğitim komisyonu başkanı Prof. Dr. İsmail Adak yaptığı konuşmada, güçlü bir Türkiye’nin yolunun eğitimden geçtiği üzerinde durdu. Vakfın Tayland ziyareti ve onun ürünü olan eğitim alanındaki çalışmalarını anlattı. Adak, konuşmasını bölge Müslümanlarına sahip çıkılmasının önem ve hassasiyetini belirterek noktaladı. İYV adına başkan vekili Adnan Çelik de Kur’an’ın bilimden sanata, düşünceden sosyal hayata kadar çok çeşitli alanlarda ilham kaynağı oluşuna işaret etti. Bu ilhamın Müslümanlar lehine devamı için Kur’an’ın ruhundan kopmamak gerekliliğine, keza onun doğru anlaşılmasının yolunun Müslüman mantalitesi ve hadislerin desteği ile olabileceğini hatırlattı. Sabahattin Zaim Ü. rektörü Prof. Dr. Mehmet Bulut ise özetle şunlara temas etti: İslam medeniyetinin en büyük temsilcisi Osmanlılar’dır. İslam fikir üretiminin Gazali ile son bulduğu kanaati ilim camiasında yaygındır. Bu yanlış bir yargıdır. Madem öyle Osmanlı’yı nasıl açıklayacağız? Çünkü araştırmalar gösteriyor ki, modern dönem yükselirken, sanayi devrimi yaşanırken dünyanın en güçlü imparatorluğu Osmanlı’dır. Demek ki altı yüz yıllık tarihi öylesine geçiştiremeyiz. Bu bize Osmanlılar’ın İslam’a katkıları dahil bütün yönleriyle ortaya konma zarureti gösterir. Onu bu kadar güçlü kılan sırlardan birisi, rahmetli Halil İnalcık’ın ‘Osmanlı’nın uzun yaşama sırrı nedir?’ sorusuna verdiği, “İlme verdikleri önem ve alime gösterdikleri hürmet.” cevabında yatar. Son konuşmacı olan Yalova Ü. rektör vekili Prof. Dr. Hüseyin Yıldırım, ileri sürdüğü ‘Müslümanların sistematik düşünce geliştiremediği’ tezi üzerinde durdu. Ona göre müslümanların teknolojiye geri kalışı, düşüncede takip ettikleri Aristo’ya kadar gider.

Program akışında protokol konuşmalarını açılış konferansı takip etti. Prof. Dr. Celal Kırcı, “Tefsir Akademisyenlerinde Bilimsel Kişiliğin Oluşumu ve Dini Düşünce Alanına Olan Etkileri” adlı konferansında Türkiye İlahiyat tarihindeki ilim geleneğini, ilim adamlarının yetişmesini, ilmi disiplinleri ve eğitim-fikir faaliyetlerini konu edinmişti. Buradan hareketle ilim yolunda ilerleme istidadındaki yeni akademisyenlere yol gösterici bazı tespitlerini paylaştı. Hayattan ve kişisel tecrübelerinden örneklerle

süslediği tespitlerinden bazıları şöyleydi: İnterdisipliner olma, diğer bilimlerden istifade etme, gelenekten kopmama, aynı zamanda geleneğe eleştirel yaklaşma, sadece nakilcilikle yetinmeme, düşünceleri mutlaklaştırma, aktif çalışmayı tercih etme, konular hakkında derinliğine ve genişliğine bilgi ile donanma; bilimsel çalışmalarda olmazsa olmaz üç şey sorgulama, analiz ve değerlendirmedir.

Kısa bir aranın ardından toplantının ana konusu ile ilgili kısma geçildi. Osmanlı'da tefsir dersleri söz konusu edildiğinde ilk akla gelen elbette Huzur Dersleri olacaktır. Birinci oturum da işte buradan başladı. Prof. Dr. Yaşar Düzenli'nin yönettiği ve saat 17.00'de başlayan oturumda ilk tebliği "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Huzur Dersleri" başlığı altında Prof. Dr. Ömer Kara sundu. Ona göre 1136/1724 yılında Damat İbrahim Paşa tarafından başlatılan ve hilafetin ilgasına kadar sarayda kesintisiz 169 yıl devam eden Huzur Dersleri tarihe mal olmuş bir hadisedir. O, Ramazanın ilk sekiz-on gününde, bir mukarrir, beş ila on yediye kadar değişen sayıda 'muhatap' adı verilen alimin müzakeresi ile padişahın huzurunda devam eden bir gelenektir. Katılımcı, yapılış ve müdavemet açısından Divân-ı Hümayun'dan sonra devletin en çok önem verdiği toplantıdır. Kara, Osmanlı arşivlerinde yaptığı taramada sekiz yüz civarında belge bulmuş, onları kendi içerisinde şu şekilde tasnif etmişti: 'Kaideler', 'mukarrir ve muhatap isimleri', 'mukarrir ve muhatapların huzur dersine tayini', 'mukarrir ve muhatapların başka göreve tayini', 'mukarrir ve muhatapların emekliliği', 'mukarrir ve muhatapların maaş ve atiyeleri', 'ceybi hümayün defterleri', 'mukarrir ve muhatapların nişanları', 'mukarrir ve muhatapların terfisi', 'Huzur Dersleri'nin tehiri', 'Huzur Dersleri'nden ihraç', 'mukarrir ve muhatapların ölüm-defni' ve derslerle dolaylı ilişkisi olan belgeler. Kara, bazı belgeler üzerinde tanıtım ve açıklamalar yaparak bilgi ziyafetini sonlandırdı.

Recep Arpa da kendisinin sorduğu "Huzur Derslerinde Kâdî Beyzâvî Tefsiri mi Takip Edilirdi?" sorusunun cevabını aradı. Ona göre, Beyzâvî'nin tefsirinin bu derslerin vazgeçilmezi olarak kabul edilmesi, konuyu kayda alan ilk tarihçi müelliflerden nakledilen klişeleşmiş bir yargıdır. Arpa, bunun doğru olmadığı tezini ortaya atarak ispat sadedinde bazı deliller ileri sürdü. Örneğin bu yargı, IV. Mehmed'in Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi'ye akşam ve yatsı namazları arasında bu tefsir-

den ders yaptırmasından kaynaklanıyor olabilir. Arpa, şimdilik tezini ispat edecek güçlü delillerinin olmadığını da ilave etti. Nitekim müzakerelelerde ekseri eleştiri ve sorular, Recep Arpa'nın ileri sürdüğü iddiaya ilişkindi. O iddiasını tam ispat edemese de ulaştığı bazı delil ve yorumlarını tekrarladı.

