

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
cilt XIV, sayı 1, 2012/1



DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

D Ü İ F D

ULUSAL HAKEMLİ DERGİ

CİLT: XIV, SAYI: 1

2012/1

DİYARBAKIR / 2012

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
D Ü İ F D**

ISSN: 1303-5231

2012/1, Cilt: XIV, Sayı: 1

**Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi: Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN**

**Editör: Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK
Editör Yardımcıları: Yrd. Doç. Dr. İsmail AYDIN
Yrd. Doç. Dr. Mücahit ARPACI**

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI
Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK
Doç. Dr. Nazım HASIRCI
Doç. Dr. Metin YİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Aydın TAŞ
Yrd. Doç. Dr. Celal ÇAYIR
Yrd. Doç. Dr. M. Sait MERMUTLU
Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN
Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YÜCE
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÖMÜRCÜ
Yrd. Doç. Dr. Nihat TOSUN

Mizanpaj & Tasarım

Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK

Kapak

Abdullah ERDOĞAN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 28

ISSN 1303-5231

BAHAR-2012

Basım Yeri ve İletişim

Diyarbakır / tel: 0 412 248 80 27

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN DANIŞMA KURULU**

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: XIV, Sayı: 1 HAKEMLERİ**

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulkерim ÜNALAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI
(Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemal TOSUN
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI
(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin BOZAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhittin AKGÜL
(Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin BOZAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR
(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ
(Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin TURGAY
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Adem KORUKÇU
(Hitit Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali ÇOLAK
(Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)

Doç. Dr. M. Cevat ERGİN
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Eyüp TANRIVERDİ
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. İsmail AYDIN
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet KORKMAZ
(Erciyes Üniversitesi)

Doç. Dr. Metin YİĞİT
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. M. Vecih UZUNOĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Şükrü Selim HAS
(Erciyes Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Celal ÇAYIR
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mucahit ARPACI
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Yusuf GÜNEŞ
(Marmara Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yrd. Doç. Dr. Ali CAN

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin *Risâletü'l-Besmele* Adlı Eserinde On Sekiz İlim Dalına Göre Besmele Yorumu1-73

The Interpretation of Basmala Based on Eighteen Disciplines in Abu Said al-Hadimi's Risalat al-Basmala

Yrd. Doç. Dr. Davut IŞIKDOĞAN & Müberra AKTÜRK

Kuran Kurslarının Kadınların Din Eğitime Katkısı (Diyarbakır Örneği)75-106

Contribution of Qoran Courses to Women Religious Education (Sample of Diyarbakır)

Dr. Fethullah YILMAZ

Hadisler Arasındaki İhtilafı Giderme Yöntemi Olarak Tevakkuf ve Fethu'l-Bârî'deki Örnekleri107-130

Tawaqquf as a Method of Explaining Contradictions Between Hadiths and its Examples in Fath al-Bari

Öğr. Gör. İdris ERDEM

Hacı İbrahim Efendi, Eserleri ve Arapça Öğretimine Dair Görüşleri131-156

Hajj Ibrahim Afandi, His Works and Opinions on Arabic Teaching

Yrd. Doç. Dr. Atik AYDIN

Bir Şevâhid Şarihi Olarak Mehmed Zihni Efendi ve *el-Kavlu'l-Ceyyid* Adlı Eseri157-187

Mehmed Zihni Efendi as an Expounder of Shawâhid and his Book "al-Kawlu al-Jayyid"

Dr. Ali Baz BİLİCİ

Çocukta Dînî Duygunun Teşekkülü189-219

Formation of Religious Emotion in Child

Yrd. Doç. Dr. Mustafa YÜCE

Ebû Sâkin eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyânât" Adlı

Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri.....221-255

Abu Sakin Shammahi's Theological Remarks Within the Context of his Work Named "Metnu'd-Diyânât"

Yrd. Doç. Dr. Ömer YILMAZ

el-Câmiu's-sağîr ve Hanefî Fıkıh Kitaplarının Tasnifi Açısından

Şerhi en-Nâfiü'l-kebir.....257-292

Al-Nâfi al-Kabir, the Commentary of al-Jâmi al-Saghir, Categorises Books on Hanafi Jurisprudence

Yrd. Doç. Dr. Orhan ATEŞ

Tahkîm Telakkisine Eleştirel Bir Yaklaşım (İbâziye Örneği).....293-328

Critical Approaches to Understandings the Early Stages of Arbitration (Tahkîm)

ÇEVİRİLER

İmam Suyûtî (Çev.: Yrd. Doç. Dr. Ferzende İDİZ)

İmâm Suyûtî'nin İbn Arabî'ye Dair Bir Risalesi: *Tenbihü'l-Ğabî Bi*

Tebrieti İbn Arabî.....329-356

A Pamphlet of İmâm Suyûtî about Ibn Arabî: *Tenbihü'l-Ğabî bi Tebrieti İbn Arabî*

EBÛ SAİD EL-HÂDİMÎ'NİN *RİSÂLETÜ'L-BESMELE* ADLI ESERİNDE ON SEKİZ İLİM DALINA GÖRE BESMELE YORUMU

Ali CAN*

Özet

Kur'ân, nazil olduğu günden bugüne İslam âlimlerinin, özellikle de müfessirlerin en temel başvuru kaynağı olarak önemini korumuştur. Müfessirler, onun içerdiği mana ve muhtevayı anlamak için değişik gayretler ortaya koymuşlardır. Bu gayretlerin önemli bir kısmı, bütün halinde Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya yönelik iken diğer bir kısmı da Kur'ân'ın sadece bir yönünü anlamaya matuftur. Kur'ân'da sıklıkla geçen besmele etrafında yapılan yorumlar da şüphesiz bu gruba girmektedir.

Konya şehrinde doğan ve orada hayatını sürdüren Ebû Saîd el-Hâdimî, Osmanlı döneminin önemli âlimlerindendir. Hâdimî, İslâmî ilimlerin hemen hepsinde adından söz ettiren çok yönlü bir âlim olarak dikkatleri çekmektedir. Onun gerek tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve kelam gibi İslâmî ilimlerdeki yetkinliği, gerekse âlet ilimleri diyebileceğimiz mantık, felsefe, arap dili gibi sahalarda da otorite oluşuyla tanınmaktadır. Ona ait eserlerin, değişik ilim sahalarında yüksek lisans ve doktora konu yapılması da, son derece önemlidir. İşte bu makale de onun *Risâletü'l-Besmele* adlı eseri inceleme konusu yapılmıştır. *Hâdimî'nin bu eserini, aynı konuda yapılan diğer çalışmalardan ayıran en önemli özellik, söz konusu eserde besmelenin on sekiz değişik ilim dalına göre*

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

tefsir edilmesidir. Buna göre makalede dil, vaz', iştikak, sarf, nahv, meânî, beyan, bedî, kalam, usûl, mantık, âdâb, fıkıh, tefsir, isnâd, Kur'ân, hadîs ve tasavvuf olmak üzere tam on sekiz değişik ilim dalından hareketle besmeleye getirilen yorumlar ve özgün yaklaşımlar tesbit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hâdimî, tefsir, besmele, Allah, isim.

The Interpretation of Basmala Based on Eighteen Disciplines in Abu Said al-Hadimi's *Risalat al-Basmala*

Abstract

The Qur'an has always been the main source of reference for Islamic scholars, especially scholars on exegesis. The *mufasssirun*, as they are called, have produced a great amount of research to decipher the Qur'anic message. While a considerably high amount of these researches have been devoted to understanding and interpreting the Qur'anic message as a whole in its integrity, others were reserved for certain aspects of the Holy Scripture. Interpretations on basmala, which is a frequent phrase in the Qur'an, fall no doubt in the latter category.

Ebu Said el-Hadimi, born and raised in Konya, was a prominent scholar in the Ottoman era. He was renowned for his authority in almost all fields of Islamic sciences including the major disciplines tafsir, hadith, fiqh, tasawwuf, and kalam, and other disciplines for basic educational skills like, logic, philosophy, Arabic language, etc. It is thus highly important to conduct post-graduate research on his works. This paper aims to explore his *Risalat al-Basmala*, a unique work which is distinguished from other similar books with its interpretation of basmala based on eighteen different disciplines, which are language, waz', ishtiqaq, sarf, nahiwi, maani, bayan, badii, kalam, methodology, logic, adab, fiqh, tafsir, isnad, Qur'an, hadith, and tasawwuf.

Key Words: Hadimi, tafsir, basmala, Allah, name.

I. GİRİŞ

İslam âlimleri, insanların geçici dünya hayatlarına salah ve saadet, ahiret hayatlarına da halas ve felah getiren Kur'ân'ın açıklanması, anlaşılması, yorumlanması ve hayata uyarlanması için değişik eserler kaleme almışlardır. Bu eserler çoğu zaman Kur'ân'ın baştan sona tefsirini kapsadığı gibi, bazen de spesifik olarak Kur'ân'daki bir konuyu ele almaktadır. Bu çerçevede İslam tefsir tarihinde sadece besmele üzerine yapılan birçok çalışma bulunmaktadır.

Tevbe sûresi hariç her sûrenin başında zikredilen besmele'nin Kur'ân'dan bir âyet olduğunu kabul edenler bulunduğu gibi, onun bir ayet sayılamayacağını ileri sürenler de olmuştur. Başta İmam-ı Şafii olmak üzere bir kısım âlimler ise sadece Fatıha suresinde geçen besmeleyi ayet kabul etmişlerdir. Nitekim bazı kaynaklar, İbn Abbas'tan gelen bir rivayeti esas alarak ilk nazil olan vahyin istiaze ile birlikte besmele olduğunu söylemişlerdir.¹ Neml suresinin 30. ayetinde geçen bismelenin ise Kur'ân'dan bir ayet olduğu hususunda icma vardır.² Kur'ân'da 113 surenin başında yer alan besmele, genelde Fâtihâ suresinin tefsirinde tafsilatlı bir şekilde ele alınıp tahlil edilmiş, diğer sûre başlarında yeni baştan tefsire konu edilmemiştir. Ancak daha ziyade işârî tefsir ekolüne mensup olan İmam Kuşeyri (ö. 465), Nahçivânî (ö. 920/1514) ve Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) gibi

¹ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1984, 1/51-52; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990/1411, 1/59.

² Konuyla ilgili değişik görüş ve yaklaşımlar için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dârülhilâfetalıyye; Matbaatü'l-Evkafî'l-İslâmiyye, 1917, I/7; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ Efganî, Dârü'l-kütübi'l-ilmiye, Kahire 1954. I/15-16; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dârü kütübi'l-ilmiye, Beyrut ts, I/63; Ebu Abdillâh Muhammed Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut ts, s. 66.

âlimler, sûre başlarında yer alan her besmeleyi ayrı ayrı tefsir ederek, bu konuda özgün bir yaklaşım ortaya koymuşlardır.³

Besmele genelde tefsirlerde Fatihâ sûresinin başında uzunca tahlil edilmekle birlikte, risâle türü eserlerde de olarak işlenmiştir. Bu cümleden olarak, Ebû Şâme el-Makdîsî'nin (ö. 665/1267) *Kitâbu'l-Besmeleti'l-ekber*, Zekeriya el-Ensârî'nin (ö.1520) *Risâle fi'l-kelam ale'l-hamdele ve'l-besmele*⁴ Hatib Şirbinî'nin (ö.977/1570) *Risâle fi'l-besmele ve'l-hamdele*⁵ ve Aliyyü'l-Kârî'nin *Mes'ele fi'l-besmele* adlı eserlerini⁶ saymak mümkündür. Bu çerçevede Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1722) telif etmiş olduğu *Risâletü'l-Besmele* adlı eseri de besmele yorumu adına son derece önemli çalışmalardan birisi olarak dikkatleri çekmektedir. Zira Osmanlı döneminin velud âlimlerinden Ebû Saîd el-Hâdimî, bu eserinde dil, vaz', iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyan, bedî, kelam, usûl, mantık, adâb, fıkıh, tefsir, isnâd, Kur'ân, hadîs ve tasavvuf olmak üzere tam on sekiz değişik başlık altında besmeleyi yorumlayarak oldukça özgün bir çalışma ortaya

³ Kuşeyrî, Abdü'l-Kerim, *Letâifü'l-işârat*, Mısır, 1981; Aliyyü'l-Kârî, Nureddîn Ali b. Muhammed b. Sultan, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, Dâru Kütübî'l-ilmîye, Beyrut 2013; en-Nahçivânî Şeyh Ulvan Baba Nimetullah b. Mahmud el-Azerbaycânî, *el-Fevâtihü'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihü'l-gaybiyye*, Âsitane Kitâbevi, İstanbul 1325; İmam Kuşeyri'nin besmele yorumu bazı akademik çalışmalarda tahlil edilmiştir: Bedir, Ahmet, *el-Kuşeyri'nin Letâifü'l-işârat Adlı tefsirinde Besmelenin Yorumu*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2000, sayı: VI; Akpınar, Ali, *İşârî Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2002.

⁴ Süleymaniye ktp, Bağdatlı Vehbi efendi, nr:2157.

⁵ Berlin ktp., nr:2978.

⁶ Aliyyü'l-Kârî'nin bu risâlesi yazma olarak Süleymaniye Kütüphanesinde şu şekilde kayıtlıdır: Süleymaniye ktp, Damad İbrahim Paşa, nr:297; Şehzade Mehmet, nr:110. Öte yandan bu risale Muhammed b. İbrahim b. Fâdıl el-Meşhidânî tarafından tahkik edilerek, ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur. (bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Mes'ele fi'l-besmele*, thk. Muhammed b. İbrahim b. Fâdıl el-Meşhidânî, Mecelletü Külliyyâtî'd-dirâseti'l-islâmiyye ve'l-arabiyye, sayı:36. s.21-53.)

koymuştur. Müellifin besmele yorumuna geçmeden önce onun hayatından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

II. EBÛ SAİD EL-HÂDİMÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Tam adı kaynaklarda Muhammed b. Muhammed b. Osman Ebû Saîd el-Hâdimî⁷ şeklinde kayd edilen müellif, Osmanlı döneminde yaşamış, fıkıh ve tasavvuf sahasında ün salmış Hanefî âlimlerdendir. Aslen Buhara'lı olan el-Hâdimî, Anadolu'nun kadim şehirlerinden Konya iline bağlı Hâdim ilçesinde 1113/1701 tarihinde dünyaya gelmiştir.⁸ İstanbul Ayasofya Câmîinde değişik konularda verdiği sohbet ve dersleriyle meşhur olan el-Hâdimî, ilmî anlamda ilk dersini babası Kara Hacı Mustafa Efendi'den almış daha sonra da

⁷ Müellifin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Zirikli, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fârif, *el- A'lam*, Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002, VII/68 vd; Yayla, Mustafa "Hâdimî" *DİA*, XV, 24. İstanbul, 1997; Şimşek, Halil İbrahim, Muhammed Hâdimî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Sadav Yay. Konya-2010; Sarıkaya, Yaşar, Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebû Saîd Hâdimî, Kitap Yay. İstanbul, 2008; Çeker, Orhan, "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Mecâmîü'l-hakayık Adlı Eseri", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8 s. 43-52; Sak, İzzet, Ebu Said Muhammed Bin Mustafa El-Hâdimî", *Doğa Kent Hadim*, Hadim Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayını, Hadim, 1996; Güler, Zekeriya, "Bir Osmanlı Âlimi Olan Hâdimî Üzerine Düşünceler", *İlim ve Sanat*, Ekim 1996, s. 42; Ertan Veli, "Mevlana Müfti Ebû Said Hâdimî", *Diyanet Dergisi*, 1988, Ankara, XXIV, 3; Eroğlu Bahtiyar, "Ebu Said Mehmed Hâdimî ve Kütüphanesi", *İpek Yolu Dergisi*, Konya, 2000, s. 146; Bursalı Mehmet Tahir, "Teracümü Ahval Hâdimî Mevlana Müfti Ebu Said ü'l-Hâdimî", *Sebilürreşad*, s. 29-211; Önder, Mehmet, *Büyük Din Âlimi Hz. Hâdimî, (Hayatı ve Eserleri)*, Güven matbaası, Ankara, 1969; Hadimoğlu, Numan; *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, Ankara, 1983, c.I; Göktaş Salih, Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî, Konya, 1985; Köse, Saffet, *Ebû Saîd Hâdimî ve Namazda Huşû Risâlesi*, Yeni Hizmet, Sayı 4, s. 22-27; Muslu, Ramazan, *Ebû Saîd Hâdimî ve Nakşibendilik Risâlesinin Tahlili*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 / 2001 s. 197-21; Kahraman, Abdullah, *Ebû Said el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fikhî Görüşleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, Sayı 18, s. 147-168; Kızılkaya, Ramazan, Ebû Saîd Muhammed Hâdimî Hayatı ve Eserleri, www.hadim.bel.tr/Hâdimî.doc.

⁸ Zirikli, *el- A'lam*, VII/68.

ondan pek çok ilim dalında icâzet sahibi olmuştur.⁹ “Mevlânâ Ebû Saîd” künyesiyle anıldığı gibi “Hâdimî”, “Nakşibendî” ve “Konevî” gibi değişik nispetlerle de anılan Hâdimî, ilk tahsilini babası Hara Hacı Mustafa’dan tamamladıktan sonra, 1133/1720 senesinde Konya’daki Karatay Medresesi’ne kayıt olmuş ve burada beş yıl süren bir eğitim hayatı geçirmiştir. Hayatını ilme adayan Hâdimî, kendisinden ders aldığı hocası İbrahim Efendi’nin tavsiyesi üzerine, İstanbul’da yaşayan dönemin önemli âlimlerinden Kazâbâdî Ahmet Efendi’den ders alabilmek için 1138/1725 senesinde bu şehre gelmiştir. Hâdimî, İstanbul’da sekiz yıl süren İslâmî ilimler konusundaki tahsilini tamamladıktan sonra, icâzetini alıp doğduğu yere tekrar dönmüştür. Babasının vefat etmesi üzerine de boşalan Hâdim Medresesi’ne müderris olmuş ve orada ders vermeye başlamıştır.¹⁰ Kısa zamanda ünü Anadolu’ya yayılan müellif, dönemin padişahı I. Mahmut tarafından İstanbul’a davet edilmiş ve padişahın huzurunda devrin mühim âlimlerinin bulunduğu bir ortamda ders takrir etmesine fırsat tanınmıştır.¹¹ Hâdimî’nin takrir etmiş olduğu ders padişah tarafından takdirle karşılanmıştır. Bunun üzerine ondan Ayasofya camisinde Cuma vaazı vermesi istenmiştir. Hâdimî, bu isteği kırmayarak Ayasofya Camisinde Fâtihâ sûresinin tefsirini yapmıştır. Aynı şekilde camide bulunanlar da bu dersten azami derecede istifade etmiş ve memnuniyetlerini izhar etmişlerdir.¹² Hayatını ilme adanmış olan Ebû Saîd el-Hâdimî, bir taraftan talebe yetiştirmiş diğer taraftan da halkı irşad etmeye gayret

⁹ Zirikli, el-A’lam, VII/68.

¹⁰ Yayla, Mustafa, “Hâdimî, Ebû Saîd”, *DİA*, XV, 24.

¹¹ Ebû'lulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1966, II, 771-776.

¹² Yayla, Mustafa, “Hâdimî, Ebû Saîd”, *DİA*, XV, 24; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, I/296-299; Salih Göktaş, *Ebû Saîd Muhamemd el-Hâdimî*, Konya, 1985, s.13-14.

göstermiştir. Yaşadığı dönemin önemli ilim adamlarından kabul edilen bu zat, 1762 senesinde memleketi Hâdim’de vefat etmiştir.¹³

Hakkında değişik akademik çalışmalar yapılan¹⁴ Osmanlı döneminin önemli âlimlerinden Ebû Said el-Hâdimî, tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf olmak üzere islâmî ilimlerin hemen hepsinde değişik eserler kaleme almıştır. Ancak bu eserlerin önemli bir kısmı risâle şeklindedir. Burada müellife isnad edilen eserlerin sadece en meşhurları zikredilerek iktifa edilecektir. Hâdimî’nin hadis alanında şöhret bulmuş eseri, “*el-Berîkat’l-Mahmûdiyye fî şerhi’t-Tarikati’l-Muhammediyye ve’s-şer’i’âtî’n nebeviyye fî beyânî’s-sîrati’l-Ahmediyye*”¹⁵; tefsir alanındaki meşhur eseri “*Risâletü’l-besmele*”dir. Hâdimî’nin fıkıh alanındaki meşhur eseri ise *Mecâmiu’l-hakâik*’tır. Müellifin en önemli eserleri arasından bulunan bu eser, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’ye* kaynaklık etmiş metinlerdendir. Zira mecellenin küllî kaidelerinin

¹³ Yayla, Mustafa, “Hâdimî, Ebû Saîd”, *DİA*, XV, 24; Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, I/299; Salih Göktaş, Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî, s. 13-14.

¹⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî hakkında değişik akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Yaşar Sarıkaya, Abû Saîd Muhammad al-Hâdimî: Karriere und Einfluß eines osmanischen Provinz Gelehrten im 18. Jahrhundert, (Bu eser Ebû Saîd el-Hâdimî hakkından yabancı dilde yapılan ilk çalışma olması itibarıyla oldukça önemlidir); Yakup Koçyiğit, *Hâdimî’nin el-Berika da İzlediği Hadîs Metodolojisi ve Hadîs İlmindeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi) Konya 2011; Reşad İlyasov, *Ebû Saîd el-Hâdimî’nin Kur’ân-ı Yorumlama Yöntemi* (Basılmamış doktora tezi) İstanbul 2008; İrfan Göktaş, *Ebû Saîd el-Hâdimî’de Bilgi Meselesi* (Basılmamış doktora tezi) Konya 2005; Mustafa Yılmaz, *Ebû Saîd el-Hâdimî ve Mecmau’l-hakaik adlı eserinde usulcülüğü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya: SÜSBF, 2009; Mahmut Sami Özdil, *Ebû Saîd el-Hâdimî’nin Mantık Görüşleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Kayseri 2010; Ali Gülden, *Ebû Saîd el-Hâdimî ve Vahdetü Vucûd Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 1997; Emine Taşcı, *Osmanlı Düşüncesinde İbn Sina Şârihlerinden Hâdimî ve İhlas Sûresi Haşiyesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 2011.

¹⁵ Hâdimî en hacimli eseri olan bu çalışmada, İmam Mehmet b. Pir Ali Birgivi’nin “*et-Tarîkatü’l-Muhammediyye fî Beyânî Sîretî’l-Ahmediyye*” isimli eseri şerh etmiştir.

önemli bir bölümü, buradan alınmıştır.¹⁶ Müellifin kelamla ilgili en ziyade bilinen eseri ise “*Risâle fi'l-kaza ve'l-kader*” olup akaid alanının en netameli konularından sayılan kaderle ilgilidir.¹⁷ Tasavvufla alakalı da pekçok risâlesi bulunan müellif, bu alanda “*Risâle fi hakkı'l-vücûdiyye*” adlı eseriyle şöhret bulmuştur.¹⁸ Öte yandan Hâdimî, alet ilimlerinden olan mantıkla da ilgilenmiş, bu alanla alakalı değişik risâleler kaleme almıştır. Bunlar arasında “*Arâyisü'n-nefâis fi ilmi'l-mantık*” adlı eser oldukça meşhurdur.¹⁹

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin hayatına ve eserlerine bu şekilde kısaca temas edildikten sonra şimdi de onun besmeleye yaklaşımı incelenecektir.

III. “RİSÂLETÜ'L-BESMELE” ADLI ESERDE BESMELE YORUMU

Bilindiği üzere besmele konusu, İslam âlimlerinin telif etmiş olduğu tefsir ve fıkıh külliyatlarında geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu konuda oldukça özgün bir yaklaşım ortaya koyan âlimlerden birisi de şüphesiz Ebû Saîd el-Hâdimî'dir. Zira müellif, besmelenin yorumuna ve fikhî hükmüne yer veren diğer eserlerden farklı bir yol izleyerek on sekiz ilim dalına göre besmeleye yeni yorumlar getirmiştir.

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin bu eseri besmele yorumu noktasında özgün olduğu kadar, değişik eserlerdeki besmele ile ilgili bilgileri nakletmesi açısından da ayrıca önemlidir. Sözgelimi, Firuzabâdî'nin, *el-*

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Yakup, *Hâdimî'nin el-Berika da izlediği hadîs metodolojisi ve hadîs ilmindeki yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi) Konya; SÜSBF, 2011, s. 27.

¹⁷ Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi nr. 1017; Zirikli, *el- A'lam*, VII/68.

¹⁸ Süleymaniye Ktp., Denizli 389..

¹⁹ Müellife ait eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Yakup, *Hâdimî'nin el-Berika da İzlediği Hadîs Metodolojisi ve Hadîs İlmindeki Yeri*, s.25-30; Kahraman, Abdullah, *Ebû Said el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmi Kişiliği ve Bazı Fikhî Görüşleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, Sayı 18, s. 147-168)

Kâmûsu'l-muhît,²⁰ Sibeveyh'in (ö.180/796) *el-Kitâb*,²¹ Ebû'l-Bekkâ'nın (ö.1095/1684) *el-Külliyât*,²² Zemahşerî'nin, (ö538/1144) *el-Keşşâf*,²³ Suyûtî'nin (ö.911/1505) *el-İtkân*,²⁴ Molla Aliyyü'l-Kârî'nin (ö.1014/1605) *en-Nuhbetü'l-fiker Şerhi*,²⁵ ve Taftazanî'nin (ö.792/1390) *el-Mekâsid*,²⁶ adlı eserleri, müellifin değişik konularda istifade ettiği kaynaklar arasındadır. Özellikle Suyûtî'nin *el-İtkânı* adlı eserini, müellifin en önemli başvuru kaynakları arasında zikretmek mümkündür.²⁷

Değişik eserlerdeki bilgileri nakleden ve yorumlayan Ebû Saîd el-Hâdimî'ye göre besmele, varlığın özü üsaresi ve bütün ilimlerin kaynağı olduğundan, besmele lafızlarını, bütün ilimlere bütüncül bakarak yorumlamak gerekmektedir.²⁸ Bu yüzden müellifin konuyla ilgili yaklaşımının oldukça özgün olduğunu ifâde etmek gerekmektedir. Ebû Saîd el-Hâdimî, yazmış olduğu "*Risâletü'l-besmele*" adlı eserinin mukaddimesinde bismelenin önemine yönelik şu bilgiler özetle verildikten sonra konuya geçilecektir:

Besmele âyetlerin anahtarı ve her türlü ilmin de aydınlık kaynağıdır. Aynı zaman onda öncekilerin ve sonrakilerin ilimleri mevcuttur. Yine besmele sayesinde her bir kimsenin büyük-küçük bütün ihtiyaçları giderilebilir. Aynı şekilde besmele sayesinde bir kimse hedefine ulaşabilir. Bu nedenle sırlı hazinelerle dolu bu cevherden nasipsiz kalan kimse aldanmıştır. Hâlbuki besmeleye ulaşmanın ücreti azdır ve ona yol bulmak, hiç de zor değildir.²⁹

²⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 3,4, 9.

²¹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 4.

²² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 4.

²³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 5,6, 8.

²⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 7, 9, 68, 69, 70, 73.

²⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 76.

²⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 73, 79.

²⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 7,9, 68, 69, 70, 73.

²⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 3.

²⁹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 2-3.

1. Lugat Açısında Besmele

Ebû Saîd el-Hâdimî, bu başlık altında önce lugat ilminin tanımını vermiştir. O, lugat ilmini aslî manalarına göre kelimelerin durumlarını inceleyen bir ilim dalı olarak tanımlamıştır.³⁰

Besmelede yer alan “ba” harfinin yorumuyla alakalı Hâdimî, *el-Kâmusû'l-Muhît*” adlı eserden hareketle “ba” harfinin değişik kullanımlarının olduğunu ifâde etmiş³¹ “ba” harfinin, zikredilen bütün bu manalar arasında müşterek olduğunu dolayısıyla da siyak sibakına göre bu anlamlardan birisinin takdir edilebileceğini belirtmiştir. Buna göre Hâdimî, bismillah ifâdesiyle kasd edilen anlamın Allah’ın kudretine yapışmak anlamına geldiğini ifâde etmek suretiyle ba harfine ilsak (bağ, bağlantı) manası vermiştir. İlsak manasına göre Allah ile kul arasındaki bağlantı ortaya çıkmaktadır. Pek çok konuda acziyet içerisinde olan kul, bismillah diyerek Sonsuz Kudrete yapışmaktadır. Ayrıca besmeledeki ba harfinin istiane kapsamında değerlendirilmesinin de imkân dâhilinde olduğunu ifâde

³⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 3.

³¹ Ba harfinin değişik manalarını Hâdimî şu şekilde hulasa etmiştir:

1. İlsak: أَصْنَعْتُ بِرَبِّهِ cümlesi hakiki; مَرَرْتُ بِهِ cümlesi ise mecâzî ilsâka örnektir. 2. Ba harfi, lazım fiili, müteaaddî yapar. Söz gelimi ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ âyetinde bunun örneği görülmektedir. 3. İstiane (yardım dileme): كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ “Kalemle yazdım” 4. Sebebiyet: فَكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ “Onların hepsini işlemiş oldukları günahlar sebebiyle azabımızla yakaladık.” Ba harfinin bu manaya gelmesine şu âyette örnektir: إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِالْأَعْدَاءِ “Hiç şüphesiz, siz buzağıya tapmak sebebiyle kendisine zulmettiniz.” 5. Musâhabe (yakınlık): اهْبِطْ بِسَلَامٍ مَنَا “Bizden gelen selamla beraber girin şehre.” ve وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ “Onlar küfürle beraber girdiler.” âyetlerinde ba harfinin yakınlık manasına geldiği görülmektedir. 6. Zarfiyet(mekân): وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدَرِّ “Allah size bedirde yardım etti.” âyetinde yer alan ba harfi, zarfiyet manasını ifâde etmektedir. 7. Mukabele: Mesela, اِشْرَبْتُمْ بِالْفِ cümlesinde bunun örneği vardır. 8. Ba’ziyet: عَنِائِ يَشْرَبُ بِمَا عِبَادُ اللَّهِ ve أَقْسِمُ بِاللَّهِ cümlelerinde yer alan ba harfi, ba’ziyet manasındadır. 9. Kasem: أَقْسِمُ بِاللَّهِ cümlesinde bu manaya gelecek şekilde kullanılmıştır. (bkz. Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 3. bkz. Firuzabâdî, Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya’kub, *el-Kâmusu'l-muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005/1426, s. 1350.

eden Hâdimî, bu durumda bismillah ifâdesinin “Allah’ım senin yardımınla işe koyuluyorum” manasına geleceğini vurgulamıştır.³²

Besmelede yer alan isim kelimesi ise kök olarak yükselmek manasına gelen “smv” masdarından veyahut “alamet, nişan” anlamlarına gelen “vsm” kökünden türemiştir. İsim kelimesi hakkında değişik okunuşların olduğunu vurgulayan Hâdimî, bu kelimenin hemze ile başlayan kelime gruplarından olmasına rağmen, sıkça kullanılması sebebiyle Allah ismine izâfe edildiğinde hemzenin hazf edildiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca Hâdimî, isim kelimesinde yer alan hemzenin Allah isminin dışında mesela rahman gibi bir başka isme izâfe edildiğinde, düşmeyeceğine dair görüşe de yer vermiştir.³³

Besmelede lugat açısından üzerinde durulan bir diğer kelime ise “Allah” lafzıdır. Hâdimî, “ibadet edilen” manasına gelen Allah lafzıyla alakalı yirmi değişik görüş ortaya atıldığını ifâde etmiştir. Bu kelimenin köken itibariyle İbrânice olduğu ya da Süryanice’den Arapça’ya geçtiği şeklindeki görüşleri de asılsız kabul eden Hâdimî, bu konuda Halil b. Ahmed (ö.175/791) ve Sibeveyh (ö.180/796) gibi dil üstadlarının Allah kelimesinin alem olduğu yönündeki görüşlerine dikkat çekmiştir. Ne var ki âlimlerin bir kısmı, Allah kelimesinin sadece Allah Teâlâ hakkında kullanılan bir isim olduğunu ifâde ederken diğer bir kısmı ise bu ismin Allah Teâlâ’nın ismi olarak kullanılmasının daha yaygın olduğu kanaatindedir. Hâdimî ise bu görüşler arasında Allah kelimesinin, “ibadet edilen varlık” manasına geldiğinden ötürü, sadece tek yaratıcı olan Allah

³² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 3; Hâdimî, ünlü dil bilgini, Sibeveyh’in, ba harfiyle alakalı asıl mananın ilsak olduğunu, diğer anlamlarının mecaz olduğu şeklindeki görüşüne yer vermiştir. (Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 4)

³³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 4.

Teâlâ'ya has olup, başkası hakkında asla kullanılamayacağı şeklindeki görüşü benimsemiştir.³⁴

Öte yandan Allah kelimesinin, özel isim değil de sıfat manasına geldiği de savunulmuştur. Bu görüşü savunanların ileri sürdükleri başlıca argümana göre Allah isminin alem olması halinde müsemmasının yani Allah'ın zatının tam manasıyla kavranması zorunlu hale gelmektedir. Esas itibariyle Allah Teâlâ'nın zâtına her yönüyle vâsıl olmak çok zor, hatta imkânsızken sıfatlarına aşına olmak daha kolaydır. Hâdimî, bu görüşe yer verdikten sonra "İsmin müsemmaya delalet etmesi, bütünüyle bağlayıcı değildir." şeklinde bir tenkitte de bulunmuştur. Yani, böyle bir durumda Allah'ın varlığına dair icmâli bir ma'rifet bile yeterli olacaktır.³⁵ Yine Allah kelimesinin Zât-ı Baht hakkında alem olmasının, onun varlığına işâret sayılması da Allah hakkında düşünülemez. Zira bu durumda, zâhiren görülmeyen bir durum, görülene kıyas edilmiş olmaktadır. Bu ise kabul edilebilir bir yaklaşım değildir.³⁶ Hâdimî, Allah kelimesinin ferdiyet manasına hasredilmiş mefhuma ait bir isim olduğuna dair görüşe de temas etmiştir. Buna göre, Allah kelimesi, varlığı zorunlu ve kendisine ibâdet edilen bir mefhum için isim olmaktadır.³⁷

Hadîmî'nin lugat açısından üzerinde durduğu bir diğer konu ise besmele cümlesinde yer alan "er-Rahman" ve "er-Rahim" isimleridir. Müellif her iki kelimenin de rahmet masdarından türediğini ifâde etmiştir. Buna göre rahmet kelimesi arap dilinde "Yumuşak davranmak, merhamet etmek, bir kimse hakkında hayır murad etmek, gibi değişik manaları kapsamaktadır. Bunların yanısıra

³⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 5.

³⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 5, 6.

³⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 6.

³⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 6.

rahmet kelimesi, af dileme ve yumuşak davranma gibi durumları haber veren manalarını da içermektedir.³⁸

Netice itibariyle lugat açısından bakıldığında besmeledeki “ba” harfi muhteva olarak ilsak, müteaddilik, istiane, sebebiyet, musahabe zarfiyet, mukabele, ba’ziyet ve kaseem gibi manaları içermektedir. Yine Allah kelimesinin lugat bakımından Süryanice yahut İbranice değil de Zâtı Baht’a işâret eden özel bir isim olduğu ifade edilmiştir. Rahman ve rahim kelimeleri ise lugat açısından “yumuşak davranmak, merhamet etmek ve hayır murad etmek” manalarına gelen rahmet kökünden türemiştir.

2. Vaz’ İlmi Açısından Besmele

Vaz’ ilmi, bir lafzın özel bir manayı göstermesi için kullanılmasına verilen genel bir isimdir. Dilbilimciler, bu ilmi tarif ederken lafzın mana için vaz’ edildiği şeklinde bir noktaya işâret etmişlerdir. Bu durumda şayet bir kelime, pek çok mana arasında sadece mücerred ve müstakil bir “mana” hakkında kullanılmış ise bu durumun tespit edilmesi vaz’ ilminin konusunu oluşturmaktadır. Bir lafzın hangi mana için kullanıldığı meselesiyle lugat kitapları ilgilenmekte iken, lafzın mana için vaz’ edilmesini ise vaz’ ilmi tahlil etmektedir.³⁹ Söz gelimi d-r-b fiilinin hangi manaya geldiği lugat kitaplarında izah edilmesine rağmen, “Allah” kelimesinin hangi mana için vaz’ edildiği ise, söz konusu ilmin alanına girmektedir. Hâdimî ise vaz’ ilmini, herhangi bir lafzı bir anlama tahsis etmek manasında kullanılan vaz’ın mahiyetinden onun şahsî ve nevi, umumî ve husûsî diye kısımlara ayrılışından, kelimelerin asılları ve yapılarıyla ilgili bazı değişik kullanımlardan bahseden bir ilim dalı

³⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 8-9.

³⁹ Vaz’ ilminin tanımı ve değişik örnekleri için bkz. Musa Alak, “Meşihat Müsteşarı Eğinli İbrahim Hakkı Efendi’nin Vaz’ İlmine Dair Risâlesinin Tahkik ve Tahlili”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 25, 29-76.

şeklinde tanımlamıştır. - Ona göre vaz' ilmi, umumî-hususi veyahut şahsî-nevî olsun lafzın hangi manaya delalet ettiğini ortaya koymaya yarayan ilim dalıdır. Bu çerçevede Hâdimî, arap dilinde lafızların ya cüz'î ya da külli bir manaya delâlet ettiklerini ifâde etmiştir. Zeyd ve insan gibi kelimeler vaz'ın cüzi kısmını teşkil etmekte iken, bir kâideye dayanan müştak, mürekkep, mecazlar ve fiiller küllî vaz'ın örneği olmaktadır.⁴⁰

Vaz' ilmiyle alakalı bu önemli değerlendirmelerden sonra Hâdimî, besmelede yer alan "ba" harfinin kendisinden sonra zikredilen isim kelimesiyle birlikte ilsak manası için vaz' edilmiş olduğuna dikkat çekmiştir. Yine Hâdimî'ye göre besmelede yer alan isim kelimesi de müsemmayı haber vermek için vaz' edilmiş cüz'î bir lafızdır.⁴¹

Allah kelimesi ise müşahhas bir alem olmaktadır. Yani, Allah kelimesi, vâcibu'l-vucûd olan (varlığı zorunlu) Allah Teâlâ'nın zâtına delâlet etmesi için vaz' edilmiş bir isimdir. Bu durumda Allah kelimesiyle onun zâtı kasd edilmektedir. Farklı bir ifâdeyle vurgulamak gerekirse, Allah kelimesi, Cenâb-ı Hak için hususi bir isim olmaktadır.⁴²

Hâdimî'ye göre rahman ismi, "rahime" fiilinden türeyen sıfat-ı müşebbehtir. Dolayısıyla bu sıfat-ı müşebbehe rahmet vasfıyla muttasıf herkesi içine almaktadır. Buna göre "rahman" kelimesi, esasen vaz' itibariyle mübhem bir kişiyi de kapsamaktadır. Bu durumda rahman kelimesi, vaz' edildiği mana için umûmî bir mahiyette olup bu vasıfları taşıyan herkesi içine almaktadır.⁴³ Rahim

⁴⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 10-11.

⁴¹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 11.

⁴² Hâdimî'nin konuyla ilgili yaklaşımlarını görmek için bkz. Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 11-12.

⁴³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 13.

ismiyle alakalı da benzer noktalara dikkat çeken Hâdimî, onun da tıpkı “rahman” isminde olduğu gibi, umumî manada vaz’ edilmiş bir kelime olduğuna işâret etmiştir.⁴⁴

Sonuç itibariyle vaz’ ilmi açısından “bismillah” da yer alan “ba” harfinin, ilsak (yapışma); “isim” kelimesinin ise müsemmaya delâlet için vaz’ edildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. “Allah” ismi ise varlığı zorunlu olan Allah Teâlâ’nın zâtını ifâde etmek için vaz’ edildiğini ileri süren Hâdimî’ye göre, “rahman” ve “rahim” isimleri, bu sıfatları taşıyan her bir kimse için umumî manada vaz’ edilmiştir.

3. İştikak İlmi Açısından Besmele

Müellif, konuya öncelikle istikak ilminin tanımını yaparak başlamıştır. İştikak ilmi, kelimenin temel taşı olan harflerin dizilişinden hareketle hangi kelimenin neden ve nasıl türetildiğini ve bu türemiş olan kelimenin asıl kökle ilgisinin ne olduğunu inceleyen bilim dalıdır.⁴⁵ İştikak ilmiyle alakalı tafsilatlı izahlar yapan Hâdimî, kelimelerin değişik köklerden gelmesini, İslâmî nasların anlaşılmasında ve yorumlanmasında son derece önemli görmektedir.⁴⁶ Hâdimî, istikak ilminin tarifine temas ettikten sonra besmeleyi bu cihetten tefsire konu etmiştir. İlk olarak besmeledeki “ba” harfi üzerinde duran Hâdimî, bunun istikak ilminin konusu olmadığını söylemiştir. Zira istikak ilminin konusu kelimelerdir. Dolayısıyla da harf özelliğine sahip olan “ba”, bu ilmin kapsamına dâhil değildir.⁴⁷

Besmelede yer alan “isim” kelimesinin, istikak ilmi açısından tahlil edilmesinin gerekliliği üzerinde duran Hâdimî, isim kelimesi

⁴⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 13-14.

⁴⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 14.

⁴⁶ Hâdimî’nin istikak ilmiyle alakalı değişik yorum ve görüşleri için bkz. Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 14-15.

⁴⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 15.

hakkında ortaya atılan görüşlerin birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmiştir. Özetle ifade edilecek olursa isim kelimesi Basra ekolüne göre “yüksekte olmak” manasına gelen “sümüvv” kelimesinden türemişken Kûfe ekolüne göre “nişan” ve “alâmet” manasına gelen “vsm” kökünden müştaktır. Ayrıca bu kelimenin asıl itibariyle “smv” ve “vsm” kökünden geldiği sonra da i’lal görerek isim şekline dönüştüğü de ifade edilmiş ancak her iki durumda da isim kelimesinin benzer anlama geldiği söylenmiştir.⁴⁸

Hâdimî, mana bakımından bismelenin en önemli kısmını teşkil eden Allah kelimesini de geldiği kök açısından tahlil etmiştir. Müellif öncelikle, Allah ismini, müştak kabul etmeyenlerin görüşlerine yer vermiştir. Bu yaklaşım sahiplerine göre Allah kelimesi, müştak değildir. Zira ıstikak ilminde sonradan ortaya çıkma durumu söz konusudur ki buna hudûs denilir. Ancak bu durumda kelimenin kendisinden türediği (el-Müştakku minh) kök, müştak kelimenin (sonradan türetilen) önüne geçer. Böyle bir durum ise Allah’ın isim ve sıfatlarında asla söz konusu olamaz.⁴⁹ Müellifimiz de haklı olarak bu görüşün isâbetli olmadığını ifâde etmiştir. Onun ileri sürdüğü delile göre, kelimenin kendisinden türediği kökün ıstikak cihetiyle daha evvel gelmesi, onun zaman bakımından da önce olmasını gerektirmez. O halde sonradan ortaya çıkma gibi bir durum da söz konusu değildir.⁵⁰

Diğer taraftan Hâdimî, Allah kelimesinin müştak olduğunu benimseyen âlimlerin görüşlerini ve delillerini de serdetmiştir. Bu

⁴⁸ Firuzabâdî, Mecdü'd-din Ebû Tahir Muhammed b. Ya'kub, *Besâiru zevî't-temyîzi fî letâifi'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Lecnetü İhyâi't-türâsi'l-islâmiyye, Kâhire ts, 1416/1996, 2/74; Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 16, 17.

⁴⁹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 17.

⁵⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 17.

çerçevede, Allah kelimesinin türemiş olduğu farklı kökler kısaca şöyle ifade edilebilir:

1-İbâdet etmek manasına gelen “ulûhiyet” masdarından türemesi: Dilcilere ve arap dili sözlüklerine göre Allah kelimesinin türediği masdar, ulûhiyettir. Bu durumda kelimenin etimolojik kurgusu, “elihe”-“ye’lehu”-“eliheten”-“ulûhiyeten”⁵¹ şeklinde olmaktadır.⁵²

2-“Hayrette kalmak, dehşete düşmek” manalarına gelen, “elihe”-“ye’lehu” fiilinden türemesi:⁵³ Allah lafzının bu kalıptan türediğini ileri süren âlimler, kelimenin kök anlamından hareketle Yüce Yaratıcıyı zâtı itibariyle anlamanın zor olduğunu ve aklın da Allah’ın fiilleri karşısında hayret içerisinde kaldığını belirtmişlerdir.⁵⁴

3-“Rahata ermek” manasına gelen “elihe”-“ye’lehu” fiilinden türemesi:⁵⁵ Buna göre, kalbler ancak Allah’ı zikrettiği zaman rahata erer. Bu sebeple Allah kelimesi, rahata ermek manasını içeren bu kalıptan türemiştir.⁵⁶

4-“Sığınmak, iltica etmek” manasına gelen “elihe-ye’lehu” fiilinden türemesi:⁵⁷ Bu takdirde Allah kelimesi, ism-i mef’ul

⁵¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-arab*, Beyrût: Dâru Sadır, 1414, elihe mad, 13/467; Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-hidâye, ts, elihe mad, 36/320.

⁵² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 17-18.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, elihe mad, 13/ 468.

⁵⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 18.

⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, elihe mad, 13/368; Firuzabadî, *Besâiru zevî't-temyîzi*, 2/74.

⁵⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 18.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, elihe mad, 13/368.

manasında bir masdar olup, sığınılan ve iltica edilen zat anlamına gelmektedir.⁵⁸

5-"Düşkün olmak, çok sevmek" manalarına gelen "elihe-ye'lehu" fiilinden türemesi:⁵⁹ Hâdimî, arapların deve yavrusunun annesine olan sevgisini ve tutkusunu ifâde ederken "elihe'l-fasîlu bi ümmihi" şeklinde bir cümle sarfettiklerini nakletmiştir. Bu durumda kullar, musibet zamanlarında Allah'a tazarru' ve niyazda düşkünlük gösterir ve dua dua ona yalvarırlar. Öte yandan kelimenin ism-i mef'ul manası dikkate alındığında, Allah kelimesi, "kendisine düşkünlük gösterilen ve çok sevilen" manalarına gelmektedir. Nitekim Allah'a inanmış gönüller, her hallerinde sevgilerinin alameti olarak ona niyazda bulunmaktadır.⁶⁰

6- Hayrette kalmak" anlamına gelen "velihe-ye'lehu" fiilinden türemiş olması:⁶¹ Orijin itibariyle bu kökten türeyen Allah kelimesi ism-i meful manasına hayrette kalınan anlamına gelmektedir.⁶²

7-"Kâim olmak, ayakta olmak" manalarına gelen "elihe" fiilinden türemiş olması.⁶³ Bu görüşe göre, bütün kâinat Allah'ın kudretiyle kâimdir.⁶⁴

8-Hâdimî'nin Allah kelimesinin iştikakıyla ilgili son olarak işâret ettiği bir başka yaklaşıma göre bu kelime, "güç yetirmek, muktedir olmak" manalarına gelen "elihe-ye'lehu" kalıbından türemiştir. Bu durumda Allah kelimesi, onun bir şeyi sonradan

⁵⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 18.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, elihe mad, 13/368.

⁶⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 18.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, elihe mad, 13/368.

⁶² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 18.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, elihe mad, 13/368; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, elihe mad, 36/320-321.