8 Ekim Cumartesi günkü program Prof. Dr. Ziya Kazıcı'nın "Osmanlı'da Huzur Dersleri" konferansı ile başladı. Kazıcı, bu derslerin tarihi ve sistemini özetlediği konuşmasında şunları vurguladı: Osmanlı'nın küçük bir beylikten koca bir imparatorluğa büyümesinde en büyük etken ilimdir. Bunun bir parçası olan Huzur Dersleri günümüzdeki yaygın eğitime benzetilebilir. Derslerin içeriği, üzerinde durulan ayetler çerçevesinde dini, tarihi, ilmi, ahlaki vs. konularla zenginleşirdi. Fatıha ile başlayıp aralıksız devam eden dersler, Abdülmecid Efendi zamanında (1341) yapılan son derste Nahl suresi 126. ayette kalmıştır.

II. Oturum'da sunulan tebliğlerin ortak noktası, tasavvufi kesimde yapılan tefsir dersleri ve bu amaçla tertip edilen meclislerde (mecâlis) sergilenen ilmi müzakerelerdi. Doç. Dr. Ali Namlı, Celvetiyye tarikatının yürüttüğü tefsir derslerini anlattı. O, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin sohbetlerinde ve derslerinde yaptığı ayet açıklamalarını bu derslerin ilki saydı. İsmail Hakkı Bursevî, Bursa'da özellikle camide yaptığı ve yirmi sekiz yıl süren sohbetlerinde bu geleneği devam ettirdi. Böylece Celvetiyye meclislerinin en somut ürünü olan *Rûhu'l-beyân* tefsiri ortaya çıkmış oldu. Ondan sonra Celvetiyye tarikatı mensupları Kur'an merkezli sohbetlerini devam ettirdiler. Günümüzde birçok yerde sürdürülen *Rûhu'l-beyân* tefsiri okuması, bu geleneğin devam eden bir parçası olarak alınabilir. İkinci tebliğde Yrd. Doç. Dr. Ekrem Gülşen, yine mecâlis geleneğinin bir başka temsilcisi olan Hilmi Baba b. Hüseyin Taşlıcavî Bosnevî'yi ve onun yüz yirmi beş dersin ürünü olan *Tefsîru Sûreti'd-Duhâ* eserini tanıttı. Kırk meclisten oluşan eserin muhtevasını sufî yorumlar oluşturur; ayetlerden hareketle tasavvuf erbabının önelediği işârî çıkarımlar ağırlıkta olup sohbet havası hakimdir. Tefsir, dönemin kültürünü, tefsir birikimini ve mecâlis usulünü yansıtması bakımından önemlidir. Doç. Dr. Mustafa Şentürk ise yine mecâlis geleneğine mensup Ümmi Sinanzâde namıyla meşhur Ced Hasan Efendi'nin *Mecâlisü's-Sinâniyye* adlı eseri üzerinde durdu. Bu eser tekke sohbetlerinden derlenmiştir. Vaaz ve sohbet tarzında olup konular, ayetlerin anlattıklarına göre şekillenmiştir. Ced Hasan Efendi, ayetlerin nüzul

sebebi, dil açıklamaları ve onlar hakkındaki rivayetlere yer verir. Bunları yaparken aşırı işârî yorumlara gitmez. Eser bir nevi halk tefsiridir.

Tebliğlere dair müzakereler, anlatılan üç şahıs ve eserlerinin mecâlis türüne girip girmediği, yine onların tefsir sayılıp sayılamayacağı, sufilerin yaptığı yorumların işari tefsir cümlesine dahil olup olmadığı, söz konusu tefsir sohbetlerinin sosyal karşılığının ne olduğu ve nihayet bu tür eserlerin ilmiliği etrafında seyretti. Dile getirilen önemli hususlardan birisine göre, her ne kadar sufiler dayandığı rivayet ve diğer kaynakları kullanıyorlar ve eserlerinde bunları zikrediyorlar ise de özellikle rivayetleri aşan yorumlara varıyorlar. Bu çerçevede toplanan soru ve tenkitlere verilen cevaplarda Ali Namlı, Bursevî'nin sufilerin yaptıkları yorumları *bâtınî* tefsirden ayırmak için *işârî* kavramını kullandıklarına dair sözlerini aktardı. Sufiler zahiri inkar etmez, yaptıkları yorumların hepsi keşif ve ilham değildir, tefsirleri tasavvufi kültürle yazılmış eserlerdir. Buralarda yapılan tefsirin, sosyal etkinliği halkla sınırlı değildir, çok daha fazladır. Örneğin tasavvuf ileri gelenleri saray gibi üst merkezlerde de Kur'an tefsiri yapıyor, oralarda nasihatlerde bulunuyorlardı. Mustafa Şentürk de bu eserlerin bir tefsir çalışması sayılabileceği, ancak onların halk tefsiri olduğu, ilmi kesimi hedef almadığı yolunda izahat verdi. Ona göre de bu tefsirin sosyal etkisi kendi tekkesi, kendi çevresi ile sınırlıdır.

Yeri gelmişken belirtmek isterim ki, sufilerin yaptığı her yorumu işârî kabul etmek zordur, ayrıca çeşitli işârî yorum türleri vardır. Kanaatimce bunları 'sufilerin işari yorumu' şeklinde tanımlamak daha doğru olacaktır. Öte yandan bu eserler her ne kadar ayet, hadis ve dil gibi delillere dayanarak yorum yapsalar da onlardan elde edilebilecek sonuçları çok aşan bir yorum ortaya koymuşlardır. Tasavvufi yorumların, tefsir ilminin kriterleri açısından 'ilmiliği'nin sorgulanması mümkün olmakla birlikte onların bu kriterleri esas almadığı ve ilmilik amacı gözetmedikleri, muhataplara mesaj vermeyi, tasavvufun amaç ve algısını ön plana aldıkları aşikârdır. Yine tasavvufi tefsir, eğer yerleşik kabuller çerçevesinde konuşacak olursak, tamamen dirayet tefsiridir. Hatta ilham ve keşfi de hesaba katacak olursak dirayeti de aşan *yorum üstü* bir seviye ve kavrayışa ulaşıldığını söyleyebiliriz.

Prof. Dr. İsmail Çalışkan'ın yönettiği III. Oturum'da yine Huzur Dersleri'ne dönüldü. Doç. Dr. Aydın Temizer, "II. Abdülhamid Dönemi

Huzur Dersleri: Yanyalı Ömer Lütfi Efendi'nin Takrir Örnekleri" başlıklı çalışmasında, otuz dört yıllık derslerde Arâf ve Yunus surelerinin büyük oranda tefsir edildiğini anlattı. Önceleri muhatap iken mukarrir payesine çıkan Ö. Lütfi Efendi, altı ders takrir etmiş, takrirlerinde genellikle tefsir ilminin kriterlerine uymuştur. Takrirler Türkçe, münazara ve müzakereler Arapça yapılmıştır. Araştırma Görevlisi M. Taha Güler de Huzur Dersleri mukarriri Tikveşli Yusuf Ziyaeddin'in takrir derslerini anlattı.

Görüldüğü üzere bu toplantının teması genel tefsir dersleri olmakla birlikte Huzur Dersleri ağırlıkta yer aldı. Nitekim IV. Oturum'da da yine aynı konu etrafında sunumlar vardı. Prof. Zekeriya Güler'in başkanlığında ilk sözü önce Rıdvan Kara aldı. O, Huzur Dersleri bağlamında "Mukarrir Gümülcineli Ahmet Asım Efendi'nin Ders Takrirleri"ni incelemişti. Gümülcineli çok geniş bir ilmi müktesebata sahip olduğu için dil, tefsir, hadis, fıkıh ve kelam dışında diğer ilmi alanlarla alakası olan çok boyutlu tefsir yapmıştır. Kara, bu çalışmasının, tefsir-siyasi otorite ilişkisi üzerine tefekkürün bir ürünü olduğunu, bu yolda daha ilerleyebileceğini dillendirdi. Dr. Zeki Koçak ise "Huzur Dersleri Mukarriri Yusuf Ziyaeddin Tikveş'inin Arâf Suresi 163. Ayetinin Tefsiri Münasebetiyle Hile-i Şer'iyye Yorumu" başlıklı tebliğini sundu. Koçak, Huzur Dersleri'nin bir benzerinin her vilayette belki daha geniş zamanda yapılması önerisi ile başladı. Ardından hile meselesine mezheplerin bakışına değindikten sonra Tikveş'inin açıklamalarını aktardı. Koçak *hile-i şer'iyye* kavramını 'şer'i/dinî çözüm' diye çevirdi. İyi bir fakih olan Tikveşî, ayet etrafında detaylandırdığı konu üzerine ciddi bir fikhî tefsir yapmıştır. Bunu yaparken de ilgili ayetin nüzul sebebini ön plana çıkarmıştır.

Müzakerelerde Tikveşî'nin tefsirinde hile-i şer'iyye kavramının ön plana çıkmasının sebebi, tebliğ metinlerindeki problemler, Huzur Dersleri'nde yapılan tefsirin siyasi bağlamının anlamı, kısaca anlatan ayetlerden hüküm çıkarmanın imkanı gibi konular tebliğ sunanlarla birlikte detaylı bir şekilde işlendi. Çokça tartışılan hususlardan birisi, Tikveşî'nin isim vermeden eleştirdiği, "Kur'an, hikâyâtu tevârihten ibarettir" iddiası üzerine gerçekleşti. Kur'an hakkındaki bu tür yargıların dönemin pozitivist ilim ve fikir anlayışının bir ürünü olduğu söylendi. Doğal olarak bu tür yargılar İslam dünyasında zaman zaman yüksek ya da alçak bir sesle söylendiği, basılı eserlerde yer aldığı, hatta popüler tartışma malzemesi yapıldığı için burada da üzerinde durma gereği duyuldu.

Üçüncü günde son oturumun başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu idi. İlk konuşmacı Prof. Dr. Necmettin Gökür, “Tanzimat Dönemi Matbuat Politikasının Tefsir Eğitimine Yansımaları”nı anlattı. Söz konusu politikada Osmanlı yenileşme adımlarını atmıştır. 1800’lü yıllarda siyasi, ilmi ve teknik sebeplerle ilk zamanlar dini eserlerin basımı yasaklanmış aşama aşama izin verilmiştir. Bu çerçevede 1866’da Tıbyan tefsiri basılmış, 1873’de ise dini eserlerin basımına tamamen müsaade edilmiştir. 1874’de Ahmet Cevdet Paşa’nın öncülüğünde Osmanlı devleti ilk mushafı basmıştır. Ancak bazı eserlerin basımına özel yasak gelmiştir. Abduh’un *Tefsîru’l-menâr*’ı, geçici olarak Âlûsî’nin *Rûhu’l-meânî*’si, Şemseddin Samî’nin *Tefsîri Cediî*’i, Abidin Paşa’nın *Hukmu’l-Kur’ân*’ı bunlar arasındadır. Bu arada devlet ricalinden, askeri yüksek rütbelilerden birçok şahıs ayet ve sure tefsiri veya tam tefsir yapmaya girişmiştir. Söz konusu devirde yürütülen matbuat politikasının paradigması şunlardır: Sünnilik, batılılaşma ve yenilikçi din karşıtlığı, geleneksel yaklaşım ve temel kaynaklara dayanma, anlaşılır bir dil ve Türkçe’nin kullanımı.

Prof. Dr. Bilal Gökür da “Din Algısının Kutsal Metne Yaklaşımında Etkisi -Osmanlı ve Batı Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme” başlıklı tebliğinde Batı medeniyetinin sıçrama yaptığı devirlerde özellikle kutsal metin etrafındaki din tartışmaları ve şekillenen yeni din anlayışı ile Osmanlı’daki benzer gelişmelerin mukayesesini yaptı. Onun tespitine göre burada dikkat çeken hususlardan birisi, Kur’an merkezli bir anlayışın İslam düşüncesinin kendi tarihsel iç dinamiklerinin bir yansıması olarak yerleşmeye başladığıdır. Gökür, bu meyanda çeşitli sorular sorarak tezini ve bu bağlamdaki sorunlarını hem tartışmaya açtı hem de yeni ufuklar kazanmaya çalıştı. Yrd. Doç. Dr. Muhammed Abay, medreselerdeki ve ilahiyat fakültelerindeki tefsir eğitiminin karşılaştırmasını yapmaya çalıştı. O, hedef, sistem ve fonksiyon bakımından medrese ve ilahiyat birbirinden farklı yanlarını sergilemeyi hedeflemişti.