⁶⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 18.

benzersiz olarak yaratmaya kadir ve her şeyi yapmaya muktedir olduğunu göstermektedir. Allah kelimesini etimolojik olarak maddeler halinde tahlil eden Hâdimî'nin, tercihe şayan bulduğu görüş ise Allah kelimesinin ulûhiyet masdarından türedini ileri sürenlerin görüşüdür. Ona göre ulûhiyet masdarı, isticak açısından Allah kelimesiyle daha çok uyum arz etmektedir.⁶⁵

Öte yandan söz konusu eserde besmeledeki “rahman” ve “rahim” kelimeleri hakkında da bir değerlendirmede bulunulmuştur. “Rahman” kelimesi, rahmet masdarından türemiş bir sıfat-ı müşebbehedir. Bu görüş, kelimelerin asıllarının masdar olduğunu benimseyen âlimlerin görüşleriyle de uyum içerisindedir. Eser’de “rahman” isminin müştak olmadığına dair bir yaklaşıma da değinilmiştir. Bunu savunanlara göre, “rahman”ın ne olduğuna dair bir kullanım Araplar arasında pek görülmemektedir. Hâdimî ise bu görüşü reddetmiştir. Çünkü ona göre Araplar, sıfatlarda değil, o sıfatları taşıyan mevsuflarda bilgi sahibi değillerdir. Bir başka deyişle, Araplar her ne kadar rahmet sıfatını taşıyan zâtın kimliği hususunda bilgi sahibi olmasalar da, bu siğanın bizzat kendisini bilmekte ve kullanmaktadırlar. Ayrıca Hâdimî, sıfatı müşebbehe şeklinde gelen ve lâzîmi bir mana içeren rahman kelimesinin, müteaddi özellikte olan “rahime” fiilinden türemesini tenkit edenlerin görüşlerini kabul etmemiş, dilde bu kabil kullanımların varlığına işâret etmiştir. Besmelenin son kelimesi olan rahîmin ise, rahmet masdarından türemiş bir ism-i fail olduğu ifâde edilmiştir.⁶⁶

Netice itibariyle besmelede yer alan “ba” harfinin isticak ilmi açısından bir izahının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira bu ilim, kelimelerin hangi kökten geldiğini incelemektedir. Besmeledeki “isim” kelimesinin ise “smv” veya “vsm” kökünden müştak olduğu

⁶⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 18.

⁶⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 19.

ve her iki mananın da kelimenin anlam örgüsü ile uyumlu olduğu görülmektedir. Allah kelimesiyle alakalı olarak ileri sürülen görüşler arasında tercih edilen onun, ibadet etmek manasına gelen ulûhiyet masdarından müştak bir kelime olduğudur. Yine besmeledeki “rahman” ve “rahim” isimlerinin de müştak olduğu ve buna göre rahman kelimesinin rahmet masdarından türeyen bir sıfat-ı müşebbehe; rahim isminin ise rahmet masdarından müştak bir ism-i fail olduğu ifade edilmiştir.

4. Sarf İlmi Açısından Besmele

Sarf ilmi, İslami İlimler tasnifinde Ilmu't-Tasrîf diye bilinen⁶⁷ kelimeleri şekil ve yapı bakımından inceleyen isim ve fiillerin çeşitleri, aslî yapıları, anlamları, i'lal ve türetimden sonraki şekilleri, türetme ve şekil gibi kurallar bütünü tahlil eden ilim dalıdır. Hâdimî sarf ilminin tanımına kısaca bu şekilde değindikten sonra bu ilmin kurallarına göre besmeleyi yorumlamaya çalışmıştır. Besmeledeki “ba” harfi, sarf ilminin konusu olmadığı için onunla alakalı herhangi bir hususa işâret edilmemiş, doğrudan doğruya “isim” kelimesi üzerinde durulmuştur. Bu noktada Hâdimî, “isim” kelimesinin sarf açısından Basra ve Kûfe ekolüne göre iki türlü yorumlandığını belirtmiştir. Basra ekolüne göre bu kelime, manada i'cazı temin etmek için bazı harfleri hazfedilmiş nakıs isimler grubuna girmektedir. Bu kurala göre, isim kelimesinin aslı sümûv'dür. Sümûv kelimesi sıkça kullanıldığından ötürü, kullanımda hafifletmeye gidilmiş ve kelimenin sonundaki vav harfi hazfedilmiştir. Buna karşılık olarak da kelimenin bidayetine bir elif harfi eklenmiştir.⁶⁸

Kûfe ekolünün yaklaşımına göre isim kelimesinin aslının vâv-ı misâli, yani baş harfi illet harflerinden olan vav ile başlayan vâv-ı

⁶⁷ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, el-Munsif şerhi kitâbi't-tasrîf li Ebî Osman el-Mâzinî, Dâru İhyâi't-türâsî'l-kadîm, yy, 1373/1954, s. 2.

⁶⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 20.

misâli olan vesm olduğu yönündedir. Buna göre kelimenin başında yer alan vav harfinin hazf edilmesi, oldukça sık rastlanan bir durum olduğu için vesm kelimesinden de vav harfi hazfedilmiştir.⁶⁹ Ona bedel olarak kelimenin baş tarafında hemze getirilmiştir. Hâdimî, konuyla ilgili iki farklı yaklaşımı böylece tespit ettikten sonra, Basra ekolünün görüşünü tercihe şayan bulmuştur. Zira onların yaklaşımları, sarf bakımından isim kelimesinin diğer çekimleriyle de örtüşmektedir. Buna göre “isim” kelimesinin çoğulu, “esmâ” ve “esâmî” şeklinde gelmektedir. Şâyet isim kelimesinin aslı “vesm” olsaydı, cemisin “evsâmun” olması gerekirdi. Hâlbuki durum bu şekilde olmamıştır.⁷⁰

Hâdimî, besmeledeki “Allah” kelimesiyle ilgili olarak şu değerlendirmelere yer vermiştir: Allah kelimesinin aslı “ilâh”dır. Buna göre ilah kelimesinin evvelinde yer alan hemze düşürülmüştür. Sahih olan görüşe göre ona bedel olarak da elif ve lam harfleri bu kelimenin başına getirilmiştir.⁷¹

Besmeledeki “rahman” kelimesi ise sarf ilmiyle iştiğal eden âlimlerin muteber görüşlerine göre, sıfat-ı müşebbehe kalıbında gelen bir ismi fâildir. Bu durumda “rahman” kelimesi, sarf bakımından “rahime” fiilinden türemiş olmaktadır.⁷² “Rahim” kelimesi de aynı şekilde “rahime” fiilinden türeyen bir sıfat-ı müşebbehe olup ism-i fail kalıbında zikredilmiştir. Arap dilinde sıfat-ı müşebbehe’nin değişik kullanımları olduğuna işâret eden Hâdimî, onun özellikle manada vurguyu temin ettiğini ifade etmiştir. O halde, rahman ve rahim isimleri, “merhamet etmek,” anlamına gelen “rahime” fiilinden türemiş buna bağlı olarak da merhamet ve rahmet gibi sıfatları te’kid etmek amacına matuf kullanılmıştır. Öte yandan Hâdimî, “rahim”

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, vsm mad, 12/637.

⁷⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele*, s. 21.

⁷¹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele*, s. 22.

⁷² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele*, s. 22.

isminin sıfat-ı müşebbehe olmayıp sıfat-ı mübalağa olduğu yönünde bir görüş ileri sürüldüğünü dile getirmiştir. Bilhassa Sibeveyh'in temsil ettiği bu görüşe karşı çıkan Hâdimî, mübalağanın birşeyi olduğundan fazla abartılı olarak ifâde etmek üzere kullanıldığını dolayısıyla da Allah'ın isimleri ve sıfatları konusunda böyle bir mana vurgusuna ihtiyaç bulunmadığını belirtmiştir.⁷³

Kısaca ifade etmek gerekirse, Hâdimî, besmelede yer alan "isim" kelimesinin sümüvv kökünden geldiğini, yine "Allah" kelimesinin aslının ilah olduğunu, "rahman" ve "rahim" isimlerinin de "rahime" fiilinden türeyen bir sıfat-ı müşebbehe olduklarını ifade etmiştir.

5. Nahiv İlmi Açısından Besmele

Nahiv, cümle çeşitlerini ve yapılarını, cümlede kelimelerin dizilişini ve bu dizilişten meydana gelen anlam farklılıklarını inceleyen bir ilim dalıdır.⁷⁴ Nahiv ilmi açısından besmele tahlilinde ilk önce "ba" harfi üzerinde durulabilir. Basmelenin başındaki ba harfi, aslî veya âid olmak üzere iki ihtimal içermektedir. Eğer "ba" harfi aslî kabul edilirse öncesinde isim veya fiil olması gerektiğinden Hâdimî, "ba" harfinin öncesine başlangıç nev'inden bazı isim veya fiillerin takdir edilebileceğinin altını çizmiştir.

"Bâ" harfinin zâid kabul edilmesi durumunda ise, "ba" harfi, irab bakımından hükümsüz kalmaktadır. Bu durumda "ba"

⁷³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 23.

⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. Seriy b. Sehl en-Nahvî, el-Usûl fi'n-Nahv, thk. Abdü'l-Hüseyn el-Fetlî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut ts, 1/22; Üşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsa Ebû'l-Hüseyn Nureddin eş-Şâfiî, Şerhu'l-Üşmûnî alâ Elfiyeti ibn Mâlik, Beyrut: Dâru kütübî'l-ilmiyye, 1419/1998, 1/19; Abbas Hasan, en-Nahvu'l-vâfî, 15. Baskı, Dâru'l-meârif, yy, ts, 1/1-2; Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 24.

harfinden sonra gelen “isim” kelimesi, haberi mahzuf mübteda konumunda bulunup takdiren ref olmaktadır.⁷⁵

Hâdimî, “isim” kelimesiyle alakalı ise nahiv kuralları açısından iki durumdan söz etmiştir. İlkine göre bu kelime öncesinde yer alan harf-i cer’den ötürü mecrurdur. İkincisine göre, “ba” harf-i cerrinin öncesinde yer alan müteallakından dolayı da zarftır. Bu durumda da mahallen mansup konumunda olmaktadır.⁷⁶ Yine “ba” harfiyle beraber isim kelimesinin bir bütün olarak “ikra” gibi takdir edilen bir fiilin mefulun bihi olduğu da söylenmiştir. Ancak Hâdimî’ye göre, böyle bir durumda geçerli olan “ba” harf-i cerrinin değil isim kelimesinin mef’ul olduğudur. Zira harf-i cer, besmele öncesinde takdir edilmiş olan bir fiil ile “isim” kelimesi arasındaki irtibatı kurmaktadır.⁷⁷

Hâdimî’ye göre Allah kelimesi, isim kelimesine muzafun ileyh olduğundan mecrurdur. Bazı âlimlere göre manevi bir âmil- olan harfi cer’den ötürü isim kelimesinin cer şeklinde geldiğine dair bir görüşe de dikkat çekilmiştir.

Öte yandan Hâdimî, Allah Teâlâ’nın, Lafza-i Celal’den başka ismi olmadığı halde, Allah isminin isim kelimesine izafet edilmesinin

⁷⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 24. Besmele de yer alan “ba” harfiyle alakalı en temel görüşleri zikrettikten sonra Hâdimî, nahiv açısından konuyu uzunca tahlil etmiş ve sonunda şu değerlendirmelere yer vermiştir: Besmele de yer alan “ba” harfi, beraberlik manasına da gelmektedir. Zemahşeri’nin bu yaklaşımda olduğunu ifâde eden Hâdimî, besmele cümlesinde yer alan ba’nın musahabe/beraberlik anlamında kabul edilmesinin, makama daha uygun ve besmelenin hikmetine daha muvafık olduğunu dile getirmiştir. Hatta ba harfinin bu manada kullanımı da oldukça fazladır. Yine ba harfinin teberrük manasına gelmesinde de aynı nükte söz konusudur. Zira bir kimse, herhangi bir işe koyulduğu zaman, teberrük niyetiyle Allah’ın ismiyle yola çıkmaktadır. (bkz. Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 24-26.)

⁷⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 27.

⁷⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 28

uygun olmadığı yönündeki eleştirilere de karşı çıkarak şöyle demiştir: İsim ile Allah kelimeleri arasında meydana gelen izâfette, muzaf hazf edilmiştir. Yani bu ifâdenin aslı, “bismi müsemme'allah” şeklindedir. Ya da besmeledeki izâfet terkibi, beyaniyye olmaktadır ki bu durumda terkeb, “bismi hüve'allah” halini almaktadır.⁷⁸ Ayrıca besmele de yer alan isim kelimesinin sıfat manasında kullanıldığı da ileri sürülmüştür.⁷⁹

Hâdimî “rahman” kelimesinin, kesreli okunduğu belirtilerek onun tercih edilen görüşe göre “Allah” isminin sıfatı olduğu ifade edilmiştir. “Rahman”ın “Allah” lafza-i celalinden bedel olduğu da söylenmiştir. Yine bu kelimenin, medh maksadıyla zikredilen, atf-ı beyan olduğu da ifâde edilmiştir.⁸⁰

Özetle ifâde etmemiz gerekirse, besmele cümlesinde yer alan “ba” harfi, aslı veya zâid olmak üzere iki şekilde tahlil edilmiştir. Besmele cümlesinde yer alan Allah kelimesi isim kelimesine muzafun ileyh olduğundan, en muteber görüşe göre rahman kelimesi Allah kelimesinin sıfatı olduğundan, rahim ise atf-ı beyan kabul edildiğinden mecrur olarak gelmiştir.

6. Meânî İlmi Açısından Besmele

Genel olarak meani ilmi, cümle bilgisi temeline dayalı olarak, yeterli ve eksiksiz bir anlamı ifâde etmek amacıyla, içinde bulunan şartlar gereğince sözün uzatılması (itnâb) veya kısa tutulması (îcâz); cümle öğelerinin öne veya sona alınması (takdîm ve te'hîr) gibi hususlar göz önünde bulundurularak sözün, durum ve ortamın icâb

⁷⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 28.

⁷⁹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 28-30.

⁸⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 30.

ettirdiği ifâde kalıbına uyup uymadığını öğreten bir bilim dalı şeklinde tanımlanmıştır.⁸¹

Meânî ilmîne göre besmeleyi yorumlamaya çalışan Hâdimî, ilk olarak besmele cümlesindeki “ba” harfine temas etmiştir. Buna göre “ba” harfinin teallukunun “ekrau” fiili olduğunu hatırlatan Hâdimî, bu konudaki yaklaşımları beş ana başlık altında toplamıştır.

1. “Ba” harfinin teallukunun fiil olması: Bu yaklaşıma göre fiil, bir şeyin yapılmasında asıl hükmündedir. Bu sebeple imkân el verdiği ölçüde asıl ile amel etmek evla olandır. Zira arap dilinde zahiren cümle içerisinde yer almayan, fiillerin kimi zaman takdir edildiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla Hâdimî, besmelenin öncesine fiil takdir etmenin, sıradan bir tercih sebebi olmadığını, aksine bunun dilde sıkça görülen bir kullanım olduğuna işâret etmiştir.⁸²

2. Hususi bir fiil olması: Bu yaklaşıma göre, besmele hangi iş için alınıyorsa, ona uygun bir fiilin takdir edilmesi gerekmektedir.⁸³ Söz gelimi yemek yiyen birinin “Allah’ın ismiyle yemeğe başlıyorum.”, okumak isteyen birinin “Allah’ın ismiyle okumaya başlıyorum.” şeklindeki ifâdeleri buna örnek teşkil etmektedir. Açıkça görüldüğü üzere bu durumda besmele, tealluku yapılan fiilin mahiyetine göre değişkenlik arz etmektedir.

3. Muzari bir fiil olması: Buna göre, besmele çeken bir kimse, sonrasında bir işe niyetlenmiş olduğundan takdir edilen fiilin muzari

⁸¹ Haverezmî, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî Ebû Ya’kûb, *Miftâhu’l-ulûm*, 2. Baskı, thk. Naim Zerzûr, Dâru kütübî’l-ilmiye, Beyrut 1407/1987, 1/168; Kazvînî, Muhammed b. Abdî’r-rahman b. Ömer Ebû’l-Meâlî Celâleddin eş-Şâfiî, *el-Îzâhu fî ulûmi’l-belâğati*, thk. Muhammed Abdü’l-mun’im Hafâcî, 2. Baskı, Dâru’l-cîl, Beyrut 1/52 vd.

⁸² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele*, s. 31-32.

⁸³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele*, s. 32.

yani şimdiki zaman veya gelecek zamanı kapsamı gerekmektedir. Konuyla ilgili ileri sürülen “Bir kimse Kur’ân okuyacaksa ve bunu “bismillahi ekrau” şeklinde ifâde etmişse, bu durum ancak, Kur’ân okumanın hemen evvelinde yapılırsa geçerli olur.” şeklindeki yaklaşımı Hâdimî, eleştirmiştir. Ona göre söz konusu ifadeyle kişi, Kur’ân okuyacak olduğunu haber vermemekte, sadece teberrük niyetiyle besmele çektiğini vurgulamaktadır. Bu sebeple besmeledeki “ba” harfi, ister “istiane” (yardım dileme) isterse “musahabe” (beraberlik) manasında kullanılmış olsun, mutlak anlamda muzari fiil takdiriyle kullanılması herhangi bir sorun teşkil etmemektedir.⁸⁴

4. Hazf edilmiş olması: Besmele’nin tealluk ettiği şeyin hazfedilmesiyle ilgili önemli noktalara temas eden Hâdimî, asıl vurgulanmak istenen mesajı ön plana çıkarmak amacıyla en evvel gerekli olmayan hususların hazfedilmesinin arap dilinde yaygın bir kullanım olduğuna işaret etmiştir. Konuyla ilgili “İmkân ölçüsünde hazfetmek, zikretmekten evladır.”⁸⁵ şeklindeki görüşe yer veren Hâdimî, meşhur dilci İbn Cinnî’nin hazfi, “arapçanın şecaati”⁸⁶ şeklinde tesmiye ettiğine dikkat çekmiştir.⁸⁷

⁸⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 32-33.

⁸⁵ Gırnâtî, Ahmed b. İbrâhim bin ez-Zübeyr es-Sekâfî Ebû Ca’fer, Melâkü’t-te’vîlî’l-kâtî bi zevî’l-ilhâdi ve’t-ta’tîlî fî tevcihi’l-müteşâbihi’l-lafzî min âyî’l-Kur’ânî, Beyrut: Dâru kütübî’l-ilmiye, ts, 2/260; Haverizmi, Miftâhu’l-ulûm, 1/64; Cürânî, Ebû Bekir Abdül-Kâhîr b. Abdîrrahman b. Muhammed el-Fârisî, Delâilü’l-i’câz, Matbaatü’l-medenî, Kahire 1413/1992, 1/146 vd; Zerkeşî, *Bahru’l-muhit fî usûli’l-fikh, tel-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim, Beyrût: Dâru’l-ma’rife, 1957/1376, 3/102 vd; Firuzabâdî, *Besâiru zevî’t-temyîzi*, 2/74.

⁸⁶ İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osman, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Beyrût: Âlemü’l-kütüb, ts, 1/249; Ayrıca bkz. İbnü’l-Esir, Ebû’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *el-Meseli’s-sâiru fî edebi’l-kâtibi ve’s-sâiri*, Beyrût: el-Mektebe’l-asriyye, 1995, 2/135.

⁸⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 33.

5. Besmeleden sonra gelmesi: Besmele’de yer alan “ba” harfinin müteallakının Allah lafzından sonra gelmesi de ihtimal dairesindedir. Bunun sebebi teberrük kasdıyla zikredilen Allah isminin hususi olarak öne alınmasının daha uygun ve gerekli olmasıdır.⁸⁸

Öte yandan Hâdimî, besmelede câmî bir icâzın varlığından da söz etmiştir. Ona göre, besmele pek çok manayı ihtiva etmektedir. Şöyle ki, “Semâvî kitaplarda ne varsa, Kur’ân onların hepsini içermektedir. Kur’ân’da ne varsa, hepsi Fâtîha’da yer almaktadır. Benzer şekilde Fâtîha’da ne varsa hepsi besmelede vardır. Besmelede bulunan her şey, bismillahdaki “ba” harfinde mevcuttur. “Ba” harfinde olan ise onun altında bulunan noktada vardır.”⁸⁹

Yine besmelede Allah isminin tercih edilmesi, onun hem diğer isimler arasında en meşhur olmasından hem de lafzatullahın diğer bütün sıfatları kapsamasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Allah ismini teberrük niyetiyle zikretmek, diğer isimlere oranla daha kuşatıcı olmaktadır.⁹⁰

Ayrıca Hâdimî, dört kelimelik “besmele” lafzından yola çıkarak, onun, inşâî mi yoksa ihbârî mi olduğunu tahlil etmektedir. Müellife göre, burada “besmele”, ikra’ (oku) fiili ile ele alınmalıdır. Bu nedenle, sözkonusu kelimenin, ihbârî bir anlam ifâde ettiğini kabul etmenin imkânı yoktur.⁹¹

Hâdimî, meânî ilmine göre yorumladığı besmelede, rahman ve rahim isimleriyle ilgili de açıklamalarda bulunarak bu konudaki geleneksel yaklaşımı tekrar etmiştir. Bilindiği üzere rahman ve rahim isimlerinin aynı anlama geldiğine dair ileri sürülen görüşlerin yanı sıra, onların mana bakımından bir takım farklar içerdiği de sık sık

⁸⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 33-34.

⁸⁹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 34.

⁹⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 34-35.

⁹¹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 35.

vurgulanmıştır. Bu bağlamda, rahman isminin, mü'min, kâfir ve bütün canlılar hakkında umumi bir rahmeti içine aldığı; rahim isminin ise, âhirette sadece mü'min kimseleri kapsadığı ifade edilmiştir. Bu yüzden de klasik kitaplarda Allah Teâlâ hakkında “rahmanu'd-dunya” ve “rahimü'l-âhirati” şeklinde yaygın bir kullanım vardır.⁹² Hâdimî, konuyla ilgili olarak rahman isminin Allah hakkında kullanılan hususi bir lafız olmasına rağmen manasının umumi olduğunu; rahim isminin ise lafız itibariyle umumî olsa da manasının sadece müminlere has olduğuna dikkat çekmiştir. Bu sebeple rahman ismi, Allah'tan başkasına konulmaz iken, rahim ismi Allah'ın dışındaki kimseler için de kullanılmaktadır.⁹³ Hâdimî'ye göre, Allah ismi, daha genel ve daha umumi olduğundan rahman ve rahim isimlerine sebkât etmiştir. Zira Allah ismi alem iken, rahman ve rahim isimleri sıfattır.⁹⁴

Özetle ifâde etmek gerekirse besmelede yer alan “ba” harfinin değişik müteallakları olabileceğine işâret edilmiş, besmele'nin mana itibariyle câmi bir cümle olduğuna dikkat çekilmiştir. “Allah” isminin rahman ve rahim isimlerinden evvel zikredilmesi, onun mana itibariyle daha genel olmasından kaynaklanmaktadır. Yine “rahman” ve “rahim” isimleri mana itibariyle birbirine yakın olsalar da, “rahman” dünya için olup daha umumi bir mana ifâde etmekte iken, “rahim” ise âhirette sadece müminlere hasır.

7. Beyan İlmi Açısından Besmele

Nassların ifâde ettiği manaların doğru anlaşılmasında ve yorumlanmasında beyan ilminin şüphesiz çok önemli bir yeri vardır.

⁹² Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, Dârü's-Şâmiyye, Beyrût 2002/1423, s. 347; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 1/245.

⁹³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 36-37.

⁹⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 37.

Beyan ilmi lafzın, hakiki, mecaz veya kinaye gibi değişik kullanımlardan hangisini içerdiğini bilmeye yarayan bir ilim dalıdır.⁹⁵

Hâdimî, beyan ilminden hareketle besmeledeki “ba” harfinin mecazî bir anlam ifâde ettiğini vurgulamıştır. Zira “ba” harfinin en meşhur manalarından olan ilsak, bir şeye yapışmak ve tutunmak anlamına gelmekte dolayısıyla da kendisinden sonra zikredilen “ismillah” terkibiyle beraber, Allah’a tutunma ve dayanma manasını içermektedir. Yine “ba” harfinin diğer bir manası ise istiane olup yardım dilemek anlamına gelmektedir. Öyleyse “ba” harfi, Allah’ın zatına tutunma, yapışma ve ondan yardım isteme gibi manaları, hakiki olarak değil mecazî olarak taşımaktadır.⁹⁶

Besmele cümlesinde yer alan isim kelimesinin, manasının hakiki olduğunu ifâde eden Hâdimî, nahiv kitaplarında bu kelimenin mecazî olduğuna dair görüşlere de yer vermiştir. Onların söz konusu kelimeyi mecaz kabul etmeleri, kelimenin yapısında bir takım değişiklikler olması yönüyledir. Yani isim kelimesi, hakiki anlamda bu şekilde olmayıp, sümüvv veya vsm kökünden türemiştir.⁹⁷

Hâdimî, Allah kelimesinin, asıl anlamının bir özel isim olduğuna dikkat çekmiş, ancak bazı eserlerde özel isimlerin mecaz ile hakikat arasında bir vesile olduğu yönündeki görüşlere de yer vermiştir. Şayet Allah ismi, hakiki manada ise, bu durumda o, bütünüyle Allah’ın zatını kapsamaktadır. Yani, Allah kelimesiyle sadece Allah’ın zâtı kasd edilmiş olmaktadır. Bununla birlikte Allah kelimesinin, zâtı ulûhiyete ait diğer sıfatları içine alması da zorunlu olmaktadır. Bütün bunlardan sonra Hâdimî, Allah kelimesini, aynı anda hem hakiki hem de mecazî manada kabul etmenin doğru

⁹⁵ Haverizmi, *Miftâhu’l-ulûm*, 1/162; İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-sâir*, 1/37; Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele*, s. 39.

⁹⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele*, s. 39, 40.

⁹⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele*, s. 40.

olmadığını ifâde etmiş, doğru olanın bunun hakiki manada kabul edilmesi olduğunun altını çizmiştir.⁹⁸

Öte yandan besmele cümlesinde Allah isminden sonra zikredilen ve Allah'ın sıfatı kabul edilen rahman ismi, literal anlamı itibariyle "kalb inceliği"⁹⁹ manasına gelmekte iken; burada iyilikte bulunmak ve nimet vermek gibi manaları içermektedir. Dolayısıyla rahman kelimesi, hakiki manada değil mecaz olarak kullanılmıştır. Bu hususa işâret ettikten sonra Hâdimî, Allah'ın isimleri hakkında genel bir kaideden söz etmiştir. Buna göre Allah Teâlâ hakkında kullanılan kelimelerin ilk manalarına değil, o mananın sonucu olan nihai anlamı esas kabul etmek gerekmektedir. Bu kaideyi biraz daha açmak gerekirse, rahman kelimesi, gönül inceliği manasına gelmekte ve bu mana, iyilik ve ihsanda bulunmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla sonucun esas kabul edilmesi daha doğru bir yaklaşım olmaktadır.¹⁰⁰ Ayrıca Hâdimî, rahman isminde temsîlî istiare sanatının varlığından da söz etmiştir. Buna göre, Allah Teâlâ'nın kullarına iyilik ve ihsanda bulunması, herkese rahmetiyle muamele etmesi, halkına iyilik ve ihsanda bulunan bir krala benzetilerek temsilde bulunulmuştur.¹⁰¹ Bu yaklaşımın rahim ismi için de geçerli olduğunu söyleyen Hâdimî, onun da ifade ettiği mananın mecazî olduğunu vurgulamıştır.¹⁰²

Sonuç itibariyle besmeledeki "ba" harfinin ister ilsak manası isterse de istiane manası esas kabul edilsin her iki durumda da mecazî bir kullanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hadîmî'ye göre besmelede yer alan isim kelimesi ile Allah lafzı da hakiki anlamda kullanılmış ve bunlarla Allah'ın zâtı ve zatının gerektirdiği sıfatları

⁹⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 40.

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/231; Zebîdî, *Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, Tâcu'l-Arûs, Dâru'l-hidâye*, ts, 32/234.

¹⁰⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 40-41.

¹⁰¹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 42.

¹⁰² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 43.

haber verilmiştir. Rahman ve rahim kelimeleri ise, asıl itibariyle kalb inceliği manasına gelmekle birlikte nihâi olarak iyilikte bulunmak, nimet vermek gibi anlamları içermesinden dolayı mecâzî olarak kullanılmışlardır.

8.Bedî' İlmi Açısından Besmele

Belağatın en önemli unsurları arasında bulunan bedî ilmi, lafzın halin muktezasına ve ifâde edilmek istenen manaya delâletinin açıklığına uygunluk arzettikten sonra, kelamı değişik ifâde kalıplarıyla süslemeye ve güzelleştirmeye yarayan ilim dalının genel adıdır.¹⁰³ Hâdimî'ye ait olan bu tanımdan sonra, besmele'nin bedî ilmine göre tefsirine geçebiliriz.

Bedî ilmi açısından besmele incelenirken öncelikle, isim kelimesi üzerinde durulmuştur. İsim kelimesinin “vsm” kökünden türediği esas kabul edildiğinde böylesi kullanımlara “kalb” denmektedir. Ayrıca böylesi durumlarda ibdal sanatından da söz edilmektedir. Çünkü bir harfin yerine başka bir harf geçmiştir. Besmeledeki Lafza-i Celâl'in bedî ilmiyle bir alakasının bulunmadığı ifade edilmiş ve bu yüzden de herhangi bir şekilde yoruma tabi tutulmamıştır.¹⁰⁴

Besmeledeki önemli öğeler arasında kabul edilen “rahman” ve “rahim” isimleriyle alakalı olarak değişik yorumlarda bulunulmuştur. Buna göre rahman ve rahim kelimesinde bedî sanatının önemli kullanımlarından biri olan tevriye sanatı dikkatleri çekmektedir. Tевriye ise kısaca, “hem uzak hem de yakın manası bulunan bir

¹⁰³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 43-44; Ayrıca bkz. Hamevî, Takiyüddin Ebû Bekr b. Ali b. Abdullah, *Hızânetü'l-arab ve gâyetü'l-erbâb*, thk. Isâm Şakyo, nşr. Beyrut: Dâru Mektebetü Hilâl, 2004, 1/6; Meydanî, Abdurrahman b. Hasen Habenke, *el-Belâğatü'l-arabiyyetü*, Beyrut: ed-Dâru's-şâmiyye, 1416/1996, 2/369.

¹⁰⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 44.

kelimenin yakın manasının söylenip, uzak manasının kastedilmesi" demektir.¹⁰⁵ Buna göre, rahman ve rahim kelimelerinin, "kalb inceliği", "nimet vermek, iyilikte bulunmak" gibi değişik manaları vardır. Bu manalar arasında "kalb inceliği" bu kelimelerin literal olarak ilk akla gelen ve kullanılan manasıdır. Ancak bu kelimeler, besmelede böyle bir anlam çerçevesinde kullanılmayıp kelimenin uzak manalarından olan "iyilikte bulunmak ve nimet vermek" anlamında kullanılmıştır. Hâdimî, rahman ve rahim kelimelerinin ilk yani racih anlamının değil de uzak yani mercuh manalarının tercih edilmesinin tevriye olduğunu dile getirmiş, bu kabil kullanımların başka âyetlerde de görüldüğüne vurguda bulunmuştur.¹⁰⁶ Hâdimî, bundan başka âyetlerin yorumlanmasında tevriye sanatının oldukça önemli bir işlevi bulunduğuna da dikkatleri çekmiş ve bu konuyla ilgili Zemahşerî'nin şu görüşlerine yer vermiştir: "Allah Teâlâ'nın yüce keliminde ve Hazret-i Peygamber'in beyanlarında sıkça bulunan müteşâbih ifadelerin anlaşılmasında, tevriye sanatından

¹⁰⁵ Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 2/39 vd; İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sair*, 2/203; Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 44; Kur'ân-ı Kerim'de tevriye sanatından hareketle yoruma tabi tutulan âyetleri görmek ve tevriye sanatı ilgili geniş bilgi için bkz: Ali Bulut, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belağatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı, Kur'ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2010, s.67-92.)

¹⁰⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 44; Hâdimî, tevriye sanatına dair الرَّحْمَنُ "Rahman, Allah'ın arşına istiva etti." (Taha, 20/5) âyetini örnek göstermiştir. Buna göre istiva kelimesi, ilk anlamı bir yere oturmak, yerleşmek, uzak anlamı ise kâinata hâkim olmaktır. Yine Hâdimî, وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ "Göğü Biz çok sağlam bir şekilde bina ettik, onu genişleten Biziz. Çünkü Biz geniş kudret ve hâkimiyet sahibiyiz." (ez-Zâriyat, 51/47.) âyetinde Allah'a izâfe edilen "eydin" kelimesi de tevriye sanatından hareketle yoruma tabi tutmuştur. Buna göre "yed" kelimesi, yakın anlamı itibariyle "uzuv" anlamına gelmekte iken; uzak anlamı itibariyle "kudret ve hâkimiyet" anlamına gelmektedir. Bu anlamda, âyette yer alan müteşâbih ifâde'nin uzak anlamı tercih edilerek yorumlanması daha uygun olmaktadır. (bkz. Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 44.)

daha latif ve daha ince başka bir sanat yoktur.”¹⁰⁷ Bu noktada Hâdimî, naslarda yer alan müteşâbih beyanların anlaşılmasında tevriye sanatının çok önemli olduğunu ifade etmiş özellikle de müteşâbihlerin önemli bir bölümünü teşkil eden Allah’ın sıfatlarıyla ilgili âyet ve hadîslerin, tevriye sanatı göz ardı edilerek anlaşılmasının çok mümkün olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁸

Diğer taraftan Hâdimî, rahman ve rahim kelimelerinde mübalağa sanatının olduğunu dile getirilen görüşe de yer vermiştir. Mübalağa sanatı, Bedî ilminin önemli kollarından sayılmaktadır.¹⁰⁹ Müellif, mübalağa sanatının, vasıfta ve siğada olmak üzere iki çeşidinden söz ettikten sonra rahman ve rahim sıfatlarının siğa açısından mübalağa ihtiva ettiklerine temas etmiştir. Buna göre, rahman ve rahim, Allah Teâlâ’nın ihsan ve lütfunun ne derece bol olduğunu ifâde etmektedir. Diğer taraftan mübalağa sanatının bir şeyi olduğundan fazla abartılı bir şekilde ortaya koymak manasına geldiği belirtilmiştir. Ancak böyle bir mübalağanın Allah hakkında kullanılması caiz değildir. Zira Yüce Allah bütün kemal sıfatlarına en zirve noktada ve en mükemmel bir şekilde sahiptir. Şunu da unutmamak gerekir ki mübalağa kendisinde bir eksiklik bulunan bazı sıfatlar için kabul edilebilir. Allah Teâlâ ise bundan münezzektir. Bu yaklaşımdan hareketle mübalağa sanatının Allah hakkında kullanılmasına itiraz edilmiştir. Hâdimî bu itiraza şöyle cevap verilebileceğini düşünmektedir. “Allah Teâlâ hakkında mübalağalı ifâdeler kullanmak mecazîdir. Dolayısıyla böyle bir kullanım güzel karşılanmıştır. Zât-ı Baht hakkında kullanılan mübalağalı ifâdeler, Allah’ın fiilinin çokça olduğunu ortaya koymak için değil; aksine Allah fiilinden etkilenen mefullerin fazlalığını ifâde etmek içindir.

¹⁰⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 44; Suyûtî, *el-İtkan*, II/226; et-Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, s. 520.

¹⁰⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 44.

¹⁰⁹ Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 2/39 vd; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sair*, 2/203.

Bununla kasd edilen, rahmet-i ilahiyenin insanın aklının alamayacağı ölçüde her şeyi kapsadığını ortaya koymaktır.”¹¹⁰

Rahman ve rahim kelimeleri arasında cinasü'l-iştikak olduğuna da değinen Hâdimî, her iki kelimenin de anlam bakımından rahmet kelimesinden türediğini ancak manalarının bir yönüyle farklı olduğunu söylemiştir. Buna göre rahman, görünen ve büyük nimetleri veren; rahim ise nimetlerin gizli olanını ihsan eden manasına gelmektedir.¹¹¹ Bu çerçevede zahirî nimetleri kapsayan rahmanla batınî nimetleri içine alan rahim isimleri arasında tıbak sanatının var olduğu da söylenmiştir. Zira tıbak sanatı, kısaca birbirine zıt iki şeyin bir arada zikredilmesidir.¹¹²

Hâsılı, Hâdimî'nin eserinde, bedî' ilmi çerçevesinde besmele cümlesini oluşturan öğeler tek tek ele alınmış, özellikle de rahman ve rahim isimleri üzerinde detaylıca durularak tevriye, mübalağa, cinasu'l-iştikak ve tıbak gibi bedi ilminin konularından hareketle dikkat çeken besmele yorumları yapılmıştır.

9. Kelam İlmi Açısından Besmele

Kelam, genellikle Allah'ın zatından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden bahseden bir ilim dalı olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre kelam ilmi, dinin aslına dair konuları kapsayan ve akideye tealluk eden hususları derli toplu inceleyen bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹³

¹¹⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 44-45.

¹¹¹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 47.

¹¹² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 47.

¹¹³ Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnati, *el-İ'tisam*, Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübra, ts, 1/52; Taftazanî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-makâsid, Dâru'l-meârifî'n-nu'maniye*, Pakistan 1401/1981, 1/10.

Hâdimî, besmele cümlesinde yer alan bismillah terkinin, “bismillahi akrau” şeklinde takdir edildiğini söyler. Bu cümlede zikredilen kıraatte bulunmak her ne kadar kulun fiili olsa da, esasında onun hakikî yaratıcısı Allah Teâlâ’dır. Buna göre kuldânı sadır olan bir kıraatin, kulun bir fiili olup olmadığı hususunda değişik yaklaşımlar mevcuttur. Kelâm ilmi başlığı altında Hâdimî, değişik İslâmî ekoller arasında tartışma konusu olan kulun, kendi fiilinde ne derece dahli olup-olmadığı hususunu uzun uzun izah etmiştir. Bu detaylı izahlara girmeksizin Hâdimî’nin konuyla ilgili yaklaşımlarını kısaca şöyle kategorize edip sunmak mümkündür:

1. İradeyi bütün bütün yok sayarak, insanları da tıpkı cansız varlıklar gibi muhtar görüp onları şüursuz ve iradesiz kabul edenlerin görüşü sayılan “cebr-i mutlak” akımı.

2. İnsanlarda nisbî bir kudret ve irade farz etmekle beraber, bu sıfatların kesinlikle müessir olmadığını, sadece herhangi bir işe temayül gösterildiğinde bir kudret ve istitaat (istitaat maa'l-fiil) hâsıl olduğunu iddia edenlerin mütâlaâsı sayılan “cebr-i mutavassıt” akımı.

3. İnsanı, mutlak mânâda kendi iradesi ve kendi ihtiyârıyla hareket ediyor gören ve “Kul fiilinin hâlıkıdır.” diyerek ef’âl-i beşeriyenin Allah tarafından kullara havale edilmiş olduğunu söyleyen “mutlak tefviz” doktrini.

4. Hem cebr-i mutlaka hem de tefviz-i mutlaka “hayır” deyip insanın kâsib, Cenab-ı Hakk’ın da Hâlık olduğunu söyleyen Mâtürîdî ekolü. Evet Mâtürîdî medresesine göre, insanda cüz-i ihtiyârî unvanıyla, bir kesb, bir meyil veya o meyilde bir tasarruf söz konusudur. Dolayısıyla da Cenab-ı Hak, yaratacağı şeyleri, şart-ı âdi plânında hep böyle bir kesb, meyil veya tasarrufa göre yaratmaktadır.

Bu görüşü benimseyen Maturidiler tefviz-i mutavassıt erbabı sayılırlar.¹¹⁴

Zikredilen bu dört görüşü şu şekilde hulasa etmemiz mümkündür: Herhangi bir işe başlarken besmele çeken kimsenin, yaptığı davranışında kendi iradesinin bir dahli olmadığını savunan cebri mutlak akımına göre, böyle biri tamamen Allah'ın dilemesiyle fiilleri yapmaktadır. Cebri mutavassıt ise bu konuda Allah'ın irâdesini ve dahlini kabul etmekle birlikte kulun, yaptığı fiil üzerinde esas kendi cüzî iradesinin varlığını benimsemiştir. Mutlak tefviz görüşünü savunan gruplar ise kulun kendi fiilinin halıkı olduğu görüşünü seslendirerek, besmeleye tealluk eden fiillerin bizzat kulun kendisi tarafından icrâ edildiği tezini savunmaktadır. Maturidiler ise bu konuda daha bir tutarlı yol benimseyerek, kulun bir fiili yapmaya iradesinin olduğunu fakat o fiili yaratanın Allah olduğunu kabul ederek son derece kayda değer bir yaklaşımda bulunmuşlardır.

Konuyla ilgili olarak Hâdimî, "Allah'ın ismi" izafetinden yola çıkarak, ismin müsemma'nın aynısı olup-olmadığı noktasında değişik görüşlere yer vermiştir. Eş'arî mensubu bazı âlimlere göre isim ile müsemmanın farklı şeyler olduğunu hatırlatan Hâdimî, Mâturidilerin konuyla ilgili en meşhur görüşlerinin isim ile müsemmanın aynısı şeklinde olduğuna işâret etmiştir. Bu çerçevede müellif Mâturidi ekolünün yaklaşımını benimseyerek isim ile müsemmanın aynı olduğu görüşüne kail olmuştur. Buna göre bir kimse, "Allah'ın ismini zikretti." dese bununla o kimsenin zâtı ve sıfatlarıyla mutlak kemal sahibi Allah'ı zikrettiği anlaşılabacaktır. Biraz daha açacak olursak Allah kelimesi, hakkında düşünülmesi muhal olan ve kendisi için gerekli her türlü kemal sıfatı kapsayan, varlığı zorunlu bulunan zâtın özel

¹¹⁴ Ebû'l-fadl, Abdurrahman b. Ahmed . Abdülgaflar, *Kitâbu'l-mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cîli Beyrut 1417/1997, 3/712;

ismidir. O halde isimle müsemma aynı olmaktadır. Dolayısıyla da böyle bir isim, Allah'dan başkası için kullanılamaz.¹¹⁵

Müellif, kalamî açıdan rahman ve rahim isimleriyle ilgili de değerlendirmelerde bulunarak bunların hayır murad etmek manasına geldiğini ifade etmiştir. Bu durumda rahman ve rahim, Allah'ın hakikî sıfatları olmaktadır. Mu'tezile ve bazı felsefecilere göre bu gibi sıfatlar, Allah'ın zâtı ile aynı kabul edilirken kalamcılara göre ise Allah'ın zatından ayrı olarak değerlendirilmektedir. Konuyla ilgili bir başka görüşte ise, rahman ve rahim kelimelerinin, ihsanda bulunmak ve nimet vermek anlamlarına geldiği ileri sürülerek rahman ve rahimin Allah'ın fiili sıfatları arasına girdiği dolayısıyla da Allah'ın tekvin sıfatına râcî olduğu da dile getirilmiştir. Ne var ki, tekvin sıfatını Maturî ekolü kabul etmekte iken Eşarî ekolü nefyetmektedir.

Hâdimî bu görüşlere yer verdikten sonra yaratma, nimet verme ve merhamet etme gibi Allah'a isnad edilen fiilî sıfatların kadîm ve ezelî olduklarını, dolayısıyla da bu sıfatların onun Zat'ından ne ayrı ne de gayri olduklarını vurgulamıştır.¹¹⁶

10. Usul İlmi Açısından Besmele

Kitap ve sünnette yer alan nassların hüküm bakımından amm, has, emir, nehiy, mutlak ve mukayyed gibi değişik açılardan tahlil edilmesi usûl ilminin konusunu teşkil etmektedir. Bu anlamda usûl ilmi, Hicrî ikinci asrın sonlarında ortaya çıkan bir ilim dalı olarak, delillerden hüküm çıkarma metodunu, delillerin hüccet olma bakımından derece ve durumlarını inceleyen ilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka açıdan usûl ilmi, delilleri tertib edip kimlerin şer'î hükümlere muhatap olduğunu veyahut kimlerin

¹¹⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 50.

¹¹⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 50-51.

hüküm çıkarma ehliyetine sahip olduğunu açıklayan ilim dalının adıdır.¹¹⁷

Hâdimî, usûl ilmi başlığı altında besmelenin yorumlarına yer vermiş, bununla birlikte usulün tanımına dair değerlendirmelere değinmemiştir. Müellif'in, usûl açısından besmele yorumunda dikkat çeken husus, "ba" harfiyle ilgili yorumlarında görülmektedir. Buna göre besmelenin ilk harfi olan "ba", ilsak manasına gelirse, bir şeyin bir şeye tealluk etmesini yani bağlanmasını içine alır. Bu yüzden de her bir işe başlandığında ya da her Kur'ân okunduğunda besmelenin tekrar edilmesi gerekmektedir. Ancak "ba" harfi, istiane (yardım dileme) manasında alınursa, bu takdirde besmelenin her seferde tekrar edilmesine gerek yoktur. Hâdimî, "ba" harfinin ilsak ve istiane şeklindeki en belirgin manalarını ifâde ettikten sonra bu konuda en doğru olanın "ba" harfinin ilsak manasına gelmesi olduğunun altını çizmiştir. Hâdimî, buna delil olarak Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadîslerde besmele ile başlanılmayan her türlü işin akıbetinin kesik olduğu yönündeki rivâyetleri zikretmiştir. Buna göre Hz. Peygamber, besmelesiz başlanılan işin sonunun kesik olduğunu sarih bir şekilde beyan etmiştir.¹¹⁸ Buradan hareketle Hâdimî, Allah'tan yardım dileme durumunun her bir işin başında gerekli olduğunu hatırlatarak besmeledeki "ba" harfinin en temel manasının ilsak olduğunu ifâde etmiştir.

Hâdimî'nin usûl ilmi çerçevesinde dikkat çeken bir diğer yaklaşımı ise "ba" harfinin müşterek bir anlam örgüsüne sahip olduğu şeklindedir. Bu noktadan hareketle vurgulamak gerekirse,

¹¹⁷ Bkz. Zekiyüddün Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrâhim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2009, s. 30 vd; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, s. 8-9.

¹¹⁸ İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *Sünen*, Delhi: el-Matbaü'n-Nizami, 1905, "*Nikâh*" 16; Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 51.

müşterek manaları olan ba harfi fıkıh usûlündeki hafî'ye tekabül etmektedir. Yani, müşterek bir anlam yapısına sahip olan bu harfin tam olarak hangi manasının kasd edildiği sarîh bir şekilde anlaşılamadığından, harf bu haliyle hafî olmaktadır. Fıkıh usulünde ise hafî, birçok manaya gelebilen fakat bu manalar arasında hangisinin murad edildiği tam olarak anlaşılamayan ve bu hususta bir karineye ihtiyaç duyulan lafızları içine almaktadır.¹¹⁹ Bu anlamda Hâdimî, hafî lafızların hükmünün, herhangi bir manayı tercih etmeye yarayan bir karine ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf olduğunun altını çizmiş, herhangi bir karineden yoksun olarak, bir manayı tercih etmenin münasip olmayacağını ifâde etmiştir. Ne varki Hâdimî, besmelesiz başlanılan işin sonunun kesik olduğunu haber veren hadisten yola çıkarak, müşterek anlam örgüsüne sahip olan "ba" harfinin ilsak manasında kullanıldığını ifâde etmiştir. Bu durumda Hâdimî hadisi bir karine olarak değerlendirmektedir.¹²⁰

Öte yandan besmelede yer alan "ismillah" terkinin, istiğrak manasına geldiğini izah eden Hâdimî, Allah isminin, diğer bütün isim ve sıfatları câmi bir özelliğe sahip olduğu kanaatindedir. Bu durumda isim kelimesi, âmm ihtiva eden bir lafız olmaktadır ve Allah Teâla'nın diğer bütün isim ve sıfatlarını ihtiva eden bir yapıdadır.¹²¹

Ayrıca müellif, rahman ve rahim kelimelerinin, ilk anlamları itibariyle müşkil bir lafız olduklarına işâret etmiştir. Zira rahman ve rahim kelimelerinin aslı, rahmet masdarından türemiştir. Böyle olunca bu iki sıfat hafî olmaktadır. Buna göre teemmül neticesinde

¹¹⁹ Zekiyü'd-din Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 382-383.

¹²⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 53.

¹²¹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 54.

kasd edilen mananın ihsan da bulunmak, nimet vermek olduğu ortaya çıkmaktadır.¹²²

Kısaca vurgulamak gerekirse, Hâdimî, besmele cümlesinde yer alan “ba” harfinin müşterek anlam örgüsüne sahip olduğundan dolayı ilk anda hafi olduğunu, daha sonra ortaya çıkan bir karine sonucu ilsak manasına geldiği ifâde etmiştir. Ona göre her türlü işin başında Allah'ın ismine yapışmak ve ondan medet ummak gerekmektedir. Yine o, besmelede yer alan Allah kelimesinin, Allah'a isnâd edilen diğer isim ve sıfatları kapsadığını görüşünü savunmaktadır.