En hararetli tartışmaların bu oturumda gerçekleştiğini söylememiz mümkündür. Tebliğ sahiplerine şu tür soru, değerlendirme ve eleştiriler yöneltildi: Tanzimat politikalarının eğitime yansımalarının eksik kalması; din algısı meselesinin mezhebe indirgenmesi; Osmanlı’dan itibaren din anlayışını Protestanlık mı etkiledi yoksa tarihten gelen kendi iç dinamikler mi, Huzur Dersleri’nin çok abartıldığı, halbuki Emeviler devrinden beri muhâdarât benzeri ders-sohbetlerin yapıldığı, medreselerin hepsi aynı

imiş ve sanki oralarda her şey dört dörtlükmiş gibi takdim edilmesi, medreselerde sadece Beydavî'nin tefsiri ve Keşşâf mı okutuldu, ulûmu'l-Kur'an'ın okutulup okutulmaması, kutsal metin anlatımlarında Protestanlığa vurgu yapıp diğer Hristiyan mezheplerden bahsedilmemesi, Osmanlı sünnileştirmeyi sadece kitapla mı sağlamaya çalıştı, bu mümkün mü, kimi çevrelerde seslendirilen Kur'an merkezli din anlayışının Protestanlık etkisi ile yaygınlaştığı iddiasının gerçekçi olmadığı. Tebliğ verenler de bunları kendi zaviyelerinden cevapladı ve açıklamalar yaptılar.

Kur'an ve Tefsir Akademisi'nin adetine göre tebliğler tamamlandıktan sonra genel değerlendirme yapılmaktadır. 12.50'de başlayan bu yılki toplantının değerlendirmesinde katılımcıların hemen hepsi söz alarak programın muhtevası, akışı ve bir sonraki konu üzerinde durdular. Not edilmesi gereken bazı bilgiler şöyledir: İlmi ve sosyal bakımdan verimli bir toplantıydı; tebliğler, serbest müzakere ve iki konferans şeklinde formatın devamı iyi olur, yalnız özel müzakereci istihdamı tekrar uygulanmalı; gençlere yer verildiği için övgüye değerdir, çünkü gerçekten hem cesaretlendirici hem de yetiştiricidir; tebliğler, öncekilere göre daha kaliteli ve derinlikliydi; tebliğ ve tez konuları özenle seçilmelidir; sonraki toplantılarda mealler, sure ve ayet tefsirleri, Kur'an tarihi gibi konulara girilebilir; akademinin tanıtım ve açılıma ihtiyacı vardır; İYV'nin diğer bilim dallarına da destek vermesi beklenmektedir. Bu arada Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, hem KTA'nın toplantısını değerlendirdi hem de benzer faaliyetler yürüten KURAMER'in tanıtımını yaptı. Engin Yılmaz da İYV adına kısa bir değerlendirme yaptı. Program Rıdvan Kara'nın Kur'an tilavetiyle kapandı.

KTA'nın Osmanlı dönemi tefsiri üzerine yapmış olduğu toplantılarda dikkate değer veriler elde edildi. Bu toplantıda Osmanlı devrinin daha çok son iki yüzyıldaki tefsir faaliyetlerine odaklanıldı. Müzakerelerde de sık sık dile getirildiği gibi teknik ve biyografik bilgilere ağırlık verilmişti. Gerek Huzur Dersleri ve gerekse diğer derslerin içerik tahlili, tefsir ilminin kriterleri, ulumu'l-Kur'an ve usul açısından kritiği, kamuoyundaki yankıları, icra edilen tefsirin sosyal yansımaları, bu derslerin/sohbetlerin Osmanlı tarihinin genel tefsir faaliyetindeki yeri ve İslam tefsir ilmi kültürüne ne kattığı vs. hususlar ihmal edilen yönlerdir. Anlaşılan o ki öncekiler dahil bu toplantıların hasılası olarak Osmanlı dönemi tefsiri üzerine yeni ilmi bir çalışma yapılması bahse konu eksiklikleri gidermeye yardımcı olacaktır.

Osmanlı döneminde yürütülen Huzur Dersleri, mecâlis, cami ve tekke sohbetlerinde yapılan ayet tefsirleri bize şunu söyleme imkânı veriyor: Tefsirin bu dönemdeki sosyal etkinliği, hem Osmanlı tefsir faaliyetinin en özgün yönlerinden birisi hem de tefsir ilmine bu tarz bir katkı olarak kabul edilebilir. Elbette ortada başka ürünler vardır. Bunlar arasında ayet ve sure tefsirleri gibi küçük çaplı ürünler, tam tefsirler ile çok sayıdaki hâşiye, ta'lik ve şerh tarzındaki çaplı ürünler göz ardı edilemez. Dolayısıyla Osmanlı devrinde tefsirin ürün vermediği, özgün bir yöneliş, metot ve muhteva ortaya konulmadığına dair âfâkî iddiaların ya ispat edilmesi ya da gözden geçirilmesi icab eder. Hemen belirtelim ki, İslam tefsir ilmi kültürüne katkısı ve etkisi, yine bahse konu faaliyetler sonucu ortaya çıkan ürünlerin tefsir sayılıp sayılmayacağı iyi bir şekilde tahlil edilmeli, tartışılmalıdır. Genel tabloyu göz önüne aldığımızda bir yanda medreselerde *Envâru't-tenzîl* ve *Keşşâf* kitaplarının temel alındığı tefsir dersleri, bir yanda Huzur Dersleri gibi ilmi ağırlığı olan etkinlik, öte yanda ise vaaz, sohbet ve tasavvufi mülâhazaların baskın olduğu mecâlis gibi dersler, Osmanlı toplumsal yapısını, din algısını ve dindarlığının da bir göstergedir. Saray ve çevresi ilim ile iştigal ederken halk tasavvufla eğitiliyor. Demek ki, toplumsal bir kaygı var, bu sebeple de Kur'an'ın eğitim amaçlı kullanılması hedefi konulmuştur. Çerçeveyi genişleterek buna, Osmanlı yönetiminin 17. yüzyıldan itibaren Kur'an'ın tercüme ve tefsirini halk tabanına yayma çabası da diyebiliriz. Elbette İslamî bilgi ve kültürü taşıyan diğer kaynaklar da eş zamanlı yaygınlaştırılmıştır. Yine bu çaba, genel maarif politikasının bir yansıması şeklinde de değerlendirilebilir. Bu olgu bize Osmanlı Müslüman toplumunda tek tip dindarlığın hâkim olmadığını söyleme imkânını tanır.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 435-438
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 435-438

Yayın İlkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

cumhuriyet ilahiyat dergisi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Sivas/Türkiye) tarafından yayımlanır.

Publisher

cumhuriyet theology journal is published by Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas/Turkey.

Kapsam

cumhuriyet ilahiyat dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

Scope

cumhuriyet theology journal publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Basic Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Yayın Sıklığı

cumhuriyet ilahiyat dergisi, yılda 2 sayı sayı (15 Haz. – 15 Aralık) yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Period

Biannually (15 June & 15 December)
cumhuriyet theology journal is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

cumhuriyet ilahiyat dergisi: Dinî Araştırmalara Adanmış Bir Dergi

Değerlendirme Süreci

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. [Ön İnceleme Formu](#)

Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

Bk. [Değerlendirme Formları](#)

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Review of Articles

Articles submitted to *cumhuriyet theology journal* are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

[See: Article Preliminary Review Form](#)

Those found unsuitable are returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance.

Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.

[See: Evaluation Form](#)

This journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism

Yayın Dili

cumhuriyet ilahiyat dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve Chicago stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

cumhuriyet ilahiyat dergisi, atıf ve kaynakça yazımında Chicago stiline kullanılması şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

cumhuriyet ilahiyat dergisi, [Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](#) ile lisanslanmıştır.

Language of Publication

The language of *cumhuriyet theology journal* is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with the Chicago Manual of Style.

Notes and Bibliography

cumhuriyet theology journal requires writers to use the The Chicago Manual of Style "notes and bibliography" system of referencing.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Open Access Policy

This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

cumhuriyet theology journal is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0](#)

Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

cumhuriyet ilahiyat dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı

cumhuriyet ilahiyat dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul

cumhuriyet ilahiyat dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır. Makalelerin *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildirimler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

cumhuriyet theology journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

The copyrights of the articles accepted for publication are transferred to *cumhuriyet theology journal* Editorial Office.

Submissions

Submissions to *cumhuriyet theology journal* should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives. An article to be published in *cumhuriyet theology journal* should not have been previously published or accepted for publication elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 439-442
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 439-442

Guidelines for Authors

cumhuriyet theology journal requires writers to use the *The Chicago Manual of Style* "notes and bibliography" system of referencing.

First citation: author(s) first name and last name, title, (if applicable) first and last name of translator or editor, place of publication, publisher, date of publication, page number.

Subsequent citations: author's last name, the short title, and the page number should be indicated in all subsequent citations. Footnote citations should conform to the following examples.

References: References should be placed at the end of the text in alphabetical order. If a source has more than one author, the surname and name of the first author should be written, and the other authors should be indicated by et.al. The titles of books and journals should be italicized; article titles and book chapters should be placed in quotation marks. Translator's and editor's names (if there are any) should follow the title of the work:

BOOK

a) One Author:

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), 99-100.
2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

Bibliography:

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

b) Two Authors

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History 1941-1945* (New York: Knopf, 2007), 52.
2. Ward and Burns, *War*, 59-61.

Bibliography:

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

c) Three or More Authors

For three or more authors, list all of the authors in the bibliography; in the note, list only the first author, followed by et al. (“and others”):

1. Mitchell L. Eisen, Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman, eds., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Bibliography:

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman, eds. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

d) Translation

1. Gabriel Garcia Marquez, *Love in the Time of Cholera*, trans. Edith Grossman (London: Cape, 1988), 242–55.

2. Marquez, *Cholera*, 33.

Bibliography:

Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

e) Chapter or Other Part of a Book

1. John D. Kelly, “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War,” in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

2. Kelly, “Seeing Red,” 81–82.

Bibliography:

Kelly, John D. “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War.” In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

ARTICLE

a) Printed

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology* 104 (2009): 440.
2. Weinstein, "Plato's Republic," 452–53.

Bibliography:

Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

b) Online

1. Gueorgi Kossinets and Duncan J. Watts, "Origins of Homophily in an Evolving Social Network", *American Journal of Sociology* 115 (2009): 411, accessed February 28, 2010, doi:10.1086/599247.
2. Kossinets and Watts, "Origins of Homophily," 439.

Bibliography:

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. "Origins of Homophily in an Evolving Social Network." *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ENCYCLOPEDIA ENTRIES

For encyclopedia entries, the author's name and surname are written first. These are followed by the title of the entry in quotation marks, the full name of the encyclopedia, the place and date of publication, its volume number and page numbers:

1. As'ad Abukhalil, "Maronites," in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, 2nd ed., vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.
2. Abukhalil, "Maronites," 1492.

Bibliography:

Abukhalil, As'ad. "Maronites." In *Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa*. Edited by Philip Mattar. 2nd ed. Vol. 3. New York: Macmillan Reference, 1491-92.

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 2 (Aralık 2016): 443-456-458
cumhuriyet theology journal 20, no. 2 (December 2016): 443-458

cumhuriyet ilahiyat dergisi
Akademik Yazım Kılavuzu

Abdullah DEMİR*

İlahiyat alanında hazırlanan yoğun emek ürünü makaleler, muhtevaları itibariyle kıymetli bilgiler içerseler de müellif isimleri ve kaynak adlarının yazımı ile kavramların imlâsı itibariyle eleştiriye açık bir noktadadırlar. Zira ilahiyat temel alanına ait aslı kaynakların yazımı hususunda bile farklılıklar görülebilmektedir. “Kur’ân-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerim” ve “Kuranı Kerim” ve “Qur’an” şeklindeki farklı yazımlar ile “Bakara, 2/14”, “el-Bakara 2/14”, “2 el-Bakara, 14” ve “2/14” tarzındaki âyet atıfları en dikkat çekici örneklerdir. Ayrıca aynı ismin “Mâtürîdî”, “Matüridi” ve “Matüridi” ve “Maturidi” şeklinde farklı yazımları ile de karşılaşmak mümkündür.

İlahiyat alanında hazırlanan makalelerde görülen bir diğer şekilsel eksiklik ise kullanılan farklı atıf ve referans sistemlerinin çoğu zaman uluslararası kabul gören kaynak gösterme stilleri ile uyuşmamasıdır. İlahiyat alanında yaygın şekilde kullanılan referans usulünün aslı *Chicago* stilidir. Bu sistemde dipnotlarda künye bilgileri genel kural olarak virgül ile kaynakçada ise nokta ile ayrılır.

Chicago stilinde dipnot örneği:

Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 15.

Chicago kaynakça örneği:

Özdeş, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Bu stilde kaynakçada nokta kullanılması, indekslerin ve veri tabanlarının eserlerin künye bilgilerini doğru olarak taramasına ve bulmasına imkân sağlar. Bu sayede tarama yapan bilgisayar yazılımları tarafından, ilk noktaya kadar yazar, ikinci noktaya kadar eser ve son noktaya kadar ise basım bilgileri anlamlı birer veri

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Assistant Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Kalâm
Sivas/Turkey (abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr).

olarak alınabilir. APA, Turabian, Vancouver gibi diğer uluslararası referans stilleri de kaynakçada nokta esaslı bir sistem kullanmaktadır.

Kaynakça oluşturulurken künye bilgilerini nokta esaslı bölen bir sistem kullanılmadığında ise veri tabanları ve indekslerin yazılımları, eser künye bilgilerini anlamlı veriler olarak tarayamayacağı için gerçekte onlarca atıf alan bir makale, hiç atıf almamış gibi görünecektir. İlahiyat alanında yayın yapan ve sayısı yüzü aşan akademik dergilerin çoğunda uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanılmadığı düşünüldüğünde, binlerce atfın doğru olarak tespit edilemediği söylenebilir.