11. Mantık İlmi Açısından Besmele

Genel olarak belirtildiği üzere mantık, düşünme esnasında insanı hata yapmaktan korumaya yönelik kural ve ölçülerden bahseden bir ilim dalı olarak tanımlanmıştır.¹²³ Hâdimî, bu başlık altında öncelikle bazı âlimler tarafından ileri sürülen önemli bir hususa açıklık getirmiştir. Bazı âlimler, mantık ilmi ile meşgul olmayı tenkit etmiş ve buna bağlı olarak da besmelenin mantık ilmine göre yorumlanmasını gereksiz ve faydasız görmüştür. Bu yaklaşıma karşı çıkan Hâdimî, Kur'ân'ın pek çok aklî ve mantıkî delilleri içeren bir kitap olmasından ötürü, mantık ilmiyle meşguliyetin asla yanlış olmayacağını altını çizmiş, sonra da bu ilmin verilerine göre besmele tefsiri yapmanın mümkün olacağını vurgulamıştır.¹²⁴

Bu noktadan hareketle Hâdimî, dilsel ve mantıksal verilerden istifade ederek besmeleyi tahlil etme yoluna gitmiştir. Hâdimî'ye göre, “besmele” tümel bir önermedir. Bir başka deyişle “besmel”e

¹²² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 57-58.

¹²³ bkz. Talha Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yayinevi, İstanbul, 2010, s. 1.

¹²⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 58-59.

kazıyyey-i külliye'dir. Yani besmele kavramsal açıdan tahlil edildiğinde onun Allah'ın isim ve sıfatlarını kapsadığı görülecektir. Allah ismi Cenâb-ı Hakkın bütün isimlerini ihtiva eden bir özel isim olarak özellikle Allah Teâlâ hakkında kullanılmıştır. Dolayısıyla besmele mantık ilmindeki terimiyle ifâde etmemiz gerekirse kazıyyey-i külliye olmaktadır. Bu nedenle Allah'ın tüm isimlerini kapsamaktadır.

Bu sebeple besmele önermesi, "kıyas yöntemine bağlı küçük önerme gereğince Allah lafzıyla beraber zikr edilmektedir. Daha sonra gelen "Rahman" lafzı büyük önermeye (kübra) delil olmaktadır. Daha açık ifâde etmek gerekirse Allah ismi, büyük önerme olmakta besmeledeki rahman ve rahim sıfatları ise büyük önermeye delâlet etmektedir. Şu halde Allah kelimesinin manası, ondan her türlü rahmet ve nimetin kullarına ihsan edileceği manasını iktiza etmektedir. er-Rahîm" lafzı da bu şekilde bir işlevselliğe sahiptir.¹²⁵

Yine Hâdimî, besmele cümlesinde yer alan "Allah" lafzıyla ilgili olarak onun diğer sıfatları kapsayan bir isim olduğunu söylemiştir. Bu ise "lafzî tarîf" kategorisine girmektedir. Yani Allah ismiyle belirgin bir manaya delâlet edilmekte ve ilâhî kudretin kasd edildiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Allah Teâlâ hakkında, o, kendiliğinden Vacibu'l-Vücûd'dur şeklinde bir takım söylemler geliştirmek ise kelimelerin ifâde ettiği manaların ötesinde mantıksal bir önermedir. Yani, yaratıcı olan ve kâinattaki her şeyin tasarrufuna sahip olan Allah Teâlâ'nın kendi varlığının bir başka şeye bağlı olması mantıkî açıdan hiçbir şekilde doğru değildir.¹²⁶

Ayrıca Hâdimî, Allah Teâlâ'yı zâtına ve sıfatlarına uygun düşecek bir şekilde tanımlamanın zorluğundan söz etmektedir. Buna

¹²⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 59- 60.

¹²⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 60.

göre ilâhi kudreti tanımlama, ona bir takım mahiyet veya cins izafe edilmesini gerektirmektedir. Ya da Allah hakkında kurallarına uygun bir tanım yapmak için onu belirli fasıl ve terkiplere bölmek icâb ederdi ki bütün bunlar Cenâbı Hak hakkında câiz olmayan hususlardır. Hâdimî, Allah hakkında varsayımlar ileri sürerek birtakım tanımlar geliştirmenin de uygun olamayacağını belirtmiştir.

127

Görüldüğü gibi müellif, mantık ilminin önermelerinden istifade etmek suretiyle bir besmele yorumu ortaya koymuştur. Kısaca besmele tümel bir önerme olup onda yer alan rahman ve rahim gibi cüzler de bu tümelin tikelinesi oluşturmaktadır. Ayrıca besmele, Allah'ın diğer isim ve sıfatlarını da ihtiva etmesi cihetiyle bir kaziyye-i külliye hükmündedir.

12. Edeb İlmi Açısından Besmele

Sözlükte iyi tutum, ahlak, incelik, takdir, övülmüş huylara sahip olmak manalarına gelen edeb¹²⁸, terim olarak ister yazılı ister sözlü olsun arap kelimasında kendisiyle yanlıştan korunan ilim şeklinde tanımlanmıştır.¹²⁹

Hâdimî, bu eserinde ilmü'l-edeb'in tanımını vermemekle birlikte bu başlık altında besmeleyi tahlil etmeye gayret göstermiştir. Bu tahliller çerçevesinde ifade edecek olursak Hâdimî'ye göre Allah ismi, her türlü hayır ve bereketin kaynağıdır. Dolayısıyla herhangi bir işe başlarken sadece Allah'ın ismi anılmalıdır. Bununla birlikte Hâdimî, bazıları tarafından herhangi bir işe koyulurken sadece Allah'ın isminin zikredilmesinin değil, kendilerinden rahmet ve

¹²⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 60.

¹²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, edeb mad., I/93; Et-Tehânevî, Muhammed, *Keşşâfu Istılahi'l-Funûn ve'l-ulûm*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân, 1996, s. 127-128.

¹²⁹ Cürçânî, Şerif, *et-Ta'rifât*, Dâru's-surûr, Beyrut, ts, s. 6.

merhamet sadır olan her birinin ismiyle de başlanılmasının câiz olduğu yönündeki yaklaşımların isabetli olmadığını ifâde etmiştir.¹³⁰ Hâdimî, bu çerçevede şu hususa işâret etmiştir: Allah Teâlâ her türlü hayır ve lütfun kaynağıdır. Bununla beraber Allah'ın dilemesiyle de kullardan bazı hayırlar sâdır olabilir. Söz gelimi Mutezile, kulun kendi fiilinin hâlıkı olduğu tezini savunmaktadır.¹³¹ Ancak böyle bir görüşten hareketle Allah'tan başkasının ismini anarak herhangi bir işe koyulmanın mümkün olabileceğini iddia etmek, tamamen yersizdir. Zira besmelede Mutezile'nin düşündüğü gibi değil, sadece Allah'ın ismiyle işe koyulmanın önemi vurgulanmıştır. Yoksa onun isminin dışında başka birini anmak câiz değildir.¹³²

Besmelede, tevhid'in önemine işâret edildiğini ifâde eden Hâdimî, herşeyin hakiki sahibinin Allah olması hasebiyle her işe sadece onun ismiyle başlamanın ehemmiyetine vurguda bulunmuştur.

Mutezile'nin kulun kendi fiilini yarattığına dair görüşlerini de yersiz bulan Hâdimî, şayet kul kendi fiilinin hâlıkı olsaydı, yapmış olduğu fiillerin tafsilatına da hâkim olması gerekirdi. Ancak bilindiği üzere kul yapmış olduğu fiillerin tafsilatından habersizdir. Bu sebeple her şeyi yaratanın Allah olduğu akıldan çıkartılmamalı ve genel olarak her bir işe onun isminden feyiz alarak başlanmalıdır.¹³³

¹³⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 62.

¹³¹ Kulun kendi fiilinin hâlıkı olup olmamasıyla ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, et-Tevhîd, Dâru'l-Câmiâtî'l-mısırye, İskenderiyye, ts, 1/284; İbn Batta Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammd b. Muhammed b. Hamdan el-Ukberî, el-İbâne; Dâru'-ra'yeti, 1418, 1/164; İsfereyini, Ebû Mansûr, Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdillâh el-Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak, Beyrut: Dâru'l-afâki'l-cedîde, 1977, s. 206.

¹³² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 62.

¹³³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 62.

Netice itibariyle âdâb ilmine göre her türlü hayır ve bereketin hakiki kaynağı ve yaratıcı Allah Teâlâ olduğu için bütün işlerin başında Allah'ın ismi anılmalıdır. Zira mutlak anlamda hayrın ve bereketin kaynağı Allah'dır. Bazen kullardan hayır türü birtakım fiiller zâhiren sâdır olsa da mutlak anlamda her şeyi yaratanın Allah Teâlâ olması itibariyle sadece onun ismi anılmalı, medet ve nusret sadece ondan talep edilmelidir. Hâdimî, dünyevî ve uhrevî bir takım fiillere Allah'ın ismiyle başlamanın edeb açısından son derece önemli olduğunu böylece ifâde etmiş olmaktadır.

13. Fıkıh İlmi Açısından Besmele

Bilindiği üzere fıkıh, en genel tarifiyle kişinin amel yönünden lehine ve aleyhine olan şer'î hükümleri bir meleke halinde bilmesine denmektedir. Bir başka tanıma göre ise fıkıh, şer'î ve amelî hükümleri yani ibâdet, muamelât ve ukubata dair hükümleri tafsili delillerinden çıkararak onlar hakkında net bilgi sahibi olmaktır.¹³⁴ İçerdiği konular açısından fıkıh ilminin farz, vacip, mubah, müstehap, haram ve mekruh gibi en temel hükümleri ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden olmalı ki Hâdimî, fikhî ahkâm yönüyle de besmeleyi tahlil ederek değişik yaklaşımlara yer vermiştir. Ona göre fıkıh, vacip, mubah, mendup, haram ve mekruh gibi hükümleri bilmeye yarayan ilim dalı olduğundan¹³⁵ benzer taksimât besmele içinde geçerlidir. Yani bismelenin de farz, vacip, mendup, müstehap haram veya mekruh gibi birbirinden farklı hükümleri vardır.

Öncelikle Hâdimî bismelenin vacip olduğu yerlerden söz etmiştir. Söz gelimi kurban keserken veya bir hayvanı avlamak için ok atarken veyahut da av hayvanını yakalaması için bir şeyin üzerine

¹³⁴ Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-Usul*, Dersaâdet, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321, s. 15-16; Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Fatih Matbaası, İstanbul 1966, s. 5 vd.

¹³⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 64.

salarken besmele çekmenin vâcip olduğunu vurgulayan Hâdimî, bu gibi hallerde besmelenin tamamının değil de sadece bismillah kısmını zikretmenin de yeterli olduğunu söylemiştir. Ona göre sadece bismillah kelimesini zikretmek ve sağlam bir niyetle bulunmak önemlidir.¹³⁶ Bununla birlikte Hâdimî, kurban kesme eyleminin özellikle Allah Teâlâ'nın rahman ve rahim sıfatlarıyla zâhiren uygun düşmemesinden ötürü tam kesim anında besmelenin tam söylenmemesi gerektiği görüşüne de yer vermiştir. Bu durumda sadece bismillah ifadesiyle yetinilir.

İlk dönemlerden itibaren tartışıl原因en namazda Fâtiha sûresinden önce besmele okumanın hükmüne yönelik farklı görüşlere yer veren Hâdimî, Hanefi mezhebinin sünnet şeklindeki görüşünün aksine¹³⁷ Fatiha'dan evvel besmele çekmenin vacip olduğunu ifâde etmiştir.¹³⁸ Müellif bu görüşüyle Şâfiî mezhebinin görüşüyle aynı doğrultuda bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Müellif yine bu konuyla ilgili olarak, besmelesiz Fatiha sûresinin bitirilmesi durumunda namazın sonunda sehiv secdesinin gerekli olacağına dair görüşleri de kendi düşüncesine delil olarak getirmiştir.¹³⁹ Bu durumda Fatiha sûresinden önce okunacak besmelenin vacip hükmünde olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bunun yanısıra müellif, fikhî açıdan besmele tahlili yaparken onu okumanın sünnet hükmünde olduğu yerlere de temas etmiştir.

¹³⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 64, 65.

¹³⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, el-Bahru'r-Râik, Dâru'l-kitâbi'l-islâmiyye, yy, ts, 2/106; Bedreddin Ayni, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed. Hüseyin, el-Binâye şerhu'l-hidâye, Beyrut: Dâru kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000, 2/199.

¹³⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 65.

¹³⁹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 65; Ayrıca bkz. Heytemî İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed b. Ali, Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-minhâc, Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1357/1983, 2/41; Dimyâtî, Ebû Bekir b. Muhammed Şatâ, *Îlânetü't-tâlibîn alâ halli elfâzi fethi'l-muîn bi şerhi kurreti'l-ayni bi mühimmâti'd-din*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1418/1997, 2/50-51.

Buna göre söz gelimi abdeste başlarken, gusul alırken, istincaya başlamadan evvel ve yemekten önce besmele çekmek sünnettir. Hatta bir kimse yemeğe başlarken besmeleyi unutsa, sonra yemeğin ortasında aklına gelse bile yine de besmeleyi çekerek sünneti yerine getirmiş olur.¹⁴⁰

Şüpheli şeyleri yerken besmele çekmek ise mekruh kapsamına girmektedir. Söz gelimi, sigara içerken besmele çekmek mekruh görülmüştür. Yine baştarafında besmele bulunmayan Tevbe sûresinden önce besmele çekmek de mekruhtur. Tevbe sûresinin başında değil de ortasında besmele çekmenin hükmü ise mekruh olarak değerlendirilmemiştir. Hâdimî bu konuyla ilgili olarak Tevbe sûresinin içerisinde geçen bir ayetten önce besmele çekmenin hükmü hakkında büyük şafiî bilgini Remlî'nin görüşüne yer vermiştir. Remlî'ye göre bu durumda besmele çekmek müstehaptır.¹⁴¹ Ancak bu konuda çok sert bir tutum sergileyen bir başka Şafiî âlimi İbn Hacer'e göre Tevbe sûresinin başında besmele çekmek haram, ortasında çekmek ise mekruhtur.¹⁴²

Öte yandan Hâdimî, bismelenin mübah olduğu yerleri de tek tek sıralamıştır. Söz gelimi yürüme, oturma ve ayağa kalkma gibi fiiller öncesinde besmele çekmek mübahtır. Zira bu gibi durumlarda Allah'tan yardım dileme maksadıyla besmele çekmek kul için bir başarı vesilesidir. Bu şekilde adet üzere olan fiillerde ve davranışlarda, Allah'ın ismini teberrük kasdıyla zikretmenin de herhangi bir sakıncası yoktur.¹⁴³

¹⁴⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 65.

¹⁴¹ Abdü'l-fettâh b. Abî'l-ğına b. Muhammed el-Kâdî, el-Buduru'z-zâhiyetü fî'l-kıraati'aşri'l-mütevatiireti min tarikî's-Şâtıbiyyeti ve'dürreti, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts, s.13.

¹⁴² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 66.

¹⁴³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 67.

Yüce Allah'ı tazim ve tebciil etmeye yönelik en önemli zikirlerden birisini oluşturan besmelenin, bazı hususlarda da haram olduğu bilinmektedir. Buna göre yasak bir fiili işlerken besmele çekmek haramdır. Bunu bile bile yerine getiren kimse ise kâfir olur. Söz gelimi içki içerken, haram bir lokma yerken ve gayri meşru bir ilişkiye girerken besmele çekmek haramdır. Bunu yapan kimsenin kâfir olduğuna hükmedilir. Burada şu hususu unutmamak gerekir ki meşru olmayan bir fiil işlenirken besmele çekmenin haram sayılmasının hikmeti sanki böyle bir fiile Allah'ın izni ve rızasının bulunduğu şeklindeki bir anlayıştan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle gayr-ı meşru bir fiilin evvelinde, teberrük niyetiyle Allah'ın ismini anmak haram sayılmaktadır.¹⁴⁴

Yine Hâdimî'ye göre Allah'ın ismi işitildiğinde abdestsiz bile olursa, "Celle Celâluhu" ve "Azzellah" gibi ifâdelerle Allah'ı ta'zim ve tebciil etmesi gerekir. Ancak Allah lafzı, ilk işitildiğinde ta'zim yerine getirilmemişse bunu daha sonra kaza etmeye gerek yoktur. Bunların yanı sıra Hâdimî, Allah'ın ismini yazan kimsenin de, yazım esnasında lafzatullahın hemen akabinde tazim ifade eden cümleleri de yazması gerektiğine dikkatleri çekmiştir. Aynı şekilde kişi, Hz. Peygamber'in ismini yazdığı zaman da hem yazı diliyle hem de şifahi olarak ona salat-u selam getirmelidir. Yine Hz. Peygamber'in isminin sıkça tekrar edilmesi, bu konuda bir usanca ve tembelliğe yol açmamalı ve her seferinde ona salat-u selam getirilmelidir. Hatta Hz. Peygamber'in ismi anıldığında veya yazıldığında sadece salât getirip, selâm getirmemenin mekruh olduğu da söylenmiştir. Ayrıca hem Hz. Peygamber'i en zor zamanlarında yalnız bırakmayan sahabe hakkında hem de dinin anlaşılması için ellerinden gelen çaba ve gayretleri gösteren âlimler hakkında "Allah onlardan razı olsun." ve "Allah onlara merhamet etsin." şeklinde cümleler kullanarak onları

¹⁴⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 67.

hayır dua ile anmanın önemine de vurgu yapılmıştır.¹⁴⁵ Bütün bu yaklaşımlarıyla Hâdimî, selefe, ulemaya ve geleneğe ne kadar bağlı olduğunu ve onlar hakkında ileri geri konuşmanın doğru olmadığını da açıkça göstermiştir.

Bu konuda son derece hassasiyet gösteren Osmanlı âlimi Hâdimî, Hz. Peygamber için yazılan salat-u selamın kısaltılarak yazılmasını, O'nu basite ve alaya almayı akla getireceğini dolayısıyla da bunun kişiyi küfre kadar götürebileceğini ileri süren görüşlere yer vermiştir. Bu noktada Hâdimî'nin yaklaşımı ise şu şekildedir. Ona göre salatu selamı mücerred olarak kısaltmakta bir beis yoktur. Ancak kişi Hz. Peygamber'i hafife almak için böyle bir kısaltmaya gidiyorsa bu durumda onun küfre düşeceğinden korkulur. Bu yüzden imkan el verdiği sürece saygı ve sevgide kusur etmemek gerekir. Şu halde Hz. Peygamber'e salatu selam getirme hususunda kimse bir gevşeklik göstermemeli, aksine herkes kendisi hakkında yanlış yorumları akla getirebilecek zan noktalarından uzak durmaya gayret sarfetmelidir.

Sonuç olarak yüce kelamın en çok tekrar edilen âyetlerinden birisi olan besmele, fikhî açıdan da değişik hükümleri içine almaktadır. Besmele, yerine göre vacip ve sünnet yerine göre ise haram ve mekruh olabilmektedir. Bu başlık altında Hâdimî, besmelenin hükümlerinden farklı olarak, Allah'ın ismi anıldığı zaman "Celle Celaluh" gibi cümleler ile onu ta'zim etme ve Hz. Peygamber'in ismi anıldığında salat-u selam getirme gibi hususlara da dikkat çekmiştir. Yine o, sahabe ve âlimler hakkında da bir takım dua cümleleri sarfederek, onları hayır ve dua ile yâd etmenin gerekliliğine vurguda bulunarak oldukça önemli bir noktaya parmak basmıştır.

¹⁴⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 67.

14. Tefsir İlmi Açısından Besmele

Sözlükte açmak, açma açıklama şerhetme anlamlarına gelen “fsr” veya taklib yoluyla “sfr” kökünden türetilmiş olan tefsir, ıstilahî açıdan kısaca lugat, sarf, nahiv, beyan, usul-i fıkıh ve kıraat ilimlerinden istifade etmek suretiyle ilahi kelimeleri anlama ve açıklama olarak tanımlanabilir.¹⁴⁶ Bu yönüyle tefsirin İslami ilimlerde çok önemli bir yeri vardır. Burada yeri gelmişken Hâdimî'nin tefsir ilmine yaklaşımına çok özlü bir şekilde temas etmek faydalı olacaktır. Başta Molla Fenari olmak üzere Ebu Said el- Hâdimî gibi bazı Osmanlı âlimleri, tefsirin müstakil bir ilmi disiplin olup olmadığını tartışmışlardır. Özellikle Hâdimî, tefsirin kullu kaidelere sahip olmadığını söyleyerek onun gerçek manada bir ilim olmasından söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu durumda tefsiri bir ilim olarak nitelendirmek tesamuhun yani gevşekliğin bir göstergesidir. O halde tefsiri bir ilim olmaktan ziyade marifet yani cüzî/tikel bilgi olarak görmek gerekmektedir.¹⁴⁷

Müellifin tefsir ilmine bakışını, bu şekilde ortaya koyduktan sonra şimdi de onun tefsir ilminden hareketle besmele yorumunu izah etmeye çalışacağız. Müellif, önce bismelenin sebep-i nüzûlüyle ilgili İbn Abbas'tan gelen şu rivayete yer vermektedir: “*Cebrâil, Hz. Muhammed'e ilk vahyi indirdiğinde, ona “Ey Muhammed! Kovulmuş şeytanın şerrinden alîm ve semî olan Allah'a sığın.” demiştir. Cebrâil Aleyhisselam devamla “Bismillahirrahmanirrahim (rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla) Yaratan rabbinin adıyla oku!”*”¹⁴⁸ şeklinde Hz Peygamber'e hitap etmiştir. Hâdimî, konuyla ilgili olarak ayrıca İmâm Suyûtî'nin “Surenin inzal edilmesinin zarurî bir sonucu,

¹⁴⁶ Zürkânî, Muhammed Abdü'l-azim, Menâhilü'l-irfân, Matbaatü İsa el-Bâbî, yy, ts, 2/3 vd.; Suyûtî, el-İtkân, 4/192.

¹⁴⁷ Ebû Said el-Hâdimî, *Risaletül besmele*, s. 68.

¹⁴⁸ Nisâbü'rî, Nizamuddin el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin, *Garâibü'l-Kur'ân ve Reğâibü'l-furkân*, Dâru Kütübî'l-ilmiye, Beyrut 1416, 1/14.

besmelenin de indirilmesidir. Böyle olunca, mutlak olarak indirilen ilk âyet, besmele olmaktadır.”¹⁴⁹ şeklindeki yaklaşımını serdetmiştir. Ancak müellif bu yaklaşıma yönelik görüşlerini de şu şekilde izah etmiştir. “Besmele, sûreler arasını ayırt etmek için indirilen bir âyettir. Sahih olan görüşe göre, besmele ne Fatiha ne de başka bir sûrede ayettir. Bu konuda Hanefi mezhebinin temel yaklaşımı da böyledir.”¹⁵⁰

Hâdimî, “Sahabe’nin sûre başlarında besmeleyi yazma noktasında icma etmeleri, tevatür derecesine yükselmiştir ki bu durum besmelenin Kur’ân’dan bir âyet olduğuna delalet etmektedir. Yani, besmele mücerred olarak sûrelerin arasını ayırt etmek için indirilmemiştir.” şeklindeki değerlendirmeyi ise şu rivâyetleri zikretmek sûretiyle tenkit etmiştir: İbn Abbas “Hz. Peygamber, besmele nâzil oluncaya kadar sûreler arasını ayırt edemezdi.” demiştir.¹⁵¹ Başka bir rivâyette ise bu durum “Besmele indiği vakit, Hz. Peygamber, o sûrenin bitip diğerinin başladığını anlardı.”¹⁵² şeklinde haber verilmiştir. Konuyla ilgili delil getirilen bir başka rivayet ise, Fâtiha sûresinin kul ile Allah arasında taksim edildiğini haber veren rivâyettir. Bu rivâyette ise Fatiha’nın ilk ayetine besmele zikredilmeksizin başlanmıştır.¹⁵³ Yine Mülk sûresinin otuz âyet olarak kabul edildiği rivâyette de benzeri bir durum söz konusudur. Bu rivâyette Mülk sûresi otuz âyet olarak sayılmış, dolayısıyla besmele ona dâhil

¹⁴⁹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 68-69; krş, Suyûtî, *el-İtkân*, 1/95.

¹⁵⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 69.

¹⁵¹ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1999, Salat, 125.

¹⁵² el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdî'l-hâlik, *el-Bahru'z-zehhâr*, thk. Mahfûzu'-rahmân Zeynullah, Müessesetü'l-ulûmî'l-Kur'ân, Beyrut 1409, 11/218(4978)

¹⁵³ Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî Müslim b. el-Haccâc, *Sahihi Müslim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.

edilmemiştir.¹⁵⁴ Eğer besmele Kur'ân'dan bir âyet olsaydı Mülk sûresinin otuz âyetten daha fazla olması gerekirdi.¹⁵⁵

Ayrıca bismelenin bir ayet olmayıp sûreler arasını fasl etmek için indirilmiş olmasını iddia bağlamında “Şâyet besmele, sureler arasını fasl etmek için indirilmişse bu durum Fatiha sûresi için geçerli olamaz. Çünkü Fatiha sûresi Kur'ân'ın başında yer almaktadır. Dolayısıyla da onun diğer sûrelerle arasının ayırt edilmesine gerek yoktur.” şeklinde ileri sürülen itirazı Hâdimî yersiz bulmaktadır. Çünkü Fâtihâ sûresinde yer alan besmele, Kur'ân'ın en son sûresi ile Fâtihâ arasını ayırt etmeye yaramaktadır. Şu halde Fâtihâ sûresindeki besmelede, o sûreden bir âyet olmayıp, iki sûre arasını ayırmak üzere üzere nazil olmuştur.¹⁵⁶

Öte yandan Hâdimî'ye göre besmele rahmet ve bereket ayeti olduğu için Tevbe suresinin başında zikredilmemiştir. Çünkü bu surenin başında kafirlere bir ültimatom vardır. İslama ve Müslümanlara karşı düşmanlık yapan kâfirlere yönelik oldukça sert tutum sebebiyle bismelenin Tevbe suresinin başında zikredilmemesi son derece münasip düşmektedir.¹⁵⁷

Hâdimî, besmele ile ilgili genel yaklaşımını bu şekilde ortaya koyduktan sonra bismelenin hem fâtihâ sûresinden hem de diğer sûrelerden bir âyet olduğuna yönelik ileri sürülen görüşleri ve bunların delillerini serdetmiştir. Buna göre, İbn Abbas, İbn Ömer, Said b. Cübeyr, Zührî, Atâ, İbnü'l-Mübarek, Mekke ve Kufe fakihleri ve kavli-i cedidine göre İmam Şâfiî, bismelenin Kur'ân'dan bir âyet

¹⁵⁴ Hâdimî'nin bismelenin Kur'ân'dan bir âyet olmadığına dair delil getirdiği bu rivâyetin Arapçası şu şekildedir: سَمِعْتُ لِرَجُلٍ حَتَّى غُفِرَ لَهُ وَهَيَّيْنَاكَ إِنَّ سُورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثَلَاثِينَ آيَةً، سَمِعْتُ لِرَجُلٍ حَتَّى غُفِرَ لَهُ وَهَيَّيْنَاكَ (Bkz. İbn Hanbel, Ahmed, eş-Şeybânî Ebû Abdî'llah, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnâvût ve Diğerleri, Müessesetü'r-risâle, 1999/1420, 14/28(8276)

¹⁵⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 69.

¹⁵⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 69.

¹⁵⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 69.

olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlar, Ebû Hureyre'den gelen bir rivayeti bu görüşlerine delil olarak getirmişlerdir. Bu rivayette Fatiha sûresinin yedi âyetten oluştuğu ve ilk âyetinin bismillah olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁸ Bu noktada Ümmü Seleme'den gelen bir rivayet de delil olarak getirilmiştir. Bu rivayette Hz. Peygamber'in Fatiha sûresini besmele ile birlikte okuduğu ifade edilmektedir.¹⁵⁹ Burada özellikle vurgulamak gerekir ki bu yaklaşımı benimseyen âlimlere göre Kur'an'ın iki kapağı arasında bulunan her şey yine Kur'an'dır. Bu görüşü destekler mahiyette, Fâtihâ sûresinden sonra dua makamında okunan "âmin" kelimesinin, ayet olmaması hasebiyle mushaflarda yazılmadığı söylenmiştir. Ancak ayet hükmünde olan besmele ise mushaflarda yazılmıştır.¹⁶⁰

Hâdimî, besmelenin Kur'an'dan bir ayet olup olmadığı hususuna ilişkin değişik görüşleri ise şu şekilde tasnif etmiştir:

- 1- Fatiha sûresinde yer alan besmele bir ayettir. Diğer sûre başlarında yer alan besmele ise bulundukları sûrelerin bir cüz'ü olmakla birlikte o sûrelerden bir âyet değildir. Bu görüşün İmam Şâfiî'nin iki kavlından birisi olduğunu vurgulayan Hâdimî, İbn Abbas ve Ebû Hureyre'den de benzeri bilginin nakledildiğini vurgulamıştır.
- 2- Besmele ile alakalı ikinci bir görüşe göre, başta Fâtihâ sûresi olmak üzere diğer tüm sûrelerde geçen besmeleler bir ayettir.

¹⁵⁸ Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk.Tarık b. İvadu'l-İlah b. Muhammed, Abdü'lmuhsin b. İbrahim el-Hüseyni, Kahire: Daru'l-haremeyn, 1415, 5/208(5102)

¹⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru's-selefiyye, 2/256(8729)

¹⁶⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 69.

- 3- Bir diğer görüşte ise besmelenin zikredildiği her bir sûrenin başında ayet olduğu ancak o sûreden bir cüz olmadığı ileri sürülmüştür. Yani bu durumda besmele müstakil bir ayet olarak nâzil olmuş ve sûre aralarını ayırt etmek için indirilmiştir.
- 4- İleri sürülen bir başka görüşte ise besmele, Fatıha sûresinin başında ayet kabul edilirken diğer surelerin başında ayet sayılmamıştır.
- 5- Besmele ile alakalı son görüş ise onun Kur'ân'dan bir âyet olmadığı şeklindedir. Bu noktada Hâdimî, besmelenin Kur'ân'a has bir kullanım olup-olmadığı üzerinde durulması gerektiğini ifâde etmiş ve "*Hasâis*" adlı eseri bu görüşüne referans göstermiştir. Yine Hâdimî, İmam Sûyutî'nin de bu görüşte olduğunu söylemiştir.¹⁶¹

Sonuç itibariyle Hâdimî, Hanefi mezhebine mensup bir âlim olması hasebiyle besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olmadığı, dolayısıyla da onun sûreler arasını ayırt etmek için indirildiği görüşünü savunmaktadır. Bununla birlikte müellif, besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olup-olmadığı hususunda ileri sürülen farklı görüşlere ve bunların delillerine yer vermek suretiyle objektif bir tutum sergilemeye çalışmıştır.

15. İsnad İlmi Açısından Besmele

Hadislerin zabt ve adalet yönünden sâlim bir şekilde bugünlere gelmesinde önemli bir yeri bulunan isnâd, hadislerin râvileri arasındaki irtibatın genel adıdır. Özellikle hadislerin zabt edilmesinde güvenilirliği temin etmesi cihetiyle oldukça önemli görülen isnad,

¹⁶¹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 71.

metin ve senet kısmından oluşan hadîslerin metin kısmını güvence altına almada son derece mühim bir dinamik olarak görülmüştür.¹⁶²

Hâdimî, besmeleyi isnad açısından da tahlil ederek bu konuda oldukça özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu çerçevede Hâdimî, İmam Zeylaî'den şöyle bir bilgi alıntılar: "Besmele, mütevatir bir haberle nakledilmemiştir. Zira besmele bir zikir özelliğinde olup, Kur'ân'dan bir cüz değildir. Çünkü Kur'ân tevatürle naklediliği halde, besmele için böyle bir durum söz konusu değildir. İmâm Mâlik de bu görüştedir."¹⁶³

Besmele ile alakalı değişik eserlerde ortaya atılan "Bismelenin Kur'ân'da yazılması konusunda tevatür vardır. Bu ise bilinen tevatür yerine geçer." şeklindeki yaklaşımları tahlil eden Hâdimî, bu görüşü kabul etmemiştir. Ona göre bismelenin yazımı konusunda ortaya çıkan tevatürle besmeleyle ilgili hadîslerin mütevatir seviyesine çıktığı iddia edilemez. Bu görüşüne delil olarak başta İbn Mesud olmak üzere bir kısım sahabenin yazmış olduğu Kur'ân'ı getirmiştir. Bu sahabilere ait Kur'ân'da bismelenin kitabet açısından var olup olmadığı kesin değildir. Hatta Hâdimî'ye göre, bu konudaki zahir görüş, İbn Mes'ud'un mushafında bismelenin hat olarak yer almadığı şeklindedir.¹⁶⁴

Bununla birlikte Hâdimî, bismelenin Kur'ân surelerinin başında olduğuna dair bir bilginin değişik kaynaklarda yirmiye yakın rivayette geçtiğini söylemektedir. Ona göre bu durumda bismelenin

¹⁶² Râmeihürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman b. Hallâd, el-Muhaddisü'l-fâsıl, Dâru'l-fikr, Beyrut 1404, 1/206, 208, 209; Hatib Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, el-Câmî li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî, Mektebetü'l-meârif, Riyad ts, s. 115, 123, 124, 125; Suyutî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddin, Tedrîbu'r-râvî fî şerhi takribi'n-Nevevî, Dâru Taybe, yy, ts, 2/604 vd.

¹⁶³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 72.

¹⁶⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 72,73.

Kur'ân'da 113 sûrenin başında yer aldığına dair rivâyetler manevi tevatür derecesine çıkacaktır. Diğer yandan söz konusu eserde besmelenin Kur'ân'dan bir âyet olduğunu inkâr edenin durumu hakkında da bir görüş ortaya konulmuştur. Şu halde besmelenin Kur'ândan bir âyet olduğunu inkâr eden bir kimse selef âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerini tevil ederek böyle bir hükme varmışsa dinden çıkmaz. Aksi takdirde kâfir olur."¹⁶⁵

Öte yandan Hâdimî, besmelenin hükmü ile ilgili ileri sürülen "Şayet besmele Kur'ân'dan bir âyet olsaydı, bu durumda Ebû Hanîfe onunla namaz kılmayı caiz görürdü. Zira ona göre tek âyet okumakla namazdaki kıraat yerine gelir." şeklindeki değerlendirmeye şöyle karşılık vermiştir: "Besmele ile namaz kılmak câiz değildir. Çünkü onun Kur'ân'dan bir âyet olup-olmadığı noktasında değişik rivâyetler vardır. Ayrıca da âlimler bu konuda fikir birliği içerisinde değildirler.

Özetle belirtmek gerekirse Hâdimî'ye göre besmelenin bize ulaşan mushaflarda yazılı olması besmelenin hükmünü mütevâtir seviyesine çıkarmaz. Bununla birlikte Hâdimî, besmelenin Kur'ân'dan bir âyet olduğuna delil getirilen delillerin manevi tevatür hükmünde olduğunu kabul ederek konuya yaklaşmıştır.

16. Kıraat İlmi Açıdan Besmele

Hâdimî, Kur'ân'da tevbe sûresi hariç bütün sûrelerin evvelinde yazılı olarak bulunan besmeleyi Kur'ân ilmi açısından da tahlil etmiştir. Konunun başında Hâdimî, İmam Suyutî'den şu bilgiyi nakletmiştir: "Tevbe sûresi hariç her sûrenin başında besmele oku. Zira âlimlerin ekserisi, besmelenin Kur'ân'dan bir âyet olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu durumda besmele terk edildiği vakit,

¹⁶⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 73.

Kur'ân hatminin bir kısmı terk edilmiş olur. Hatta sûre içerisinde bile besmele okumak müstehaptır. Bu görüş İmam Şâfiî'ye aittir.”¹⁶⁶

Hâdimî Kalûn, Kısâi, Âsım ve İbn Kesir gibi kıraat âlimlerinin Tevbe sûresi hariç diğer bütün sûre başlarında besmeleyi yazdıklarını ifâde etmiştir. Hanefilerin görüşünün de bu yönde olduğunu vurgulayan Hâdimî, Said b. Cübeyr'den nakledilen “Biz besmeleyi görmedikçe sûrenin bittiğini anlayamazdık.” şeklindeki rivâyetin, Hanefilerin görüşlerini desteklediğini belirtmiştir.

Hâdimî'ye göre Kur'ân'da yer alan besmele ile ilgili iki türlü uygulama söz konusudur: İlki Kur'ân tilâvetinde besmele okumamanın câiz olması ikincisi ise bismelenin sûreler arasını vasl etmek için yazıldığı şeklindedir. İlk görüşe göre besmele değişik zamanlarda son şeklini almış, geçtiği sûrenin başında bir âyet olarak nâzil olmamıştır. İkinci görüşe göre ise her iki sûre arasında iki farklı âyet gibidir. İki âyet arasını vasletmek nasıl câiz ise aynı şekilde iki sûre arasını vasl ederek besmeleyi okumamak da imkân dâhilindedir. Bu durumda Fatihâ'nın başında okunan besmele diğer sûreler için de yeterli olmaktadır.¹⁶⁷ Hâdimî, Ebû Amr, Verş ve İbn Âmir gibi sûreler arasında sekte veyahut vasl arasında muhayyer kalmışlardır. Fazla uzun olmamak kaydıyla sûreler arası vasl edilirse besmeleye gerek yoktur. Ancak, iki sûre arasında sekte uzun olursa, bu durumda bismelenin okunması gerekli olmaktadır.¹⁶⁸

Toplam yüz on üç sûrenin başında besmele hat olarak mevcut olmasına rağmen, Tevbe sûresinde besmele yazılmamıştır. Hâdimî, kıraat âlimlerinin, Tevbe sûresi ile Enfâl sûresi arasında -ister vasl

¹⁶⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 73,74; krş. Suyutî, Abdu'r-rahman b. Ebî Bekr Celaleddin, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Heyetü'l-Mısriyye, 1974/1394, 1/365.

¹⁶⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 74.

¹⁶⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 74.

halinde olsun isterse de ibtidâ şeklinde olsun- her iki durumda da besmelenin mevcut olmadığı yönünde ittifak halinde olduklarına işâret etmiştir. Malum olduğu üzere genel telakkiye göre besmelede eman ve berî olma söz konusudur. Tevbe sûresinde ise böyle bir durum bulunmayıp, kılıç yoluyla kâfirlerle mücâdele emredilmiştir.

Özetle ifâde etmemiz gerekirse, Hâdimî, besmelenin Tevbe sûresi hariç Kur'ân'da her bir sûrenin evvelinde yazıldığını ifâde etmiştir. Ancak, o, iki sûre arası vasl edildiğinde besmeleyi okumamanın mümkün olabileceğine de dikkatleri çekmiştir.

17. Hadis İlmi Açısından

Hâdimî, hadîs ilmi açısından besmeleyi incelerken bu husus iki türlü ele almıştır. Birincisi, Hz. Peygamber'den nakledilen pek çok meşhur rivâyette bütün işlere besmele ile başlamanın emredilmiş olmasıdır.¹⁶⁹ Diğeri ise besmelenin fazilet ve şerefine dâir vârid olan nebevi beyanlardan oluşmaktadır.

Hz. Peygamber'den her türlü işe besmele ile başlamanın faziletine dair nakledilen pek çok rivâyet vardır. Hâdimî, bu rivâyetlerden bir kısmını eserinde zikretmiştir.¹⁷⁰ Bu rivayetlerden en çok meşhur olanı “Besmele ile başlamayan her işin sonu kesiktir.”¹⁷¹ şeklindeki hadistir.

Her işin başında besmele zikretmenin faziletine yönelik başka bir rivayet ise şu şekildedir: “Kalemin ilk yazdığı şey

¹⁶⁹ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buga, Dımaşk: Daru İbn Keşîr, Beyrût: el-Yemâme, 1990/1410, Nikâh 66; Müslim, Nikâh 116; Tirmizî, Mevâkît 67; Ebû Dâvûd, Salât 119.

¹⁷⁰ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 76-77.

¹⁷¹ Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ud, *Sünen, Beyrut: Müessesetü'r-risâle*, 2004, 1/428(884)

*bismillahirrahmanirrahim'dir. Bir şey yazacağınız vakit önce onu yazın. Besmele, indirilen her kitabın anahtarıdır."*¹⁷²

Hâdimî, konuyla yakın anlamlı hadîsleri aktardıktan sonra, Hz. Peygamber'den nakledilen *"Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanın."* şeklindeki hadisi zikretmiş ve bunun akabinde şu yorumu yapmıştır: *"Hiç şüphesiz her bir sûre başında Allah'ın âdeti, besmele getirmek şeklinde olmuştur. Biz de onu getirmekle mükellefiz. Zira Hz. Peygamber, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmamızı bize emretmiştir."*¹⁷³

Hâdimî, bu başlık altında besmelenin fazilet ve şerefine dair pek çok rivâyete de yer vermiştir. Ne var ki Hâdimî, konuyla ilgili olarak zikrettiği hadîslerin bir kısmının, rivâyet kriterlerine sahip olmadığını vurgulamış, hatta bu rivâyetlerin önemli bir bölümünün zayıf hadisler cümlesinden olduğunu ifâde etmiştir. Sonrasında ise Hâdimî, her ne kadar konuyla ilgili rivâyetlerin zayıf olduğunu ifâde etmiş olsa da hadîs ilminde meşhur bir kaideyi hatırlatmıştır. Bilindiği üzere amellerin fazileti hususunda zayıf hadîslerle amel etmek caizdir.¹⁷⁴ Bu noktada Hâdimî'nin zikrettiği rivâyetlerden birisi de şöyledir: *"Semâvî kitaplarda ne varsa, Kur'ân onların hepsini ihtiva etmektedir. Kur'ân'da ne varsa, hepsi Fâtîha'da yer almaktadır. Fâtîha'da olan ne ise hepsi besmele de vardır. Besmele'de olan her şey, bismillahdaki "ba" harfinde mevcuttur. "Ba" harfinde olan ise onun altında bulunan noktada vardır."*¹⁷⁵

Hâdimî'nin besmelenin faziletine dair zikrettiği lakin kaynaklardan tespit edemediğimiz diğer bir rivâyet ise şu şekildedir:

¹⁷² Dimyâtî, *Îânetü't-tâlibin*, 1/9.

¹⁷³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 76.

¹⁷⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 77.

¹⁷⁵ Abdü'r-rahman b. Abdî's-salam es-Safûrî, *Nüzhetü'l-mecâlis ve müntehabü'n-nefâis*, Mısır: Matbaa el-Kâsitilliyeti, 1283, 1/120; Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 77.

“Hz. Musa’nın arasında İbranice besmele yazılı idi. Şâyet o olmasaydı, deniz yarılmazdı. Hz. İsâ beşikte konuştuğunda dilinde besmele yazılı idi. Hz. İsâ besmeleyi okuyarak Allah’ın izni ile ölüleri diriltir, hastaları da diriltirdi. Yine Hz. Süleyman’ın mühründe de besmele yazılıydı.”¹⁷⁶

Konuyla alakalı daha değişik rivâyetlere de eserinde yer veren Ebû Said el-Hâdimî, besmelenin şeref ve kıymetini göstermesi açısından zikrettiği nebevi beyanların yeterli olduğu görüşündedir. Zira ona göre besmele, asıl değerini Allah Teâla’nın her bir sûreye onunla başlamasından almaktadır. Yine Hâdimî’ye göre, besmele Allah’ın insanlığa vahyettiği ilk mesaj olması itibariyle de ayrıca önem arz etmektedir.¹⁷⁷

Özetle ifâde etmek gerekirse, Hâdimî, besmelenin faziletine ve her işe onunla başlamak gerektiğine yönelik değişik rivayetleri zikretmiş ancak hadîslerin sıhhat derecesi üzerinde durmamıştır. Kendisinin de sarîh bir şekilde vurguladığı gibi müslüman âlimler, genel olarak zayıf hadisleri, fazilete dair konularda delil olarak kullanmışlardır.

18. Tasavvuf İlmî Açısından Besmele

Hâdimî’nin besmeleyi yorumladığı son ilim dalı tasavvuftur. Müellif bu ilmin ışığında besmele yorumuna geçmeden önce, tasavvufla alakalı bazı önemli hususlara temas etmiştir. Ona göre Tasavvuf, ma’rifet ehlinin en önemli özelliği olup, devamlı Allah’a ibâdet etme, sünnetleri ve azimetleri yerine getirme ve bid’atları ve hatta ruhsatları bile terk etme neticesinde ortaya çıkan bir haldir.¹⁷⁸ Bir başka deyişle tasavvuf, sürekli Allah’ın huzurunda bulunduğunu düşünme, Allah’ın isimlerini zikretmek suretiyle kalbi her türlü

¹⁷⁶ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 77.

¹⁷⁷ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 77,78.

¹⁷⁸ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 78,79.

masivadan tahliye etme ve böylece manevi doyuma ulaşma tecrübesidir. Kısaca tasavvuf, batın ilmidir. Batın ilmi ise Allah'ın sırlarından bir sırdır. Aynı şekilde mükâşefe de tasavvuf ilminin en önemli hususiyetlerindendir. Ancak mükâşefeye bilgi elde edilerek ulaşılamaz. Tasavvuf, Allah'a ulaşmanın en önemli yolu olan sürekli mücâhede göstermenin ve bu konuda her türlü gayreti göstermenin en önemli adımını oluşturmaktadır. Ayrıca Hâdimî tasavvufu, nübüvvet nurlarından ve sırlarından bir parça olarak değerlendirmiştir. Nübüvvetin ötesinde de peşinden gidilecek ve yolları aydınlatacak bir nur kaynağı yoktur. Hâdimî'ye göre tasavvufun enginliklerine açılmanın birinci şartı, Allah'ın dışındaki herşeyden yüz çevirmek; en mühim anahtarı ise kalbi Allah'ı zikretmeye adanmak ve adeta Allah'tan başka her şeye kapalı kalmaktır.¹⁷⁹ Allah yolunda yürüyen sâlik, Allah'ın ismini zikrederek, hakiki tevhid sırrına erer ve her nereye bakarsa orada Allah'ın tecellisini görür. Bu haliyle o kimse, adeta kendi benliğini unuttur ve her daim "Allah" der. Bu noktada Hâdimî, Hz. Peygamber'den nakledilen "*Kim bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşırım. Kim bana bir kol yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım. Kim bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim. Kim beni yalnız başına iken hatırlarsa, bende onu (kimsenin faydasının olmadığı zaman diliminde) hatırlarım. Kim beni bir topluluk içinde anarsa, ben de onun beni andığı topluluktan daha güzel bir heyet içerisinde onu anarım.*"¹⁸⁰ şeklindeki rivayete yer vererek görüşünü müdellel hale getirmeye çalışmıştır.¹⁸¹

¹⁷⁹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 79.

¹⁸⁰ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buga, Dimaşk: Daru İbn Kesîr, Beyrut: el-Yemâme, 1990/1410, *Tevhid*, 15; Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahihi Müslim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts, *Zikr*, 2.

¹⁸¹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 79; Hâdimî, tasavvuf ehlinde sadır olan bazı ifâdeler hakkında yorum yapmamanın evla olduğuna dikkat çekmiştir. İslam âlimleri arasında bazı kimselerin bu düşünceler sebebiyle tekfir edildiğini

Hâdimî, tasavvuf ilminin delil ve burhanla elde edilemeyen ancak mücahede ile tahsil edilen bir ilim olduğunu vurguladıktan sonra bu bağlamda besmeledeki Allah isminin önemine dikkat çekmiştir. Ona göre “Allah” ismi, başta kalb olmak üzere onun kardeşleri kabul edilen ruh, sır, hafî ve ahfa gibi latifelere tam manasıyla yerleşmelidir. Zira kalb, insanın göğüs kafesinin hemen altında, ruh onun sağında, sır göğsün sol tarafında, hafî ise sağında, ahfâ ise göğsün tam ortasındadır. İnsan bedeninde bulunan bütün bu latifelerin Allah’ı zikretmesi gerekmektedir.