Uluslararası Bir Karşılıklı Olmayan Kaynakça Örnekleri:

- Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
Özdeş, Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, (İnsan Yay., İstanbul 2003).
ÖZDEŞ, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. (İnsan Yayınları, İstanbul 2003).
Özdeş Talip, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

Aktarılan örneklerinden her biri ilahiyat alanında yayın yapan bir dergiden alındı. Görüldüğü üzere bu örnekler, Chicago stiline bozulmuş veya uyarlanmış şeklidir. Yazarların çalışmalarına yapılan atıfların ve dergilerinin etki değerlerinin (impact factor) doğru olarak belirlenebilmesi, ilahiyat alanında Chicago stiline aslına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Dergilerinin uluslararası indekslerce kabul edilebilmesi açısından da bu husus önemlidir. Zira bir derginin etki değeri, son iki yılda aldığı atıf oranının aynı yıllarda yayımladığı hakemli makale sayısına bölünmesi ile tespit edilir. Ülkemiz açısından düşünüldüğünde ilahiyat alan dergilerinin çoğunda Chicago veya APA stili aynen kullanılmaması nedeniyle bir dergi iki yıl içinde gerçekte yüzlerce atıf almış olsa bile bu doğru olarak tespit edilemediği için etki değeri oldukça düşük çıkacaktır. Bu sorun bir -iki derginin Chicago veya APA stilini aynen uygulaması ile çözülebilecek bir mesele değildir. İlahiyat alan dergilerinin hepsi mutlaka uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanmalıdır.

İlahiyat Temel Alanı Akademik Yazım Kılavuzu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi için "The Chicago Manual of Style" atıf ve referans sistemine uygun olarak hazırlandı. İmlâ esasları hususunda ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk cildinde yer alan yazım kurallarından istifade edildi. Bu kılavuzda, akademik bir yazı hazırlanırken dikkat edilmesi gerekli şekilsel özellikler örnekler ile açıklanmaya çalışıldı.

Yayın Etiği

Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.

“Bu çalışma ... tarihinde sunduğumuz/ta- This article is extracted from my master
mamladığımız ... başlıklı yüksek lisans thesis/ doctorate dissertation entitled
tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlan- “...”, (Master Thesis/ Ph.D. Dissertation,
mıştır.”University, Sivas/Turkey, 2016).

Makalenin giriş kısmında literatür değerlendirmesine yer verilmelidir. Makalede ele alınan konu hakkında daha önce hazırlanan doktora ve yüksek lisans tezlerine değinilmelidir. Özellikle o konuda hazırlanan doktora tezleri yok sayılmamalıdır. Ayrıca İstifade edilen tüm eserler kaynakça kısmına belirtilmelidir.

Yazım Kuralları

Makale, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır:

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır.

Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıkta “-” veya “(/)” parantez işareti kullanılmamalıdır.

Başlıklar, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır.

Birinci derece başlıklarda yer alan tüm harfler büyük harfle **koyu** yazılmalıdır: **GİRİŞ, 1. KELÂMİN ÖNEMİ; 2. KELÂMİN MEŞRÛİYETİ; SONUÇ; KAYNAKÇA** gibi.

İkinci, üçüncü ve dördüncü derece başlıklarda yer alan kelimelerin sadece ilk harfleri büyük harfle başlatılmalı ve bold yapılmamalıdır. Ayrıca *italik* yazım da kullanılmamalıdır.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ı küçük ve soyad(lar)ı koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Salih Demir*

* Yrd. Doç. Dr., Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.
Assistant Professor, University, Faculty of Theology, Department of Kalâm.
Sivas/Turkey (salihdemir@.....edu.tr).

Öz

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

Anahtar Kelimeler

Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “Anahtar Kelimeler/ Keywords” verilmelidir. Anahtar kelimeler yayının elektronik ortamda taranmasına ve dizinlemesine yardımcı olur ve bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmelidir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ile Index Islamicus’tan bu konuda faydalanılabilir. Konu, şahıs veya eser odaklı ise ilgili eser ve müellif adı anahtar kelime olarak mutlaka yazılmalıdır. Tek başına kullanıldığında sözcük anlamı dışında kavramsal mânaya sahip olmayan sözcükler ise tercih edilmemelidir.

Yararlanılabilecek web siteleri:

DİA: <http://www.tdvia.org>

DİA Madde Listesi ([Tek pdf](#))

Index Islamicus /Thesaurus: <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus#browse-tab-1>

Encyclopaedia of Islam: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

CERL (Consortium of European Research Libraries):

<https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/search.pl>

Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddîn er-Râzî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri “(ö. Hicrî/Milâdi)” olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: “Saffâr (ö. 534/1139)’ın kelâm müdâfaası ...”.

Doğru Yazım: “Saffâr’ın (ö. 534/1139) kelâm müdâfaası ...”.

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (‘) değil ayn (‘) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu’be gibi.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarif kullanılmamalıdır.

Hatalı Yazım: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

Doğru Yazım: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

“Gayın” ve “Kâf” harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, “â, î, û” olarak değil, “ā, ī, ū” şeklinde düz çizgi ile gösterilmelidir.

Abdülkâdir değil, Abdülkâdir gibi

Gâyetü'l-merâm değil, Gāyetü'l-merâm gibi

Arapça “gayın” harfi ile başlayan isimler “yumuşak ğ” ile değil, “G” harfi ile yazılır. *Gâyetü'n-nihâye* değil, *Gāyetü'n-nihâye* şeklinde.

Kaynak Adlarının Yazımı

Eser adları *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır.

Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerîm italik yazılmaz.

Kitap, dergi, ansiklopedi ve gazete gibi bütün matbu yayınlar *italik* yazılmalıdır.

Arapça eser adlarının yazımında UNICODE TRANSKRİPSİYON alfabesi kullanılır.

Gentium Plus Fontu:

http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item_id=Gentium_download#02b091ae (Unicode fontlarda “altı çizgili ğ” bulunmamaktadır. Alt çizgi kullanılarak “peltek se” yazılabilir)

İngilizce abstract ve summary kısmında bu çalışmanın son sayfasında yer alan tabloya uygun olarak TRANSLITERATION alfabesi kullanılmalıdır.

Yüksek lisans ve doktora tez adları Chicago stilinde uygun olarak “çift tırnak içinde düz olarak” kaydedilmelidir.

Makale adları, çift tırnak içinde düz olarak yazılmalıdır.

Türkçe Kaynak İsimlerinin Yazımı

Türkçe’de kitap, dergi ve makale adlarındaki kelimelerin ilk harfleri büyük, ancak bu adlar arasında yer alan “ile”, “ve” gibi bağlaçlar küçük harfle yazılır:

Örnek:

Zâhid es-Saffâr'ın Hayatı ve Kelâm Yöntemi

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'ye Göre Mukallidin İmanı

Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öge büyük harflerle. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o ögenin ilk harfi de büyük yazılmalıdır:

Telhîşü'l-edille li-kaavâ'idi't-tevhîd

Şerhu'l-Makâşid

el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand

Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yapılan kitap, dergi ve makale adlarında her öge büyük harfle başlar:

Gülzâr-ı Tennûrî, Kitâb-ı Bahriyye
Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî

Din ve Mezhep Adlarının Yazımı

Din ve mezhep isimleri *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde yer alan ilgili madde esas alınarak yazılmalıdır. Mezhep isimlerinin içinde geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (ˆ) olarak gösterilmesine özen gösterilmelidir.

Hatalı Yazım: Mu'tezile, Eş'ariler.
Doğru Yazım: Muˆtezile. Eşˆariler.

Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe'si çift tırnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki "el-" takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

"İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer" (el-Enfâl 8/2).

Hadislerin Kaynak Gösterimi

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve *Muvatta'*da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, *Müsned'*de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Roman rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.
Ebû Dâvud, *Muvatta*, "İlim", 18.
Buhârî, "İlim", 12.
Müslim, "Ticârât", 45.

Kavramların Yazımı

Terimler ilk geçtiği yerde ve vurgulanması gerektiği yerde *italik* yazılır. Yabancı kelimeler (Latince terimler vb.) her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Kavramların içinde ve sonunda geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil, ayn (ˆ) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Fürûˆ gibi.

Şiirlerin Yazımı

Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Rakamların Yazımı

100'e kadar olan sayılar yazı ile yazılır. Ancak ölçü belirtirken rakam tercih edilir. Meselâ beş koyun, 12 km. gibi.

Yüzde ifadelerinde rakam kullanılır. “%” şeklinde değil de “yüzde” şeklinde belirtilir.

% işareti sadece tablo ve şekillerde kullanılır.

Rakamlarda on binlik basamaklar gösterilirken nokta ile ayrılır. Meselâ 10.000.

Rakam aralıkları verilirken rakamlar tam yazılır. Meselâ 25–8 değil 25-28, 150–1 değil 150-151.

Çok büyük rakamlar söz konusu olduğunda sıfırların yerine milyon, milyar gibi ifadeler tercih edilir. Mesela 500.000.000 değil, 500 milyon.

Tarihlerin Yazımı

Tarihler kısaltılmadan yazılır: 1914–18 değil 1914-1918.

Alıntıların Yazımı

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm içerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

Kaynak Kullanımı

Birinci el klasik kaynaklar tercih edilmeli, ikinci el kaynaklar ve çeviriler zorunlu durumlar hariç kullanılmamalıdır.

Kısaltmaların Yazımı

Tablo halinde aşağıda belirtilen kısaltmalar kullanılmalıdır. Eser isimleri, “a.g.e.” veya “a.g.m.” şeklinde kısaltılmamalıdır. Bunun yerine eser ismi uygun şekilde yazılmalıdır.

Sıkça kullanılan “Bk.” ve “s.” ile vefat tarihi gösteren “ö.” kısaltmalarından sonra **bir boşluk** verilmesi gerekmektedir. Ayrıca “.”, “,” gibi noktalama işaretlerinden sonra da bir boşluk bırakılmalıdır.

Dipnot Yazımı

Eser adlarının yazımında, yukarıda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır.

Dipnotlarda kaynaklar sıralanırken takdim-tehir için özel bir sebep yoksa kaynaklar kronolojik sıraya göre verilir.

İkinci kullanımdan itibaren yazarın soyadı (ya da sadece meşhur nisbesi), kısaltılmış eser adı, -varsa cilt- ve sayfa numarasıyla belirtilmelidir. Sayfa numarasından önce "s." kısaltması kullanılmamalıdır.

Arapça yazar adı tek kelime ile veriliyorsa "el-" takısı kullanılmamalı: "el-Gazzâlî" değil "Gazzâlî".

Arapça eser adlarındaki "kitab" kelimesi kısaltılmamalı, "kitab" kelimesinden sonra gelen kelime büyük harfle yazılmalıdır: "K.el-Hac" ya da "Kitâbü'l-hac" değil "Kitâbü'l-Hac".

Dipnot işaretleri virgöl, nokta gibi imla işaretlerinden sonra olmalıdır. "...534/1139 yılında vefat etti"¹¹. değil, "...534/1139 yılında vefat etti"¹¹ şeklinde.

Kaynakça Oluşturulması

Eser adlarının yazımında, bu konuda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Kaynakça yazarın soy ismine (yahut nisbesine veya meşhur ismine) göre alfabetik olarak sıralanır.

Kaynakça temel kaynaklar, yazmalar, teze konu şahsın eserleri, ikinci el kaynaklar gibi alt başlıklara ayrılmalıdır, tek parça halinde verilmelidir.

Eserin ilk geçtiği yer tam künyesi verilmelidir.

Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmaz.

Makale ve ansiklopedi maddelerinde cilt ve sayı rakamlarından sonra iki nokta kullanılmalı ve sonrasında sayfa numarası yazılmalıdır (3: 411; CUID 20, sy. 2: 45 gibi).

Mükerrer baskılarda yayının baskı sayısının gösterilmesine gerek yoktur.

Kaynakçada Chicago atf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uyulmalıdır. Aşağıda farklı türlerde eserlere dipnotlarda ve kaynakçada nasıl yer verileceği gösterilmektedir.

Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılmamalıdır.

The Chicago Manual of Style

KİTAP

a) Tek Yazarlı:

1. Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 15.

2. Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, 141-43.

1. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtımlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği* (İstanbul: Düşün Yay., 2011), 57.

2. Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik*, 114-15.

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), 99-100.

2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

1. Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li-ebhâsi's-Şarkiyye, 1432/2011), 2: 143.

2. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2: 143.

Kaynakça Oluşturma:

Özdeş, Talip. *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.

Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li-ebhâsi's-Şarkiyye, 1432/2011.

* Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL; Kaynakçada ise NOKTA ile ayrılır.

* Dipnotlarda "Yayınları", Yay." şeklinde kısaltılırken Kaynakçada tam olarak yazılır.

* Sayfayı ifade etmek üzere "s." Kısaltması kullanılmaz.

* Cilt numarası, "c." Kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

b) İki Yazarlı:

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 57.

2. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 67-69.

1. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), 520.

2. Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 159.