Hâdimî bu noktada hakiki zikir diyebileceğimiz, zikirde sultanlıktan söz etmiştir. Buna göre Allah’dan başkasına alaka duymayan sadece onu düşünen ondan ve başka her şeyi unutan kimsenin zikri sırasıyla ruhtan sır, ondan hafiye, hafiden ahfaya, ahfadan da nefse ulaşır ki böyle bir durumda Allah’ı zikr etme, insanın bütün latifelerini ve hatta onun âfâkını sarmış olur.¹⁸²

Hâdimî’ye göre bütün latifeleri, Allah’ı zikredebilecek bir konuma getirmek insanın tek başına yapabileceği bir uğraş değildir. Bu aşamada Hâdimî, muhakkak kâmil bir dervişten sohbet ve ders almak, onun mürşitliğinde seyr-i sülûkunu tamamlamak gerektiğini vurgulamıştır.- Hâdimî konuyla ilgili olarak Beyazid-i Bistâmî’nin “Şeyhi olmayanın şeyhi, şeytandır.” sözünü hatırlatarak, zikri

vurgulayan Hâdimî, örneğin Aliyyü’l-Kârî’nin bazı görüşlerinden ötürü Muhyiddin İbn Arabî’yi tekfir etmesini yanlış bir tutum olarak değerlendirmiştir. Hâdimî konuyla alakalı şu önemli tespitte bulunmuştur: Bir meselenin yüz değişik yorumu varsa, bunlardan doksan dokuzu küfrü gerektiriyor, bir tanesi küfre götürmüyorsa, âlim kimsenin küfre götürmeyen görüşü tercih etmesi gerekir. Bir kimse, Müslümandan sadır olan bir görüşün sahih bir mahmilini bulmaya muktedir olabiliyorsa, asla onu tekfire gitmemelidir.” Hâdimî’nin bu yaklaşımlarının oldukça yerinde ve önemli olduğunu ifâde etmek gerekir. Çünkü tasavvuf bir hal ilmi olduğundan, o hal ve zevke erememiş kimselerin yaptıkları yorumlarında her zaman dengeyi korumaları gerekmektedir. (bkz. Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele*, s. 80)

¹⁸² Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü’l-besmele*, s. 81.

latifinin ayrılmaz parçası haline getirmenin silsile halinde Efendimiz'e kadar ulaştığını ifâde etmiştir.¹⁸³ Ona göre besmelede yer alan "Allah" lafzı, zikirlerin başıdır. Bu bakımdan tasavvuf dünyasına yelken açmış bir kimse, başka bir şey ilâve etmeksizin sadece "Allah" ismini çokça zikretse hedefine ulaşmış olur. Çünkü Allah isminin neticesi çok büyüktür ve bereketi de umumîdir.

Bu çerçevede Hâdimî, başta Ebû Hanife ve İmâm Şâfiî olmak üzere bir çok İslam âlimine göre Allah lafzının ism-i azam duası olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla da makamlar üstü makama nail olmuş bir tasavvuf ehlinin kalbine ve diline hâkim olması gereken en önemli zikir, Allah ismidir.¹⁸⁴

Besmelede yer alan "rahman" ve "rahim" isimleriyle alakalı da Hâdimî'nin önemli açıklamaları bulunmaktadır. Rahman ve rahim isimleri, zorda kalmışların en önemli zikir kaynaklarıdır. Zira bu durumda bulunan kimseler "rahman" ve "rahim" isimlerinin tecellileriyle rahata ererler. Ayrıca bu kelimeler, her türlü sıkıntının da anahtarı konumundadır. Bu bağlamda Hâdimî, Allah'ın ismini anmanın önemine vurguda bulunmuş, sürekli Allah'ın zikreden kimsenin asla yanlışa düşmeyeceğini ve o kimseye Allah katından gizli hazinelerin açılacağına altını çizmiştir.¹⁸⁵

Ayrıca Hâdimî, besmelede yer alan "rahman" kelimesinin Allah'ın sıfatı, rahîm kelimesinin ise Hz. Peygamber'in bir vasfı olduğuna dikkat çekmiştir. Zira Kur'ân, Hz. Peygamber'in mü'minlere karşı çok şefkatli olduğundan söz etmektedir.¹⁸⁶

¹⁸³ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 80.

¹⁸⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 80.

¹⁸⁵ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâletü'l-besmele*, s. 81-83.

¹⁸⁶ Nur, 21.

Hâdimî'nin tasavvufi epistemolojiye göre ele aldığı besmele yorumunda ortaya çıkan en önemli sonuç, "Allah", "rahman" ve "rahim" gibi kelimelerin, tasavvuf ehli için son derece önemli zikir kaynaklarından olmasıdır. Özellikle de Allah isminin, insanın bütün latifelerine işletilmesiyle, varlığa ve kâinata bakışın farklılaşacağı, her yerde Allah'ın varlığına ve birliğine delil olan işâretlerin anlaşılmaya başlanacağı vurgulanmıştır. Ayrıca Hâdimî tasavvuf ehlinde sadır bir takım ifadeler sebebiyle o kimseleri tekfir etmemek gerektiğini söylemiştir. Çünkü bu ifadeler şatahat kabilindendir. Hâdimî'nin dile getirdiği bu bakış açısı, tasavvuf ehline yaklaşımda son derece önemlidir.

IV. SONUÇ

Osmanlı döneminin önemli âlimlerinden olan ve tefsir, fıkıh, hadis, tasavvuf kelam ve mantık başta olmak üzere değişik İslâmî ilimlerde yetkin bir âlim profili çizen Ebû Sâid el-Hâdimî, Kur'ân'da Tevbe sûresi hariç 113 sûrenin başında zikredilen besmele konusunda oldukça özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Zira Hâdimî'nin, dil, vaz', iştikak, sarf, nahv, meânî, beyan, bedî, kelam, usûl, mantık, adâb, fıkıh, tefsir, isnâd, Kur'ân, hadîs ve tasavvuf olmak üzere on sekiz değişik ilim sahasında, her bir sahanın kendine ait kavramlarını ustaca kullanarak besmeleyi yorumlaması, üzerinde durulmaya değer bir konudur. Hâdimî'nin besmele yorumunda değişik edebi ve mecazi unsurlara yer vermesi, besmele ile ilgili hadisleri zikretmesi, mantık ve âdab ilminin unsurlarına göre belirli hükümler ortaya koyması, belağat açısından besmeleyi tahlil etmesi, tasavvuf başlığı altında işârî yorumlara hemen hiç yer vermeksizin oldukça değişik yaklaşımlar ortaya koyması onun eserini önemli kılan unsurlardan sadece bir kaçıdır. Yine onun besmeleyi

tahlil ederken değişik tefsir kitaplarından istifade etmeye önem vermesi, bunun yanısıra arap dili eserleri, Kur'ân ilimleri, hadis ilimleri ve fıkıh ilimleri gibi islâmî ilimlerin değişik sahalarında yazılmış eserlerden değişik yorumlar ve tahliller nakletmesi ve bu değişik görüşleri yorumlaması onun eserini önemli kılan diğer hususiyetlerdir.

On sekiz açıdan besmeleyi tefsir eden Hâdimî'nin risâlesinde, işâri yorumun yok denecek kadar az olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Geniş bir şekilde besmele yorumuna yer veren Kuşeyri, Nahçıvânî ve Aliyyü'l-Kârî gibi âlimlerin eserlerinde ortaya koydukları tevillerde, genellikle işâri ve batinî yorumlar baskın olmasına mukabil, Hâdimî'nin zahirî anlama uygun farklı besmele yorumları geliştirmesi son derece dikkat çekicidir. Bu sebeple müellifimizin oldukça özgün bir çalışma ortaya koyduğunu ve bu eseriyle de İslamî ilimlerde yetkin bir kişiliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ona göre, besmelede yer alan ba harfi, birden fazla anlama gelmekle birlikte en meşhur manası, ilsak ve istianedir. Yani dünyevî veya uhrevî bir işe koyulan kimse, bismillah demek suretiyle Allah'dan yardım dilediğini, onun kudret ve inayetine yapıştığını yine sadece ondan yardım dilediğini ikrar etmiş olmaktadır. Öte yandan besmele de yer alan isim kelimesinin aslının sümûv kökünden olması, kelimenin lughat açısından kullanımıyla örtüşmektedir. Yine Hâdimî, Allah kelimesinin lughat bakımından Süryanice veyahut İbranice olduğu şeklinde ortaya atılan görüşlere karşı çıkmış, bu kelimenin Zâtı Baht'a işâret eden özel isim olduğu görüşünü savunmuştur. Hâdimî, rahman ve rahim isimlerinin yakın anlamlarının "Kalbin inceliği" uzak manalarının ise "Nimet ve ihsanda bulunmak" olduğuna dikkat çekmiş, tevriye sanatından hareketle uzak anlamlarının kastedildiğini belirtmiştir. Hadîmî'ye

göre besmelede yer alan Allah ismi, sadece Allah'ın zâtı ve sıfatlarını kapsayan ona has bir kelimedir. Dolayısıyla ondan başkasına bu isim verilemez.

Hâdimî'nin bismelenin tefsirinin yapıldığı değişik ilim dallarına dair başlıklar altında o ilmin terimlerini ustaca kullanması, kavramlar üzerinde değişik tahliller ortaya koyması oldukça önemlidir. Söz gelimi mantık ilmine göre besmeleyi yorumlarken Hâdimî'nin bu ilim dalının en temel kavramları olan kaziyye-i külliye, cüz ve kül gibi kavramları tefsirine yedirmesi onun sadece tek bir alanda değil besmeleye konu ettiği on sekiz ilim dalında da usta bir isim olduğunu gözler önüne sermektedir.

KAYNAKÇA

Akpınar, Ali, *İşârî Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2002.

Abbas Hasan, en-Nahvu'l-vâfi, 15. Baskı, Dâru'l-meârif, yy, ts.

Abdü'l-fettâh b. Abî'l-ğna b. Muhammed el-Kâdî, el-Buduru'z-zâhiyetü fî'l-kıraatî'aşri'l-mütevâtireti min tarikî's-Şâtıbiyyeti ve'dürreti, Dâru'l-kitâbî'l-arabî, Beyrut ts.

Alak, Musa, Meşihat Müsteşarı Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin Vaz' İlmine Dair Risâlesini Tahkik ve Tahlili, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, 25, 29-76.

Aliyyü'l-Kârî, Nureddîn Ali b. Muhammed b. Sultan, *Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân*, , Dâru Kütübî'l-ilmiye, Beyrut 2013.

..... *Mes'eletün fi'l-besmele*, thk. Muhammed b. İbrahim b. Fâdıl el-Meşhidânî, Mecelletü Külliyyâtî'd-dirâseti'l-islâmiyye ve'l-arabiyye, sayı:36. s.21-53.

Alp, Talha, *Mantık İsagoci Tercümesi Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yayinevi, İstanbul, 2010.

Ayni, Bedreddin, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed . Hüseyin, *el-Binâye şerhu'l-hidâye*, Dâru kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1420/2000.

Bedir, Ahmet, *el-Kuşeyri'nin Letâifü'l-işârât Adlı tefsirinde Bismelenin Yorumu*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl: 2000, sayı: VI.

Bulut, Ali, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belağatın Rolü: Tevriye Sanatı Örneği" Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı, Kur'ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2010.

el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdî'l-hâlik, *el-Bahru'z-zehhâr*, thk. Mahfûzu'-rahmân Zeynullah, Beyrut: Müessetü'l-ulûmî'l-Kur'ân, Mektebetü'l-ulûmî ve'l-hikem, Medine 1409.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhü'l-Buhârî*, el-Yemâme, Beyrut 1990/1410.

..... *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-ma'rife, Riyad 1398/1978.

Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul, 1333.

..... "Teracümü Ahval Hâdimî Mevlana Müfti Ebu Saidü'l-Hâdimî", *Sebilürreşad*, S.29-211

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dârülhilâfetalıyye; Matbaatü'l-Evkafî'l-İslâmiyye, 1917.

Cürcânî, Ebû Bekir Abdü'l-Kâhir b. Abdirrahman b. Muhammed el-Fârisî, *Delâilü'l-i'câz*, Matbaatü'l-medenî, Kahire 1413/1992.

..... *et-Ta'rifât*, Dâru's-surûr, Beyrut, ts.

Çeker, Orhan, *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Mecâmiû'l-hakayık Adlı Eseri*, S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 8 s. 43-52.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ud, Sünen, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2004.

Dimyâtî, Ebû Bekir b. Muhammed Şatâ, *Îlânetü't-tâlibîn alâ halli elfâzi fethi'l-muîn bi şerhi kurreti'l-ayni bi mühimmiâtî'd-din*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1418/1997

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, haz. Heysem b. Nizar Temim, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1999.

Ebû'l-fadl, Abdurrahman b. Ahmed. Abdülgaflar, *Kitâbu'l-mevâkıf*, Dâru'l-Cîli Beyrut 1417/1997.

Ebülulâ, Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1966.

Ertan, Veli, "Mevlana Müfti Ebu Said Hâdimî", *Diyanet Dergisi*, 1988, Ankara, c.XXIV, s.3

Eroğlu, Bahtiyar , "Ebu Said Mehmed Hâdimî ve Kütüphanesi", *İpek Yolu Dergisi*, Konya, 2000.

Firuzabâdî, Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2005/1426.

..... Besâiru zevî't-temyîzi fî letâifî'l-Kitâbî'l-azîz, Lecnetü İhyâi't-türâsi'l-islâmiyye, Kâhire ts, 1416/1996.

Gırnâtî, Ahmed b. İbrâhim bin ez-Zübeyr es-Sekâfî Ebû Ca'fer, *Melâkü't-te'vîli'l-kâtî bi zevî'l-ilhâdi ve't-ta'tili fî tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafzı min âyi'l-Kur'ânî*, Dâru kütübî'l-ilmîye, Beyrut ts.

Göktaş, Salih, Ebû Saîd Muhamemd el-Hâdimî, Konya, 1985.

Güler, Zekeriya, "Bir Osmanlı Âlimi Olan Hâdimî Üzerine
Düşünceler", *İlim ve Sanat*, Ekim 1996.

el-Hâdimî, Ebû Saîd, *Risâletü'l-besmele*, Âsîtâne, İstanbul ts.

Hadimoğlu, Numan, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*,
Ankara, 1983, c.I

Hatib Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b.
Mehdî, el-Câmî li ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmî, thk. Mahmud et-
Tahmân, Mektebetü'l-meârîf, Riyad ts.

Hamevî, Takiyüddin Ebû Bekr b. Ali b. Abdillâh, *Hızânetü'l-
arab ve gâyetü'l-erbâb*, Dâru Mektebetü Hilâl, Beyrut 2004.

Haydar Efendi, *Usul-i Fıkık Dersleri*, 2. Baskı, Fatih Matbaası,
İstanbul 1966.

Haverezmî, Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî
Ebû Ya'kûb, *Miftâhu'l-ulûm*, 2. Baskı, Dâru kütübî'l-ilmiye, Beyrut
1407/1987.

Heytemî İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *Tuhfetü'l-
muhtâc fî şerhi'l-minhâc*, el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, Mısır
1357/1983.

İbn Batta Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammd b.
Muhammed b. Hamdan el-Ukberî, *el-İbânetü an şeriatî'l-fırkatî'n-nâciyeti
ve mücanebeti'l-fırakî'l-mezmumeti*, Dâru'-ra'yeti, Suudiyye 1418.

İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî,
el-Meselü's-sâiru fî edebî'l-kâtibi ve's-şâiri, el-Mektebe'l-asriyye, Beyrût
1995.

İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *Sünen*, el-Matbaü'n-Nizami, Delhi 1905.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-arab*, Elihe mad, Dâru Sadır, Beyrût 1414.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, 2. Baskı, Dâru'l-kitâbi'l-islâmiyye, yy, ts.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, el-Munsif şerhi kitâbi't-tasrîf li Ebî Osman el-Mâzinî, yy, Dâru İhyâi't-türâsi'l-kadîm, 1373/1954.

..... *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Âlemü'l-kütüb, Beyrût ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, Dâru's-selefiyye, yy, ts.

İbn Hanbel, Ahmed, eş-Şeybânî Ebû Abdî'llah, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnavût ve Diğerleri, Müessesetü'r-risâle, 1999/1420.

İbn Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. Seriy b. Sehl en-Nahvî, el-Usûl fi'n-nahv, Müessesetü'r-risâle, Beyrut ts.

İsferâyinî, Ebû Mansûr, Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdillâh el-Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak ve beyânî'l-fırkâtî'n-nâciye, Dâru'l-afâki'l-cedîde, Beyrut 1977.

Kahraman, Abdullah, *Ebû Said el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Bazı Fıkhi Görüşleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, Sayı 18, s. 147-168.

Kazvînî, Muhammed b. Abdî'r-rahman b. Ömer Ebû'l-Meâlî Celâleddin eş-Şâfiî, el-İzâhu fi ulûmî'l-belâğati, 2. Baskı, Dâru'l-cıl, Beyrut ts.

Kızılkaya, Ramazan, Ebû Saîd Muhammed Hâdimî Hayatı ve Eserleri, www.hadim.bel.tr/Hâdimî.doc.

Koçyiğit, Yakup, *Hâdimî'nin el-Berika da izlediği hadîs metodolojisi ve hadîs ilmindeki yeri, (Basılmamış Doktora Tezi) Konya; SÜSBF, 2011*

Kuşeyrî, Abdü'l-Kerim, *Letâifü'l-işârat*, Mısır, 1981.

Köse, Saffet, *Ebû Saîd Hâdimî ve Namazda Huşû Risâlesi*, Yeni Hizmet, Sayı 4, s. 22-27.

Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, et-Tevhîd, thk. Fethullah Halif, Dâru'l-Câmiâtî'l-mısrıyye, İskenderiyye ts.

Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usul şerh-i mirkati'l-vüsul*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, Dersaâdet 1321.

Meydanî, Abdurrahman b. Hasen Habenke, el-Belâğatü'l-arabiyyetü, ed-Dâru's-şâmiyye, Beyrut 1416/1996.

Muslu, Ramazan, *Ebû Saîd Hâdimî ve Nakşibendilik Risâlesinin Tahlili*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 / 2001 s.197-219.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nîsâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahihi Müslim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.

Nîsâbü'rî, Nizamuddin el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin, Garâibü'l-Kur'ân ve Reğâibü'l-furkân, thk. Şeyh Zekeriya Umeyrat, Dâru Kütübî'l-ilmiye, Beyrut 1416.

Nahçivânî Şeyh Ulvan Baba Nimetullah b. Mahmud el-Azerbaycânî, *el-Fevâtihü'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihü'l-gaybiyye*, Âsitane Kitâbevi, İstanbul 1325.

Önder, Mehmet, *Büyük Din Âlimi Hz.Hâdimî, (Hayatı ve Eserleri)*, Güven matbaası, Ankara 1969.

Râmeühürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdirrahman b. Hallâd, el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb: Dâru'l-fikr, Beyrut 1404.

Râğıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dımaşk: Dâru's-Şâmiyye, Beyrût 2002/1423.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *et-Tefsîrû'l-kebîr; Mefâtîhü'l-gayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1990/1411.

Sarıkaya, Yaşar, Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebû Saîd Hâdimî, Kitap Yay., İstanbul 2008.

Sak, İzzet, Ebu Said Muhammed Bin Mustafa El-Hâdimî", *Doğa Kent Hadim*, Hadim Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayını, Hadim, 1996.

es-Safûrî, Abdü'r-rahman b. Abdi's-selam, Nüzhetü'l-mecâlis ve müntehabü'n-nefâis, Matbaa el-Kâsitilliyeti, Mısır 1283.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûl*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, Kahire 1954.

Suyutî, Abdu'r-rahman b. Ebî Bekr Celaledin, el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân, Heyetü'l-Mısıryye, 1974/1394.

..... Tedrîbu'r-râvî fî şerhi takribî'n-Nevevî, Dâru Taybe, yy, ts.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnati, *el-İ'tisam*, el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübra, Mısır ts.

Şa'ban, Zekiyüddün, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrâhim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2009.

Şimşek, Halil İbrahim, *Muhammed Hâdimî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Sadav Yay. Konya-2010.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru kütübî'l-ilmîye, Beyrut ts.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1984.

Taftazânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-makâsid fî ilmi'l-kelam*, Dâru'l-meârifî'n-nu'maniye, Pakistan 1401/1981.

Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Tarık b. İvadu'l-İlah b. Muhammed, Abdü'lmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Daru'l-haremeyn, Kahire 1415.

Üşmünî, Ali b. Muhammed b. İsa Ebû'l-Hüseyn Nureddin eş-Şâfiî, *Şerhu'l-Üşmünî âlâ Elfiyeti ibn Mâlik*, Dâru kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1419/1998.

Yayla, Mustafa, "Hâdimî, Ebû Saîd", *DİA*, XV, 24.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-hidâye, ts.

Zerkeşî, *Bahru'l-muhit fî usûli'l-fıkıh*, tel-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim,: Dâru'l-ma'rife, Beyrût 1957/1376.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fârif, *el-A'lam*, Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdü'l-azim, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2. Baskı, Matbaatü İsa el-Bâbî, yy ts.

KURAN KURSLARININ KADINLARIN DİN EĞİTİMİNE KATKISI (DİYARBAKIR ÖRNEĞİ)

Davut IŞIKDOĞAN *

Müberra AKTÜRK **

Özet

Din eğitime olan ihtiyacın karşılanmasında yaygın din eğitimi veren kurumların önemi büyüktür. Bu bağlamda kurumlardan biri de Kur'an Kurslarıdır. Son yıllarda Kur'an Kurslarının sayısında önemli bir artış meydana gelmiştir. Bununla birlikte kurslara devam eden öğrenci profilinde de büyük değişiklikler gözlenmiştir. Önceki yıllarda genel olarak erkeklerin devam ettiği kurslar günümüzde daha çok kadınların yaygın din eğitimi mekânı olmuştur. Kur'an Kursları, kadınlara ve gençlere yönelik din hizmetinin merkezi haline gelmeye uygun ortamlardır. Kadınlara yönelik de hizmet veren kurslar, din hizmetinin kalıcı ve sürekli kılınmasının önemli bir yoludur. Bu çalışmada Diyarbakır-Yenişehir ilçe müftülüğüne bağlı Kur'an kurslarına devam eden kadınlara *Kadınların Din Eğitiminde Kur'an Kurslarının Önemi* başlıklı anket uygulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yaygın din eğitimi, Kur'an Kursları, kadınların din eğitimi

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

** Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü öğrencisi.

Contribution of Qoran Courses to Women Religious Education (Sample of Diyarbakır)

Abstract

To meet the need for religious education the informal religious education institutions is have a great importance. In this context, the Quran Courses, one of the institution sare functioning. In recent years, a significant increase in the number of Quran Course has occurred. However, significant changes in the profile of students who attend the course have been observed. Inprevious years, continued courses of men nowadays mostly women religious education space have been. Quran courses become the center of religious services for women and teens are perfect places to. Courses that serving for women is an important way of maintaining the permanent. In this study, were given a questionnaire to women who continue to Koran courses that depending on Mufti-Yenişehir district of Diyarbakır. The data obtained from the survey evaluated how more beneficial for women of these courses can be focused on a place.

Key Words: Common Religious Education, Quran Courses, Women Religious Education

Giriş

Din eğitimi faaliyetleri temelde örgün ve yaygın olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Örgün din eğitimi; belirli yaş grubundaki ve aynı seviyedeki öğrencilere amaca göre hazırlanmış programlar vasıtasıyla okul çatısı altında düzenli olarak gerçekleştirilen din eğitimi çalışmalarıdır. Yaygın din eğitimi ise, örgün din eğitiminin yanında veya dışında, düzenlenen, halka dini bilgi veren hayatı yorumlama becerisi kazandıran, dini ve milli değerleri aşıl原因; kardeşlik, fedakârlık hoşgörü gibi, meziyetleri kazandıran, ibadetlerin

usulüne uygun bir şekilde yerine getirilmesine yardımcı olan din eğitimi çalışmalarıdır.¹

Yaygın din eğitimi vaaz, hutbe, Kur'an kursları cami din eğitimi-hizmetleri, konferans, sempozyum, panel, Tv, internet... gibi farklı uygulamalara sahiptir. Bu farklı din eğitimi uygulamaları, ülkemizde genel olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilmektedir. Kurum bu hizmetleri, müftü vaiz, imam-hatip, Kur'an kursu öğreticisi ve diğer personeller vasıtasıyla gerçekleştirmektedir.²

1. Kuran Kursları

İslam'ın ilk dönemlerinde evlerde ve mescitlerde başlayarak Daru'l- Kurra, Daru'l Kur'an, Küttâb, medrese ve mekteplerin gelişmesiyle yüksek seviyede kıraat bilgilerinin verildiği Daru'l- Kurra'larda süregelen Kuran öğretimine kurumların adları, seviyeleri ve işleyişleri farklı olsa da İslam dünyasının her bölgesinde özel bir ilgi gösterilmiştir.

Kur'an kursu, İslam eğitim tarihinde çok önemli yere sahip olan bir kurumdur. İslamiyet'in gelmesiyle birlikte Kur'an'a ilişkin öğrenme ve öğretme faaliyetleri başlamış ve günümüzde de farklı yollarla bu faaliyetler sürdürülmektedir.³ Bu önemin temelinde, İslam inanç ve düşüncesinin özünü oluşturan Kur'an ve Sünnet'in aynı zamanda İslam eğitim sisteminin de temelini oluşturması gerçeği yer almaktadır. Müslüman olan toplumlarda eğitim ve öğretimin her kademesinde, düzenli veya düzensiz; örgün veya yaygın Kur'an

¹ Fahri Kayadibi, *Yaygın Din Eğitiminde Cami ve Görevlileri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000, ss. 28-29; M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, s. 21.

² Mehmet Görmez, "Türk Hukuk Mevzuatında Dinî Kurumların Yeri ve Uygulama", *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*, İSAV-Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 488; Kayadibi, *a.g.e.* s. 33.

³ Fahri Kayadibi, *a.g.e.* s. 55-56.

eğitim ve öğretimine bir biçimde yer verilmeye çalışılmaktadır.⁴Bir yaygın din eğitimi uygulaması olarak Kur'an kursu İslamiyet'in ilk eğitimcisi olarak Peygamberimiz tarafından başlatılmış bir uygulamadır. Peygamberimiz, Medine'deki Mescid-i Nebvî'yi bir eğitim merkezi olarak kullanmıştır. O mescidinde Kur'an'ı ashabına aktarmış ve onlara İslam'ın prensiplerini öğretmiştir. Mescidin "suffa" denilen bölümü eğitim faaliyetlerine tahsis edilmiştir. Burası gündüzleri bir okul, geceleri de kimsesiz ve yoksul sahabelerin kaldığı bir yurt olarak hizmet vermiştir. Peygamberimizin bizzat kendisinin de ders verdiği "suffa"ya Peygamberimiz tarafından Kur'an ilimleri, akâid ve yazı öğretecek hocalar tayin edilmiştir. Suffa'ya devam eden öğrenci sayısı zamanla 400'e ulaştığı dile getirilmektedir.⁵

Ülkemizde Cumhuriyet döneminde yapılandırılmaya başlanan ve hiçbir kesintiye uğramadan günümüze kadar varlığını sürdüren kurumlardan biri de Kur'an Kurslarıdır. Örgün eğitim kurumlarında yürütülen din eğitimi, zaman içinde kesintiye uğramış olmasına karşın, Kur'an Kursundaki din eğitimi, bazı sınırlamalar istisna edilirse, günümüze kadar aralıksız olarak devam etmiştir.⁶

Bu kurum, Kur'an'ın öğrenilmesi, öğretilmesi, anlaşılması, ezberlenmesi ve usulüne uygun olarak okunması açılarından ülkemiz insanına hizmet etmeye devam etmektedir.⁷ Kur'an Kursları, hafızlık eğitiminin gerçekleştirildiği kurslar, daima açık olan ve özellikle

⁴ Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 65.

⁵ Fahri Kayadibi, *a.g.e*, ss. 55-57; M. Akif Kılavuz, "Kur'an Kursları ve Yetişkin Din Eğitimi", *Etkili Din Eğitimi*, Editör: Şaban Karaköse, Tedef yayınları, İstanbul 2009, s. 84.

⁶ Ahmet Koç, *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005,s.17.

⁷ M. Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*, Yıldızlar Matbaası, İstanbul 1992, s.3-4.

hedef kitlesi geniş olan Kur'an kursları ve yaz Kur'an kursları olmak üzere, değişik türlere sahiptir.

Kur'an kursları yaygın din eğitimi alanının önemli çalışma alanlarından ve öne çıkan kurumlarından biridir. Bu kurumlar, ülkemizde Kur'an'ı yüzünden okuma, ezber, Kuran bilgisi, ilmihal gibi konularda önemli katkılar sağlamaktadır. Bu kurslar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din konusunda toplumu aydınlatmak üzere planlı, programlı, düzenli bir şekilde eğitim yaptığı tek kurum olma özelliği taşımaktadır.⁸

Bu kurumlar, ülkemizde çocuklarının okullarda verilen DKAB derslerine ilaveten öncelikle temel dini bilgilere sahip olmalarını isteyen ve daha da önemlisi inandığı dine uygun bir yaşam biçimine sahip olmasını isteyen aileler için önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Kuran kursları, Kur'an'ın öğrenilmesi, öğretilmesi, anlaşılması, ezberlenmesi ve usulüne uygun olarak okunması açılarından ülkemiz insanına hizmet etmeye devam etmektedir.⁹

2. Kuran Kursları ve Kadınlar

Hz. Peygamber'in mescitte rehberlik ettiği eğitim-öğretim faaliyetlerinden sadece erkeklerde değil, kadınlarda istifade ederlerdi. Hz. Peygamberle başlayan Asr-ı Saadet döneminde sosyal hayatta aktif olarak yerlerini alan kadınlar, camiye giderek vakit, cuma ve bayram namazlarına katılmışlar, Hz. Peygamber'in hutbe ve vaazlarını dinlemişler, camide gerçekleştirilen eğitim etkinliklerinden yararlanmışlardı.¹⁰ Kadınların kendi aralarında seçtikleri temsilciler aracılığıyla Hz. Peygamber'e müracaat etmeleri üzerine haftanın bir günü kadın eğitim ve öğretimine tahsis edilmiştir. Kaynaklarda ifade

⁸ Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik", *Etkili Din Öğretimi*, Tıdef Yayınları, İstanbul 2009, s. 310; Aydın, *a.g.e.*, ss. 17-18, 25.

⁹ M. Faruk Bayraktar, *a.g.e.*, ss.3-4.

¹⁰ Muhammed B. İsmail El- Buhari, *Sahih-i Buhari*, İlim, 15, 35.

edildiğine göre, Hz. Peygambere başvuran kadınlar O'na şöyle demişlerdir: "Sohbetinde bulunma konusunda erkekler bize galebe çalmaktadırlar. Bir günü de bize ayırsan!" Bunun üzerine Peygamber Efendimiz bir günü onlara tahsis etmiş, o gün geldiğinde sadece onlara ders vermiştir.¹¹ Onlar, kendi özel durumları ile ilgili pek çok konuyu hiç çekinmeden Hz. Peygamber'e sorarak öğrenmişlerdir. Nitekim Hz. Aişe; "Ensar kadınları ne iyi kadınlardır; çünkü hayâları dinlerini öğrenmelerine engel olmadı" sözüyle, onların bu özelliğine dikkat çekmiştir.¹²

Kadınların erkekler gibi camiye devam etmeleri dört halife döneminde de devam etmiştir. Bunun için sık verilen örneklerden biri Hz. Ömer zamanında meydana gelmiş bir olaydır. Hz. Ömer evliliği kolaylaştırmak, erkeklerin yükünü hafifletmek gibi çeşitli nedenlerle evlenilecek kadına verilecek mihrin miktarını 400 dirhemle sınırlayan bir hutbe okumuştur. Bu sırada bir kadın, cami içerisinde oturduğu yerden Nisâ Suresi'nin 20. ayetini okuyarak Hz. Ömer'e itiraz etmiştir. Bu ayette mehirle ilgili "... *Yüklerle mehir vermiş olsanız dahi, ondan hiçbir şeyi geri almayın*" buyruluyordu. Yani nikâhta kadınlara verilen mehir miktarında bir sınırlama yoktur. Bu itirazdan sonra Hz. Ömer aldığı karardan dönmüş, '*Kadın, Ömer'den daha iyi bildi, Ömer ise yanıldı*' demiştir.¹³

Halkın tümünü, din konusunda aydınlatması beklenen DİB'in yürüttüğü faaliyetlere bakıldığında, daha çok, erkek ağırlıklı bir teşkilat olarak yapılandığı görülmektedir. Zira personelinin büyük çoğunluğu erkeklerden oluşan kurumda, din hizmetleri de daha çok erkeklere yöneliktir, ibadet yerleri de öncelikle erkekler için

¹¹ Buhari, "İlim", 100.

¹² Hüseyin Yılmaz, "Kadınların Cami Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Buna Yönelik Hizmetleri", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 2008, s. 280

¹³ Hüseyin Yılmaz, "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi" *Değerler Eğitimi Dergisi*, Sayı: 14, s. 120.

tasarlanmıştır. Bu bağlamda camiler ve genel itibariyle yaygın din eğitimi faaliyetlerinin tümü için toplumun tüm kesimlerine yönelik olma sorunu söz konusudur.¹⁴ Örgün eğitim kurumlarında alınan din eğitiminin hayat boyu öğrenme çerçevesinde kapsamlı olmaması, yaygın din eğitimi faaliyetlerinden ise daha çok erkeklerin faydalanması, kadınların din eğitimi eğitiminden önemli ölçüde mahrum kalmasına neden olmaktadır. Elbette Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kadınlara yönelik yürüttüğü eğitim faaliyetleri de bulunmaktadır. Ancak kadınların az bir kısmı bu eğitimden gönüllü bir şekilde yararlanırken, büyük çoğunluğu, bu çalışmalardan habersiz ve yapılanlara karşı ilgisiz kalmaktadırlar.

Son dönemlerde sosyal ve kültürel değişikliklerin, kadın ve erkek rollerinde önemli değişim ve dönüşümlere neden olduğu gözlemlenmektedir. Değişen hayat şartları tüm kadınları etkilemiş ve kadınları farklı problemlerle yüz yüze bırakmıştır.¹⁵ Bu nedenle bireyin ve toplumun çok yönlü gelişimine yönelik içeriği olan din eğitiminin, kadınlara da hitap edebilir duruma gelmesi önemlidir. Kadınlara verimli bir din eğitimi verme imkânları oluşturmak, onların eğitim bakımından güdülenmelerini sağlamak ve sağlıklı bir şekilde dini öğrenmelerini sağlamak açısından oldukça önemlidir.

Toplumumuzu din konusunda aydınlatmakla ve din hizmetlerini yürütmekle yükümlü olan Diyanet İşleri Başkanlığı, din eğitimi faaliyetlerini öncelikle camiler ve Kur'an kursları aracılığıyla yürütmektedir. Bu yönüyle Kur'an kursları yaygın din eğitimi kurumlarıdır. Kur'an kurslarında görev yapan öğreticilerin atanmasında geçmiş dönemlerde tümüyle Diyanet İşleri Başkanlığı yetkili iken, günümüzde kamu personeli seçme sınavı ve Başkanlıkça

¹⁴ Beyza Bilgin, "Diyanet ve Kadın Eğitimi", *Yaygın Din Eğitimi Sorunları Semineri*, Kayseri: İBAV Yayınları, 2003, s. 27.

¹⁵ Bkz. Nevin Meriç, *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı*, Elest Yayınları, İstanbul 2004.

verilen yeterlilik sertifikaları bu kurslarda görev alacak görevlilerin seçiminde uygulanankriterlerdir. 2012 yılında yürürlüğe giren Kur'an Kursları ile ilgili yönetmelikte bu kursların faaliyetleri şu şekilde belirlenmiştir;

a) Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun olarak yüzünden okumayı öğretmek,

b) Tecvit, tashih-i huruf ve talim gibi Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun ve güzel okumayı sağlayıcı bilgileri uygulamalı olarak öğretmek,

c) İbadetler için gerekli sure, ayet ve duaları ezberletmek ve anlamlarını öğretmek,

ç) Hafızlık yaptırmak,

d) Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasını sağlamak,

e) İslâm Dininin inanç, ibadet ve ahlâk esasları ile Hz. Peygamberin hayatı ve örnek ahlakı hakkında bilgiler vermek,

f) Dini içerikli sosyal ve kültürel etkinlikler düzenlemek.¹⁶

Son yıllarda Kur'an Kurslarına devam eden öğrencilerin önemli bir kısmı kadınlardan oluşmaktadır. Kur'an Kurslarında öğrenci profilinin değişmesi öğreticilerin de değişmesi sonucunu doğurmuştur. Son yıllardaki alımlar takip edildiğinde kurslarda görevlendirilen öğreticilerin tamamına yakınının kadın olduğu görülecektir.¹⁷ Kur'an Kurslarının öğrenci kitlesinin yaş ve eğitimi oldukça heterojen bir yapıya sahiptir. Kurslarda yüksek tahsilli çalışan kadınlardan, okuma yazma bilmeyen ev hanımlarına,

¹⁶ *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği*, 13. Md.

¹⁷ *Geniş Bilgi İçin Bkz. a.g.e. s.101.*

gencinden yaşlısına pek çok farklı sosyo-kültürel katmanlarda kadınlar bir aradadır.

İlişkileri belli kişilerle sınırlanmış birçok kadın, kurs sayesinde yeni bir çevreye açılma, farklı kişilerle etkileşim içine girme imkânına kavuşmaktadır. Kursu devam eden kadınlar kurslarda sorunlarının çözümüne ilişkin bir takım bilgiler edinmekte, daha da önemlisi içini döküp rahatlatma fırsatını elde etmektedir.¹⁸

3. Amaç ve Önem

Çalışmada yaygın din eğitimi alanına katkıda bulunabilmek üzere, uygulamada olan Kur'an kursu uygulamalarında eğitim gören kadınların kursların içeriğine ilişkin görüşlerinin ortaya konması amaçlanmıştır. Bu yolla kurslarda kadınlara kuran öğretimi ve temel dini bilgiler açısından daha faydalı olmanın yolları ve eksikliklerin gözden geçirilerek, Kur'an Kursu hizmetlerinin daha ileri noktalara taşınmasına yardımcı olunması beklenmektedir.

4. Yöntem ve Sınırlılıklar

Bu çalışma Diyarbakır-Yenişehir İlçe Müftülüğüne bağlı Kur'an kurslarına 2012-2013 kış döneminde devam eden 7-73 yaş arasındaki 344 kadın kurs öğrencisinin kurslar hakkında sorulara verdikleri cevapların değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Öğrencilere toplam 47 soru sorulmuş ve alınan cevaplar yüzde ve frekansa dayalı olarak tablolar halinde sunulmuştur. Sorular Kuran Kurslarında öğretilen içerik dikkate alınarak ilk beş soruda kişisel bilgi soruları, sonrasında ise "Katılıyorum", "Kararsızım" ve "Katılmıyorum" şeklinde üçlü kategorik olarak sorular hazırlanmış ve uzman görüşüne başvurulmuş nihai şekliyle uygulanmıştır. Elde edilen veriler, katılımcıların görüşlerine dayalı olarak yüzde ve frekans üzerinden değerlendirilmiştir.

¹⁸ Aydın, *a.g.e.*, 2008, s. 105

Yenişehir merkez ilçesindeki kurslar araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Evren ise Kuran Kurslarıdır. Bu ilçe dini-sosyo-kültürel açıdan kozmopolit yapıya sahip olduğundan dolayı seçilmiştir. Çalışma, Diyarbakır-Yenişehir ilçe müftülüğüne bağlı Kur'an kurslarına devam eden kadın öğrencilerle ve onlara yöneltilen anket sorularıyla sınırlıdır.

5. Bulgular ve Yorum

Bu başlık altında katılımcıların kişisel bilgileri ve anket sorularına verdikleri cevaplar tabloların altında değerlendirilecektir.

Tablo 1. Araştırmaya katılanların yaş değişkenine göre dağılımı

Yaş Aralığı	N	%
7-13 Yaş	75	21,8
14-25 Yaş	98	28,5
26-40 Yaş	102	29,7
41-60 Yaş	59	17,2
61 Yaş Üzeri	10	2,9
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanlardan %21,8'i 7- 13 yaş aralığında, %28,5'i 14-25 yaş aralığında, %29,7'si 26-40 yaş aralığında, %17,2'si 41-60 yaş aralığında, %2,9'u ise 61 yaş ve üzerindedir. Kursların homojen yapısı tabloda görülmektedir. Her yaş grubundan kadınlar kurslarda kendilerine yer bulabilmektedirler.

Tablo 2. Araştırmaya katılanların medeni durumları değişkenine göre dağılımı

Medeni Durum	N	%
Evli	162	47,1
Bekâr	179	52
Dul	3	0,9
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanlardan %47,1'i evli, %52,0'ı bekâr, %0,9'u ise dul kadınlardan oluşmaktadır. Ankette eşlerle ilgi sorulara sadece evli ve dul katılımcılar cevap vermişlerdir. Bu durumla ilgili sorunun altında özellikle belirtilecektir.

Tablo 3. Araştırmaya katılanların öğrenim durumları

Öğrenim Durumu	N	%
Okur-yazar değil	33	9,6
İlkokul	132	38,4
Ortaokul	91	26,5
Lise	61	17,7
Üniversite	27	7,8
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanlardan %9,6'sı okur-yazar değil, %38,4'ü ilkokul, %26,5'i ortaokul, %17,7'si lise, %7,8'i ise üniversite mezunudur. Burada da kurslarda her eğitim düzeyinden kadınların bulunduğu görülmektedir.

Tablo 4. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursuna gelmeden önce Kurs hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursuna gelmeden önce Kurs hakkındaki düşünceniz nasıldı?	N	%
Sadece Kur'an öğrenilen bir yer olarak düşünüyordum	87	25,3
Yapılan etkinliklerden haberim vardı	31	9
Sosyal açıdan faaliyetlerin yapıldığını bilmiyordum	7	2
Hem Kuran-ı Kerimi hem dini bilgileri öğreneceğimi biliyordum	219	63,7
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların kursa gelmeden önce kurs hakkındaki düşüncelerine bakıldığında %25,3'ü kursu sadece Kur'an okumayı öğrenilen bir yer olarak düşünen, %9,0'ı kursta yapılan etkinliklerden

haberdar olan, %2,0'ı etkinliklerden habersiz olan ve %63,7'si ise Kur'an okumayı ve dini bilgileri öğreneceğini bilen katılımcılar oldukları görülmektedir. Çoğunluğun kurslardan ve etkinliklerinden haberdar olması kursların bulundukları yerlerde duyurularını iyi yaptıklarının göstergesidir.

Tablo 5. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda kendini ifade edebilme durumları

Kur'an Kursunda kendinizi ifade edebiliyor musunuz?	N	%
Hayır	24	7
Evet, zamanla kendimi daha iyi ifade edebildim	307	89,2
İfade etmek istemiyorum	6	1,7
Ortamı beğenmediğim için konuşmuyorum.	7	2
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların kursta kendilerini ifade edebilme durumlarına bakıldığında aynı katılımcıların %7,0'ı kursta kendini ifade edemeyen, %89,2'si kursta zamanla kendini ifade edebilen, %1,7'si kendini ifade etmek istemeyen ve %2,0'ı ise kurs ortamını beğenmediği için kendisini ifade etmeyen kişilerden oluşmaktadır

Tablo 6. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda öğrendiği bilgileri aktarabilme durumları

Kur'an Kursunda öğrendiğim bilgileri çevreye aktarabiliyorum	N	%
Katılmıyorum	20	5,8
Kararsızım	18	5,2
Katılıyorum	306	89
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %5,8'i kursta öğrendikleri bilgileri çevrelerine aktaramazken,%89,0'ı öğrendikleri bilgileri çevrelerine aktarabilmektedir.%5,2'si ise bu konuda kararsız görüş belirtmiştir.

Tablo 7. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursundaki bilgilerin gerekliliği hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda öğrendiğim bilgiler çok gerekli bilgilerdir	N	%
Katılmıyorum	17	5
Kararsızım	4	1,2
Katılıyorum	322	93,9
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %5,0'ine göre kursta öğrenilen bilgiler çok gerekli bilgiler değilken,%93,9'una göre ise kursta öğrendikleri bilgiler çok gerekli bilgilerdir. Katılımcıların %1,2'si ise bu konuda kararsızdırlar.

Tablo 8. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunun dini gelişimlerine katkısı hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursu dini gelişimime katkı sağladı	N	%
Katılmıyorum	18	5,2
Kararsızım	12	3,5
Katılıyorum	314	91,3
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %5,2'sine göre kurs dini gelişimlerine katkı sağlamamışken, %91,3'üne göre ise kurs dini gelişimlerine katkı sağlamıştır. Katılımcıların %3,5'i ise bu konuda kararsızdır.

Tablo 9. Araştırmaya katılanların ders kitapları hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursundaki ders kitapları bana hitap ediyor	N	%
Katılmıyorum	21	6,1

Kararsızım	55	16
Katılıyorum	268	77,9
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %6,1'i kurslardaki ders kitaplarının kendisine hitap etmediğini düşünürken, %77,9'u ders kitaplarının kendisine hitap ettiği görüşündedir. Katılımcıların %16'sı ise kararsızdır. Buna göre öğrencilerin yaşları ve eğitim durumlarının ders kitaplarına bakışlarını belirlediği görülmektedir.

Tablo 10. Araştırmaya katılanların öğreticinin yeterliliği hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursu öğreticisini her bakımdan yeterli görüyorum	N	%
Katılmıyorum	32	9,3
Kararsızım	40	11,7
Katılıyorum	271	79
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %9,3'ü kurs öğreticisini her bakımdan yeterli olmadığını düşünürken, %79'u kurs öğreticisini her bakımdan yeterli görmektedir. Katılımcıların %11,7'si ise kararsızdır.

Tablo 11. Araştırmaya katılanların ders süreleri hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda derslerin 45 dakika olmasını yeterli buluyorum	N	%
Katılmıyorum	80	23,3
Kararsızım	34	9,9
Katılıyorum	230	66,9
Toplam	344	100,0

Araştırmaya katılanların %23,3'ü ders süresini yeterli bulmazken, %66,9'u ders süresinin yeterli olduğunu düşünmektedir. Katılımcıların %9,9'u ise bu konuda kararsızdır.

Tablo 12. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunun sosyalleşmeye katkısı hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursu sosyalleşmeye katkı sağladı	N	%
Katılmıyorum	30	8,7
Kararsızım	35	10,2
Katılıyorum	279	81,1
Toplam	344	100,

Araştırmaya katılanların %8,7'si kursun sosyalleşmelerine katkı sağlamadığını düşünürken, %81,1'i sosyalleşmelerine katkı sağladığını belirtmiştir. Katılımcıların %10,2'si ise kararsızdır. Katılmayanların genel kanaatinde daha önceden sosyal oldukları için kursun fayda sağlamadığı görüşü hâkimdir.

Tablo 13. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursundaki arkadaşlık ortamı hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursundaki arkadaş ortamı samimidir	N	%
Katılmıyorum	34	9,9
Kararsızım	27	7,8
Katılıyorum	283	82,3
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %9,9'u kurstaki arkadaşlık ortamını samimi bulmazken, %82,3'ü ise samimi bulmaktadır. Katılımcıların %7,8'i ise kararsızdır.

Tablo 14. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunun fiziki ortamı hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunun fiziki ortamı din eğitimi vermeye elverişlidir	N	%
Katılmıyorum	40	11,6
Kararsızım	56	16,3
Katılıyorum	248	72,1
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %11,6'sı kursun fiziki şartlarının din eğitimi vermeye elverişli olmadığını düşünürken, %72,1'i kursun ortamını elverişli bulmaktadır. Katılımcıların %16,3'ü ise kararsızdır. Özellikle cami müstemilatında bulunan bakımsız kurslarda bu konuda şikâyetler vardır.

Tablo 15. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunun manevi ortamı hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda manevi olarak rahatlık hissediyorum	N	%
Katılmıyorum	29	8,4
Kararsızım	24	7,0
Katılıyorum	291	84,6
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %8,4'ü kursta manevi olarak rahatlık hissetmediğini düşünürken, %84,6'sı manevi olarak rahatladığını düşünmektedir. %7'si bu konuda kararsızdır.

Tablo 16. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda teknoloji kullanımı hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda teknoloji kullanımı derslerin anlaşılmasını kolaylaştırır	N	%
Katılmıyorum	58	16,9

Kararsızım	37	10,8
Katılıyorum	248	72,3
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %16,9'u kursta teknolojik aletlerin kullanılmasının dersleri anlamayı kolaylaştırmayacağını düşünürken, %72,3'ü dersleri daha kolay anlamayı sağlayacağını düşünmektedir. Katılımcıların %10,8'i kararsızdır. Birçoğu da bu imkânların olmamasından şikâyetçidirler.

Tablo 17. Araştırmaya katılan evli kadınlara eşlerinin destek olma durumları

Kur'an Kursuna devam etmeme eşim destek olur	N	%
Katılmıyorum	13	7,9
Kararsızım	5	3
Katılıyorum	146	89
Toplam	164	100

Bu soruya sadece evli ve dul kadınlar cevap vermiştir. Katılımcılardan %7,9'unun eşi kursa devam etmesine destek olmazken, %89'unun eşi destek olmaktadır; %3'ü kararsız kalmıştır.

Tablo 18. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunun aile iletişimine etkisi hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursuna başladıktan sonra ailemle daha sağlıklı iletişim kurdum	N	%
Katılmıyorum	30	8,7
Kararsızım	32	9,3
Katılıyorum	281	81,9
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanlardan %8,7'si kursun aile iletişimine katkısının olmadığını düşünürken, %81,9'u aile iletişimine katkı sağladığını düşünmektedir; %9,3'ü ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 19. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursundaki etkinlikler hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda yapılan etkinlikler çok hoşuma gider	N	%
Katılmıyorum	19	5,5
Kararsızım	23	6,7
Katılıyorum	301	87,8
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların % 5,5'i kursta yapılan etkinliklerden memnun değilken, %87,8'i yapılan etkinliklerden memnundurlar. Katılımcıların %6,7'si ise bu konuda kararsız kalmıştır

Tablo 20. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunun kitap okuma alışkanlığına etkisi hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursuna başladıktan sonra kitap okuma alışkanlığı kazandım	N	%
Katılmıyorum	69	20,2
Kararsızım	53	15,5
Katılıyorum	220	64,3
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanlardan %20,2'si kursa başladıktan sonra kitap okuma alışkanlığı kazanamadığını düşünürken, %64,3'ü kitap okuma alışkanlığı kazandığını düşünmektedir; %15,5'i ise kararsızdır. Ayrıca araştırmaya katılanların %9,6'sı okur-yazar olmayan kadınlardan oluşmaktadır.

Tablo 21. Araştırmaya katılanların Kur'an dersleri hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda Kur'an derslerini severim	N	%
Katılmıyorum	20	5,8

Kararsızım	17	5,0
Katılıyorum	306	89,2
Toplam	344	100,0

Araştırmaya katılanların %5,8'i kursta Kur'an derslerini sevmediğini ifade ederken , %89,2'si Kur'an derslerini sevdiğini belirtmiştir; %5'i ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 22. Araştırmaya katılanların Siyer dersi hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda Siyer dersini severim	N	%
Katılmıyorum	24	7,0
Kararsızım	64	18,7
Katılıyorum	255	74,3
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanlardan %7'si siyer derslerini sevmediğini belirtirken, %74,3'ü siyer derslerini sevmektedir; 18,7'si bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 23. Araştırmaya katılanların İnanç dersi hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda inanç dersini severim	N	%
Katılmıyorum	28	8,2
Kararsızım	46	13,4
Katılıyorum	269	78,4
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %8,2'si inanç dersini sevmediğini belirtmiş., %78,4'ü inanç derslerini sevdiğini belirtmiştir; %13,4'ü ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 24. Araştırmaya katılanların Ahlak dersi hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda Ahlak dersini severim	N	%
---------------------------------------	---	---

Katılmıyorum	25	7,3
Kararsızım	49	14,3
Katılıyorum	269	78,4
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %7,3'ü ahlak dersini sevmediğini belirtirken; %78,4'ü ahlak dersini sevdiğini belirtmiş; %14,3'ü ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 25. Araştırmaya katılanların İbadet dersi hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda İbadet dersini severim	N	%
Katılmıyorum	38	11,1
Kararsızım	51	14,9
Katılıyorum	254	74,1
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların % 11,1'i ibadet dersini sevmediğini belirtirken, %74,1'i ibadet dersini sevdiğini belirtmiş %14,9'u ise bu konuda kararsızdır.

Tablo 26. Araştırmaya katılanların Kur'an dersinin zorluğu hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda zorlandığım ders Kur'an dersidir	N	%
Katılmıyorum	175	51
Kararsızım	60	17,5
Katılıyorum	108	31,5
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanlardan %51'i Kur'an derslerini zor bulmazken, %31,5'i zor bulmakta; %17,5'i ise bu konuda kararsızdır.

Tablo 27. Araştırmaya katılanların Tecvit dersinin zorluğu hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda zorlandığım ders Tecvit dersidir	N	%
Katılmıyorum	158	46,1
Kararsızım	57	16,6
Katılıyorum	128	37,3
Toplam	344	100,0

Araştırmaya katılanların %46,1'i tecvit dersinde zorlanmazken, %37,3'ü tecvit dersinde zorlanmaktadır. Katılımcıların %16,6'sı ise kararsızdır.

Tablo 28. Araştırmaya katılanların İbadet dersinin zorluğu hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda zorlandığım ders İbadet dersidir	N	%
Katılmıyorum	210	61,2
Kararsızım	63	18,4
Katılıyorum	70	20,4
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %61,2'si (210) İbadet dersinde zorlanmazken, %20,4'ü (70) ibadet dersinde zorlanmaktadır. Katılımcıların %18,4'ü (63) ise bu konuda kararsızdır.

Tablo 29. Araştırmaya katılanların Ahlak dersinin zorluğu hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda zorlandığım ders Ahlak dersidir	N	%
Katılmıyorum	215	62,7
Kararsızım	53	15,5
Katılıyorum	75	21,9
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %62,7'si ahlak dersinde zorlanmazken, %21,9'u ahlak dersinde zorlanmaktadır. Katılımcıların %15,5'i ise bu konuda kararsızdır.

Tablo 30. Araştırmaya katılanların İnanç dersinin zorluğu hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda zorlandığım ders İnanç dersidir	N	%
Katılmıyorum	181	52,8
Kararsızım	54	15,7
Katılıyorum	108	31,5
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %52,8'i inanç dersinde zorlanmazken, %31,5'i inanç dersinde zorlanmaktadır. Katılımcıların %15,7'si ise bu konuda kararsızdır.

Tablo 31. Araştırmaya katılanların öğretici ile diyalog hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursu öğreticisi ile diyalogum iyidir	N	%
Katılmıyorum	28	8,2
Kararsızım	29	8,5
Katılıyorum	285	83,1
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %8,2'si kurs öğreticisiyle diyaloglarının iyi olmadığını düşünürken, %83,1'i ise öğretici ile diyaloglarının iyi olduğunu düşünmektedir. Katılımcıların %8,5'i ise bu konuda kararsızdır.

Tablo 32. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda öğrendiği bilgileri hayatında uygulama durumu

Kur'an Kursunda öğrendiğim bilgileri hayatımda uyguluyorum	N	%
Katılmıyorum	25	7,3
Kararsızım	40	11,7
Katılıyorum	278	81,0
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %7,3'ü kursta öğrendikleri bilgileri hayatlarına geçiremediklerini belirtirken; %81'i ise öğrendiklerini hayatlarına geçirebildiklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların %11,7'si ise kararsız kalmıştır.

Tablo 33. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursundaki öğrenci mevcudu hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursundaki öğrenci mevcudu yeterlidir	N	%
Katılmıyorum	61	17,8
Kararsızım	56	16,3
Katılıyorum	226	65,9
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların % 17,8'i kurstaki öğrenci mevcudunu yeterli görmezken, %65,9'u yeterli görmektedir. Katılımcıların %16,3'ü bu konuda kararsız kalmışlardır.

Tablo 34. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursuna genç yaşta gelmek hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursuna genç yaşlarda gelmek daha faydalı olur.	N	%
Katılmıyorum	37	10,8
Kararsızım	22	6,4

Katılıyorum	284	82,8
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanlardan %10,8'i kursa genç yaşlarda gelmenin faydalı olmayacağını düşünürken, %82,8'i genç yaşlarda gelmenin daha faydalı olacağını düşünmektedir. Katılımcıların %6,4'ü ise bu konuda kararsız kalmışlardır.

Tablo 35. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda abdest, gusül ve teyemmümü eğitimi hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda abdest, gusül ve teyemmümün nasıl yapılacağını öğrendim	N	%
Katılmıyorum	47	13,7
Kararsızım	17	5
Katılıyorum	279	81,3
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %13,7'si kursta abdest, gusül ve teyemmüm gibi konuları öğrenmediğini düşünürken, %81,3'ü kursta bu bilgileri öğrendiğini düşünmektedir. Katılımcıların %5'i ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 36. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda Peygamberimizi tanıma hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda Peygamberimizi daha iyi tanıdım	N	%
Katılmıyorum	25	7,3
Kararsızım	16	4,7
Katılıyorum	302	88
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %7,3'ü Peygamberimizi tanıma konusunda kurstan çok istifade etmediğini düşünürken, %88'i ise

kursta Peygamberimizi daha iyi tanıdığını belirtmiştir. Katılımcıların %4,7'si ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 37. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda komşu hakkı eğitimi hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda komşu hakkını öğrendim	N	%
Katılmıyorum	38	11,1
Kararsızım	32	9,3
Katılıyorum	273	79,6
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanlardan %11,1'i kursta komşu hakkı konusunu öğrenmediğini düşünürken, %79,6'sı ise komşu hakkını kursta yeterince öğrendiğini ifade etmiştir. Katılımcıların %9,3'ü ise bu konuda kararsızdır.

Tablo 38. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda ibadet bilinci kazanma hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursuna devam ettiğim sürece ibadetlerimi daha bilinçli yaptım	N	%
Katılmıyorum	24	7
Kararsızım	27	7,9
Katılıyorum	292	85,1
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %7'si kursta ibadet bilincini kazanmadığını düşünürken, %85,1'i ise kursta ibadet bilincini kazandığını belirtmiştir. Katılımcıların %7,9'u ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 39. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda kul hakkı bilinci kazanma hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda kul hakkına riayet etmeyi öğrendim	N	%
Katılmıyorum	44	12,8
Kararsızım	28	8,2

Katılıyorum	271	79
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %12,8'i kursta kul hakkına riayet etme konusunda fayda görmediğini düşünürken, %79'u kul hakkına riayet etmeyi kursta öğrendiğini belirtmiştir. Katılımcıların %8,2'si ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 40. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda tüm derslere aynı öğreticinin girmesi hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda tüm derslere aynı öğreticinin girmesi verimli olmaz	N	%
Katılmıyorum	181	52,8
Kararsızım	49	14,3
Katılıyorum	113	32,9
Toplam	344	100,0

Araştırmaya katılanların % 52,8'ine göre kursta tüm derslere aynı öğreticinin girmesi verimli olmazken, %32,9'una göre ise verimli olmaktadır. Katılımcıların %14,3'ü bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 41. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda birden fazla sınıfın olması hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda birden fazla sınıfın olması beni rahatsız eder	N	%
Katılmıyorum	217	63,5
Kararsızım	47	13,7
Katılıyorum	78	22,8
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %63,5'ine göre kursta birden fazla sınıfın olması problem değilken, %22,8'ine göre birden fazla sınıf olmamalıdır. Katılımcıların %13,7'si ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 42. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda birden fazla Öğreticinin olması hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda birden fazla Öğreticinin olması beni rahatsız eder	N	%
Katılmıyorum	213	62,1
Kararsızım	49	14,3
Katılıyorum	81	23,6
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların % 62,1'ine göre kursta birden fazla öğreticinin olması problem değilken, %23,6'sına göre ise birden fazla öğretici olmamalıdır. Katılımcıların %14,3'ü ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 43. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda erkek öğretici olması hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda erkek öğreticilerin olmasını isterim	N	%
Katılmıyorum	260	75,8
Kararsızım	30	8,7
Katılıyorum	53	15,5
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların % 75,8'i kursta erkek öğreticinin olmasını istemezken, %15,5'i erkek öğreticinin de olabileceği yönünde görüş bildirmiştir. Katılımcıların %8,7'si ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 44. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda çocuklarına karşı merhamet etme becerisi kazanma hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursuna geldiğimden beri çocuklarıma karşı daha merhametliyim	N	%
Katılmıyorum	31	13,5

Kararsızım	26	11,3
Katılıyorum	173	75,2
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %13,5'i kursun çocuklarına merhamet konusunda bir faydasının olmadığını düşünürken, %75,2'si kursa devam ettiklerinden beri daha da merhametli oldukları düşüncesindedirler. Katılımcıların % 11,3'ü ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 45. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda meal okuma alışkanlığı kazanma hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunda meal okuma alışkanlığı kazandım	N	%
Katılmıyorum	49	14,3
Kararsızım	57	16,6
Katılıyorum	237	69,1
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların % 14,3'ü kursta meal okuma alışkanlığı kazanmadığını belirtirken %69,1'i meal okuma alışkanlığı kazanabilmiştir. %16,6'sı ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 46. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunda eğitim süresinin yeterliliği hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursundaki sekiz aylık eğitim süresi yeterlidir	N	%
Katılmıyorum	125	36,4
Kararsızım	52	15,2
Katılıyorum	166	48,4
Toplam	344	100

Araştırmaya katılanların %36,4'üne göre kurstaki 8 aylık eğitim yetersizken, %48,4'üne göre ise yeterlidir. Katılımcıların %15,2'si ise bu konuda kararsız kalmıştır.

Tablo 47. Araştırmaya katılanların Kur'an Kursunun okullarla aynı zamanda açılıp kapanması hakkındaki düşünceleri

Kur'an Kursunun okullarla açılıp, okullarla kapanması çok yerinde bir uygulamadır.	N	%
Katılmıyorum	67	19,6
Kararsızım	42	12,3
Katılıyorum	233	68,1
Toplam	344	100,0

Araştırmaya katılanların %19,6'sına göre kursun okullarla açılıp, okullarla kapanması yerinde bir uygulama değilken; % 68,3'üne göre ise yerindedir. Katılımcıların %12,3'ü ise bu konuda kararsız kalmıştır.

6. Tartışma-Sonuç ve Öneriler

Araştırmaya katılanlar genel olarak Kur'an Kurslarında aldıkları eğitimden memnun oldukları görülmektedir. Katılımcıların kursların fiziki ortamları, ders kitaplarının yaş, eğitim düzeyi gibi farklılıklara hitap etmesi, kendilerinin katıldıkları kurslardan erkeklere yönelik de açılması, teknolojik imkânlardan faydalanabilme, etkinliklerin daha çok kendilerini geliştirebilecekleri türden olması gibi konularda talepleri tespit edilmiştir.

Uygulama sırasında görüşlerini dile getiren katılımcılar, kurslarda verilen derslere aynı öğreticinin girmesi yerine, branşlaşmaya gidilerek her derse farklı öğreticinin girmesi ve bu sayede öğrencilerin sadece bir öğreticiye çok fazla duygusal bağlanmalarının önlenmesi yönünde taleplerini dile getirmişleridir. Branşlaşma sayesinde öğrenciler diğer hocalarla da tanışma ve kaynaşma fırsatını elde etmiş olacaklardır. Ayrıca aynı kursta görev yapan öğretmenler arasında da sadece kendi sınıfını sahiplenme problemi olmayacaktır. Özellikle Kur'an derslerinde seviye, tecvid ve okuma noktalarında ortaya çıkan ikilemler bu sayede giderilmiş olacaktır. Verilerden elde edilen diğer sonuçları maddeler haline ifade etmek gerekirse, katılımcılar;

✓ Kuran kurslarında zamanla kendini ifade edebildiklerini, öğrendikleri bilgileri çevreye aktarabildiklerini, verilen bilgilerin gerekli bilgiler olduğunu ve sosyalleşmelerine katkı sağladığını,

✓ Kursların dini gelişimlerini desteklediğini ve kitapların kendilerine hitap ettiğini ve ders sürelerinin yeterli olduğunu,

✓ Kursta kendilerini manen rahat hissettikleri samimi bir ortam olduğunu ve gördükleri ortamın ve elde ettikleri bilginin aile içi sağlıklı iletişime katkı sağladığını

✓ Müfredatta yer alan derslerden sırasıyla Kuran-ı Kerim, Ahlak ve İbadet derslerini en çok severken; sırasıyla Tecvit, İnanç, Kuran-ı Kerim ve Ahlak derslerinden zorlanmaktadırlar.

✓ Kursla beraber ibadetlerini daha bilinçli yaparken, Hz. Peygamberi de daha iyi tanıyıp anladıklarını ifade etmişlerdir.

✓ Kursu gediklerinde eşlerinden destek almaktadırlar.

7. Öneriler

Uygulamanın yapıldığı Kuran Kurslarında görev yapan öğretmenlerin tecrübelerine dayalı talepleri de dikkate alınarak aşağıdaki önerilerde bulunulabilir:

✓ Özellikle kursların fiziki ortamlarının iyileştirilmesi,
✓ Bilgisayar, internet, projeksiyon, akıllı tahta gibi teknolojik imkânların sağlanması,

✓ Dağıtılan kitapların yaş ve eğitim düzeyine göre hazırlanması,

✓ Derslere aynı öğreticinin girmesi yerine branşlaşmaya gidilerek her derse farklı öğreticinin girmesi,

✓ Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ile ortaklaşa çalışmalar yürüterek kursiyerlerin aile içi iletişim ve çocuk gelişimi konularında bilgilendirmesi,

✓ Yaz kurslarında uygulanan Gençlik ve Spor Bakanlığı ile yürütülen çalışmaların kış kursuna devam eden gençlere de uygulanması gibi yenilikler kurslardan daha çok istifade edilmesine olanak sağlayacaktır.

✓ Kurslardaki etkinliklerin niteliğini arttırmak ve daha çok bilgi ve beceri kazandıran etkinliklere yer vermek daha isabetli olacaktır.

Özetle; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an Kurslarında kadınlara yönelik devam ettirdiği hizmetlerin verimliliğini arttırabilmek için kursiyerlerin istek ve ihtiyaçlarını göz ardı etmemesi gerekmektedir. Ayrıca Başkanlığın ilk defa uygulamaya geçirdiği hizmetlerden öncelikle kursların haberdar edilmesi ve bu sayede halka daha çabuk duyurulmasının sağlanması gerekmektedir. Örneğin açılan Diyanet TV ve radyosunun, öncelikle kurslarda duyurulması gerekmektedir. Televizyon ve radyoda kurs öğrencilerinin kurslardan nasıl istifade ettiklerini anlatan programlar yapılması diğer kadınlarında kursa gelmelerini sağlayacaktır. Özellikle gençlerin kurslara özendirilmesi için gençlere yönelik faaliyetlere önem verilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Bayraktar, Mehmet Faruk, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*, Yıldızlar Matbaası, İstanbul 1992.

Bilgin,Beyza , “Diyanet ve Kadın Eğitimi”, *Yaygın Din Eğitimi Sorunları Semineri*, Kayseri: İBAV Yayınları, 2003.

El-Buhari, Muhammed B. İsmail, *Sahih-i Buhari*, İlim,15,35

Görmez, Mehmet, “Türk Hukuk Mevzuatında Dinî Kurumların Yeri ve Uygulama”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*, İsav-Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Kayadibi, Fahri, *Yaygın Din Eğitiminde Cami ve Görevlileri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Kılavuz, M. Akif, “Kur’an Kursları ve Yetişkin Din Eğitimi”, *Etkili Din Eğitimi*, Editör: Şaban Karaköse, Tedef Yayınları, İstanbul 2009.

Koç, Ahmet, Kur’an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik Üzerine Bir Araştırma, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005

Koç, Ahmet, “Kur’an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik”, *Etkili Din Öğretimi*, Tedef Yayınları, İstanbul 2009.

Meriç, Nevin, *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı*, Elest Yayınları, İstanbul, 2004.

Muhammet Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur’an Kursu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008.

Yılmaz, Hüseyin, “Kadınların Cami Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Buna Yönelik Hizmetleri”, I. Din Hizmetleri Sempozyumu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008, Ankara.

Yılmaz, Hüseyin, “Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi” *Değerler Eğitimi Dergisi*”, Sayı:14.

Buyrukçu, Ramazan, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

HADİSLER ARASINDAKİ İHTİLÂFİ GİDERME YÖNTEMİ OLARAK TEVAKKUF VE FETHU'L- BÂRÎ'DEKİ ÖRNEKLERİ

Fethullah YILMAZ*

Özet

Bu makalede hadisler arasındaki ihtilâfı gidermek için başvuru olan yolların son aşaması olarak kabul edilen tevakkuf konusu ele alınmıştır. Bu konu, tevakkufun tanımı, tevakkufla ilgili terimler, tevakkufun sistem olarak değeri, Hz. Peygamber ve sahâbe-i kiramdan tevakkuf örnekleri başlıkları altında işlenip *Fethu'l-Bârî*'de İbn Hacer'in bu konularla ilgili verdiği örnekler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tevakkuf, tesâkut, imsâk, tahyir, ihtilâfı gidermek, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, ihtilâfü'l-hadis.

Tawaqquf as a Method of Explaining Contradictions Between Hadiths and its Examples in Fath al-Bari

Abstract

This article deals with the method of tawaqquf, the final method employed to solve contradictory narrations. Tawaqquf is explained with respect to its definition, terminology, its value as a system, and practical examples from the Prophet and his Companions. Finally, examples of tawaqquf found in *Fath al-Bari* are discussed.

* Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

Key Words: Tawaqquf, Tasaqut, İmsaak, takhyir, solving contradictory narrations, İbn Hajar, Fath al-Bari, ihtilaf al-hadith.

Giriş

Hadis ilimlerinin en önemlilerinden biri, hiç şüphesiz hadisler arasındaki ihtilafı inceleyen muhtelifü'l-hadis ilmidir. İhtilâfü'l-hadis diye de isimlendirebileceğimiz bu ilim dalı, sahih bir hadisin yine kendisi gibi sahih bir hadisyle veya şer'î delillerden biriyle zahiren çelişmesinin sebeplerini ve bu çelişkinin hangi yollarla giderildiğini inceler. Hadislerin doğru anlaşılması için hadisçiler bu alana büyük önem vermişler ve bu konuda müstakil eserler ortaya koymuşlardır.¹

İhtilâfü'l-hadisle ilgili yazılan müstakil eserlerin dışında bu meselenin en geniş yer aldığı yerler, hiç şüphesiz şerhlerdir. Şerhlere bu yönüyle bakıldığında onların ihtilafül-hadis koleksiyonu olduğu söylenebilir.² Şerhler, hadisleri birçok açıdan ele almakta ve hadislerin anlaşılması ve yorumlanması açısından önemli bilgiler ihtiva

¹ İhtilâfü'l-hadis'e dikkat çeken ve bu sahada ilk müstakil eseri kaleme alan İmam Şâfiî'dir. (ö. 204/820) Kendisi er-*Risâle* adlı eserinde hadisler arasındaki ihtilaf konusunu teorik olarak ele almış ve ihtilafın çözümünü temin edecek ilkeleri belirlemiştir. İmam Şâfiî *el-Ümm* adlı kitabının son bölümünü oluşturan *İhtilâfü'l-hadis* adlı eserinde çelişkili hadislerin çözüm yollarından bahsederek bu tür hadislerle ilgili örnekler vermiştir. O, bu alanda ortaya koyduğu ilk müstakil eserden dolayı ihtilâfü'l-hadis ilminin kurucusu kabul edilmiştir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) çelişkili hadisleri tek tek ele alarak değerlendirdiği *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*'i ve hem metot hem de muhtevâ yönünden ihtilâfü'l-hadis'in bütün karakteristik özelliklerini yansıtan Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu meâni'l-âsâr* adlı kitabı bu alanda yazılan ilk eserlerdir. Ayrıca muhtelifü'l-hadis'le ilgili yapılan çalışmalar için bakınız. Ayhan Tekineş, "Muhtelifü'l-hadis", *DİA*, XXXI, 74-77.

² Bkz. Köktaş, Yavuz, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s. 187.

etmektedir.³ Şarihler ele aldıkları hadisleri bütün yönleriyle incelemiş, varsa rivayetler arasındaki ihtilafı gidermeye çalışmışlardır. Hadislere yöneltilen tenkitlere yer vererek bunları değerlendirmiş ve hadislerle ilgili akla gelebilecek muhtemel sorulara da cevap vermişlerdir. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) 813/1410 yılında yazmaya başlayıp da 29 yılda tamamladığı⁴ *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîh'l-Buhârî* adlı eseri de ihtilafı hadislerin değerlendirilmesi açısından zengin bir kaynaktır. İbn Hacer bu eserinde bu tür hadisleri bütün yönleriyle değerlendirerek hadisler arasındaki ihtilafı gidermeye çalışmıştır.

Âlimler hadisler arasında görülen ihtilafın giderilmesi için bir kısım yöntemler kullanmışlardır. Bu konuda genellikle hadis usûlü âlimlerinin kullandığı yöntemler sırasıyla şunlardır: 1. Cem' ve telif 2. Nesih 3. Tercih 4. Tevakkuf.⁵

³ Şerh'in tanımı ve özellikleri için bkz. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhus-saâde*, II, 34; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I-II İstanbul 1971, 35-37; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 1997, s. 53-159.

⁴ İbn Hacer, 813/1410 yılında *Hedyu's-Sârî*'yi tamamladıktan sonra Sahîh-i Buhârî'nin şerhine başladığını belirtmektedir. (İbn Hacer, *İntikâdü'l-i'tirâz fi'r-red ale'l-Aynû fi şerhi'l-Buhârî*, I-II, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Subhî b. Casim Samerrai, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1993, I, 23)

⁵ Bkz. İbnu's-Salah, Takıyyuddîn Ebû Amr Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrîzûrî, *Mukaddimetu İbni's-Salâh ve mehasinü'l-istilah*, thk. Âişe Abdurrahman, Dâru'l-Maârif, Kahire 1989, s. 257-258; Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *et-Takrîb li'n-Nevevî fennu usûli'l-hadis*, Mektebetü Muhammed Ali Sabih, Kahire 1388/1968, s. 43; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, *el-Bâisü'l-hasîs fi ihtisâri Ullûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1408/1987, s. 175; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1399/1979, II, 198; Cezâirî, Tâhir b. Salih Ahmed, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, el-Matbaatü'l-Cemaliyye, Mısır 1328/1910, s. 235; Ahmed Naim, Babanzâde *Sahîh-i Buhârî Tecrid-i Sarih Tercemesi (Mukaddime)*, DİB Yayınları, Ankara 1957, I, 251; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1982, s.219.

Sihhat ve zayıflık bakımından aynı derecede iki müteâruz hadis arasındaki ihtilaf ilk önce aklî ve naklî delillerle her iki hadisle de amel etme imkânını sağlayacak şekilde giderilir. Bu yönteme cem' ve telif denir. Bu yöntemle iki hadis arasında görünen ihtilafın gerçekte değil, zahirde olduğu açıklanır. İhtilafı hadislerin arasını cem' ve te'lif etmek mümkün olmadığında onların vürûd tarihlerine bakılarak ihtilaf, nesih ile giderilir. Geçerli olan sonraki hükme nâsih, ortadan kalkan önceki hükme ise mensûh denir. Bu durumda mensûh ile amel edilmez. Bu iki yöntemin uygulanamadığı yerde ise usule uygun bir şekilde bir hadisi seçme işlemi gerçekleştirilir ki buna da tercih denilir. Cem' ve telif işleminin sonucunda her iki hadisle amel etme imkânı varken, nesih ve tercih yöntemleri sonucunda ise hadislerden sadece biriyle amel edilmektedir. İbn Hacer hadislerin her biriyle amel edilmeleri fikrini benimsediğinden onun eserinde özellikle cem' ve te'lif örneklerinin daha fazla yer tuttuğu tespit edilmiştir.⁶

Bu üç yöntemle de ihtilafın giderilmediği durumlarda ise âlimler, çözüm için beklemeyi ifade eden tevakkuf yöntemine başvurmuşlardır. Cem', nesih ve tercih meseleleri âlimler tarafından müstakil olarak ele alınmasına rağmen tevakkuf konusu bir çözüm ifade etmediğinden ne gelenekte ne de modern dönemde üzerinde çok durulmuş bir konu değildir. Biz bu makalemizde bu alanda daha sonra yapılacak çalışmalara kapı aralamak amacıyla hadisçilerin ihtilafı hadislerin çözümünde dördüncü ve son yöntem olarak belirlediği tevakkufu nasıl değerlendirdiklerini inceleyeceğiz. Tevakkufun manasını, tevakkufla ilgili terimleri, tevakkufun metod olarak değerini, Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahabe-i kiramdan tevakkuf örneklerini inceleyip *Fethu'l-Bârî*'de İbn Hacer'in bu konularla ilgili verdiği örnekleri değerlendireceğiz.

⁶ Bkz. Yılmaz, Fethullah, *Fethu'l-Bârî'de İhtilâflı Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 29-294, MÜSBE, İstanbul 2013.

I. Tevakkufun Tanımı

وَقَفَّ kökünden gelen tevakkuf sözlükte; “durmak, beklemek, kaçınmak”⁷ anlamlarına gelir. İstilahî olarak ise tevakkuf; “müteâriz hadislerden hiçbirisi ile amel etmemek, herhangi biri ile amel etmeyi gerektirecek bir tercih delilinin ortaya çıkışına kadar beklemek”⁸ şeklinde tarif edilmektedir. Kısacası hadis istilâhı açısından tevakkuf; “aralarındaki zıtlık için bir çözüm bulunamayan hadislerin hiçbirisiyle, bir çözüm bulununcaya kadar amel edilmemesi”⁹ manasına gelir.

Tevakkuf, hadisler arasındaki ihtilafı gidermek için başvuru yollarının son aşaması olarak kabul edilmiştir.¹⁰ Hadisler arasındaki ihtilafın giderilmesinde, çözüm metotlarından (cem’ ve telif, nesih, tercih) biriyle teâruz halledilemiyorsa, son çare olarak tevakkufa başvurulur. İbn Hacer de aralarında ihtilaf bulunan hadislerin çözümünde, önce cem’ ve telif; bu mümkün olmuyorsa, tarih araştırması yapılarak neshe; neshe işaret eden bir delil yoksa takviye ve tercihe; o da mümkün değilse, tevakkufa gidileceğini bildirmektedir.¹¹

İbn Hacer’in öğrencisi Sehâvî tevakkuf işlemini şöyle açıklamıştır: “Müçtehid tercihe gidecek bir delil bulamazsa ya kendisi veya ulemâdan bir başkası için bir tercih sebebi ortaya çıkıncaya kadar her iki hadisle de amel etmekten çekinir. (tevakkuf eder)”¹²

⁷ İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu’l-Arab*, I-XV, Daru Sadr, Beyrut 1990, vkf md.

⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar*, s. 40.

⁹ Aydın, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Hadisevi Yayınları, İstanbul 2006, s. 321.

¹⁰ Demir, Osman, “Tevakkuf”, *DİA*, XL, 579.

¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar şerhu Nuhbeti’l-fiker*, thk. Salah Muhammed Uveyza, Dâru’l-Hayr, Beyrut, 1409/1989, s. 16.

¹² Sehâvî, Ebu’l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammedî, *Fethu’l-mugîs şerhu elfiyeti’l-hadîs li’l-el-râkî*, I-III, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, III, 77.

Buna göre müteâriz hadislerden birinin tercih edilememesi durumunda sahih hadislerin reddedilmesi söz konusu olamaz. Zira her iki rivayetin terkinde hükmedilmesi burada sahih bir rivayetin olmaması anlamına gelir. Hâlbuki tevakkufta rivayetlerden birini, tercih edilmesini sağlayacak delile ulaşınca kadar bir bekleyiş vardır. Bu konuda başka bir âlimin bulacağı bir tercih sebebi ile tevakkuf edilen belirsiz durumdan çıkılabilir. Nitekim İbn Hacer eserinde, başka bir âlimin bulacağı tercih sebebinin, tevakkuftan kurtulmaya yeteceğini ve bunun da normal bir durum olduğunu savunmaktadır.¹³

Yukarıda yapılan tariflerden de anlaşıldığı gibi tevakkuf, aslında belli bir çözümü değil, çözümü beklemeyi ifade etmektedir. Zira bu durumda sanki böyle bir nass yokmuş gibi müteâriz olan hadislerin hiç biriyle amel edilmeyip bir tercih sebebi belirinceye kadar bekleme öngörülmüştür. Ancak bu bekleyiş aynı zamanda yeni veriler elde edilinceye kadar araştırmayı sürdürmek anlamına geldiğinden, tevakkuf bir çözüm metodu olarak kabul edilmiştir.¹⁴

Tevakkuf, görüş beyan etmemek gibi görünse de aslında bundan daha farklı bir mana ifade etmektedir. İbn Hacer bulûğ çağına gelmeden ölen müşrik çocukların durumu ile ilgili farklı on görüşe yer vermekte; bunlardan birine göre tevakkuf edileceğini; diğer bir görüşe göre ise bu konuda fikir beyân edilemeyeceğini (imsâk) belirtmektedir. Bunları farklı iki görüş olarak değerlendiren İbn Hacer, tevakkuf etme ile fikir beyân etmeme veya susma (imsâk) arasında ince bir farkın bulunduğunu belirtmektedir.¹⁵ İbn Hacer'in

¹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 40.

¹⁴ Bkz. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, s. 219; Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları: Tarih, Usûl, Tenkit, Yorum*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 232.

¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhî'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd, Mektebetü Melik Fahd, Riyad 1421/2001, III, 291.

konuyu bu şekilde değerlendirmesi, onun tevakkufu çözümün bir parçası olarak kabul ettiğini göstermektedir.

II. Tevakkufla İlgili Terimler

Âlimler bazen tevakkufla ilgili olarak tesâkut ve tahyir terimlerini de kullanmışlardır. Fıkıh usûlünde tesâkut, müteâriz iki delilin delil olmaktan düşmesi ve onlardan daha aşağı derecede olan delil ile veya berâet-i asliyye'ye yani hiç hüküm vârid olmamış gibi ilk hâle göre istidlâl etme manasına gelmektedir.¹⁶ Delillerin teâruzunda, delillerin birini diğerine tercih edilemediği durumlarda ikisinin de hükmünün düşürülmesi manasına gelen terk veya tesâkut terimlerini tevakkuf anlamında kullananlar olmuştur. Ancak hadisçiler, bu konuda tevakkuf terimini kullanmayı tercih ederlerken aynı manayı ifade eden terk ve tesâkut terimlerini daha çok fıkıhçılar kullanmıştır.¹⁷ İbn Hacer de hadisçiler açısından “tevakkuf” teriminin kullanılmasının, “tesâkut” teriminin kullanılmasına nispetle daha uygun olduğunu belirtmektedir.¹⁸

Mu'tezile âlimleri, ihtilaf durumunda delillerin her ikisinin birden düşürülmesi (tesâkut) gerektiğini söylemişlerse de¹⁹ onların çokça başvurduğu bu metoda Ehl-i sünnet âlimleri itibar etmemişlerdir. Zira tesâkutta iki hadis de terk edilirken tevakkufta ikisi de başka bir tercih sebebi ortaya çıkıncaya kadar bekletilir.

¹⁶ Hasan, Osman b. Ali, *Menhecü'l-istidlâl alâ mesâili'l-i'tikâd inde ehli's-sünneti ve'l-cemâat*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1993, I, 325.

¹⁷ Çakan, İsmail Lütüf, *a.g.e.*, s. 220.

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 40.

¹⁹ Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Osmâniyye*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Kahire 1374/1955 s. 145-148; *el-Beyân ve't-tebyîn*, I-II, nşr. Hasan es-Sendûbî, Tunus 1990, II, 115.

Tevakkufla ilgili kullanılan diğer bir terim ise “*tahyir*”dir.²⁰ Tahyir, tercihe imkân bulunmayacak şekilde teâruz eden iki delilden birini seçme hususunda müçtehidî muhayyer bırakan bir yöntemdir. Daha çok fıkıhçılar tarafından kullanılan “*tahyîr*” usulü de tevakkufa benzemektedir. Ancak bazen biri bazen de öteki ile amel etmeyi ifade eden tahyirin, manası bakımından ‘amelsizlik’ demek olan tevakkuftan farklı bir usul ve prensip olduğu açıktır.²¹ Meselâ Allah Resûlû’nün “*Helâl de bellidir, haram da. Bu ikisi arasında insanlardan çoğunun bilmediği şüpheli şeyler vardır. Kim şüphelilerden korunursa dini ve ırzını (şahsiyetini) korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşer...*”²² hadisindeki şüpheli şeylerin hükmüyle ilgili haram ve mekruh görüşü belirtilmesine (tahyir) rağmen İbn Hacer bir başka görüşe göre de bu konuda tevakkuf edildiğini söyleyerek bu kavramların birbirinden farklı olduğuna işaret etmektedir.²³

III. Hz. Peygamber (s.a.s) ve Sahâbeden Tevakkuf Örnekleri

Hadislerin ihtilafında bir çözüm metodu olarak bilinen tevakkuf, aynı zamanda kişinin bilmediği bir meselede kesin bilgiye ulaşıncaya kadar susmasını da ifade etmektedir. Bu manada aslında ilk tevakkuf örnekleri Hz. Peygamber’in (s.a.s) ve sahâbenin hayatında görülmektedir. İbn Hacer’in eserinden bu konuda şu örnekler zikredilebilir:

1- Buhârî “Hz. Peygamber Kendisine Vahiy İndirilmeyen Konularda Soru Sorulduğunda ‘Bilmiyorum’ der veya Kendisine O

²⁰ Bkz. Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, *İrşâdu'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Kahire 1356/1937, s. 273; Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar*, s. 228; İsmail Hakkı, İzmirli, *İlm-i hulâf*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330/1914, s. 212.

²¹ Çakan, İsmail Lütfi, *a.g.e.*, s. 220.

²² Buhârî, İman 39.

²³ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I, 155.

Konuda Vahiy İninceye Kadar Cevap Vermezdi...” başlığı altında, Câbir b. Abdillâh hastalandığında Resûlullah’a “Malım hakkında nasıl hükmedeyim, malım hakkında nasıl davranayım?” diye sorduğu zaman Resûlullah’ın kendisine miras âyeti ininceye kadar cevap vermediğini nakletmiştir.²⁴ Buhârî kullandığı bu başlıkla Hz. Peygamber’in kendisine vahiy gelmeyen konularda tevakkuf ettiğini belirtmiş ve burada verdiği hadislerle de bunun örneklerini göstermiştir.

2- Yahudilerin ruh hakkında soru sormalarına karşı Hz. Peygamber’in ruh ile ilgili “*Bir de sana ‘rûh’ hakkında soru sorarlar. De ki: Rûh Rabbimin emrindendir, O’nun bileceği işlerdendir. Size sadece az bir ilim verilmiştir.*” (İsrâ Sûresi 17/85) âyeti nâzil oluncaya kadar bir müddet susup onlara hiç cevap vermemesi de,²⁵ Hz. Peygamber’in kendisine bilgi verilmeyen bir konuda tevakkuf etmesine örnek olarak verilebilir.

3- Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in huzurunda İbn Sayyad’ın deccâl olduğuna dair yemin ettiğinde, Resûlullah ona tepki göstermemiştir.²⁶ Bu hadisin açıklamasında İbn Hacer Beyhakî’den (ö. 458/1066) naklen, Hz. Peygamber’in bu konuda fikir yürütmeyip de sükût etmesini bir manada tevakkuf ettiğine örnek olarak göstermektedir.²⁷

Bu örneklerde Hz. Peygamber’in tevakkuf ettiği belirtildiği gibi sahâbenin de, hakkında kesin bilgiye sahip olmadığı meselelerde tevakkuf ettiği görülmektedir. Bu konuda *Fethu’l-Bârî*’den şu örnekler verilebilir:

²⁴ Bkz. Buhârî, İ’tisâm 8.

²⁵ Buhârî, Tefsîru Sûreti İsrâ 13.

²⁶ Bkz. Buhârî, İ’tisâm 23.

²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, XIII, 338-339.

1- Şeybânî, Abdullah b. Ebî Evfa'ya Hz. Peygamber'in recm cezasını Nûr sûresinden önce mi yoksa sonra mı uyguladığını sorduğunda onun "Bunu bilmiyorum" diye cevap verdiğini nakletmiştir.²⁸ İbn Hacer bu örnekte olduğu gibi, sahâbenin bazı meseleleri bilemeyeceğini ve bu durumda onun "Bunu bilmiyorum" deyip tevakkuf etmesinin onun açısından ayıp ve kusur olmadığını söylemektedir. Aksine sahâbenin bu konuyu araştırdığını gösterdiğini belirten İbn Hacer bunun övülecek bir durum olduğunu ifade etmektedir.²⁹

2- İbn Ömer, kendisine gelerek "Pazartesi günü oruç tutmayı adayıp da o gün bayrama denk geldiğinde kişi ne yapar?" diye soran kişiye kesin bir fetva vermeyip de "Allah adağı yerine getirmeyi emretmiştir, Hz. Peygamber de bugün oruç tutmayı yasaklamıştır"³⁰ diye cevap vermesini İbn Hacer, İbn Ömer'in bu konuda tevakkuf ettiğine örnek olarak göstermektedir.³¹

İbn Hacer, Buhârî'nin hadisler arasındaki ihtilafı, bazen bâb başlıklarıyla giderdiğini belirtmektedir.³² Bundan dolayı "Buhârî'nin fıkıhı, bâb başlıklarındadır" denilmektedir. İbn Hacer, İbn Müneyyir'in (ö. 695/1296), *el-Haşiye*'sinden naklen, hakkında kesin hüküm verilemeyen içtihadî meseleler hakkında bâb başlığında mübhem bir ifade kullanarak Buhârî'nin (ö. 256/870) de tevakkuf ettiğini ifade etmektedir.³³ "İntihar Eden Kişinin Durumu", "Hayız

²⁸ Buhârî, Hudûd 37.

²⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XII, 173.

³⁰ Buhârî, Savm 67.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IV, 281.

³² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, IX, 435. Ayrıca Sahîh-i Buhârî bağlamında İmam Buhârî'nin muhtelifü'l-hadis konusundaki metodu ve bunun hadisi nebeviyi anlamaya etkileri konusunda Mutib b. Salim b. Ceber el-Humeşî tarafından bir tebliğ sunulmuştur. Sahihayne Destek Sempozyumu, Câmîatü'l-Ürdüniyye, 14-15 /07/ 2010.

³³ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, III, 269.

Olan Kadının Durumu", "Arefe Günü Oruç Tutmak" vb. başlıklarla Buhârî bu konularda âlimler arasında farklı görüşlerin bulunduğu işaret ederek kendi görüşünü belirtmemiştir.

İbn Hacer bazı ihtilaflı hadislerle ilgili farklı değerlendirmelere ve yorumlara delilleriyle birlikte yer vermekle birlikte bu konuda kendi görüşünü de belirtmemektedir. Meselâ cenaze namazında Fatıha sûresinin okunup okunmaması, dua ederken ellerin omuz hizasına kadar kaldırılması ve hırsızın elinin kesilmesini gerektiren nisab miktarı vb. konularda farklı rivayetlere ve yorumlara yer veren İbn Hacer, bu konularda kendi fikrini beyân etmeyip bir manada tevakkuf etmektedir. Bunlara benzer birçok meselelerde değerlendirmelerinin sonunda onun **وَاللَّهُ أَعْلَمُ** ifadesini kullanması da onun bu manada tevakkufa çokça yer verdiğini göstermektedir.

IV. Tevakkufun Metod Değeri

Belirli bir çözümden ziyade çözüm beklentisini ifade eden tevakkufun bir metod olarak değeri tartışılmıştır. Sahih hadislerde gerçek manada bir teâruzun olduğunu kabul etmeyenler tevakkuf üzerinde hiç durmamışlardır. Hadisler arasında cem', nesh ve tercih usullerinden biri ile çözülemeyen ihtilafın olmadığını düşünenler için tevakkuf, nazarî ve pratik bir değer ifade etmemektedir. Nitekim İbn Huzeyme (ö. 312/923) "Allah Resûlü'nden sahih senedle gelmiş birbirine zıt iki hadis bilmiyorum; kimin elinde böyle hadis varsa getirsin telif edeyim"³⁴ ifadesiyle, telifi mümkün olmayan iki sahih hadisin bulunmayacağını, ihtilafın cem, nesh veya tercih ile bir şekilde telif edeceğini ve tevakkufa gerek kalmayacağını vurgulamaktadır. Bu anlayışa sahip olanlar eserlerinde tevakkufu, teâruzun giderilme yolları içerisinde zikretmemişlerdir.

³⁴ İbnu's-Salah eş-Şehrizûrî, *Ulumu'l-hadis*, s. 170; Hafîb el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivaye*, Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, Kahire 1972. s. 432-433.

Hadisler arasındaki ihtilafta cem, nesih ve tercih usullerinden sonra tevakkufu bir çözüm yöntemi olarak düşünenler ise nazarî olarak bunu kabul etmekle birlikte uygulamada tevakkufun tek bir örneğinin dahi bulunmadığını ifade etmişlerdir.³⁵ İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) "Hz. Peygamber'in birbirine muarız iki hadisi olsun da o ihtilaftan kurtulmanın bir yolu bulunmasın, böyle bir şey yoktur. O iki hadisten birini ya kitaptan veya başka bazı delillerden birine uygun olmasıyla tercih etmek mümkündür"³⁶ sözü tevakkufun pratikte mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Nitekim Şah Veliyullah ed-Dihlevî de (ö. 1176/1762) "Tevakkuf, patrikte hemen hemen hiç yeri olmayan tamamen farazî bir hal çaresidir"³⁷ diyerek tevakkufun nazarî olduğunu bunu misallendirmenin mümkün olmadığını belirtmiştir.³⁸

Aralarında ihtilaf görünen hadisler cem, nesih ve tercih ile çözüme kavuşturulamadığında, tevakkufun da bir çözüm metodu olduğunu vurgulayanlar ve bunun az da olsa örneklerinin bulunduğunu iddia edenler bulunmaktadır.³⁹ Neticede bazı âlimler tarafından tevakkuf edilen ihtilaflı bir durumun başka âlimler tarafından kabul edilmeyip de çözüme kavuşturulması tevakkufun

³⁵ Şatibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Musâ b. Muhammed, *el-Muwâfakât fi usûli's-şerîa*, I-IV, thk. Abdullah Dıraz, Kahire ts., IV, 294.

³⁶ Bkz. Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Şâfiî: Hayatuhu ve asruhu*, (İmam Şâfiî), trc. Osman Keskiöğlü, DİB Yayınları, Ankara 1969, s. 219.

³⁷ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ebû Abdilaziz Abdirrahim b. Vecihiddin, *Hüccetüllahi'l-bâliğâ*, I-II, trc. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, I, 294.

³⁸ Geniş bilgi için bkz. Berzencî, Abdüllatif Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-tercih beyne'l-edilleti's-şer'iyye*, I-II, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993 I, 272. Cezâirî, sika râviler tarafından tevilsiz olarak rivayet edilmiş tevile muhtaç haberler konusunda tevakkufu yeğ tuttuğunu misal vermeksizin kaydetmektedir. Cezâirî, Tâhir b. Salih Ahmed, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, el-Matbaatü'l-Cemaliyye, Mısır 1328/1910, s. 225.

³⁹ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, s. 224-226; Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Baisü'l-hasîs şerhu ihtisârî ulûmî'l-hadis*, Matbaatu Muhammed Kahire, 1377/1957, s. 170.

içtiḥadî bir durum olduğunu göstermektedir. Bu konuda âlimlerin bilgilerinin aynı olmaması ihtilafa yaklaşımı farklı kılmaktadır. Bazen de aradan geçen zaman, bazı hakikatlerin ortaya çıkması, önceden tevakkuf edilen bir meselenin sonradan vuzuha kavuşmasına vesile olmaktadır.

V. Tevakkufun Mahalli

Tevakkuf, metin ve sened yönünden tenkit için yeterli veri bulunmadığında değerlendirmeyi ertelemek ve askıya almak, yeni veriler elde edilinceye kadar araştırmayı sürdürmek anlamına gelmektedir.⁴⁰ Bu tarife göre tevakkufun sadece aralarında ihtilaf olan hadislerde gerçekleşmediğini sahih bir hadisin tam anlaşılamadığı veya anlama gayretinin sonuçsuz kaldığı yerlerde ve hakkında nassın bulunmadığı meselelerde de âlimlerin tevakkuf ettiği görülmektedir. Bu kısımda *Fethu'l-Bârî*'de bulunan tevakkuf örnekleri hem ihtilafı ve müşkil hadisler açısından hem de nassın bulunmadığı meseleler açısından ele alınarak değerlendirilecektir.

A. İhtilâflı Hadislerde Tevakkuf

İki sahih hadis teâruz ettiğinde bütün yollar denenmesine rağmen iki hadisten birinin tercih edilememesi hâlinde bu konuda fikir beyân edilmeyip tercih ettirici başka bir karine bulununcaya kadar iki hadis de amel edilmediği belirtilmişti. Âlimler bu durumun nazarî olduğunu bunun uygulamada örneğinin bulunmadığını ifade etmişlerdir. Ancak hadisler arasındaki teâruzu giderme yolları içtiḥadî bir mesele olduğu için bir kısım âlimlerin bazı ihtilaflarda tevakkuf ettikleri görülmektedir.