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941-1945* (New York: Knopf, 2007), 52.

2. Ward and Burns, *War*, 59-61.

Kaynakça Oluşturma:

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Barkan, Ömer Lütfi ve Ekrem Hakkı Ayverdi. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973.

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

c) Üç ve Daha Çok Yazarlı:

1. Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1998), 25.

2. Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Kaynakça Oluşturma:

Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

d) Tercüme:

1. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 11.

2. Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 23.

1. Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 33.

2. Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, 34-54.

Kaynakça Oluşturma:

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*. trc. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

Mahmud, Abdülhalim. *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*. trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

e) Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar:

1. Hişâm İbrahim Mahmud, "Mukaddime," *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 14.

2. Mahmud, "Mukaddime", 1: 34.

1. Rudolph Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", trc. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2003), 297.
2. Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", 298-99.

1. John D. Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War", in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.
2. Kelly, "Seeing Red," 81-82.

Kaynakça Oluşturma:

- Mahmud, Hişâm İbrâhim. "Mukaddime". *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, 1: 5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.
- Ulrich, Rudolph. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı". trc. Ali Dere, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, haz. Sönmez Kutlu, 295-304. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Kelly, John D. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War". In *Anthropology and Global Counterinsurgency*, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67-83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

f) Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968), 3: 142.
2. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2: 162.
1. Ebü İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*, nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 43-57.
2. Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 52.
1. Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 43.
2. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 73.

Kaynakça Oluşturma:

- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-hadis, 1968.
- Saffâr, Ebü İshâk İbrâhim b. İsmâil. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd. 2 cilt. (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010).

Teftâzânî, Sa' deddîn. *Şerhu'l-'Aķâ'idî'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Ka-hire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988.

YAZMA ESER

1. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, 77^b.
2. Keşşî, *et-Temhîd*, vr. 79^a.

Kaynakça Oluşturma:

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Şehit Ali Paşa, 1153: 1a-217b. Süleymaniye Ktp.

MAKALE

a) Matbu:

1. Adem Çiftci, "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23.
2. Çiftci, "Suça Teşebbüsten Vazgeçme," 23.

1. Galip Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki", *Marife Dergisi* 3 (2005): 175–193.
2. Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", 177.

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic", *Classical Philology* 104 (2009): 440.
2. Weinstein, "Plato's Republic," 452–53.

* Derginin cilt ve sayı numarası var ise "Dergi Adı Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası" şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.

* Derginin sadece sayı numarası var ise, "Dergi Adı Sayı no (Yıl): sayfa" şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.
Cilt kısaltması dergilerde "c." kullanılmaz.

*Dergi matbu olarak basılıyor ise web adresini belirtmeye gerek yoktur.

Kaynakça Oluşturma:

Çiftci, Adem. "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23-46.

Türcan, Galip. "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki". *Marife Dergisi* 3 (2005): 175–193.

Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic". *Classical Philology* 104 (2009): 439–58.

b) Online:

1. Ramazan Altıntaş, "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1(2003): 411, erişim 22 Şubat 2016, <http://dergipark.ulak-bim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.
2. Altıntaş, , "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", 17.

Kaynakça Oluşturma:

- Altıntaş, Ramazan. "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 11-20. Erişim 22 Şubat 2016. <http://dergipark.ulak-bim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.
- Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. "Origins of Homophily in an Evolving Social Network". *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

1. Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1989), 416.
 2. Akün, "Âlî Mustafa Efendi", 416
1. As'ad Abukhalil, "Maronites", in *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.
 2. Abukhalil, "Maronites," 1492.

Kaynakça Oluşturma:

- Akün, Ömer Faruk. "Âlî Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Abukhalil, As'ad. "Maronites". In *Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa*. Edited by Philip Mattar. 3:1492-93. New York: Macmillan Reference, 2004.

ARŞİV BELGESİ

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (I. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, I. Mes. Müh., 2079.

Kaynakça Oluşturma:

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (I. Mes. Müh), 2079.

TEZ

1. Abdullah Demir, "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi" (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 122.
2. Demir, "Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi", 22.

1. Akyüz, İsmail, "Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları" (Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 16.
2. Akyüz, "Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları", 44.

1. Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynas-ty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.
2. Choi, "Contesting Imaginaires," 59.

Kaynakça Oluşturma:

- Akyüz, İsmail. "Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları". Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Demir, Abdullah. "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi". Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.
- Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty". PhD diss., University of Chicago, 2008.

TRANSKRİPSİYON / TRANSLITERATION ALFABESİ

Makalede kullanılan kaynakların adları transkripsiyon alfabesi kullanılarak yazılmalıdır (Osmanlıca/Arapça → Türkçe).

Makalenin İngilizce özet kısmında şahıs, mezhep ve eser adlarının yazımında *Encyclopedia of Islam*'ın kullandığı transliteration alfabesi kullanılmalıdır (Arapça → İngilizce).

	Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Transkripsiyon Alfabesi (Türkçe kısımda eser adları ve kavramların yazımı için)	Transliteration Alfabesi Abstract ve Summary kısmında eser ve şahıs adları ile kavramların yazımı için)
ء	'	'
ث	<u>Ṡ</u>	<u>ṡ</u>
ج	C	c
ح	H	h
خ	H	ḥ
ذ	<u>Ẓ</u>	<u>ẓ</u>
ش	Ş	ş
ص	Ş	ş
ض	<u>Ẓ</u>	<u>ẓ</u>
ط	T	t
ظ	<u>Z</u>	<u>ẓ</u>
ع	'	'
غ	G	g
ق	Q	q
و	V	v

	Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Transkripsiyon Alfabeti	Transliteration Alfabeti
ا	el-	al-
اَ	e/a	a
اُ	u/ü	u
اِ	ı/î	i
آ	â / ā	ā
و	û/ ū	ū
ي	î/ ī	ī

* "Peltek S" harfini normal şekilde yazdıktan sonra altı çizilebilir. Altı çizgili tüm yazı tipleri ile uyumlu/ Unicode karakter bulunmamaktadır.

** Transkripsiyon/Transliteration Alfabetini içeren word dosyasını [buradan indirilebilirsiniz.](#)

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
b.	Bin, ibn
Bk. / bk.	Bakınız
c.	Cilt
trc.	Çeviren, tercüme eden
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Krş. /krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
m.ö.	Milâttan önce
m.s.	Milâttan sonra
nr.	Numara
nşr. / thk.	Neşreden, Tahkik eden
MS	Manuscript
ö.	Ölüm, vefat tarihi
sy.	Sayı
t.y.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
v.dğr.	Ve diğerleri, diğer neşredenler
vr.	Varak
Yay.	Yayımları
y.y.	Yayıncı yok