Meselâ, Hz. Enes'ten rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber'in vefatına kadar, sabah namazında kunut yaptığı yani

⁴⁰ Polat, Selahattin, *a.g.e.*, s. 232.

namaz kılarken ayakta dua ettiği haber verilirken⁴¹ yine Hz. Enes'ten rivayet edilen başka bir hadiste ise O'nun biraz kunut yapıp sonra terk ettiği haber verilmiştir.⁴² Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Hz. Enes'in rivayetlerinin "İki haber teâruz edince tesâkutla her ikisi de amelden düşer" kâidesince iki hadisle de amel edilmediği ve geriye Hanefîlerin benimsediği İbn Mes'ûd'dan nakledilen "Hz. Peygamber bir ay müddetle bazı Arap kabilelerine beddua ederek kunut yaptı, sonra terk etti"⁴³ hadisinin kaldığını söylemiştir.⁴⁴

Mervân el-Asfar, Hz. Peygamber'in ashâbından birinden -ki o İbn Ömer'dir- bu "İçinizdekileri açığa vursanız da, gizleseniz de..." (Bakara Sûresi 2/284) âyetinin neshedildiğini nakletmiştir.⁴⁵ İbn Hacer, İbn Ömer'e nispet edilen nesih iddiasının kim tarafından ifade edildiğini tespit edememektedir. Çünkü bir sonraki rivayette bu ifade "Hz. Peygamber'in ashâbından birinden -öyle sanıyorum ki o, İbn Ömer'dir-..." şeklinde şüpheyle geçmektedir. Ayrıca sahih bir rivayette de bu hadisler muâriz olarak İbn Ömer'in bu âyetin mensûh olduğunu bilmediği nakledilmiştir. Bu çelişkili rivâyetlere yer veren İbn Hacer, neticede bu sahâbînin İbn Ömer olması konusunda tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁶

⁴¹ İbn Hanbel, III, 162; Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 110; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 405.

⁴² Müslim, Mesacid 304; İbn Mâce, *İkâmetu's-salât* 145; İbn Hanbel, III, 167, 180.

⁴³ Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I-IV, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr, *Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammed*, Kahire 1399, I, 245; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VIII, 457.

⁴⁴ Bkz. Ebû Zeyd Ömer b. İsa ed-Debusi, *Te'sisü'n-nazar*, nşr. Zekeriyâ Yûsuf, *Matbaatü'l-İmam*, Kahire ts. s. 85; Çakan, İsmail Lütî, *a.g.e.*, s. 223; Canan, İbrahim, *Kutub-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, I-XVIII, Ankara 1988, II, 165-166. Kunutla ilgili hadislerin değerlendirilmesi için bkz. Kuzudişli, Bekir, *Kunut Hadisleri ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2001.

⁴⁵ Buhârî, Tefsir Bakara 54.

⁴⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 55. İbn Hacer başka hadislerde bu sahâbenin İbn Ömer değil de İbn Abbas olduğunu İbn Ömer'in önce bu nesih olayını bilmediğini ancak daha sonra bunu öğrenince İbn Abbas'tan sahâbe

Amr b. Selime'nin yedi yaşında iken kabilesine imamlık yaptığı nakledilmiştir.⁴⁷ Ayrıca Ebû Dâvûd'un naklettiği rivayete göre Amr b. Selime şöyle demiştir: "Kendi kabilemin yanında bulunduğum bütün vakitlerde imam ben oldum."⁴⁸ Bu hadisler İbn Abbas'tan merfû olarak nakledilen temyiz çağına girmemiş küçüklerin namaz kıldıramayacağı ile ilgili rivayetle⁴⁹ çelişmektedir. İbn Hacer bu rivayetlerin ihtilafında Ahmed b. Hanbel'in tevakkuf ettiğini söylemektedir.⁵⁰

Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen hadiste Hz. Peygamber "Müslümanlardan, ergenliğe ulaşmamış üç çocuğu ölen herkesi, Allah onlara (çocuklara) olan merhameti sebebiyle cennete koyar"⁵¹ buyurmuştur. Zeyn b. Müneyyir (ö. 695/1296), bu hadise göre anne-babalarının cehenneme girmesine perde olan müslüman çocukların, kendilerinin cehenneme hiç girmeyeceğini söylemiştir. İmam Nevevî (ö. 676/1277) de, âlimlerden görüşleri muteber olanların, bu konuda icmâ ettiklerini bildirmiştir. Ancak Hz. Âişe'nin ensârdan bir çocuk öldüğünde "Ne mutlu ona! Ne bir kötülük işledi, ne de kötülük ona bulaştı" demesi üzerine Hz. Peygamber'in "Ya öyle değilse ey Âişe! Allah cennet için oraya girecek kimseler yaratmıştır"⁵² diye buyurduğu hadis, Enes

mürseli olarak rivayet ettiğini bildirmiş olabileceğini belirtmektedir. (İbn Hacer, a.y.)

⁴⁷ İbnü'l-Esir, Ebu's-Saadât Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *Câmiü'l-usûl min ehâdîsi'r-Resûl*, I-XV, thk. Abdülkadir Arnaut, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1970-1991, XII, 448.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, Salât 61.

⁴⁹ Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 487.

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî, a.g.e., II, 217. İbn Hacer Amr b. Selime'nin bu yaşta iken namaz kıldırıldığına dair bilginin Resûlullah'a ulaşmamış olabileceğini söylemektedir. Ayrıca bazıları Amr b. Selime'nin kıldırılmış olduğu namazların nafil namazlar olabileceğini nakletmektedir. (İbn Hacer, a.y.)

⁵¹ Buhârî, Cenâiz 91.

⁵² Müslim, Kader 30; İbn Mâce, Mukaddime 10.

hadisiyle çalışmaktadır. İbn Hacer, Hz. Âişe'den gelen bu hadis sebebiyle bazılarının bu konuda tevakkuf ettiklerini belirtmektedir.⁵³

B. Müşkil Hadislerde Tevakkuf

Hadislerin teâruzunda tevakkuf edildiği gibi anlaşılmasında problem olan müşkil ve müteşabih hadislerde de tevakkuf edilmiştir. Özellikle gayb ve ahiretle ilgili konulardaki müşkil hadislerin anlaşılmasında kimi âlimler zorlama teviller yaparken kimileri ise bu tevilleri kabul etmeyerek susmayı yani tevakkuf etmeyi tercih etmişlerdir. Muâriz hadislerde tevakkuf, bir hadisi diğerine tercih etmek için beklemeyi ifade ederken, müşkil hadislerde tevakkuf ise hadisin anlamının sonradan ortaya çıkmasını beklemektir. Nitekim İbn Hacer, bazı konularda “Ben şimdilik bu konuda susmayı, hüküm vermemeyi tercih ediyorum. Belki ileride Allah Tealâ bana onun açıklamasını yapma imkânı bahşeder”⁵⁴ diyerek bu konulardaki tevakkufun muvakkat olabileceğini belirtmektedir.

İbn Hacer'in eserinde, hadislerin ihtilafında tevakkuf edildiğine dair pek fazla örnek olmamasına rağmen müşkil meselelerde tevakkuf edildiğinin örnekleri daha fazla yer almaktadır. Abdullah b. Mes'ûd'a birisi, komutanın kendisini gücünün yetmeyeceği işlerle yükümlü tutması karşısında ona itaat edilip edilmeyeceği hususunu sorduğunda buna cevap vermekte zorlanan İbn Mes'ud soru sahibine özel bir cevap vermeyip genel nitelikli bir açıklama yapmıştır.⁵⁵ İbn Hacer, burada anlatıldığı gibi bir soruya verilecek olumlu veya

⁵³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, III, 288. İbn Hacer, bazılarının tevakkuf ettiği bu konuyu, Hz. Peygamber'in bu sözüyle Hz. Âişe'nin delilsiz olarak bir meselede kesin hüküm vermesini yasakladığını, ya da bu sözü, müslümanların çocuklarının cennetlik olduğu konusunda kendisine vahiy verilmeden önce söylemiş olabileceğini ifade ederek bir açıklık getirmektedir. (İbn Hacer, a.y.)

⁵⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 303.

⁵⁵ Bkz. Buhârî, Cihâd 111.

olumsuz cevabın her ikisi de problem doğuracaksa bu durumda İbn Mes'ûd gibi tevakkuf etmenin daha doğru olacağını belirtmektedir.⁵⁶

Hiz. Peygamber (s.a.s) Allah'ın Âdem'i yetmiş zirâ boyunda yarattığını, cennete girecek olan herkesin Âdem'in sûreti üzere gireceğini ve insanların hilkatının şu ana kadar hâlâ eksilip durduğunu buyurmuştur.⁵⁷ İbn Hacer "*Hilkat hâlâ eksilip durmaktadır*" ifadesinin, önceki dönemlerde yaşamış Semûd kavminden kalan eserlerin durumuyla çeliştiğini ifade etmektedir. Zira bu kavme ait olduğu belirlenen meskenlerin durumu, onların boylarının sözü geçen bu tedrici kısılmanın gerektirdiği şekilde olmadıklarını göstermektedir. Onların yaşadıkları dönemin eski olduğunda şüphe yoktur. Aynı şekilde onlar ile Âdem arasında geçen sürenin de kendileri ile bu ümmetin ilkleri arasında geçen süreden daha az olduğunda da şüphe yoktur. Şu ana kadar açıklanması zor olan bu durumu izah edebileceğim güçlü bir açıklama şekli bulabilmiş değilim diyen İbn Hacer'in, bu konuda tevakkuf ettiği görülmektedir.⁵⁸

İbn Hacer, hadislerin anlaşılmadığı yerlerde bazen âlimlerin, hadisin sıhhatinde de tevakkuf ettiklerini belirtmektedir. Meselâ Ebû Hüreyre'nin Hiz. Peygamber'den naklettiği "*Bütün çocuklara doğdukları esnada şeytan dokunur. Kendilerine şeytan dokunduğu için ağlayarak doğarlar. Ancak Hiz. Meryem ve onun oğluna şeytan dokunmamıştır*"⁵⁹ hadisinin anlamını Zemahşerî'nin (ö. 488/1095)

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VI, 139-140.

⁵⁷ Buhârî, *Enbiyâ* 1.

⁵⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VI, 423. Âdem'in boyunun gitgide kısılmasının mümkün olduğuna dair makale için bkz. Ahmet Bedir ve Arif Sarsılmaz, "Hz Âdem'in Boyu", *HÜİFD*, Şanlıurfa 1998, sy. 4, s. 133-138.

⁵⁹ Buhârî, *Tefsiru Sûreti Âl-i İmrân* 2.

eleştirdiğini ve hadisin sıhhati hakkında tevakkuf ettiğini belirtmektedir.⁶⁰

C. Nassın Bulunmadığı Meselelerde Tevakkuf

İbn Hacer, hakkında Kitap ve Sünnet'ten delilin bulunmadığı kesin bilgiye sahip olunamayan meselelerde âlimlerimizin tevakkuf ettiklerini belirtmektedir. Meselâ İbn Hacer, cinlerin ahirette insanların bulundukları yerlere girip girmeyecekleri konusunda âlimlerden dört farklı açıklamaya yer vermekte ve dördüncü olarak da bu konuda kesin bir bilgi bulunmadığı için tevakkuf etmenin daha doğru olacağı görüşünü nakletmektedir.⁶¹

Allah Resûlü *"Ehl-i kitab'ı ne tasdik edin, ne de yalanlayın..."*⁶² buyurarak Ehl-i kitab'ın müslümanlara bildirdiği konuların doğru ya da yalan olabileceğini bildirmiştir. İmam Şâfiî, hadisin işaret ettiği gibi kesin bilginin bulunmadığı müşkil meselelerde zan ile karar vermeyip de tevakkuf etmenin daha doğru olacağını bildirmiştir.⁶³

Mesrûk, Hz. Âişe'ye *"Ey Anneciğim! Hz. Muhammed Rabbi'ni gördü mü?"* diye sorduğunda o da *"Her kim sana Muhammed'in Rabbi'ni gördüğünü söylerse, bil ki o yalan söylemiştir"* dediğini sonra da *"Gözler O'nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, şeyyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır."* (En'âm Sûresi 6/103) *"Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur"* (Şûrâ Sûresi 42/51) âyetlerini okuduğunu nakletmiştir.⁶⁴ İbn Abbas'ın *"Biz Hâşimoğullarıyız. Muhammed'in iki defa Rabbi'ni gördüğünü söylüyoruz"* dediği ve Ka'b'ın da bunun üzerine tekbir getirip *"Allah Teâlâ görülmesini ve kelâmını Mûsâ ile Muhammed arasında*

⁶⁰ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 62.

⁶¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VI, 398.

⁶² Bkz. Buhârî, Tefsiru Sûreti'l-Bakara 11.

⁶³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 20.

⁶⁴ Buhârî, Tefsiru Sûreti'n-Necm 1.

paylaştırmıştır. İki defa Mûsâ ile konuşmuş; iki defa da Muhammed'e görünmüştür" dediği nakledilmiştir.⁶⁵ Kurtubî (ö. 656/1258) *el-Müfhim* adlı eserinde bu konuda kesin bir delil olmadığını belirterek tevakkuf etme görüşünün daha isabetli olduğunu söylemiştir. İbn Hacer, bu görüşü Kurtubî'nin, büyük âlimlerden bir gruba dayandırarak naklettiğini belirtmektedir.⁶⁶

Sonuç

Hadisler arasında cem', nesih ve tercih metotlarından biriyle çözülemeyecek bir ihtilafın bulunmadığını belirten âlimler tevakkufa pek fazla itibar etmemişlerdir. Bu yüzden İbn Hacer'in eserinde diğer çözüm metotlarında zikredilen örnekler gibi tevakkufun çok fazla örneği bulunmamaktadır.

Tevakkuf, uygulamada örneğinin az bulunduğu nazârî bir metoddur. Bu terim, tercihi mümkün görülme-yen ihtilaflı hadislerde nihâî bir çözüm metodu olarak belirtilmiştir. Ancak bunun dışında, hakkında kesin bilgi sahibi olunamayan müşkil-müteşabih meselelerde ve nassın bulunmadığı konularda âlimlerin susmaları ve fikir beyân etmemeleri de tevakkuf olarak ifade edilmiştir. Yukarıda *Fethu'l-Bârî*'den verilen örneklerin genelde bu manadaki tevakkuf örnekleri olduğu görülmektedir.

İbn Hacer'in ihtilaflı rivayetlerle ilgili bütün değerlendirmeleri delilleriyle birlikte araştırıp eserinde zikretmesi onun eserinde tevakkuf edilen hadislerin neredeyse yok denilecek sayıda olmasını netice vermiştir. Ayrıca İbn Hacer'in hadis ve tarih bilgisi, ricâli iyi tanınması, fıkıh ilmine vukufu, sahih hadislerle ilgili tevakkuf edilecek sebepleri ortadan kaldırmıştır. Yani onun bu konulardakiengin

⁶⁵ Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân* 53.

⁶⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 485.

bilgisi ve ihtilafı rivayetlerle ilgili ayrıntılı araştırma yapması eserinde neredeyse tevakkufa mahal bırakmamıştır.

Âlimlerin beklemeyi öngören tevakkuf gibi bir metodu benimsemiş olmaları onların “Her ilim sahibinin üstünde başka bir ilim sahibi vardır” anlayışı ile hareket ettiklerini ve sadece kendi görüşlerine göre hüküm vermeyip başkalarının görüşlerine de saygı duyduklarının bir göstergesidir. Zira onlar aralarında ihtilaf görünen sahih hadislerin başka biri tarafından cem’ edilebileceği düşüncesinin, hadislerden birinin terk edilmesinden daha doğru olduğu inancını taşımaktaydılar. Bu durum, onları sahih hadislerin reddedilmesi anlayışından uzak tutarak her bir hadisi anlama gayretine sevk etmiştir.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’anî, *el-Musannef*, I-XI, thk. Habîburrahman el-A’zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1403.

Ahmet Naim, Babanzâde Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Tercîd-i Sarih Tercemesi (Mukaddime)*, DİB Yayınları, Ankara 1957.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Hadisevi Yayınları, İstanbul 2006.

Berzencî, Abdüllatif Abdullah Azîz Berzencî, *et-Teâruz ve't-tercih beyne'l-edilleti's-şer'iiyye*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinanî el-Leysî, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I-II, nşr. Hasan es-Sendûbî, Tunus 1990.

....., *el-Osmâniyye*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Kahire 1374/1955.

Canan, İbrahim, *Kutub-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, I-XVIII, Ankara 1988.

Cezâirî, Tâhir b. Salih Ahmed el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, el-Matbaatü'l-Cemaliyye, Mısır 1328/1910.

Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri*, İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

....., *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1982.

Cezâirî, Tâhir b. Salih Ahmed el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, el-Matbaatü'l-Cemaliyye, Mısır 1328/1910.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutni*, I-IV thk. Abdullah Hâşim, Dâru'l-Marifet, Beyrut 1386/1966.

Debusi, Ebû Zeyd Ömer b. İsa, *Te'sisü'n-nazar*, nşr. Zekeriyyâ Yûsuf, Matbaatü'l-İmam, Kahire ts.

Demir, Osman, "Tevakkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (DİA), XL, 579.

Dihlevî, Şah Veliyyullah Ebû Abdilaziz Abdirrahim b. Vecihiddin, *Hüccetüllahi'l-bâliğâ*, I-II, trc. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistanî, *Kitâbu's-Sünen, Sünenü Ebû Dâvûd*, I-V, thk. Muhammed Avvame, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde 1419/1998.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, I-XIII thk. Hüseyin Selim Esed, Dimaşk, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.

Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Şâfiî: Hayatuhu ve asruhu*, (İmam Şâfiî), trc. Osman Kesioğlu, DİB Yayınları, Ankara 1969.

Hasan, Osman b. Ali, *Menhecü'l-istidlâl alâ mesâilî'l-i'tikâd inde ehli's-sünneti ve'l-cemâat*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1993.

Hatîb el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivaye*, Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, Kahire 1972.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şehâbeddin Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhî'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd, Mektebetü Melik Fahd, Riyad 1421/2001.

....., *İntikâdü'l-i'tirâz fi'r-red ale'l-Aynî fi şerhi'l-Buhârî*, I-II, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Subhi b. Casim Samerrai. Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1993.

....., *Nüzhetü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Salah Muhammed Uveyza, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 1409/1989.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, I-VI, thk. Şuayb el-Arnâvud, Müessesetü Kurtuba, Kahire, ts.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, *el-Bâisü'l-hasîs fî ihtisâri Ulûmî'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1408/1987.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâceî*, I-III, thk. Halil Me'mun Şiha, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1416/1996.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, I-XV, Daru Sadr, Beyrut 1990.

İbnü'l-Esir, Ebu's-Saadât Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *Câmiü'l-usûl min ehâdîsi'r-Resûl*, I-XV, thk. Abdülkadir Arnaut, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1970-1991.

İbnu's-Salah, Takıyyuddîn Ebû Amr Osmân b. Abdirrahman eş-Şehrizûrî, *Mukaddimetu İbni's-Salâh ve mehasinü'l-istilah*, thk. Âişe Abdurrahman, Dâru'l-Maârif, Kahire 1989.

İsmail Hakkı, İzmirli, *İlm-i Hilaf*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1330/1914.

Köktaş, Yavuz, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisabûrî Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, I-IX, tsh. Muhammed Salih Haşim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994.

Nevevi, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb li'n-Nevevî fennu usûli'l-hadis*, Mektebetü Muhammed Ali Sabih, Kahire 1388/1968.

Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları: Tarih, Usûl, Tenkit, Yorum*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Fethu'l-mugîs şerhu elfiyeti'l-hadîs li'l-Irâkî*, I-III, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdirrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1399/1979.

Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Baisü'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadis*, Matbaatu Muhammed Kahire, 1377/1957.

Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Musâ b. Muhammed el-Gırnatî, *el-Muvâfakât fî usûlî's-şerîa*, I-IV, thk. Abdullah Dıraz, Kahire ts.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Kahire 1356/1937.

Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I-IV, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammed, Kahire 1399.

Tirmîzî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre et-Tirmizi, *el-Câmiu'l-kebir, Sünenü't-Tirmizi*, I-VI, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.

Yılmaz, Fethullah, *Fethu'l-Bârî'de İhtilâflı Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2013.

HACI İBRAHİM EFENDİ, ESERLERİ VE ARAPÇA ÖĞRETİMİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

İdris ERDEM*

Özet

Bu makalemizde Hacı İbrahim Efendi'nin hayatı, eserleri ve Arapça öğretimine dair görüşlerini ele almaya çalıştık. Burada yapmak istediğimiz asıl şey Hacı İbrahim Efendi'nin hayatı ve eserlerinin yanı sıra Arapça öğretim yöntemini ortaya koymaktır. Yaptığımız çalışma sonucunda Hacı İbrahim Efendi'nin kendine özgü Arapça öğretim yöntemi olduğunu gördük. Yöntemin en çok dikkat çeken tarafı; Arapça öğretimine Sarf ilmi ile başlamanın daha faydalı olacağını söylemesi ve Arapça öğretiminde gramer ve temrinlerin Türkçe açıklamalarla yapılmasını savunmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Hacı İbrahim Efendi, Arapça öğretimi, Sarf.

Hajj Ibrahim Afandi, His Works and Opinions on Arabic Teaching

Abstract

In this article we try to study the life and works of Hajj Ibrahim Afandi and his method of teaching Arabic. In fact, the main aim here is to shed light into his method of teaching Arabic. As the result of the study, we have seen that Hajj Ibrahim Afandi had a distinctive method of teaching Arabic. The most interesting aspect of his method is that he said

* Öğr. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, idris.erdem@deu.edu.tr, 0531 860 30 13.

starting teaching Arabic with Sarf (Morphology) is more beneficial and he advocated use of Turkish for grammar rules and exercises in teaching the Arabic language.

Key Words: Hajj Ibrahim Afandi, teaching Arabic, Sarf (Morphology).

I- GİRİŞ

Bilindiği gibi, İslâm kültür coğrafyasında “şerh” ve “belâgat” çalışmaları aynı dönemde, 8. yüzyılda başlamış, bilhassa Anadolu Osmanlı sahasında 20. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Öncelikle Kur’ân-ı Kerîm ve onun i’câzı ile Hz. Muhammed (sav)’in hadislerini daha iyi, daha doğru anlayıp aktarabilme gayretleri, beraberinde Arap dili ve edebiyatı üzerinde yoğun bir düşünme sürecini başlatmış, bu süreç birçok ilim dalının doğup hızla gelişmesinin fikrî zeminini oluşturmuştur. Tefsir, hadis gibi konuyla doğrudan ilgili ilimlerin yanında, bu ilimlerin alt yapısını oluşturan nahiv, sarf, lugât, ıstikak gibi dil; fesâhat, meânî, beyân, belâgat, aruz, kâfiye, inşâ gibi edebiyat bilimleri zamanla başlı başına birer ilmî disiplin hâline gelmişlerdir¹.

İslam medeniyeti içerisinde Osmanlı döneminin çok özel bir yeri vardır. Osmanlılar yaklaşık altı asırlık dönemde askeri ve siyasi alanda olduğu gibi kültürel alanlarda da önemli başarılar elde etmişlerdir. Osmanlı dönemi Arap edebiyatı alanında, her ne kadar bazı yazarlarca geçmiş asırlara göre sönük kabul edilse de, bu dönemde de, gerek genel İslami bilimlerde ve gerekse Arap dili ve edebiyatı, mantık, felsefe vb. alanlarda çok sayıda eser ortaya konulmuştur. Yine bunların çoğunun şerh ve haşiye türü eserler olduğunu ileri sürüp, o dönemin çalışmalarını küçümsemek

¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için Bkz. Hulûsi Kılıç, “Belâgat”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, 380-383; İbrahim Bayraktar, *Edebî ve İlmî Açısından Hadîs*, Işık Yayınları, İzmir 1993., Abdulkadir Dağlar, “Klasik Türk Edebiyatı Şerh Geleneği ve Hacı İbrahim Efendinin Şerhi Belâğâtına Dâir” , *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları* Volume 2/2 Spring 2007., s. 162.

isteyenler olsa da –şerh ve haşiye de olsa- bütün bunların yoğun bir çalışma ve düşünce ürünü olduklarında şüphe yoktur. Arapça öğretimi, Osmanlı medreselerinde hep birinci sırada yer almıştır. Arap edebiyatı, şiir ve nesir olarak bütün türleriyle bu medreselerde okutulmuştur. Ancak o dönemde yazılan ve birçoğu yazma eser kütüphanelerimizde neşredilmeyi bekleyen bu ecdat yadigârı eserlerin ekserisi, dönemin şartları gereği, Arapça olarak kaleme alınmış eserlerdir. Türkçe olarak yazılmış olanları oldukça azdır. Bu durum da aslında Arapçaya verilen önemi göstermektedir².

XIX. yüzyıl, Osmanlı toplum yapısında çok hızlı dönüşümlerin yaşandığı bir çağı ifade etmektedir³. Bu dönemde eğitimde ve başka alanlarda etkilerini bugüne kadar sürdüren köklü değişiklikler yapılmıştır⁴. Özellikle eğitim bir bilim olarak görülmeye başlanmış, eğitimin geliştirilmesi devleti kurtaracak bir yol olarak düşünölmeye başlanmıştır. Örgün eğitim alanında İstanbul’da ve taşrada büyük çabalar gösterilmiş, bazıları günümüzde de etkinliğini sürdüren birçok okul kurulmuştur⁵. Özellikle Tanzimat’tan sonra her alanda olduğu gibi telif alanında da önemli bir atılım yapılmıştır. Bu hem içerik hem de dil yönünden olmuştur. Daha önceleri eserlerini Arapça ve klasik tarzda yazan müellifler bu dönemden sonra Türkçe olarak ve yeni usullerle yazmaya başlamışlardır. Özellikle on dokuzuncu asrın sonlarıyla yirminci asrın başlarında Arapça öğretimi konusunda yeni

² Bkz. Abdurrahman Fehmi Efendi, *Medresetü'l-‘Arab* (Nşr. Hüseyin Elmalı, Cüneyt Eren), Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2005, s. 11-12.

³ Davut Dursun, "Osmanlılarda Sosyo-Ekonomik Yapı", *İlim ve Sanat Dergisi*, 22. sayı Kasım-Aralık, 1988.

⁴ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2008, s. 157.

⁵ Akyüz, *a.g.e.*, s. 158.

yöntemler araştırılmaya başlanmış ve bu alanda Türkçe olarak çok sayıda Arap grameri kitapları kaleme alınmıştır⁶.

Tanzimat'tan sonra sosyal hayatın her alanında yaygınlaşan “eski-yeni” tartışmaları⁷, Arapça öğretimi hususunda Mehmet Zihni Efendi ve Hacı İbrahim Efendi'nin kaleme aldığı Türkçe sarf-nahiv kitaplarında da etkisini göstermektedir.

II. HACI İBRAHİM EFENDİNİN HAYATI VE ESERLERİ

a) Doğumu ve Tahsili

Kabiliyetli bir edebiyatçı olup İstanbulludur⁸. 1826 yılında İstanbul Tophane'de doğdu. Mahalle mektebinde ilköğrenimini tamamladıktan sonra Bayezid camiinde cami derslerine devam ederek *Molla Cami'*ye kadar okudu⁹. Ancak kendi ifadesi ile pek de bir şey anlayamamış olduğu halde o vakit baskısı olmayan İbn Hâcib'in *Kâfiye* isimli eserinin şerhi olan “*Şerhu'r-Radî*”¹⁰ adındaki büyük Arap gramerini kopya ederek kendi kendine mütalaa ile Arapçadan mana çıkartacak kadar meleke kazandı. Şerif Paşa'nın Hicaz valiliğine tayin edilmesi üzerine babası İsmail Efendi ile birlikte Hicaz'a gitti¹¹. Orada zamanının meşhur allâmelerinden olan Şeyh Mahmud Şınkıtî'den¹² Arap Grameri, Arap Edebiyatı, Bedi' ve Beyân ilimlerini öğrendi¹³.

⁶ Abdurrahman Fehmi Efendi, *a.g.e.*, s. 12.

⁷ Abdulkadir Dağlar, *a.g.m.*, s. 165.

⁸ Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (Haz. Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınevi, İstanbul, tsz., I, 334.

⁹ Ali Çankaya Mücellidoğlu, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Mars Matbaası, Ankara, 1968-1969, II, 993.

¹⁰ Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed İbnu'l-Hasan, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

¹¹ Çünkü babası İsmail Efendi Şerif Paşa'nın kahyasıdır.

¹² Moritanya asıllı Arap dili ve Edebiyatı âlimi. Döneminde dâimî imamı lakabı ile meşhurdur. Tam adı; Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Muhammed eş-Şınkıtî h. 23 Şevval 1322/ m. 31 Aralık 1904. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcîm li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rebîne ve'l-Musteşrikîn*, 3. Baskı, Beyrut, 1969, c. II, 311.

b) Resmî Görevleri

Hicaz'dan İstanbul'a ne zaman döndüğü tam olarak bilinmeyen Hacı İbrahim Efendi, önce bir müddet Sadaret Mektebi kaleminde çalışmış, oradan divan kitabeti ile Erzurum'a gitmiş, dönüşte Cemiyet-i Rüsûmiye Mümeyyizliğine tayin olunmuş, daha sonra Evkaf Nezareti Vâridât Müdürlüğüne getirilmiştir¹⁴. En son memuriyeti Evkâf Meclisi idaresi azalığıdır. 1882 tarihine kadar burada hizmet ettikten sonra gözlerine ârız olan hastalıktan dolayı emekliliğini istemiştir. O zamanın Evkaf Nâzırı onu bu fikirden vazgeçirmeye çalışsa da Arapçanın medrese hayatında uğradığı tahsil güçlüğüne gidermek ve bu hususta bir inkılap yaparak memlekete hizmet etmek için maksadından dönmemiş, az bir maaşla emekli olmuştur¹⁵. 1887 yılında Rezaizâde Mahmut Ekrem Bey'in Mülkiye Belâgat-ı Osmaniye ve Kitâbet-i Resmîye muallimliğini terk etmesi üzerine 15 Kasım 1887 de bu dersin muallimliğine getirildi. İki yıl bu görevi ifa etti¹⁶.

c) Tedris Faaliyetleri

Hacı İbrahim Efendi emekliliğinin ardından birkaç ay dinlendikten sonra Fatih çevresinde üç ibtidâî mektebi muallimine müracaat ederek bir mektep açma hususunda kendileriyle işbirliği yapmayı teklif etmiş, açacağı mektebe talebe temin ve kaydedilmesi hususunda onlardan yardım almıştır. Bu mektepler; Fatih, Nakşîdil ve Kovacılar mektepleridir. Hacı İbrahim Efendi bu medreselerin muallimlerini¹⁷ müessis (kurucu) sıfatıyla istihdam edip 1882 yılında

¹³ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul, 1977, III-IV, 956-957.

¹⁴ Tahir Efendi, *a.g.e.*, I, 287.

¹⁵ Ergin, *a.g.e.*, III-IV, 956-957.

¹⁶ Mücellidoğlu, *a.g.e.*, II, 994.

¹⁷ Üç mektebin muallimleri; Çolak Hüseyin Efendi, Hasan Efendi ve Ahmet Şevki Efendi'dir. Bkz. Ergin, *a.g.e.*, III-IV, 957.

Horhor'da Edip Efendi'nin konağını kiralayarak Dâru't-Ta'lim'i açmıştır¹⁸.

Dâru't-Ta'lim; Hacı İbrahim Efendinin Horhor'da Edip Efendi konağında 1882 yılında açtığı okuldur¹⁹. Türklere Arapçayı kolay bir şekilde ve kısa zamanda öğretmek amacıyla kurulmuştur²⁰. Genellikle sıbyân mektebini bitirenlerin okuduğu Dâru't-Ta'lim'de Arap dili, grameri (sarf ve nahivden) başka, Mâverdî'nin *Edebü'd-Dünya ve'ddîn* adlı eseri, *Muallakât*, *Fütûhu's-Şam*, gibi metinler de okutulurdu. Öğretim süresi dört yıl olan okulda, Türkçe ikinci derecede bir dil kabul edilmişti; Farsça ve Fransızca da öğretilirdi²¹. Bu mektebin diğer özel okullar arasındaki özelliği bizzat Hacı İbrahim Efendi'nin ifadesine göre Arapçaya önem ve öncelik verilmesi, diğer derslerin ise Arapçada belli bir seviye kazanıldıktan sonra okutulacak olmasıdır²². Hacı İbrahim Efendinin ölümünden sonra okulun yönetimini bir süre Musullu Sait Efendi; sonra yönetimi Kavalalı İbrahim Efendi üstüne aldı. 1889 yılında Hacı İbrahim Efendinin ölümünden sonra Dâru't-Ta'lim ikiye ayrıldı ve Arap edebiyatı, İslam fıkıh ve akaidi üzerine eğitim yapan yüksek dereceli bir kuruluş haline getirildi. Bir süre sonra tekrar birleşerek Dâru'l-İlm ve't-Ta'lim adını aldı, sonra da yerini Hadîka-i meşveret okuluna bıraktı. Bu okul Türk kültürünün

¹⁸ Ergin, *a.g.e.*, III-IV, 956-957.

¹⁹ Musa Aksoy, *Moderniteye Karşı Geleneğin Savaşçısı Hacı İbrahim Efendi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, s. 3; Osman Ergin, *a.g.e.*, 968-971.

²⁰ Hacı İbrahim Efendi dil ile ilgili fikirlerini ilk olarak 1289/1872 yılında basılan, "*Taḥṣîlu't-Te'lîf fî Tavdîhi Mesâilî't-Tasrîf*" adlı Türkçe yazmış olduğu Arapça gramer kitabında açıklamıştır. Eserinin önsözünde, Arapçanın Türkçeye yardımcı ve onu zenginleştirmiş bir dil olduğunu, Türkçenin anadilimiz olmasından dolayı onun kaidelerini öğrenmeye ihtiyaç duymadığımızı, buna mukabil Arapçanın çekim kaidelerini öğrenmeye muhtaç olduğumuzu ve ülkemizde bu konuda okutulan kitapların yeterli olmadığını belirtmiştir. *Taḥṣîl*, s. 4.

²¹ Mücellidoğlu, *a.g.e.*, II, 993.

²² Aksoy, *a.g.e.*, s. 583.

Rusya'dan gelip burada okuyan Rus ve Tatar gençlere tanıtılmasında da etkili oldu²³.

Hacı İbrahim Efendi Dâru't-Ta'lim'i açtıktan sonra her sene umumi imtihanlar yapılacağı sırada her kim isterse gelip imtihanda bulunabileceğini ve talebeye sual sormak hakkına haiz olduğunu gazetelerle ilan ederdi, hatta bu imtihanlarda bulunmak üzere kendi hocası Şinkitî'yi de Arabistan'dan İstanbul'a davet etmişti. Ahmet Cevdet Paşa, Mehmet Zihni Efendi ve Münif Paşa gibi ileri gelen kimselerin de bu imtihanlara nezaret ettikleri kayıtlarda yer almıştır. Davete icabet edenlerin insafı olanları gördüklerini takdir edici bir ifade ile gazetelere aksettirmişlerdir²⁴. Bütün bunlar neticesinde Dâru't-Ta'lim'in Anadolu coğrafyasında derin tesirleri olmuştur²⁵.

d) Eserleri

1- Hadîkatü'l-Beyân

Belâgat'a dair olan bu eser sadece fesahati ve meânînin başta gelen konularını kapsamaktadır. Ancak müellif eserin ilerleyen sayfalarında bu çalışmada beyân ilminin tamamını tercüme etmeye niyet ettiğini söyler²⁶. Ancak buna muvaffak olamaz. Müellif bu eseri 1880 yılında neşretmiştir²⁷. Bu eser Osmanlıca Türkçesi ile kaleme alınmıştır, konular Arapça örnekler üzerinde açıklanmıştır. Kitap dört takrizle²⁸ başlar. Bunlar Sultan Mehmet Camii müderrisi Mehmet

²³ "Dâru't-Ta'lim", *Meydan Larousse*, İstanbul, 1970, III, 408.

²⁴ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Aksoy, *a.g.e.*, s. 582., Ergin, *a.g.e.*, III-IV, 984., *Tercemân-ı Hakikat*, No. 2782, 2 Muharrem 1305 - 8 Eylül 1887.

²⁵ Hamza Ermiş, "*Mehmed Zihni Efendinin Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Belagatındaki Yeri*", Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 2004, s. 25.

²⁶ Hacı İbrahim Efendi, *Hadîkatü'l-Beyân*, s. 48.

²⁷ Eserin iki cüzü neşredilmiştir. Hacı İbrahim Efendi, *Hadîkatü'l-Beyân*, Mihran Matbaası, İstanbul, h.1298.

²⁸ Övme, övüş, bir eserin başına konulan yetkili bir kimsenin yazdığı, övücü tanıtma yazısı, beğence. Türkçe Sözlük, I-II, 1988, TDK, Ankara, Yeni Baskı, cilt I (A-J), cilt II (K-Z).

Hâlis Efendi, Mahmud Hâmid (Efendi) Nûrkubî, Beyazîd'da müderris Mustafa Efendi ve talebe-i ulûmdan Mehmet Faik Bi'revî'ye aittir²⁹. Bu takrizlerden çıkan ortak nokta ise şudur:

Hadîkatü'l-Beyân daha önce yazılan eserlerden farklı bir tertip ile yazılmıştır. Türk ve Arap Edebiyatının Belâgat kaidelerini fevkalade bir ahenk içinde sunduğu için esere müracaat edenlerin bu sahada başka kitap aramaya ihtiyaç duymayacağı, kitabın işin ehli bir zat tarafından meydana getirilmiş olduğu, şiir ya da edebiyatta ilerlemek isteyen herkesin bu eserden faydalanabileceği açıktır³⁰.

Hacı İbrahim Efendi bu eserine bir hikâye ile başlar. Hikâyenin kahramanları Arapça öğrenmek için uzun ve tehlikeli bir yolculuğa çıkan öğrenci ile onun arkadaşlarından oluşan kişilerdir. Bu kahramanlardan kimisi öğrenciye yolculuğu esnasında nasihatlerde bulunur, yol gösterir; kimisi ise onu bıktırmaya ve yolundan döndürmeye çalışır³¹.

Müellif esere uzun bir mukaddime yazdıktan sonra 44. sayfada Arap dilinin kaideleri ile Türk dilinin kaideleri arasındaki farklılıkları beyan eder. Daha sonra Arapçanın ifade gücünü, fesahatin ve belâgatın mahiyetini açıklar. Müellif 45. sayfada ise esere niçin *Hadîkatü'l-Beyân* diye isimlendirdiğini açıklar³².

Müellif eseri bir bütünlük içerisinde kaleme almıştır. Bunu gerek konuları işlerken bir sıra takip etmesinden ve gerek konular arasında geçiş yaptığında bir boşluk oluşmamasından çıkarmaktayız.

²⁹ Hacı İbrahim Efendi, *Hadîkatü'l-Beyân*. Takrizlerde sayfa numaraları yerine “ ب ج د ه و ز ح ” harfleri konmuştur.

³⁰ Hacı İbrahim Efendi, *Hadîkatü'l-Beyân*, s. (ح - ١)

³¹ A.e., s. 6-37.

³² Ayrıca takrîz sahibi Mahmud Hâmid Efendi, Hacı İbrahim'in Arapça belâgat kaidelerine Türkî elbise giydirip bunları kendi düşünce şekline koymuş olmasından dolayı *Hadîkatü'l-Beyân*'ın “*Riyâzü'l-Cinân*” diye isimlendirilmesini de uygun bulmaktadır.

Mesela müellif belâgatın alt disiplinleri olan meânî, beyân ve bedî' ile ilgili açıklamalara geçmeden önce belâgatı, hatta belâgattan önce fesahati açıklamak lazım geldiğini belirtmiş, bunun sebeplerini de zikretmiştir³³. Fesahatle ilgili uzun açıklamalar yapmıştır. Örneğin okunuşu dile ağır gelen kelimelerin fasih olan kelâmda kullanılmamasına dikkat çeker. Ayrıca Arapçadaki gerek harf, gerek kelime, gerek cümle tekrarlarını fesahat açısından ele alır ve tekrarlardaki hikmetleri anlatır.

Müellif bu eserinde, konuları işlerken bu alanda kendilerini ispatlamış kişilerden sık sık nakillerde bulunmuştur. Mesela; Kazvîni'den³⁴, İmam Sekkâkî'den³⁵, Abdulkâhir el-Cürçânî'den³⁶, *Kâmûs Tercemesi* sahibi Âsım Efendi'den³⁷, Ahfeş³⁸ ve İbn-i Cinni'den³⁹ bazen görüşlerini aktarmakla yetinirken bazen de onların verdiği örnekleri de zikreder.

Bu eserde konular işlenirken bu konuları destekleyen ve açıklayan bol miktarda örneklere yer verilir. Müellif *Hadîkatü'l-Beyân*'da âyet-i kerîmelerden, hadis-i şeriflerden ve Arap şiirinden bol miktarda istişhadda bulunur ve örnekler verir. Ayrıca Arap kelâmından da nakilde bulunur. Meselâ el-Ferazdak⁴⁰, Ebû Temmâm⁴¹, el-Harîrî⁴², el-Buhturî⁴³ gibi isimlerden yaptığı nakillere sık sık rastlanır.

³³ Hacı İbrahim Efendi, *Hadîkatü'l-Beyân*, s. 48.

³⁴ Bkz. *A.e.*, s. 47.

³⁵ Bkz. *A.e.*, s. 49.

³⁶ Bkz. *A.e.*, s. 58.

³⁷ Bkz. *A.e.*, s. 48.

³⁸ Bkz. *A.e.*, s. 53.

³⁹ Bkz. *A.y.*

⁴⁰ Bkz. *A.e.*, s. 60.

⁴¹ Bkz. *A.e.*, s. 67.

⁴² Bkz. *A.e.*, s. 55.

⁴³ Bkz. *A.e.*, s. 68.

2- Tafsîlü't-Te'lîf fî Tavdîhi Mesâili't-Tasrîf

Hacı İbrahim Efendi, daha tahsil hayatı ve memuriyeti sırasında Arapça öğretimi için harcanan zamanın fazla olduğunu, sürenin kısaltılabileceğini düşünmüş ve bu amaçla emekli olmadan önce Arapça sarfa dair bu eseri kaleme almıştır⁴⁴. Hacı İbrahim Efendi'nin basılan ilk eseridir⁴⁵. Hacı İbrahim Efendi, *Tafsîl*'i bu sahada yazılan eserleri zayıf ve yetersiz gördüğü için kaleme aldığını söylemektedir⁴⁶.

Eserin mukaddimesinde ise besmele, hamdele, salveleden sonra insana nutk (konuşma) kabiliyeti verildiğini böylece insanın diğer mahlûkattan ayrıldığını belirtmiştir. Kemalâtı insaniyetin ilim ile mümkün olduğunu, ilmin insanlar arasında yayılmasının ise ta'lîm ve teallüm (eğitim-öğretim) le mümkün olduğunu belirtmiştir⁴⁷.

Hacı İbrahim Efendinin eserin telifi esnasında yararlandığı kaynaklar şunlardır; eş-Şeyh İbnü'l-Hâcib'in *Fennu't-Tasrif*i 'Arabiyye ve İ'râbdan *Şâfiye* ve *Kâfiye* isimli iki mukaddimesi, Kudvetü'l-müteehhürîn ve umdetü'l-Muhakkıkîn Şeyh er-Radî el-Esterebâdî'nin mezkûr mukaddimeler üzerine olan iki şerhi. Ayrıca diğer şerh ve haşiyelerle birlikte özellikle Cevdet Paşa'nın *Şâfiye* üzerine olan haşiyesi⁴⁸.

Müellif, bu eserinde pek çok sarf konusunu açıkça ve genişçe açıkladığı için kitabı "*Tafsîlü't-Te'lîf fî Tavdîhi Mesâili't-Tasrîf*" nâmıyla isimlendirdiğini söylemiştir⁴⁹.

⁴⁴ Hulusi Kılıç, "Hacı İbrahim Efendi", *DİA*, İstanbul, 1992, XIV, 481.

⁴⁵ Matbaa-i Âmire, İstanbul 1289/1872. "Eser 346 sayfa olup, sonunda 1289 senesinin 15 Şaban'ında Matbaa-i Âmire de basıldı" kaydı yer almaktadır.

⁴⁶ Hacı İbrahim Efendi, *Tafsîl*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1289/1872, s. 5.

⁴⁷ Bkz. *A.e.*, s. 2.

⁴⁸ Bkz. *A.e.*, s. 6.

⁴⁹ Bkz. *A.y.*

Kitabın fihristinde bahsi geçen ana konular şunlardır:

Kelimenin kısımları, ismin mebnî ya da mu'râb oluşu, sülâsi-rubâi-humâsi fiillerin binâları, kelimelerin vezinlerinin açıklaması, sülâsi fiillerin bâbları, sülâsi mezid fiillerin açıklaması, rubâi fiiller, emir ve nehiy vd.

3- Sarf Tercemesi

Hacı İbrahim Efendi'nin Arapça eğitim ve öğretiminden maksadı; fasih bir şekilde Arapça konuşmak, Arapça yazmak, Arapça kitapları okuyup anlamak ve Arapça kitapları Türkçe'ye tercüme etme melekesini kazandırmaktır⁵⁰. Müellif bu hedeflere ulaşmanın öncelikle Arapça kelimelerin yapısını, türetilişini ve kelimelerin birbirleriyle olan terkîblerinin usûl ve kâidelerini bilmekle olacağını belirtir⁵¹. Arapça öğretiminde bu hedeflere götürecek olan kelime yapısı ve kelime türetilişi bilgilerini *Sarf Tercemesi* kitabında, kelimelerin birbirleriyle olan terkîblerinin usûl ve kâidelerini de *Nahiv Tercemesi* kitabında beyan edeceğini söyler⁵².

Müellif bu eserini *Nahiv Tercemesi* isimli kitabından önce kaleme almıştır. Müellif niçin sarf kitabını önce kaleme alıp, daha sonra nahiv kitabını yazmaya başladığını şu cümle ile açıklar;

Kelâm kelimelerden oluştuğu için öncelikle kelimeyi ve kısımlarını târif ve her kısmın özelliklerini zikredip, açıklamak gerekir. Bunun için *Sarf Tercemesi* isimli kitaptan sonra *Nahiv Tercemesi* isimli kitabı kaleme alacağız⁵³.

⁵⁰ Hacı İbrahim Efendi, *Nahiv Tercemesi*, Hacı Hüseyin Bey Matbaası, İstanbul, h. 1323., s. 2.

⁵¹ Bkz. A.e., s. 2.

⁵² Bkz. A.y.

⁵³ Bkz. A.y.

Hacı İbrahim Efendi bu eserin yazımının h. 1304 senesinin rebîu'l-evvel ayının 12. gününde tamamlandığını belirtmektedir⁵⁴. Eserin ilk basım tarihi de aynı yılı göstermektedir⁵⁵. Kitabın baskısı 202 sayfa olarak neşredilmiştir. Bu eserin tamamı kitabın isminden de anlaşılacağı üzere sarf konularına tahsis edilmiştir. Ancak müellif bazı konulara geniş yer ayırırken, bazı konulara sadece örnek vermekle yetinir.

Bu kitabı diğer sarf kitaplarından ayıran bazı hususiyetleri de vardır. Bu özellikler şunlardır:

a) Eserin başında 60 sayfalık lügat bölümü oluşturulmuş, gerek müştak gerek müştak olmayan kelimeler çoğulları ile beraber Türkçe karşılıkları da yazılarak 26 başlık altında toplanmıştır. Bu başlıklardan bazıları şunlardır;

İman, İslam, İbadete dâir kelimeler⁵⁶.

Harp, asker ve savaş malzemeleri ile ilgili kelimeler⁵⁷.

Yerler, ovalar, dağlar ve taşlar ile ilgili kelimeler⁵⁸.

Başlık örneklerini verdiğimiz lügat bölümünde çoğulları hariç toplam 1860 ismin Türkçe karşılığı verilmiştir. Bu açıdan bu eser aynı zamanda küçük bir Arapça-Türkçe sözlük olma özelliği taşımaktadır.

b) Kitapta müstakil tenbih bölümleri oluşturulmuş, konuyla ilgili tamamlayıcı bilgiler ve kolay ezberlenebilecek kısaltmalar verilmiştir⁵⁹. Bu durum özellikle ezberin önemli olduğu Sarf öğretiminde öğrenciye kolaylık sağlamaktadır.

⁵⁴ Hacı İbrahim Efendi, *Sarf Tercemesi*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, h. 1304., s. 200.

⁵⁵ Bkz. A.e., s. 1.

⁵⁶ Bkz. A.e., s. 7.

⁵⁷ Bkz. A.e., s. 10.

⁵⁸ Bkz. A.e., s. 17.

⁵⁹ Bkz. A.e., s. 57.

c) Müellif bu eserinde sözlükten kelime bulmakla ilgili özel bir bâb açmış ve bu bâbın ismini de “kâmûstan kelime bulma kâideleri” diye isimlendirmiştir⁶⁰.

d) Her bâbtan yer alan fiillerin ma'lûm ve meçhûl çekimlerini ayrı ayrı verdikten sonra tablo şeklinde fiillerin çekimini göstermiştir ki bu da okuyucuya bütün olarak fiilleri görme kolaylığı sağlamaktadır⁶¹.

4- Nahiv Tercemesi

Hacı İbrahim Efendi Arapça kelimelerin binâ ve türetilişlerini *Sarf Tercemesi* isimli kitabında kaleme aldıktan sonra kelimelerin birbirleriyle oluşturduğu kelâmın husûsiyetlerini, usûl ve kâidelerini bu kitapta beyân edeceğini açıklar⁶². Kelimenin târif ve kısımları ile kitaba başlar⁶³.

Bu kitapta konular fasıl, bölüm ve bâblara ayrılarak toplam 448 sayfada toplanmıştır. Her bir konu, konu başlığı altında yapılan açıklamalar ve örneklerden oluşmaktadır. Konu ile ilgili bazen bir, bazen iki, bazen de daha fazla örnek verilmiştir⁶⁴.

Bu kitapla ilgili, kitabın tamamına bakıldığında ve müellifin kitabın son kısmında açtığı özel bir bölümden şu çıkarımlarda bulunmak mümkündür;

Nahiv Tercemesi kitabı Dâru't-Ta'lim mektebi öğrencilerinin sıkıntı çekmeden Arapçayı öğrenmelerine vesile olmuştur⁶⁵. Bu kitap her ne kadar mufassal ise de ibâresi kolay ve açıktır⁶⁶. Bu kitapta

⁶⁰ Bkz. A.e., s. 63.

⁶¹ Bkz. A.e., s. 83.

⁶² Hacı İbrahim Efendi, *Nahiv Tercemesi*, s. 2.

⁶³ Bkz. A.y.

⁶⁴ Bkz. A.y.

⁶⁵ Bkz. A.e., s. 443.

⁶⁶ Bkz. A.y.

zikredilen kâideler, nahiv kâidelerinin hepsini içine alacak şekilde câmi olduğundan bu kaynaktan öğrenen ve öğretenlerin başka kaynağa ihtiyacı olmaz⁶⁷. Özellikle *Kâfiye*'de çözümü ve anlaşılması zor olan meseleler bu kitapta açık ve mükemmel bir şekilde beyân olduğu için *Kâfiye* ve *Câmi* okuyanlar dahi bu kitaptan istifâde ederler⁶⁸. Arapça ibâreler ile te'lif olunan nahiv kitaplarından on günde anlaşılamayan bazı bahislerin bu kitaptan bir günde anlaşıldığı kitabın talebeleri tarafından ifâde edilmiştir⁶⁹.

Bu kitap kaleme alınırken me'haz olarak *Kâfiye*, onun şerhi *Câmî*, Zemahşerî'nin *Mufasssal*'ı ile onun şerhi *İklîd*'e müracaatla beraber, *Kâmûs Tercemesi*'ne ve *Sihâh*'a da müracaat edilmiştir⁷⁰.

Müellif kitap ile ilgili eksik ya da yanlış bilgi görülürse tarafına bildirilmesinden şükrân duyacağını söylemiştir⁷¹. Bir âlimin nâkıs fiiller bahsinde bazı bilgileri tashih ve tebdil etmesi üzerine bu bahsi değiştirip eksiklikleri giderdiğini de söylemiştir. Bunun dışında ihtar olmadığından kitabın sıhhatine ve fasıllarının muvâfakatına kanâat hâsıl olduğunu belirtmiştir⁷².

5- Hikemiyyât-ı 'Arabiyye

Hacı İbrahim Efendi Arapça bazı edebî metinlerle bunların Türkçe tercümelerini ihtivâ eden *Hikemiyyât-ı Arabiyye* adlı aylık bir mecmua yayımlamıştır. Bu eser dört sayı çıkmıştır. Aylık mecmua şeklinde yayımlanmıştır. Birinci sayı 20 sayfadır. İlk sayfada eserin ayda bir kez yayımlandığı, müellifinin Dâru't-Ta'lim mektebi muallimi Hacı İbrahim Efendi olduğu kaydedilmiştir. Müellif eserin ilk sayfasında Allahû Teâlâ'nın Beni Âdem'den her kavme birer meziyet

⁶⁷ Bkz. A.y.

⁶⁸ Bkz. A.y.

⁶⁹ Bkz. A.y.

⁷⁰ Bkz. A.y.

⁷¹ Bkz. A.y.

⁷² Bkz. A.e., s. 2.

verdiğini belirtmiş, Araplara ise vüsat-i lisân ve fesâhat-i beyan verdiğini söylemiştir⁷³.

Müellif esere bu şekilde giriş yaptıktan sonra Arapların kuvveti hafızalarını isbat yoluna girer. Arapların sahip oldukları kâmûsların sonradan cem ve tertip olunmasını ve her bir kâmûsun her bir maddesinin on, on beş ve daha fazla mânâlara gelmesini ve bir mânâda birkaç lafzın müteradifen kullanılmasını ve bir lafzın bir harf ile kullanılırsa başka, diğer harf ile kullanılırsa başka mânâyâ gelmesini buna delil getirir. Lafızlara mukârin olan harfler değiştikçe mânâların dahi değiştiğini ve bu suretle Arapların zihinlerinde tutmaya mecbur oldukları kelimelerin milyonları geçmesinin, Arapların bu lügatleri kâğıtlar üzerinde yazıya geçirmeyip akıllarında hıfz etmelerinin de buna delil olabileceğini söyler⁷⁴. Müellif daha sonra Arap Dili'nin mükemmeliyetinin bir insana kâmil, allâme ve fâzıl dedirmeye kâfi olduğunu; Abdülkâhîr ve Ebu's-Suud gibi allâmeleri bulundukları mertebeye çıkaran şeyin, Arap diline olan vukûfiyetleri olduğunu ifade eder⁷⁵.

Sonraki sayfalarda ise Müellif, Arap Edebiyatına ait eserler hakkında genel malûmat verir. Arap şiiriyle ilgili olarak Hz. Muhammed'in,

(إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً)

“Şüphesiz şiirin bir kısmında hikmet vardır.”

beyânını ve Hz. Ömer'in,

(أُرْوُوا الشَّعْرَ فَإِنَّهُ يُدُلُّ عَلَى مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَيُنْفِي مَسَاوِيَهَا)

⁷³ Hacı İbrahim Efendi, *Hikemiyyât-ı Arabiyye*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, h. 1304., I, 2-3.

⁷⁴ Bkz. *A.e.*, I, 4.

⁷⁵ Bkz. *A.e.*, I, 5.

“Şiir rivâyet ediniz. Çünkü şiir güzel ahlakı gösterir ve kötü ahlakı giderir.”

sözünü, Arap şiirinin ahlak güzelliğini temin ettiğine delil gösterir⁷⁶.

Müellif, Arapçada meânî-i âliyeye hikmet denildiğini ve ihlâs, akıl, ilim, hilm, fehm gibi meânî-i âliyi içine alacak bu dergiyi *Hikemiyyât-ı ‘Arabiyye* diye isimlendirdiğini belirtir⁷⁷. Dergide âyet-i kerîmelere, hadîs-i şeriflere ve şiir beyitlerine yer verileceğini söyleyerek girişi bitirir.

Müellif derginin diğer bölümlerinde Lebid b. Reb’â’nın ve Ebu’l-Atâhiye’nin beyitlerine⁷⁸ ve bunların açıklamalarına yer verir. O beyitleri tahlil ederken gramer kaidelerini öğretmenin yanı sıra, bu beyitlerin anlamlarını açıklar ve ahlak ile edebe dair meseleleri de işler⁷⁹. Bu açıdan *Hikemiyyât-ı ‘Arabiyye*’nin ahlak eğitimi açısından da önemli olduğu belirtilmelidir.

6- Temyîz-i Ta’lîkât

Abdurrahman Süreyyâ’nın, Cevdet Paşa’nın Belâgat-ı Osmâniyye’sinin⁸⁰ ilk cüzündeki ifâde hatalarını Ta’lîkât-ı Belâgat-ı Osmâniyye adıyla kaleme aldığı eserinde tenkit etmesi üzerine Cevdet Paşa’yı savunmak amacıyla Hacı İbrahim Efendi tarafından kaleme alınmıştır⁸¹. Bu münakaşada birçok muharrirler ve edipler Cevdet Paşa’yı desteklemiştir. Hacı İbrahim Efendi’nin de Cevdet Paşa’yı savunduğu bu eseri 22 sayfalık bir risaledir. Müellif esere

⁷⁶ Bkz. A.e., I, 8.

⁷⁷ Bkz. A.e., I, 10.

⁷⁸

قَالَ لَبِيدُ بْنُ رَبِيعَةَ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ
قَالَ أَبُو الْعَتَاهِيَةِ: فَيَا عَجَبًا كَيْفَ يُعْصَى الْإِلَهُ ~ أَمْ كَيْفَ يَجْزَاهُ الْجَاهِلُ

⁷⁹ Hacı İbrahim Efendi, *Hikemiyyât-ı ‘Arabiyye*, I, 10.

⁸⁰ Ahmed Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) Osmanlı Türkçesi’nin Belâgat kurallarına dair eseri.

⁸¹ Kazım Yetiş, “Belâgat-ı Osmâniyye”, *DİA*, İstanbul, 1992, V, 387.

kâinattaki her şeyin zıddıyla bilindiğini açıklayarak başlar⁸². Daha sonra Cevdet Paşa'nın fazilet ve ilimdeki derinliğine işaret eder⁸³. Eserini bir tarafgirlikten dolayı yazmadığını, sadece hakikatin ortaya çıkması gayesiyle kaleme aldığını söyler⁸⁴. Müellif eserini Temyîz-i Ta'likât olarak isimlendirme sebeplerini uzunca açıklar⁸⁵. Daha sonra açıklama yapma gereği duyduğu yerleri cümle cümle ele alır ve uzunca açıklamalarda bulunur. Eserin sonunda müellif yaptığı açıklamalarla Belağât-ı Osmâniyye'nin aleyhine yazılmış olan Ta'likât'ın sıhhatli olmadığını ve Belağât-ı Osmâniyye'nin ayıp ve kusurdan berî olduğunu söylemiştir⁸⁶. Müellif mahlûkâtın kusurdan uzak olmayacağından yola çıkarak, Belağât-ı Osmâniyye'nin kusuru varsa da onun esassız, kâidesiz, derme-çatma bir risale olmadığını, başlıca kaynağımız olan Kurân-ı Kerîm'in nâzil olduğu Arapça dilinin Belâgat ve fesâhatine muvâfık olduğunu söyleyerek eserini tamamlamıştır⁸⁷.

7- Şerh-i Belağât-ı Osmâniyye

Hacı İbrahim Efendi, Mekteb-i Hukuk'taki Belâgat-ı Osmâniyye hocalığı sırasında yazdığı bu eserde Ahmed Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye'sini şerh etmiş ve yine Abdurrahman Süreyya'nın eserinde sözü edilen tenkitleri cevaplandırmıştır. Hacı İbrahim Efendi, ders notlarını Şerh-i Belâgat adıyla önce Vakıf gazetesinde tefrika etmiş, sonra da kitap halinde yayımlamıştır⁸⁸. Eserin önsözünde, Allah'a hamd ve Hz. Muhammed (sav)'e salât ü selamdan sonra padişah Sultan Abdülhamid'i övüp ona dua ederek konuyu Hukuk mektebinde okutulan Belagat derslerine getirir. Daha

⁸² Hacı İbrahim Efendi, *Temyîz-i Ta'likât*, Osmâniyye Matbaası, İstanbul, h. 1299, s. 2.

⁸³ Bkz. *A.e.*, s. 3.

⁸⁴ Hacı İbrahim Efendi, *Temyîz-i Ta'likât*, s. 3.

⁸⁵ Bkz. *A.y.*

⁸⁶ Bkz. *A.e.*, s. 21.

⁸⁷ Bkz. *A.e.*, s. 22.

⁸⁸ Hulusi Kılıç, "Hacı İbrahim Efendi", *DİA*, İstanbul, 1992, XIV, 481.

sonra Belâgatın ne olduğunu ve Arapça Belâgatı niçin öğrenmemiz gerektiğini açıklar.

8- Edebiyyât-ı Osmâniyye

Hacı İbrahim Efendi, müstesnâ bir zekâyâ sahip ve fevkalâde çalışkan, doğu-batı kültürüne hakkıyla vâkıf bir zât idi. Ancak Türk dilinin Arapça ve Fransızca'dan ayıklanıp sadeleştirilmesinin, Muallim Naci gibi, şiddetle aleyhinde idi. Bu sebeple Türk milliyetçisi ve Türkçü:

“Arapça isteyen Urban⁸⁹’a gitsin
Acemce isteyen İran’a gitsin;
Frengi’ler Frengistan’a gitsin,
Ki biz Türküz, bize Türki gerektir...”

mısralarının şairi Kemalpaşazade Said Bey ile çok şiddetli kalem kavgalarına, bazen de tartışmalara girişmiştir. Bu durumdan haberdâr olan dönemin padişahı onu Mülkiyye’ye ta’yin etmiştir. Yani Mülkiyye padişahın İradesi ile ta’yin edilmiştir. Okutacağı Belağat-ı Osmaniyye ve Ta’lîm-i Kitâbet dersleri için bir kitap yazmıştır⁹⁰.

Eski Belâgat’ın bir savunucusu olan ve Ta’lîm-i Edebiyyat’a şiddetle karşı çıkan Hacı İbrahim Efendi, Recâizâde’nin yerine hoca olduğu Mekteb-i Mülkiyye’de okuttuğu dersleri Edebiyyât-ı Osmâniyye adı altında ve beş cüz olarak yayımlamıştır⁹¹.

⁸⁹ Filistin’de bulunan bir yer ismi diyenler olsa da Arap beldelerine verilen genel isim. Bkz. Yâkût el-Hamevî, İmam Şihâbuddîn Ebî Abdillâh, *Mu’cemu’l-Buldân*, Dâru’s-Sâdır, Beyrut, 1957, IV, 96.

⁹⁰ Mücellidoğlu, *a.g.e.*, II, 994.

⁹¹ Kılıç, *a.g.m.*, s. 481.

9- Asâr-ı Edebiyye

Hacı İbrahim Efendi'nin Dâru't-Ta'lim talebelerinin Arapça öğrenimleri esnasında çeşitli kitaplardan seçip tercüme ettikleri makalelerden oluşan mecmuadır. Bunların çoğunluğu Arap Edebiyatı'ndan oluşan yazılardır. Yedi sayısı tesbit edilmiştir. Bütün sayıların iç kapaklarında, "Ayda bir kere neşrolunur. Sahib-i imtiyazı Daru't-ta'lim Mektebi Muallimi el-Hac İbrahim" kaydı vardır⁹². Hacı İbrahim Efendi mecmuada editör durumunda gözükür⁹³.

III. ARAPÇA ÖĞRETİMİNE DÂİR GÖRÜŞLERİ

Arap dilinin öğretiminde özgün bir metot tutmuş olan Hacı İbrahim Efendi, talebenin eline kendi hazırladığı *Sarf Tercemesi* ve *Nahiv Tercemesi* isimli kitaplarını vermiştir. Eğer hakkıyla bu kitaplar ve temrinleri kendi yaptığı açıklamalarla öğretilirse talebenin başka kaynaklara ihtiyaç duymadan Arap dilini fasih bir şekilde okuyup, yazabileceğini ve aynı zamanda Arapça'dan Türkçeye tercümelerde bulunabileceğini belirtmiştir⁹⁴.

Hacı İbrahim Efendinin Arapça öğretimindeki özgün metodunun temelini oluşturan Arapça öğretimine dâir görüşlerini şu şekilde ele almamız mümkündür:

a) Arapça, Genel Kabulün Aksine Öğrenimi Kolay Bir Dildir

"Arapça kaideler zordur, az vakitte öğrenilemez söylentisi asılsız bir iddiadır, inanmayınız... Arapça güç değil, kolaydır. Tecrübeyi gökyüzüne çekmediler; bunun tecrübesi de kolaydır. Yolun kolayını zorunu keşfeyleyip maksada vusûlün kestirme yollarına vâkıf olduk. Biz iddiamızın doğruluğuna Allah'ın izniyle isbata

⁹² Daha fazla bilgi için bkz: Ergin, *a.g.e.*, III-IV, 984; Aksoy, *a.g.e.*, 15-52.

⁹³ Ahmet Turan Arslan, "Hacı İbrahim Efendi ve Dâru't-ta'lim Müessesesi", *İlmî Araştırmalar Dergisi*, 7, İstanbul, 1999, s. 35.

⁹⁴ Hacı İbrahim Efendi, *Nahiv Tercümesi*, s. 443.

muktedir olabiliriz. Ve bunun için bir akçe ve bir habbe dahi talep etmeyip, bu hizmeti fahrî olarak îfâ ederiz. Şöyle ki, şâkirdlerin yaşı on ikiden yirmiye kadar olmalı ve bu şâkirdlerin hiç Arabî kâidesi görmeyip yalnız gazetelerdeki eşkâl-i kelimâtı okuyabilecek kadar olanlar için üç ve mekteplerin usûlü üzere kavâid-i Arabiyye görmüş olanlar için iki sene müddet tayin olunmalıdır. Biz de o müddetlerin hitâmına değin her gün o şâkirdlerin ta'limlerine nezâret etmeliyiz"⁹⁵ der. Hacı İbrahim Efendi'nin bu sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki; o dönemde Arapça öğreniminin zor olduğuna dair bir ön yargı vardır. Ancak bu durumun yanlış olduğunu ve bu düşüncüyü Hacı İbrahim Efendi'nin kabul etmediğini görüyoruz.

Hacı İbrahim Efendi öğrenciler hakkında ayrıca şu şartları ileri sürmektedir:

- Öğrenciler yatılı mekteplerin birinde bulundurulmalıdırlar.
- Bu öğrencilere belirlenmiş süreleri tamamlanana kadar Arapça'dan başka ders okutulmamalıdır.
- Diğer dersler Arapça'dan diploma almayı hakettikten sonra okutulmalıdır⁹⁶.

b) Sarf Bilmeyen Arapça Öğrenemez

"Sarf ilmi bir miftah olup kütüb-i lügat hazâindir. Anahtara mâlik olmayan hazineye giremez. Fakat şu kadar vardır ki, târifi bilen kelimât beynindeki tenasübe vakıf olmakla kıyasî olan bir kelimenin manâ-yı aslîsini bilir ise, o kelimenin vaz'ı sigası onun manasının ne olduğunu haber verir. Velhâsıl sözümüzün hülâsatü'l-hülâsası tasrifî bilmeyen Arabî öğrenemez..."⁹⁷ ifadeleri Hacı İbrahim Efendi'nin

⁹⁵ Arslan, *a.g.m.*, s. 39.

⁹⁶ A.y.

⁹⁷ Hacı İbrahim Efendi, "Mevâdd-ı Fenniyye", *Tercemân-ı Hakikat*, nr. 1137, 11 Cemâziyelevvel 1299-19 Mart 1298-31 Mart 1882.

Arapça öğrenim ve öğretiminde Sarf ilmine verdiği önemi göstermektedir.

c) Arap Dili'ne Vukûf Eylemek, Mehâsin-i Ahlâka ve Mertebe-i Fazla Ulaştırır

“Şöhreti âfâka münteşir olan Zemahşeri ve İlmi belâgatte imâm denilen Şeyh Abdulkâhir misilli nice fuhûl-ı sâbika ve ricâl-i devletten Hızır Bey ve Molla Hüsrev ve Ebu Suûd Efendi misilli ekâbiri, mertebe-i fazla yükselten onların lisân-ı Arabî kesb ve vukûf eylemeleridir. Çünkü bu zevâtı kirâmın Arapça bilmekten başka ma'rifetleri yok idi⁹⁸.”

“Eş'âr-ı Arab'ın hikmet ve güzel ahlaka sebep olduğuna Rasûl'u Ekrem'in ve halifesinin şahadetleri kâfi olduğundan artık başka şâhîde hâcet yoktur. Eş'âr-ı Arab'ın uluvvu kadrine aleyhis-selâtu ves-selâm efendimizin; (إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمَةً) makâl-ı hikmet-iştimâli pek büyük bir delildir. Hazreti Ömer (r.a); (أَرَوْا الشَّعْرَ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَىٰ خَيْرٍ مِّنْ أَلْفِ نَفْسٍ) demiştir ki, siz şiir rivayet ediniz zirâ şiir mehâsini ahlâka delil ve hâdî olup mesâvîi ahlâkı nefy eder demek olur⁹⁹”.

Hacı İbrahim Efendi'nin bu ifadelerinden Arapça'ya vakıf olmanın insana ilmi olarak mertebeler kazandırdığı, bununla beraber güzel ahlak sahibi olmasına da yardımcı olduğu anlaşılmaktadır.

d) Arapça Öğretiminden Maksat; Üç Mahâreti (Arapça Yazmak, Arapça Konuşmak ve Arapça Kitapları Okuyup-Anlamak) kazanmaktır

Hacı İbrahim Efendi'nin Arapça eğitim ve öğretiminden maksadı; fasih bir şekilde Arapça konuşmak, Arapça yazmak, Arapça

⁹⁸ Hacı İbrahim Efendi, *Hikemiyyât-ı Arabiyye*, I, 5.

⁹⁹ Bkz. A.e., I, 8-9.

kitapları okuyup anlamak ve Arapça kitapları Türkçeye tercüme etme mealesini kazandırmaktır¹⁰⁰. Müellif bu hedeflere ulaşmanın öncelikle Arapça kelimelerin yapısını, türetilişini ve kelimelerin birbirleriyle olan terkîblerinin usûl ve kâidelerini bilmekle olacağını belirtir¹⁰¹. Arapça öğretiminde bu hedeflere götürecek olan kelime yapısı ve kelime türetilişi bilgilerinin Sarf ilmi ile, kelimelerin birbirleriyle olan terkîblerinin usûl ve kâidelerinin de Nahiv ilmi ile kazanılacağını beyan etmiştir.

e) Arapça Öğretiminde Sarf ve Nahiv Kâideleri Türkçe Okutulmalıdır

Hacı İbrahim Efendi kendi açtığı Dâru't-Ta'lim okulunun Arapça öğretimindeki başarı sebeplerini şöyle açıklamaktadır: "... Herşeyin esbâbı olduğu gibi bu çocukların Arabî'de böyle terakkî etmelerinin dahi sebepleri vardır: *Birisi*, kavâid-i sarfiyye ve nahviyyeyi Türkî lisân üzere okuyup lâıykıyla ve etrafıyla anlamalarıdır. *İkincisi*, Mekteb'e duhûllerinden bu âna değin kâmûsu ellerinden bırakmayıp Lügat-ı Arab'a kesb-i intisâb etmeleridir. *Üçüncüsü*, ebyât-ı Arabîyye'den ikibinden ziyâde beyt ve kütüb-i edbiyye ve tarihiyyeden bin sahife kadar terkib okumalarıdır. Ve birisi müddet-i tahsillerini yalnız Arabî'ye hasr eyleyüp bu dereceye gelinceye kadar başka bir fen okumamalarıdır.

İşte bu tertip üzere olan tahsil bu küçük efendileri Arabî'den bu mertebeye tavsîl eylemiştir. Ve her kim bu yolda Arabî taallümüne münhemik olur ise bunlar gibi öğreneceği vâzihadan bulunmuştur. Bu efendiler Arabî'nin ta mertebe-i kusvâsına vasil olabilecek cadde, bir tarîk bulmuş olduklarından artık istedikleri kadar ileri gitmek yani diledikleri kitapları alıp mütâlea ile tevsî ve ta'mîk-i ma'lûmât ve meleke eylemek ellerindedir. Bunun için bundan sonra bu sınıf

¹⁰⁰ Hacı İbrahim Efendi, *Nahiv Tercemesi*, s. 2.

¹⁰¹ Bkz. A.y.

talebeye münhasıran arabî talîm edilmeyip Arabî'nin İlm-i Beyân'ı ile beraber Türkçe İnşâ ve Kitâbet ve Farisi talim olunacaktır¹⁰²."

Sonuç

Yaptığımız bu çalışmada elde ettiğimiz bilgiler ışığında, Hacı İbrahim Efendi'nin yöntemini dönemindeki diğer Arapça tedris faaliyetlerinden ayıran en önemli yanı, dil öğretiminde gramer ve temrinlerin Türkçe açıklamalarla yapılmasını savunmasıdır. Yoksa dili yeni öğrenmeye başlamış birisine tamamen Arapça ifâdelerle anlatılmış Sarf, Nahiv ve Belâgat kitaplarıyla konu takdîm edildiğinde bu talebenin, Arapça ibarelerin içinden çıkamadığını söylemektedir. Ancak Arapça olarak anlatılan kitaplarla ya da Arapça mükâleme ile yapılacak eğitimin de kendisine ait kazanımları olacağını da belirtmektedir.

Böyle bir yöntemle öğretimdeki hedefini kendisi şöyle açıklar: "...müteallîmine iki üç senede ulûm-ı Arabîyye'nin ciddî bir sûrette yani gördükleri ibârât-ı Arabiyyeyi hele Arabiyyu'l-ibâre olan gazeteleri halletmek ve tercüme eylemek mertebesinde bir melekeye geleceğini temin eylemektir.¹⁰³".

Hacı İbrahim Efendi'nin Dâru't-ta'lîm'inin özellikleri ve Arapça öğretim Metodu şu şekilde özetlenebilir:

- Öğrencilerin yaşları 12-20 idi.
- Sınıflarda ortalama öğrenci sayısı yirmi idi.
- Arapça öğrenimi içim tahsîs edilen süre içinde başka dersler okutulmuyor, yoğun bir şekilde Arap grameri ve bunun tatbikatı üzerinde duruluyor ve bolca metin okutuluyordu
- Arapça'dan Türkçe'ye tercüme yapılıyor, bunun yanında öğrenciler lûgat kitaplarından istifade etmeye alıştırılıyordu.

¹⁰² *Terceman-ı Hakikat*, No. 2782, 8 Eylül 1887/2 Muharrem 1305 Salı.

¹⁰³ *Tercemân-ı Hakikat*, No. 1121, 21 Rebiulâhîr 1299 - 1 Mart 1298 - 13 Mart 1882.

- Türkçe'den Arapça'ya tercüme (Ta'rib) usûlü uygulanıyordu.
- Okutulan derslerde günlük hayatla ilgili kelimelerin kullanılmasına önem veriliyordu¹⁰⁴.

Hacı İbrahim Efendi Arapça öğretmenine düşen hususları ise şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Her bir muallim sabahleyin okuttuğu ders eğer Sarf ve Nahiv'den ise şâkirdâna tekrar ettirip her bir ferdin birer birer hata ve galattan sâlim olarak ikinci teneffüse kadar okutturacak, geçmiş derslerden dahi suâl ve muzâkere ederek şâkirdâna kesb-i mümârese ettirecek ve ders Sarf u Nahiv olmayıp Edebiyat-ı Arabiyye ve Osmâniyye'den ise derslerini tekrar ettirmekle beraber izâa-i vakit etmeyip terceme-i ebyât ve ibâratla anları meşgul edecektir. Sarf ve Nahiv okuyan şâkirdân aldıkları dersleri ezberlemekle mükellef olduklarından ferdâsı günü derslerini muallime ezber okuyacaklardır¹⁰⁵.” Bu ifadeler bize Arapça öğretiminde Arapça öğretmenin her bir öğrenci ile bire bir ilgilenmesi gerektiğini ve soru-cevap ile konuyu iyice pekiştirerek bir sonraki konuya geçebileceğini söylemektedir. Satır aralarından okunan diğer nokta ise dil öğretiminde ezberin önemi ve eğitimcinin özverili olması gerektiğidir.

Açıldığı günden itibaren uygulanan ders müfredâtı ve yetiştirdiği talebelerinden çokça bahsettiren Dâru't-Ta'lim ve kurucusu Hacı İbrahim Efendi'nin buraya kadar açıklamaya çalıştığımız Arapça öğretimine dâir görüşlerinin günümüz Arapça eğitimcilerine önemli fikirler vereceği kanaatindeyiz. Çünkü tecrübe edilenlerden faydalanmak günümüz Arapça eğitimcilerine hem zaman kazandıracak hem de dil öğretiminde gramer, okuma, yazma ve konuşma ile ilgili yeni usuller geliştirmelerinde yardımcı olacaktır.

¹⁰⁴ Arslan, a.g.m., s. 42; Elmas Olgun, “Hacı İbrahim Efendi ve Eserleriyle Arap Dili ve Belâğâtıyla İlgili Görüşlerinin İncelenmesi”, Yayınlanmamış YL Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 17-18.

¹⁰⁵ Ergin, a.g.e., III, 989.

KAYNAKÇA

Aksoy, Musa, *Moderniteye Karşı Geleneğin Savaşçısı Hacı İbrahim Efendi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005.

Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2008.

Arslan, Ahmet Turan, "Hacı İbrahim Efendi ve Dârü't-ta'lim Müessesesi", *İlmî Araştırmalar*, 7, İstanbul 1999.

Bayraktar, İbrahim, *Edebî ve İlmî Açından Hadîs*, Işık Yayınları, İzmir 1993.

Dağlar, Abdulkadir, "Klasik Türk Edebiyatı Şerh Geleneği ve Hacı İbrahim Efendinin Şerhi Belâğâtına Dâir" , *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları*, Volume 2/2 Spring 2007.

"Dârü't-Ta'lim", *Meydan Larousse*, III, İstanbul, 1970.

Dursun, Davut, "Osmanlılarda Sosyo-Ekonomik Yapı", *İlim ve Sanat Dergisi*, 22. sayı Kasım-Aralık, 1988.

Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul, 1977.

Ermış, Hamza, "Mehmed Zihni Efendinin Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Belâğatındaki Yeri", Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir, 2004.

Esterâbâdî, Râdıyyuddîn Muhammed İbnu'l-Hasan, *Şerh-u Şâfiyet-i İbn-i'l-Hâcib*, Dârü'l-Kütüb'i-l İlmîyye, Beyrut, tsz.

Fehmi Efendi, Abdurrahman, *Medresetü'l-'Arab* (Nşr. Hüseyin Elmalı, Cüneyt Eren), Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2005.

el-Hamevî, İmam Şihâbuddîn Ebî Abdillâh Yâkût İbni Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dârü's-Sâdır, Beyrut, 1957, I-V.

İbrahim Efendi, Hacı, *Hadikatü'l-Beyân*, Mihran Matbaası, İstanbul, h.1298.

....., *Tafsîl*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1289/1872.

....., *Nahiv Tercemesi*, Hacı Hüseyin Bey Matbaası, İstanbul, h. 1323.

....., *Sarf Tercemesi*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, h. 1304.

....., *Hikemiyyât-ı Arabiyye*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, h. 1304.

....., *Temyîz-i Ta'likât*, Osmâniyye Matbaası, İstanbul, h. 1299.

....., "Mevâdd-ı Fenniyye", *Tercemân-ı Hakikat*, nr. 1137, 11 Cemâziyelevvel 1299-19 Mart 1298-31 Mart 1882.

Kılıç, Hulûsi, "Belâgat", *DİA*, V, İstanbul, 1992.

....., "Hacı İbrahim Efendi", *DİA*, XIV, İstanbul, 1992.

Mücellidoğlu, Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Mars Matbaası, Ankara, 1968-1969.

Olgun, Elmas, "Hacı İbrahim Efendi ve Eserleriyle Arap Dili ve Belâğâtıyla İlgili Görüşlerinin İncelenmesi", Yayınlanmamış YL Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Tahir Efendi, Mehmed, *Osmanlı Müellifleri* (Haz. Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınevi, İstanbul, tsz.

Tercemân-ı Hakikat, No. 1121, 21 Rebiulâhir 1299 - 1 Mart 1298 - 13 Mart 1882.

Türkçe Sözlük, I-II (1988) , TDK, Ankara, Yeni Baskı, tsz.

Yetiş, Kazım, "Belâgat-ı Osmâniyye", *DİA*, V, İstanbul, 1992.

ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rebîne ve'l-Musteşrikîn*, 3. Baskı, Beyrut, 1969.

BİR ŞEVÂHİD ŞARİHİ OLARAK MEHMED ZİHNİ EFENDİ ve *el-KAVLU'L-CEYYİD* ADLI ESERİ

Atik AYDIN*

Özet

Son dönemin önemli âlimlerinden olan Mehmed Zihni Efendi, birçok alanda kıymetli eserler telif etmiştir. Bunlardan biri de *el-Kavlu'l-Ceyyid* adlı kitabıdır. *el-Kavlu'l-Ceyyid*, Belâgat ilminin temel kaynaklarından olan Kazvinî'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ı, Teftezânî'nin bu kitap üzerindeki *el-Mutavvel* ve *Muhtasaru'l-Ma'ânî* adlı şerhleri ile Seyyîd Şerif Curcânî'nin *el-Mutavvel* üzerindeki haşiyesinde yer alan şevâhid şiiirlerini şerh eden bir kitaptır. Öncelikli hedefi öğrenciler olan *el-Kavlu'l-Ceyyid*, üslup ve içerik bakımından rahat anlaşılabilir niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlu'l-Ceyyid*, şâhid, şerh.

Mehmed Zihni Efendi as an Expounder of Shawâhid and his Book "al-Kawlu al-Jayyid"

Abstract

Mehmed Zihni Efendi, one of the the most important scholars of the recent times, has reconciled lots of precious works in many fields. One of these works is his book called *al-Kawlu al-Jayyid*. *al-Kawlu al-*

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, Malatya.

Jayyid is a book that expounds Kazvinî's *Telhisu'l Miftah*-one of the basic sources of rhetoric science- Teftezanî's explanations / sharhs called *el-Mutavvel* and *Muhtasaru'l-Ma'ânî* on this book and Seyyid Şerif Curcanî's notes / hâshiyes on *el Mutavvel. al-Kawlu al-Jayyid*, whose primary target is pupils, has both stylistically and contextually understandable characteristic.

Key Words: Mehmed Zihni Efendi, al-Kawlu al-Jayyid, shâhid, sharh.

Giriş

Çoğunlukla *el-'Ulûmu'l-'Arabiyye* olarak ifade edilen Arap dili ve edebiyatının çok sayıda alt dalları vardır. et-Tehânevî'nin on adet olarak belirlediği bu ilimler şunlardır: Lügat, Sarf, Ma'ânî, Beyân, Bedî', Arûz, Kâfiye, Nahiv, Yazma kuralları ve Okuma kuralları.¹

Elbette ki bunlar arasında öne çıkan, Nahiv ilmi ile Ma'ânî, Beyân ve Bedî' ilimlerinden oluşan Belâgat ilmidir. Başta bu iki ilim olmak üzere bu alanlarda yazılan eserler üzerinde sonradan çok sayıda şerh ve yardımcı eser yazılmıştır. Bu tür eserlerden biri de *şevâhid şerhleridir*. Şevâhid şerhlerinin çoğu Nahiv ilmiyle alakalı olsa da Belâgat alanında da çeşitli şerhler yazılmıştır. İşte bu çalışmanın konusu, belâgat ilminin *şâhid*lerini şerh eden Mehmed Zihni Efendi'nin *el-Kavul'l-Ceyyid* adlı eseridir.

Sözlükte "şahit getirmek, şahit göstermek" manasına gelen istişhâd, Lügat, Sarf, Nahiv ve Belâgat ilimlerinde "bir görüşün doğruluğunu kanıtlamak amacıyla Arapçasına güvenilen birinin sözünü delil olarak göstermek" anlamında kullanılır.²Arap

¹ et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûni ve'l-'Ulûm*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Lübnan, 1996, I, 18.

² el-Lebdî, Muhammed Semîr Necîb, *Mu'cemu'l-Mustalahât en-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985, s. 119-120; en-Neffâh, 'Alâ' Mehdî Abdulcevvâd, *eş-Şâhid fî'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm*, Yüksek Lisans Tezi, Kûfe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2008, s. 12.

edebiyatında şairler, istiṣhâd açısından Câhiliye dönemi şairleri, muhadram şairler (hem Cahiliye dönemini hem de İslami dönemi yaşayan şairler), mutekaddim şairler (İslam'ın ilk döneminde yaşayan şairler) ve muvelled/muhdes şairler (yeni şairler) olmak üzere dört gruba ayrılır. İlk üç gruptaki şairlerin şiirleri ile istiṣhâd edilir ancak muvelled şairlerin şiirleri ile istiṣhâd konusunda farklı görüşler vardır. Muvelled şairlerin önde gelenlerinden olan Beşşâr b. Burd (v. 168 h.), Ebû Temmâm (v. 231 h.) ve Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî (v. 354 h.) gibi şairlerin şiirleri ile istiṣhâd edenler olduğu gibi bunu uygun görmeyenler de olmuştur. Lügat, Nahiv ve Sarf ilimlerinde daha katı bir tutum sergilenirken, Belâgat uleması bu konuda daha esnek davranmış ve muvelled şairlerin şiirleri ile istiṣhâd etmekte bir beis görmemişlerdir.³

Başta Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı olmak üzere nahiv, sarf ve belâgat hakkındaki temel eserlerin şâhidleri ile ilgili pek çok şerh yapılmıştır. Ebû Ca'fer en-Nehhâs, el-A'lem eş-Şentemerî ve Yusuf b. Ebî Sa'îd es-Sîrâfî gibi çok sayıda âlim, *el-Kitâb*'ın şâhidleri hakkında şerhler yazmışlardır. Elbette ki, şevâhid şerhi dendiğinde akla gelen ulemanın başında Abdülkadir b. Ömer el-Bağdâdî gelmektedir. Başta *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab* adlı büyük eseri olmak üzere *Şerhu Şevâhidi's-Şâfiyye*, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, *Şerhu Şevâhidi Şerhi't-Tuhfe el-Verdiyye* gibi kitapları bu alanda telif edilmiş önemli eserlerdendir.⁴ Bunların yanı sıra Abdurrahman b. Kemal es-Suyûtî'nin *Şerhu Şevâhidi'l-Muğni'si*, Fahrüddîn el-Harezmî'nin *Şerhu Ebyâti'l-Mufasssal*'ı, Bedruddîn el-'Aynî'nin *Şerhu Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye* ve Muhibbuddîn Efendi'nin *Şerhu Şevâhidi'l-Keşşâf* adlı eseri de bu alanda zikre değer olan eserlerdendir.⁵

³ Durmuş, İsmail, "İstiṣhâd", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 396.

⁴ Hârun, Abdusselâm Muhammed, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*'in *Mukaddimesi*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1997, I, 12-16.

⁵ Hârun, Abdusselâm Muhammed, *Mu'cemu Şevâhidi'l-'Arabîyye*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 2002, s. 809.

Şevâhid şerhlerinin çoğu Nahiv ilmi ilgili olsa da Belâgat alanında da bazı şerhler yapılmıştır.⁶ Fahrüddîn el-Harezmi'nin *Şerhu Ebyâti'l-Îdâh ve'l-Miftah*'⁷ ve Abdurrahman el-Abbâsî'nin *Şerhu Şevâhidi't-Telhîs* diğer adıyla *Me'âhidu't-Tansîs 'alâ Şevâhidi't-Telhîs*'i bu alanda öne çıkan eserlerdendir.

Mehmed Zihni Efendi ve İlmî Kişiliği

10 Temmuz 1846 yılında İstanbul'da doğan Mehmed Zihni Efendi'nin asıl adı Mehmed'dir. "Zihni" ise, medresede öğrenci olduğu zamanlarda gösterdiği üstün başarıları sebebiyle ileri derecedeki zekâ seviyesine işaret etmek maksadıyla hocası Şeyh Muslihüddîn Mustafa Vefâ tarafından kendisine verilmiş bir lakaptır.⁸

Mehmed Zihni Efendi, Arapça ve din bilimlerindeki vukûfiyeti ile temayüz etmiş son dönem Osmanlı âlimlerinden biridir. O, hayatı boyunca ilim öğrenmek ve öğretmekle meşgul olmuş, içinde yaşadığı toplumun ilim ve kültür seviyesinin yükselmesine katkıda bulunmuştur. Yazdığı eserler kendisinden yıllar sonra da vazgeçilmez müracaat eserleri olmaya devam etmiştir. Mehmed Zihni Efendi, ömrü boyunca çok önemli görevlerde bulunmuş; Arapça, Akâid, Biyografi, Dinler Tarihi, Fıkıh, Hadis, Kur'an İlimleri ve Tasavvuf gibi sahalarda çok değerli eserler hazırlayarak ilim âleminin istifadesine sunmuştur. Onun hayatında, en önemli uğraşının eğitim ve öğretim faaliyetleri olduğu görülmektedir. Özellikle Sarf, Nahiv ve Belâgat sahalarında eserler hazırlayarak Arapça öğretiminde metot

⁶ el-Atavî, 'Uvayd b. el-Hammûd, "Menhecu't-Te'âmuli ma'a's-Şâhidi'l-Belâğî", *Mecelletu Câmi'ati Umûmî'l-Kurâ*, sayı: 30, 1425 h., s. 497.

⁷ el-Harezmi, Fahrüddîn, *Şerhu Ebyâti'l-Mufasssal*, Tahkik: Muhammed Nûr Yusuf, Kuliyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyye Yayınları, Trablus, 1999, s. 40.

⁸ Aslan, Ahmet Turan, *Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1999, s. 27; Ermiş, Hamza, "Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, 2005, s. 54.

açısından yeni ve faydalı bir çıkış açmış, fiilen öğretmenlik yaparak bu metodu uygulamıştır.

İş hayatına Bâb-ı Âlî Meclis-i Vâlâ mazbata odasında memurlukla başlayan Mehmed Zihni Efendi, gazete ve matbaa musahhihliği gibi görevlerin yanı sıra, çoğu Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'de (Siyasal Bilgiler Fakültesi) olmak üzere farklı eğitim kurumlarında uzun süre hocalık yapmıştır. Maarif Nezâreti'nde (Eğitim Bakanlığı) beş üyeden oluşan Tedkîk-i Müellefât (Yazılı Eserleri İnceleme) Komisyonu üyeliğinin yanı sıra Meclis-i Maarif Dâire-i İlmiye üyeliğini de yapmıştır. Bu görevini yaparken yaş haddinden emekli olan Mehmed Zihni Efendi, ortaya koyduğu üstün başarıdan ve kendisine olan ihtiyaçtan dolayı Bakanlar Kurulunca istisna tutulmuş ve emekli edilmeden görevine devam etmesi temin edilmiştir.⁹

Mehmed Zihni Efendi, üstlendiği görevleri hakkıyla yerine getiren, dürüstlükten ayrılmayan nazik bir insan idi. Arap, Türk, Fars dil ve edebiyatlarına vakıf olan Mehmed Zihni Efendi, 1025 kitaptan oluşan kitaplığını Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne bağışlamıştır.¹⁰ Mehmed Zihni Efendi, Galatasaray Mekteb-i Sultânî'sinden yetişmiş pek çok ünlü kişinin öğretmenliğini yapmıştır. Şair Tefik Fikret, Sahih-i Buhârî muhtasarı Tecrîd-i Sarîh isimli eserin mütercimi olarak tanınan Babanzâde Ahmed Naim Efendi ve İsmail Hikmet Ertaylan bunlardan bazılarıdır.¹¹

Mehmed Zihni Efendi, farklı ilmi çevreler ile irtibat halinde olmuş gerek basın yoluyla, gerek birebir görüşmeler yaparak ilim ve fikir teatisinde bulunmuştur. Her ne kadar üç aylık İskenderiye seyahatinin dışında uzun süreli yurt dışı tecrübesi olmasa da İstanbul'a gelen Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Yusuf el-Esîr es-Saydâvî ve

⁹ Aslan, *a.g.e.*, s. 35-36, Ermiş, *a.g.e.*, s. 56-59.

¹⁰ Kılıç, Hulusi, "Mehmed Zihni Efendi", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 542.

¹¹ Ermiş, *a.g.e.*, s. 57; Aslan, *a.g.e.*, s. 80.

Muhammed Mahmud eş-Şenkîti gibi Arap dünyasından âlimlerle iyi ilişkiler kurup bu konudaki eksikliği gidermeye çalışmıştır.¹²

Osmanlı yönetimi tarafından üstün başarı madalyaları ile taltif edilen Mehmed Zihni Efendi, uluslararası alanda da ödüle layık görülen bir İslâm âlimi olmuştur. 6 Eylül 1888 tarihinde Stockholm'de toplanan Müsteşrikîn Cemiyet-i İlmiyesi'ne (Uluslararası Oryantalistler İlmî Kongresi) gönderdiği basılmış eserlerinden dolayı kendisine İsveç ve Norveç Hükümeti tarafından altın madalya verilmiştir.¹³

Mehmed Zihni Efendi, 17 Aralık 1913 tarihinde İstanbul'un Beylerbeyi semtinde vefat etmiştir. Vefat haberi gazetelerde üzücü bir olay olarak yer almış ve vefatını takip eden günlerde onu seven kişilerce çeşitli gazete ve dergilerde, kendisini öven ve vefatına duyulan üzüntüyü ifade eden yazılar ve şiirler yayımlanmıştır.¹⁴

Mehmed Zihni Efendi, Arap Dili ve Edebiyatı, Biyografi, Akaid, Dinler Tarihi, Fıkıh, Hadis, Tasavvuf gibi alanlarda pek çok tercüme, şerh ve telif eser hazırlamıştır. *Ni'met-i İslâm İlmihali*, *Meşâhîru'n-Nisâ* ve *el-Kavlü's-Sedîd fî İlmi't-Tecvîd* gibi telif eserlerinin yanı sıra müellif, Mektebi Sultânî'de Arapça öğretmenliği görevini üzerine aldıktan sonra Arap dili ve edebiyatının öğretimine dair pek çok eser hazırlamıştır. Bu eserler şunlardır:

1. *el-Muntehab fî Ta'lîmi Lugati'l-'Arab*: Arapçanın sarf ilmini ele almaktadır. 624 sayfadan oluşan eser, 1303'te İstanbul'da basılmıştır.

2. *el-Muktedab mine'l-Muntehab*: Bir önceki eserin alıştırma ve örnek cümlelerinin azaltılması suretiyle özetlenmiş şeklidir. 200 sayfadan oluşan eser, 1304 yılında basılmıştır.

¹² Ermiş, *a.g.e.*, s. 55; Aslan, *a.g.e.*, s. 32.

¹³ Kılıç, *a.g.e.*, s. 54; Ermiş, *a.g.e.*, s. 60.

¹⁴ Ermiş, *a.g.e.*, s. 61; Aslan, *a.g.e.*, s. 50.

3. *el-Muktedab fî Nahvi Lisâni'l-'Arab*: Arapçanın nahvini ele almaktadır. 1304'te basılmış olan eser, 378 sayfadan oluşmaktadır.

4. *el-Kavlu'l-Ceyyid*: Çalışmamızın konusu olan kitaptır ki, hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir.

5. *Kitâbu't-Terâcim*: Arap edebiyatında meşhur olmuş şair ve ediplerin hayat hikâyeleri ve edebî ürünlerinden örnekler ihtiva eden bir eserdir. Arapça olan bu eserin yazılış gayesi, sadece şahıslarla alakalı hayat hikâyesini vermek değil, öğrencilere Arap edebiyatının nazım ve nesir örneklerini sunmaktır. 1304'te İstanbul'da Şirket-i Mürettebiye Matbaasında basılmıştır. 160 sayfadan oluşan eserin son sayfasında, henüz elif harfinin bitmediği ve devam edeceği belirtilmekte ise de Zihni Efendi, bu eserin geri kalan kısmını tamamlayamamıştır.

6. *el-Muşezzeb fî Sarfî ve Nahvi Lisâni'l-'Arab (sarf kısmı)*: Yukarıda bahsi geçen sarfla ilgili eserlerinin özetidir. 1307'de basılmıştır.

7. *el-Muşezzeb fî Sarfî ve Nahvi Lisâni'l-'Arab (nahiv kısmı)*: Yukarıda bahsi geçen nahivle ilgili eseri *el-Muktedab*'ın özetidir. Sarf bölümüyle birlikte Mekteb-i Edeb'de okuttuğu Arapça derslerinde imla ettirilmek suretiyle meydana getirilmiş, daha sonra 1307'de basılmıştır.¹⁵

el-Kavlu'l-Ceyyid

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (v. 209 h.) ve Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr el-Câhız (v. 255 h.) gibi âlimler tarafından ilk nüveleri atılan belâgat ilmi, Abdullah b. el-Mu'tezz (v. 296 h.), Kudâme b. Ca'fer (v. 337 h.), Ebû Hilâl el-'Askerî (v. 395 h.) ve benzeri âlimlerin yazdığı eserlerle müstakil bir ilim haline gelmiştir. Şeyhu'l-Belâğa olarak nitelenen Abdulkâhir el-Cürcanî (v. 471 h.), Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (v. 537 h.) ve Ebû Yakub es-Sekkâkî (v. 626 h.) ile

¹⁵ Ermiş, *a.g.e.*, 63-66.

birlikte belâgat ilmi zirve noktasına ulaşmıştır. es-Sekkâkî'nin *Miftahu'l-'Ulûm* adlı eseri sonraki dönemlere damgasını vurmuş ve asırlar boyunca medreselerde okutulacak olan el-Hatip el-Kazvinî'nin (v. 739 h.) *Telhisu'l-Miftâh* adlı eserine kaynaklık etmiştir.¹⁶ el-Kazvinî, *Miftahu'l-'Ulûm*'un üçüncü bölümünün özetini olan *Telhisu'l-Miftâh* ile yetinmemiş bir de başkaları *Telhis*'e şerh yapmaya kalkışmasının dercesine *el-Îdâh* adıyla ona bir şerh yazmıştır.¹⁷

Telhisü'l-Miftâh, belâgat tarihinin önemli dönüm noktalarından biridir. Başta Teftâzânî'nin (v. 792 h.) *el-Mutavvel* ve *Muhtasaru'l-Ma'ânî* olmak üzere, eser üzerine pek çok şerh yazılmış; *Telhis* ve şerhleri, Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyunca ders kitapları olarak okutulmuştur.¹⁸

Her ne kadar Mehmed Zihni Efendi, klasik eserler arasında yer alan *Telhisü'l-Miftâh*, *el-Mutavvel* ve *Muhtasaru'l-Ma'ânî* gibi eserlerdeki şâhidleri şerh etmek için *el-Kavlu'l-Ceyyid* gibi bir eser yazmışsa da, bu geleneğe tam olarak teslim olmamış ve söz konusu eserlere ve müelliflerine eleştirel bir gözle bakabilmiştir. Bunu bir çelişki olarak görmemek gerekir. Çünkü bu eserin amacı izah sadedinde mukaddimesinde söylediği “Bu ‘abd-i ‘âciz-i kalîlu'l-bidâ’a bi cumletihim muhibbi olduğu talebe-i ‘ulûma hem kendi tahsillerince hem de edebiyat cihetine meyl u rağbetlerini kazanmakça kâsırâne bir hizmet olmak niyetiyle...” cümlesinden de anlaşıldığı üzere onun öncelikli amacı söz konusu eserlere hizmet etmek değil, talebe-i ‘ulûma yardımcı olmak ve edebiyata ilgilerini çekmektir.

¹⁶ Dayf, Şavkî, *el-Belâğa Tatavvur ve Târîh*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, t.y., s. 273.

¹⁷ Kalkila, Abduh Abdulazîz, *el-Belâğatu'l-Istîlâhiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1992, s. 14-19; el-Mubârek, Mâzin, *el-Mûcezz fî Târîhi'l-Belâğa*, Daru'l-Fikr, Dimaşk, t.y., s. 113.

¹⁸ Irmak, Mustafa, “Mustafa Sabri Efendi'nin Beyânu'l-Hak Dergisinde Mehmed Zihni Efendi ve “el-Kavlu'l-Ceyyid” Adlı Eserine Yöneltilmiş Tenkitler”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, 2012, s. 152.

Mehmed Zihni Efendi'nin bu tenkitçi yaklaşımı sadece Belâgat alanında olmamış Arap Dili grameri ve öğretimi alanında da söz konusu olmuştur. Muhammed Abduh'un Ezher yönetiminde söz sahibi olmasıyla birlikte ders kitapları ve programlarında ciddi değişiklikler olmuştur.¹⁹ Arap dünyasından âlimlerle sürekli bir irtibat halinde olan ve bir süre Mısır'da kalan Mehmed Zihni Efendi de bu gelişmelerden etkilenmiş ve topluma karşı sorumluluk bilinci üst düzeyde olan bir âlim olarak Arap dili ve edebiyatının öğretimini kolaylaştıran eserler yazma ihtiyacı hissetmiştir.

Belagat alanındaki söz konusu eleştiriler Mehmed Zihni Efendi ile sınırlı kalmamış, Sekkâkî ile başlayan ve Teftezânî'nin şerhleri ile zirve noktasına ulaşan belâgat geleneği, modern araştırmacılar tarafından da edebiyatta bir donuklaşma ve gerileme olarak kabul edilmiştir. Belâgat ilminin geçirdiği dönemlerden söz edilirken bu dönem, gelişmenin son bulduğu "zorlaştırma ve donuklaşma" dönemi olarak adlandırılmıştır.²⁰

Klasik eserler ve öğretim yöntemlerine yönelik eleştiriler kimi çevrelerce geliştirilip temellendirilirken, kimileri de geleneğe sahip çıkıp onu sürdürme ihtiyacı hissetmiştir. Bu cümleden olarak Mustafa Sabri Efendi *el-Kavlu'l-Ceyyid* ve yazarına yönelik bir reddiye hazırlayıp başyazarı olduğu *Beyânu'l-Hak* dergisinde, *Reddî alâ mâ fil-Kavli'l-Ceyyid mine'r-Redî* adıyla neşretmiştir. Reddiye, derginin 31 ve 69. sayıları arasında bazı sayılar atlanarak yayımlanmıştır.²¹

Kendisi ile Mehmet Zihni Efendi arasında kişisel bir husumetin bulunmadığını belirten Mustafa Sabri Efendi böyle bir reddiye yazmasının amacını şöyle izah etmektedir: "Şu asr-ı medeniyette ulûm-i islâmiyyeye hidemât-ı ber-güzîdesi sebk eden e'âzim-i ümmetin hukûku dahî mahfûz bulunmak lâzım geleceği cihetle,

¹⁹ Aslan, *a.g.e.*, s. 85.

²⁰ Dayf, *a.g.e.*, s. 271; el-Mubârek, *a.g.e.*, s. 108.

²¹ Irmak, *a.g.e.*, s. 152.

ulûm ve maârife nâçizâne bir hizmet ve ervâh-ı eslâfa karşı ufacak bir tuhfe-i mahmedet arz eylemekten ibârettir.”²²

Mehmed Zihni Efendi’nin “Şârih bunları *Îzâh*’ta bulduğu gibi alıp *Dîvân-ı Ebî Temmâm*’a müracaat etmeyerek *Mutavvel*’e yazmıştır.” şeklindeki açıklamadan sonra yazdığı şu dipnot, belki de bu reddiyenin yazılmasına neden olan son damla olmuştur: “Bunlar hep birbirlerine mu’temid kimseler ise de benim hiçbirine itimadım yoktur. Hatîb’i, *Telhîs* ile *Îzâh*’ından başka eserini görmediğim cihetle bilmem. Sa’duddîn’in *Telvîh*’deki fazlı münker değildir. *Îzâh* varken *Mutavvel* ve *Muhtasar*’a hâcet ne idi? *Miftâh* varken *Telhîs*’e ve sonra onu îzâha ne lüzûm var idi, bilemem. Şunu biliyorum ki bu kitaplar bizi, ulûm-i fuhûlden mahrûm bırakmıştır. Zira bunların ashâbı, nakilde hasâr etmişlerdir.”²³

Görüldüğü gibi, Mehmed Zihni Efendi’nin başta Teftâzânî ve *el-Mutavvel*’i olmak üzere klasik belâgat âlimleri ve eserlerine yönelik açık tenkitlerde bulunması Mustafa Sabri Efendi’yi rahatsız etmiş ve eser hakkında sert bir reddiye kaleme almasına sebep olmuştur. Mustafa Sabri Efendi *el-Kavlu'l-Ceyyid*’i imlâ hataları ve tercüme yetersizliği açısından tenkit ettiği gibi sarf bilgisi, irâb vecihleri, edebî bilgiler vb. açılardan da titiz bir şekilde eleştirmiştir.²⁴

Mehmed Zihni Efendi’nin genel olarak şiirle özellikle de şevâhid beyitlerine olan ilgisi *el-Kavlu'l-Ceyyid*’le münhasır kalmamış bu alanlardan her biri hakkında birer eser daha telif etmiştir. Bunlardan biri, İbn Hâcib’in *el-Kâfiye*’sinin şerhi olan ve Ahmed b. Mahmud el-İsfehendî tarafından yazılan *Şerhu Ebyâti İsfehendî*,²⁵

²² Sabri, Mustafa, “İtikâdât”, *Beyânu'l-Hak Dergisi*, sayı: 32, s. 757.

²³ Mehmed Zihni, *el-Kavlu'l-Ceyyid*, Matba’a-i ‘Amire, İstanbul, 1327, s. 461.

²⁴ Irmak, a.g.e., s. 218.

²⁵ Aslan, a.g.e., s. 100.

diğeri ise İbnu'l-Verdî'nin öğütlerle alakalı olan *Kaside-i Lâmiyye*'sinin tercüme ve şerhi olan *Feyz-i Yezdân* adlı eseridir.²⁶

Her ne kadar Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlul-Ceyyid*'e takriz (bir insanı hayatta iken methetmek) yazarların sonradan pişman olduklarını söylese de²⁷ çalışmamızda esas aldığımız üçüncü baskının başında iki takriz bulunmaktadır. Bunlardan biri Arap ediblerinden Musullu Muhammed Said Efendi, diğeri ise Muallim Nâcî'nin takrizidir. Arapça takrizinde Muhammed Said Efendi, *el-Kavlul-Ceyyid*'i müellifi gibi zamanın nadiratından saymış ve ele aldığı beyitlerde her meselenin açıklığa kavuşturulduğunu ifade ettikten sonra şu mısralarla başlayan bir şiir ile ona övgüde bulunmuştur:

حَيْدُ الْقَوْلِ عَقْدُ جَوْهَرٍ مَعْنَى وَبِهِ حَيْدُ عَصْرِهِ قَدْ تَحَلَّى

Mücevher bir kolyedir Kavl-i Ceyyid
Süslenmiştir bu çağ onunla.²⁸

Muallim Nâci ise yedi kıtalık bir şiirle takrizde bulunmuş. Bunun iki kıtası şöyledir:

Bir Harirî'si var zamanımızın
Ki Bediü'z-Zamân'a sâni'dir
Mu'dılâtını bilir zamanımızın
Bu fazilince bî mudânîdir

Sende gösterdi feyz-i tammini Rab
Sen bu nâkışların mutemmimisin
Bize göster, nedir lisân-ı Arab
Sen muallimlerin muallimisin²⁹

²⁶ Aslan, *a.g.e.*, s. 102.

²⁷ Irmak, *a.g.e.*, s. 154.

²⁸ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 2.

²⁹ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 2.

Üçüncü baskıda sadece bu iki takrize yer verilirken, birinci baskıda Mehmed Âtîf, Mehmed Hâlis Efendi ve İlginli İbrahim Efendi gibi başka zatların da takrizlerine yer verilmiştir.³⁰

Müellif, *el-Kavlul'l-Ceyyid*'i şöyle bir hatime ile tamamlamaktadır:

Hamden lillâhi ta'âlâ *Kavl-i Ceyyid* 1305 senesi Rebû'l-Âhirinde ilk defa olarak tab' olunup hâtimesine Teftezânî'nin dibâce-i Mutavvel'deki

”وَلَيْتَ فَاتَنِي مِنَ النَّاسِ الثَّنَاءُ الْجَمِيلُ فِي الْعَاجِلِ

فَحَسْبِي مَا أَرْجُو مِنَ الثَّوَابِ الْجَزِيلِ فِي الْآجِلِ“

”وَمَا تُؤَفِّقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ“³¹

kavli ahz ve derc edilmiştir.

”بانگ و صیتی جو کہ آن حامل نشد تاب خورشیدی کہ آن آفل نشد“³²

În'âm ve ihsanına hadd u payân olmayan Cenab-ı Mennân, mükafat-ı dünyeviyesiyle dahi bu abd-i nâ tevânı vâye-mendi ni'am-i bî-kerân buyurup kitabı ma'a'l-uyûb mergûb kıldı. Kavl-i Ceyyid, ulema ve muhassılînin eydiy-i ragabâtında tedavül ede ede Memâlik-i Osmaniyye haricinde dahi şöhret buldu. Hatta tab'a-i sânisî husul-i

³⁰ Ermiş, Hamza, *Mehmed Zihni Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Arap Dili ve Belâgatindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2004, s. 241-242.

³¹ “Fani dünyada insanların övgüsünden mahrum kalsam da

Ahirette beklediğim sevap bana yeter!” “Başarı Allah'tandır, O'na dayanır ve O'na sığınırım!”

³² Bir ses, bir sadâ bırak ki kısılmasın

Bir güneş ara ki batmasın!

muvafakatimizle Kazan'da icra olundu. Sad hezarân şükürler olsun ki bu, tab'a-i sâlise oldu.³³

Her ne kadar kitabın isminde *et-Telhîs* ve *Hâşiyetu's-Seyyid* ifadeleri geçse de müellif, *el-Kavlu'l-Ceyyid*'in konu tasnifinde onlara yer vermemiş, başlıkları oluştururken Teftezânî'nin *el-Mutavvel* ile *el-Muhtasar* adlı şerhlerini esas almıştır. Bununun nedeni *et-Telhîs*'in ana metin olması ve *Hâşiyetu's-Seyyid*'in ise hâşiye olmasıdır. Bilindiği gibi şerh kitaplarında, şerhi yapılan eserin metni de işin tabiatı gereği bulunmaktadır. Hâşiye müstakil bir eser olmayıp herhangi bir eser hakkında düşülen notlardır. Bu sebepten olmalı ki, Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlu'l-Ceyyid*'in konu başlıklarını oluştururken *et-Telhîs* ve *Hâşiyetu's-Seyyid*'deki şüirler için müstakil başlıklar oluşturmamış, *el-Mutavvel* ile *el-Muhtasar*'da geçtikleri yerlerde onları ele almıştır.

Müellifin ele aldığı beyit tedavülde olan kitaplardan birinde varid olmuşsa ona da atıfta bulunur. Bu durum daha çok tefsir kitapları, özellikle de Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı için geçerlidir. Mesela bir beyitle alakalı olarak şöyle demektedir:

Beyt-i mezkûr, *Keşşâf*'de ve ona teba'an *Tefsir-i Kâdî* ve *Ebi's-Su'ûd*'de dahi Sûre-i Bakara'daki “الذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك”³⁴ ayetinin tefsirinde îrad olunmuştur.³⁵

Müellif'in yararlandığı eserlerin başında Bedreddîn el-Âynî'nin *Makâsиду'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şurihi'l-Elfiyye* adlı eseriyle³⁶ 1486 yılında Bursa'da vefat eden Fenarî Hasan Çelebi'nin *Hâşiye 'ala'l-Mutavvel*, *Hâşiye 'ala'l-Muhtasar fî'l-Ma'ânî* adlı hâşiyeleri,³⁷ el-Muberrid'in *el-Kâmil*'i³⁸ ve İbn Hallikân'ın *Vefeyâtu'l-*

³³ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 528.

³⁴ 2. Bakara, 3.

³⁵ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 173.

³⁶ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 81, 85.

³⁷ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 461.

³⁸ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 38.

A'yân'ı³⁹ gelmektedir. Bunların yanı sıra kitap ismini vermeden Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ının şerhi ve er-Radî'nin eserleri gibi Arap dilinin temel kaynaklarından nakillerde bulunmaktadır.⁴⁰

Müellifin yukarıdaki hâtimesinden de anlaşıldığı üzere *el-Kavlu'l-Ceyyid*'in ilk baskısı 1304-5/1886-7 yılında İstanbul'da Kütüphâne-i Şirket-i Mürettibiyede, ikinci baskısı 1321/1903 yılında Kazan'da, üçüncü baskısı ise 1327-8/1909-10 yılında İstanbul'da Matbaa-i Âmire'de basılmıştır.⁴¹ Çalışmamıza esas aldığımız *el-Kavlu'l-Ceyyid*'in bu baskısı, 528 sayfadan oluşmaktadır.

1-Mukaddime ve Amaç

Her âlim gibi eserine mukaddime ile başlayan Mehmed Zihni Efendi besmele, hamdele ve salveleden sonra ilk olarak İslâm'ın şiire bakışını ele alır. Deliller ve değerlendirmelere girmeden, daha mukaddimenin başında İmam Şafî'den naklettiği şu sözle bu konudaki görüşünü en başta ortaya koymaktadır: "Şiir, kelâmdan bir nevidir, haseni hasen, kabihi kabihtir."

Mukaddimesinin önemli bir kısmını bu meseleye ayıran Mehmed Zihni Efendi, şiirle ilgili söz konusu görüşünü kanıtlamak için ayet ve hadislerle yer verir, ulemanın görüş ve tutumlarından bahseder ve sözü İslâm'da şiirin haram olamayacağını demeye getirir. Mukaddimenin son bölümünde ise Arap şiirinin şiir bahirlerinden ve istişhâd bakımından şairlerin tabakalarından söz eder.⁴²

Mehmed Zihni Efendi'nin, *el-Kavlu'l-Ceyyid*'in iç kapağına yerleştirdiği şu beyit, onun hangi niyetle çalıştığını ve eserlerini niçin yazdığını güzel bir şekilde ifade etmektedir:

³⁹ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 116.

⁴⁰ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 113.

⁴¹ Aslan, *a.g.e.*, s. 113.

⁴² Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 3-4.

لَنَعْرِسُ حَتَّى يَأْكُلَ النَّاسُ بَعْدَنَا

لَقَدْ عَرَسُوا حَتَّى أَكَلْنَا وَإِنَّا

Biz yiyelim diye ekti öncekiler
Biz de ekeriz tâ ki yesin sonrakiler

Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlu'l-Ceyyid* adlı eserinin amacını ve bu eserdeki yöntemini ise şöyle izah etmektedir:

Bu ‘abd-i ‘âciz-i kalîlu’l-bidâ’a bi cümletihim muhibbi olduğu talebe-i ‘ulûma hem kendi tahsillerince hem de edebiyat cihetine meyl u rağbetlerini kazanmakça kâsırâne bir hizmet olmak niyetiyle Hatîb-i Dîmaşkî’nin *Telhîs-i Miftâh*’ında Sa’du’l-‘Allâme nâm nihrîr-i Teftezânî’nin *Mutavvel* ve *Muhtasar* isimleriyle *Telhîs*’e olan iki şerhinde ve Seyyid Şerîf nâm ‘Allâme-i Curcânî *Mutavvel* üzerine olan hâşiyesinde munderic ne kadar ebyât ve masârî’ var ise sırasıyla cem ederek onları birer birer şerh ve izah etmiş ve hasıl-ı ma’nâyı ve mevdı’ı istişhâdı göstermiş ve beyitlerin bahrini ve kâillerinin ismini ve müteyesser olan terceme-i hâlini zikretmiş ve bazı fevâid-i edebiyeye dahi söylemiştir ve bu sûretle meydana gelen şu eserine *el-Kavlu'l-Ceyyid fî Şerhi Ebyâti’t-Telhîsi ve Şerhayhi ve Hâşiyeti’s-Seyyid* nâmını vermiştir.⁴³

2-Üslup

el-Kavlu'l-Ceyyid’i okuduğunuzda, kuru ve akademik bir üslup yerine kendinizi bir ders ortamında âlim ve fâzıl bir hocanın karşısında hissedersiniz. Mukaddimede açıkça belirttiği gibi öğrencileri seven bir hoca olarak Mehmed Zihni Efendi, öğrencilere şefkatle yaklaşmakta ve hiçbir ihtiyaçları kalmaması için her şeyi açık ve anlaşılır bir şekilde izah etmeye çalışmaktadır. Sadece ilk şâhidin şerhini okumak bile böyle bir kanaate varmak için yeterlidir. Buradan alacağımız şu bölümle bunu değerlendirmeye çalışalım:

⁴³ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 4.

لا يُدْرِكُ الوَاصِفُ المَطْرِيَّ خَصَائِصَهُ وَإِنْ يَكُنْ سَابِقًا فِي كُلِّ مَا وَصَفَا

“لا يدرك” yetişmek manasına olan “إدراك”den fi’l-i muzari menfî olup “الواصف” onun fâilidir, mâdih manasındadır. Vâsf, fi’l-asl medh ve zemme şâmil na’t demek olup burada manay-ı medh murad olan sıfat-ı muayyendir ki “المطري” kavli medhde mübalağa etmek demek olan “الإطراء” mastarından ism-i fâil olarak ona sıfattır. “خصائصه” fi’l-i mezkûrun mef’ûlu bih sarihidir, zamir memduha râcidir. “خصائصه” hâsse manasında olan “حصىة” nin cem’idir ki, murad fezâil-i zâtîyyedir. “وإن يكن” kavlindeki “و”, vâv-ı hâliye ve “إن” vasliyyedir, yani mücerred vasl-ı kelam için gelmiş bir harf-i şart-ı zâiddir, cezadan vârestedir. “يكن” ef’âl-i nâkısadan muzâri meczûmdur, burada “وإن يك” nüshaları vezn-i şî’re muhalif düştüğü cihetle galattır. İsmi vâsıfa râci zamir-i müstetir olup “سابقا” onun haberidir. “سابق” fâiz ve fâik manasınadır, “في كل ما وصفا” ona mütaalliktir. “ما” mevsûle yahut masdariyyedir. “وصفا” fi’l-i mâzî, müfreddir, elif itlak içindir, fâili vâsıfa râci’ zamirdir.⁴⁴

Ehlince malumdur ki, muzâri fiilinin nefyi, ism-i fâil ve hâl vâvı gibi konular Arapçanın temel konularından olup orta seviyede Arapça bilen herkes bunları bilir. Örnekte görüldüğü gibi müellif, kelimeleri hem yapı, nahiv, hem de mana bakımından ele almakta, adeta öğrenciye okuma ve anlama dışında bir iş bırakmamaktadır. Arap dili kaideleri ile iç içe olan bu anlatım, sadece bir belâgat şâhidinin anlaşılmasına yardımcı olmakla kalmayacak, nahiv ve sarf bilgisinin de öğrenilip pekişmesine imkân sağlayacaktır.

Müellif her vesile ile öğrenciye bir şeyler vermeye çalışmaktadır. Mesela ele aldığı bir beyitte geçmediği halde, önceki

⁴⁴ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 6.

beyitlerde geçişini göz önünde bulundurarak “لَا سِيَّما” ifadesini izah eder ve şöyle der:

“لَا سِيَّما” kavli, lisanımızdaki bâhusus tabiri gibi mâ-ba’dini mâ-kabline tercih için isti’mal olunmakta olup ehl-i lügat onun hallinde iki vecih beyân etmişlerdir. Vech-i evvel bu ki, “لَا” nâfiye “سَيِّ” lafzen ve ma’nen “مثل” gibi olarak ona isimdir. “مَا” zâidedir, mâ-ba’di izâfetle mecrurdur. Vech-i sâni bu ki, “لَا سِيَّما”daki “مَا” “الذي” manasına ism-i mevsûl olup mâ-ba’di mübtede-i mahzûfa haber olarak merfû’dur.⁴⁵

Malumdur ki, böyle bir açıklamanın belâgatla ve şevâhid serhiyle doğrudan ilgisi yoktur. Ancak öyle anlaşıyor ki müellif dolayı da olsa, nisbeten az bilinen böyle bir konuda da okura, özellikle de öğrencilere derli toplu bir bilgi vermek istemiştir.

Müellifin öğrenci merkezli bu anlayışı, sadece böylesi teknik konularda değil, bilinçlendirme alanında da kendisini göstermektedir. Ele aldığı şiirin içeriğine paralel olarak ayet ve hadislerle⁴⁶ mesaj verme ve yanlış davranışları düzeltme yoluna gider. Mesela nazar boncuğu manasındaki *temîme* kelimesinin geçtiği yerde bir dipnot düşerek şöyle bir açıklama yapmaktadır:

Âdâtı-ı câhiliyedendir, İslâm onu menetmiştir. Hadîs-i şerifte “Kim nazar boncuğu takarsa, Allah’a şirk koşmuş demektir.” ve “Kim nazar boncuğu takarsa, Allah ona şifa vermesin!” buyrulmuştur.⁴⁷

Esasında söz konusu olan şerhu’ş-şevâhid ise, işin doğası gereği eserin, öğrenciye hitap etmesi, üslup olarak anlaşılır ve açıklayıcı olması gerekir. Çünkü şerh, zaten açıklama demektir ve anlaşılması güç olan metinlerin kolayca anlaşılması için yapılır. Şevâhid ise yine

⁴⁵ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 11.

⁴⁶ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 8, 11.

⁴⁷ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 11.

doğası gereği öğrenciye hitap etmektedir. Yukarıda da kısaca izah edildiği gibi şevâhîd, delil olup kendisi için başka bir şeyi kanıtlamak ve açıklığa kavuşturmak için kullanılır. Demek ki, burada temel hedef şiirlerin şerhi değil, belâgattir. Belâgati öğrenecek olan da öğrencidir.

Bu yönüyle bakıldığında, *el-Kavlul-Ceyyid*'in ders kitabı üslubu ile yazılmış olması, yadırganacak bir durum olmadığı gibi bir meziyet de değildir. Ancak *el-Kavlul-Ceyyid*'i benzeri eserlerle kıyasladığımızda ders üslubunun onda daha ileri noktalarda olduğunu kolaylıkla görebiliriz. Mesela zaman zaman müellifin de atıfta bulunduğu Abdurrahîm b. Abdurrahmân el-Abbâsî'nin (v. 963 h.) *Ma'âhidu't-Tansîs* adlı eseriyle karşılaştırdığımızda bu yönüyle aralarında önemli farklar olduğunu görüyoruz. Diğer adı *Şerhu Şevâhidi't-Telhîs* olan bu eserde müellif, kelimeleri tek tek izah etmez ve i'râb boyutlarını ele almaz. Şiirin bahrini ve söyleyenin kim olduğunu belirttikten sonra istişhâd mahalli ve yönü üzerinde durur. Oysa yukarıda da geçtiği gibi Mehmed Zihni Efendi, fiilin hangi baptan olduğundan⁴⁸ kelimenin siygasına kadar,⁴⁹ i'râbtan⁵⁰ edebî sanatlara kadar⁵¹ bir öğrencinin ihtiyaç duyabileceği hemen her bilgiye şerhinde yer vermektedir.

Mehmed Zihni Efendi'nin Nahiv ve Sarfla ilgili diğer eserleri gibi *el-Kavlul-Ceyyid* eseri de konuların belli bir düzen içinde işlenmesi ve okunuşlarında zorluk çekilme ihtimali olan kelimelerin harekeli olması özelliğiyle⁵² öğrencilere hitap edecek niteliktedir.

İşte bu üslup özellikleri ve aşağıda ele alacağımız muhtevası ile *el-Kavlul-Ceyyid* tam olarak bir ders kitabı niteliğindedir. Tenkitli bir baskısı yapılarak İlahiyat Fakülteleri ve Arap Dili Edebiyatı

⁴⁸ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 198.

⁴⁹ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 100.

⁵⁰ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 100.

⁵¹ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 101.

⁵² Aslan, *a.g.e.*, s. 87.

bölümlerinde ders kitabı olarak okutulmasının pek çok açıdan faydalar sağlayacağını düşünüyoruz. Bu çalışma vesilesiyle *el-Kavlu'l-Ceyyid*'in lisans düzeyinde olmasa da lisansüstü programlarda okutulmasının öneriyoruz.

Böyle bir uygulamanın, yeni nesillerle Osmanlı medrese mirası arasında yeni bir köprünün inşasına katkı sağlayacağı gibi Arap Dili ve Edebiyatı'nı tanıma ve öğrenme açısından da büyük faydalar vereceğini düşünüyoruz. Hal-i hazırda gerek İmam-Hatip Liseleri gerekse İlahiyat Fakültelerinde okutulan Arapça ders kitaplarının, başlangıç ve orta seviyelere yönelik olduğu ileri ve ilmi düzeye hitap etmekten uzak olduğu konusunda kuşku yoktur. Bu alandaki öğrencilere böyle bir kapıyı açmak, Arapça ve İslâmî ilimlere daha esaslı bir yönelim anlamına gelebileceği gibi Mehmed Zihni Efendi'nin yukarıda bahsi geçen amacına da uygun olacaktır.

3-Muhteva

et-Telhîs, Hâşiyetu's-Seyyid, el-Mutavvel ve *el-Muhtasar*'da yer alan bütün beyitleri ve mısraları sırasıyla ele aldığını belirten Mehmed Zihni Efendi, yukarıda *el-Kavlu'l-Ceyyid*'in mukaddimesinden naklettiğimiz metinde görüldüğü gibi, bu eserinde öne çıkan hususlar şunlardır:

1- Şiirlerin bahirlerinin zikredilmesi: Mukaddimesinde şiir bahirlerini ve onların vezinlerini zikreden müellif, şiirlerin şerhine onların hangi bahirden olduğunu belirtmekle başlar. Mukaddimedeki bahirlerin vezinlerini verdiği için şerh bölümünde onlardan söz etmeden sadece şiirin hangi bahirden olduğunu belirtir.

2- Şiirin söyleyeni ve amacı: Müellif, şerhe başlamadan evvel şairin kim olduğunu ve şiirin hangi kitabın şâhidi olduğunu açıklar. Mesela "Bu beyit *bahr-i kâmil*den olup *nefs-i Telhîs*

şevâhidindendir.”⁵³ “Bu beyit *bahr-i tavîlden* ve Mutavval şevâhidindendir.”⁵⁴ ve “Bu *bahr-i vâfir*den olup mısra-ı sânisî metinde ve mısra-ı evveli şerhinde mezkûrdur.”⁵⁵ gibi ifadeler kullanır. Eğer şiirin sahibi belli değilse veya o konuda farklı görüş varsa onu da belirtir. Mesela “وَلَيْسَ قُرْبُ قُرْبٍ حَرْبٍ قَبْرٍ” beytinin söyleyeninin belli olmadığını hatta kimi görüşlere göre cinlere ait olduğunu söyler.⁵⁶

Müellif şiirin söyleyeni hakkında bir yanlışlıkla karşılaşırsa onu belirtmeden ve doğrusunu açıklamadan geçmez. Daha önce geçtiği gibi her ne kadar böylesi değerlendirmeler, Mustafa Sabri Efendi tarafından hoş karşılanmamış olsa da Mehmed Zihni Efendi Teftezânî'nin bu tür yanlışlıklarını ifade etmekten kaçınmamıştır. Mesela: “Fakat beytin kâili Suhaym b. Vesîl er-Riyâhî olduğu *Sihâh*'da ve Keşşâf hâşiyesi *el-Keşf*'de musarrah iken, şârih onu *Mutavvel*'de 'Arci'ye azvetmiştir. Bu galatta kendisini İbn Hallikân sâbiktir.”⁵⁷

Müellifin şerhe geçmeden yaptığı önemli işlerden biri de şiirin hikâyesini ve niçin irat edildiğini açıklamaktır. Zira kimi zaman şiirler, özellikle de onların belâgat vecihleri, şiirin hikâyesi, muhatabı ve amacı bilinmeden anlaşılamaz. Nitekim müellif bu durumu bazen “Kelâm mebnî 'ala'l-kıssa olmakla beyân-ı kıssa şudur ki...”⁵⁸ gibi bir giriş cümlesi ile açık bir şekilde ifade etmektedir. Ancak çoğu zaman böyle bir ifade kullanmadan şiirin amacı ve hikâyesini anlatmaktadır.

Örnek 1: “قَالُوا خُرَاسَانُ أَفْصَىٰ مَا يُرَادُ بِنَا ثُمَّ الْقُفُولُ فَقَدْ جِئْنَا خُرَاسَانَا” Beytinin kâili Abbas b. Ahnef'dir. Harun Reşid kendisini sever ve daima yanına takrîb ederdi. Dâru'l-Hilâfe olan Bağdad'dan Horasan'a

⁵³ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 284.

⁵⁴ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 367.

⁵⁵ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 376.

⁵⁶ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 30.

⁵⁷ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 219.

⁵⁸ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 85.

gittiğinde İmâm Muhammed ve İmâm Kisâ'yi götürdüğü gibi bu şairi dahi götürmüştü. Oralarda müddet-i seyr ve seferi, Harun itâle ettiği cihetle Abbas b. Ahnef, Bağdad'ı arzu ederek kendinin bu tahassur ve iştihakını nâtık üç beyit nazm etmiş idi. Birincisi (Varacağımız yerin nihayeti Horasan'dır, sonra rucû' ve avdet olunacaktır, dediler, işte Horasan'a geldik...) anlamındaki bu beyittir."⁵⁹

Örnek 2: Beşşar b. Burd, Amr isminde tek gözlü bir terziye bir kabâ yani kaftan biçtirerek güzelce dikmesini sipariş etmişti. Terzi ona eğleniş tarzında “Sana bir kabâ dikeyim ki kabâ mıdır yoksa duvâc yani ihram mıdır, belli olmaya.” demiş olmakla Beşşar dahi “Ben de sana bir söz nazm edeyim ki, senin lehinde yahut aleyhinde olduğu anlaşılmaya.” demiş imiş. Terzi dediğini yapmış, Beşşar da va'dini yerine getirerek bu nazmı söylemiştir.

خَاطَ لِي عَمْرُو بَاءَ لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَاءَ
قُلْتُ شِعْرًا لَيْسَ يُدْرَى أَمْ دَيْحُ أُمِّ هِجَاءَ

Bana bir kaftan dikti Amr
Keşke eşit olsa iki gözü
Bir şiir söyledim, bilinmez
Hiciv midir medih mi?⁶⁰

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi müellif şâhidin anlaşılması için sadece şiirin amacı ve hikâyesini vermekle yetinmez ihtiyaç duyulan yerlerde beytin ya da mısraın öncesi ve sonrasını da zikrederek ele alır. Mesela “فَأَنْتِ طَلَّاقٌ وَالطَّلَاقُ أَلِيَّةٌ” mısrasını ele alırken “aczi dahi şöyledir” diyerek diğer mısraını da nakl ve şerh eder. Daha sonra da “evveli ve âhiri şöyledir” diyerek şu beyitleri de zikreder:

⁵⁹ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 223.

⁶⁰ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 373.

وَأَنْ تَرْفُقِي يَا هِنْدُ فَالرِّفْقُ أَتَمُّ	وَأَنْ تَخْرُقِي يَا هِنْدُ فَالْخَرَقُ أَشْأَمُّ
فَأَنْتِ طَلَّاقٌ وَالطَّلَاقُ عَزِيمَةٌ	ثَلَاثًا وَمَنْ يَجْنِي أَعَقَّ وَأُظْلِمَ
فَبَيْنِي بِهَا أَنْ كُنْتَ غَيْرَ رَفِيقَةٍ	فَمَا لَامَرْتُ بَعْدَ الثَّلَاثِ مُقَدِّمَ

Müellif daha sonra da sadece şâhid olan mısraın değil, naklettiği beyitleri de katarak “mefhûm-i ebyât” başlığı altında toplu olarak şöyle tercüme etmektedir: “Ey Hind, sen eğer bana rıfk ile muamele edersen seninle hoşhâl oluruz. Çünkü muamele bi’l-mucâmele pek meymenetli şeydir. Ve eğer humk ve hiffet edersen o hâl pek meş’ûm olduğundan, sen üç talak ile mutallakasın. -Talak da bir niyet ve azimettir - Cinayeti etmiş yani tatlika sebebiyeti sen vermiş olduğun cihetle zulm ve ‘ukûk (hak nâ şinaslık) sen de kalmış olur. Rıfk ile muamelede bulunmayacak isen, talâk-ı selâse ile benden mufârik ol. Kişinin, zevcesi hakkında üç talaktan sonra yapabileceği bir şey yoktur.”⁶¹

3- Beyitlerin şerh ve izahı: Kitabın en önemli ve en çok yer kaplayan bölümlerinden biridir. Bu bölümde müellif her kelimeyi tek tek ele alır ve onları hem kelime yapısı bakımından hem de anlam bakımından şerh eder. Sadece bununla yetinmez, şiirin anlaşılması için gerekli olduğu durumlarda Nahiv ve Belâgata dair açıklamalarda bulunur.

Örnek 1: هُوَ الْبَحْرُ جَوْدًا وَالْكَرَامُ جَدَاوُلُ هُوَ الشَّمْسُ قَدْرًا وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبُ

beytinin şerh bölümünde müellif şu açıklamaları yapar:

“هو” memdûha râcidir ve mübtedadır. “الشمس” haberdır, teşbîh-i belîğdir. “قدرا” temyizdir. Mısra-ı sânideki “جودا” dahi böyledir. “جداول” nehr-i sağır demek olan “جدول”in cem’idir.⁶³

⁶¹ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 199.

⁶² Müellifin çevirisi: “O zat, kadr ve menzilet cihetiyle şems, mulûk-i sâire kevâkib menzilesindedir. Cûd ve sahâca o bahrdır, sair kuremâ’ enhâr-ı sağıra hükmündedir.” (Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 428.)

Örnek 2: “رَأَيْتُ بُكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَمِيلَا”⁶⁴ beytinin
şerhinde müellif şu açıklamaları yapar:

“البكاء”, “قبح” fiilinin fâili olup “بكا” lafzı med ile telaffuz olunursa hîn-i bukâda olan savt manasına, kasr ile telaffuz olunursa nefis-i bukâ manasına olur ki, ağlamak tabir olunur. “على, على قتيلى” demektir. Nekre mavdî-ı isbatta taammum etmez ise de, burada bi-karîneti’l-makâm âmm olmuştur, “على أي قتيلى كان” demektir. “رأيت” kelimesi ef’âl-i kulûbtan olup mef’ûl-i evveli “بكاءك” kavlidir ki mef’ûlüne muzâf olmuş bir mastardır, “بكائي عليك” demektir. “بكى” hem bi-nefsihi ve hem “على” harfiyle taaddî eder, “بكيت عليه” denildiği gibi “بكيتة” dahi denilir. “الحسن الجميل” kavli mef’ûl-i sâni’dir, “جميل” “حسن”in sıfat-ı vâdîhasıdır.

Bu örneklerde de görüldüğü gibi müellif “جميل” ve “حسن” gibi anlamı açık olan kelimeleri mânâ bakımından şerh etmezken bunun haricinde orta seviyedeki bir öğrencinin ihtiyaç duyabileceği her şeyi açıklamaktadır. Bu bölümde müellifin üzerinde durduğu konuları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Zamirlerin mercilerini açıklamak
- Kelimelerin lügat ve metin içindeki anlamlarını vermek
- Belâgat kaideleri ve edebî sanatlara atıfta bulunarak metindeki uygulamasını izah etmek
- Nahiv ve i’râb kaidelerine atıfta bulunarak kaideyi metne tatbik etmek

⁶³ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 428.

⁶⁴ Müellifin çevirisi: “Maktule olan bukâ kabîh olsa da, benim senin hakkında olan bukâ ve feryadım be-câ ve bî-aybdır.” Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 162.

4- Hasıl-ı mânânın (toplu anlam) verilmesi: Müellif ele aldığı mısra, beyit ya da beyitlerdeki kelimeleri tek tek izah ettikten sonra onların toplu anlamlarını çoğunlukla *mefhûm-i beyt*⁶⁵ başlığı ile vermektedir. Eğer birden çok beytin toplu anlamını verecekse *mefhûm-i beyteyn*⁶⁶ ya da *mefhûm-i ebyât*⁶⁷ ifadesini kullanır. Bazen de *ma'nây-ı beyt* ifadesini kullanır.⁶⁸ Eğer şiirin anlamı açıksa “mefhûm-i beyt zâhirdir”⁶⁹ ya da “mefhûm-i beyt zâhir olmuştur”⁷⁰ diyerek toplu anlamı vermez.

5- Beyitlerdeki istişhâd yeri ve izahı: Bu bölümü, kitabın temel amacı olarak görmek, yanlış olmasa gerektir. Çünkü şevâhid şiirleri, yukarıda da geçtiği gibi bir kaideyi ya da dildeki bir uygulamayı ispatlamak için delil olarak zikredilen şiirlerdir. Ancak çoğu zaman şâhid olarak gösterilen şiir ile istişhâd noktası arasındaki ilişki açık değildir. İşte şevâhid şerhleri tam da bu noktada devreye girer ve istişhâd yönünü izah ederler. Bu tür şerhlerde yapılan diğer işlerin tümü bu boyutun ortaya çıkması ve izah edilmesi içindir. Mesela müellif, “Ey şu mesken halkı şurûr ve ekdardan masûn olasınız ve dünyada durdukça zarara uğramayasınız!” şeklinde tercüme ettiği “يَا أَهْلَ دَا الْمَعْنَى وَفَيْتُمْ شَرًّا” mısrasının istişhâd yeri konusunda şu açıklamayı yapar:

Bunda mahal-i istişhâd, siyâk-ı nefiyde olmayan nekranın dahi bazen umum ifade ettiğine misal olmak üzere “شَرًّا” kelimesidir ki, lafz-ı mezkûr makâm-ı isbatta nekra olduğu halde umumu müfîd olmuştur. Çünkü murad, Hak Teâlâ sizi her türlü şerden vikâye etsin manâsıdır. Bazılar, bunun zahirde her ne kadar isbat ise de manada

⁶⁵ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 303.

⁶⁶ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 307.

⁶⁷ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 302.

⁶⁸ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 174.

⁶⁹ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 173.

⁷⁰ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 184.

nefiy olduğunu ve çünkü şatr-ı sânde nefyin musarrah olması karînesiyle bunda da “لا أصابكم شر” manası murad bulunduğunu iddia etmişler ise de tekellûf eylemişlerdir.⁷¹

Görüldüğü gibi müellif, istişhâd yönü konusunda farklı görüşler varsa onları da zikretmekte ve bu konuda kendi görüşünü de ortaya koymaktadır.

6- Beyti söyleyenin kimliği ve kısa hayat hikâyesinden söz edilmesi: Müellif, şairin hayat hikâyesini ekseriyetle şiirin toplu anlamını verdikten sonra anlatır. Bu hayat hikâyeleri, kısa olup bu alanda yeni ders almaya başlayan öğrencilerin ihtiyacını karşılayabilecek niteliktedir. Mesela:

İbnu'l-Mu'tez: Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez billâh b. el-Mutevekkil 'alallâh b. el-Mu'tasım, b. er-Reşîd el-Abbâsî'dir ki, emir-i edîb ve sahib-i nazm-ı bedî'dir. 'Ulûm-i edebiyeyi İmâm Muberrid ve Sa'leb'den ve kendinin müeddibi olan Ahmed b. Said ed-Dimaşkî'den ahzetmiştir. Teşbîhâtı darb-ı meseldir. Vilâdeti 249 senesi Şa'bânındadır. San'at-ı şî're dair en evvel tasnîf-i kitâb eden ilm-i bedîi vaz' eyleyen odur. 24 saat kadar saltanatı vardır. 296 Rebîu'l-Âhirinde maktûl olmuştur.⁷²

Bir terâcim yazarı olarak müellif, *el-Kavlu'l-Ceyyid*'de şairlerin hayat hikâyelerini anlatırken çoğunlukla kaynak vermeden anlatır. Bazen de şairin hayat hikâyesini anlatmaz, okuyucuyu o konuda bilginin bulunduğu esere yönlendirir. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Eğânî'si*,⁷³ İbn Hâkân'ın *Kalâidu'l-Tkyân'ı*⁷⁴ ve kendi eseri olan

⁷¹ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 82.

⁷² Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 36.

⁷³ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 29.

⁷⁴ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 186.

Meşâhîru'n-Nisâ bu konuda sıkça atıfta bulunduğu eserlerdendir.⁷⁵
Bazen de şairin sadece vefat tarihini ve yaşını vermekle yetinir.⁷⁶

Müellif şairlerin hayat hikâyesini anlatırken onların biyografik bilgilerinden ziyade edebi ve fikri kişiliklerinden söz eder. Mesela İslâm dönemi şairlerinden olan Ferezdak'ın

“وما مثله في الناس إلا مُملَكًا أبو أمه حيّ أبوه يُقَارِبُهُ” beytindeki

kelimeleri tek tek izah ve şerh ettikten sonra şöyle bir toplu anlam vermektedir: “Fezâilde ona müşâbih bir kimse yoktur. Ancak bir sâhibi mülk ve saltanat vardır ki, onun da vâlidesinin pederi, kendinin pederidir. Yani bu memdûh, o padişahın dayısıdır demektir.” Bu tercümeden sonra müellif, Ferezdak'ın Emevî yöneticileriyle olan birkaç hatırasını ve onlara verdiği manzum cevapları nakleder. Ancak bu bilgileri yine sırf bir biyografik bilgi olsun diye vermez, Ferezdak'ın edebi yönünü izah etmek için verir. Zira Ferezdak'ın yukarıdaki beyti, el-Muberrid ve es-Sekkâkî gibi önemli âlimler tarafından ta'kîd örneği olarak verilmektedir.⁷⁷ Müellif, “sözün manaya delaletinin açık olmaması” anlamındaki *ta'kîd* meselesi bakımından konuyu ele alır ve başka örnekler de vererek Ferezdak'ın beytinin bu yönünü açıklığa kavuşturmaya çalışır. Ferezdak'ın şairliğinin herkesin malumu olduğunu belirttikten sonra böyle bir şairin böylesi anlaşılması zor şiirler yazmasını şöyle izah eder: “Bu ta'kîd kendince kerhen memdûh olan kimseler hakkında vaki olmuştur.”⁷⁸

7- Fâide: *el-Kavlul-Ceyyid*'deki dikkat çekici hususlardan biri de müellifin *fâide* başlığı altında konuyu destekleyici ve paralel bilgiler vermesidir. *Fâide* başlığı ile verilen bilgilerin hemen tümü, istişhâd

⁷⁵ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 55.

⁷⁶ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 168.

⁷⁷ Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm*, Dâru's-Şuûnî's-Sekâfiyye el-Âmme, Bağdat, 1989, I, 356.

⁷⁸ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 35.

yeri ve edebi sanatlar hakkında verilen ek bilgiler ve örneklerdir. Mesela “لعمري لقد كان الثريا مكانه ثراء فأضحى الآن مثواه في الثرى” beytindeki istiṣhâd boyutunu şöyle açıklamaktadır:

Bunda şâhid, “رد العجز على الصدر” olduğudur ki beynlerinde şibh-i iṣtikâk bulunan “ثرى” “ثراء” lafızlarından biri âhirde diğeri mısra-ı sâninin sadrında vâki olmuştur. Biri maksûr ve nâkıs yâî diğeri memdûd ve nâkıs vâvîdir.

Müellif daha sonra bu istiṣhâd vechine bağlı olarak *fâide* başlığı altında şu açıklamayı yapar ve konu ile ilgili çeşitli örnekler verir:

Fâide: *Reddu’l-‘acz ‘ala’s-sadr* sanat-ı bedîiyelerde *tasdîr* nâmiyle mevsûmdur. Kelime-i vâhide olduğu için îsâr olunmuştur. Ebyat-ı âtiye dahi tasdîr emsilesindendir...⁷⁹

Bu tarz bilgileri vereceğini mukaddimesinde de belirten müellif,⁸⁰ *fâide* başlığını taşımayan pek çok yerde, gerek metin içinde gerekse dipnotlarda, ihtiyaca göre bilgiler vermektedir. Bu bilgiler, tarihi bir bilgi olabildiği gibi⁸¹ bir şehri tanıtmak,⁸² belâgat⁸³ ve nahiv⁸⁴ kaideleri hakkında bilgi vermek şeklinde de olabilmektedir.

Bunun yanı sıra müellif beytin manasını desteklemek ve mukaddimesinde belirttiği gibi öğrenciye edebi zevki tatırmak ya da bir mesaj vermek için kimi zaman şiirin muhtevasına uygun ayet, hadis ve farsça şiirler de nakletmektedir. Mesela, “أيا منازل سلمى أين سلماتك” mısrasının şerhinde şu bilgiyi de vermektedir:

⁷⁹ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 416.

⁸⁰ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 4.

⁸¹ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 347.

⁸² Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 443.

⁸³ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 47.

⁸⁴ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 11

Hâce Hâfız Şîrâzî, divanının harfu'l-yâ' faslında mısra-ı mezkûru şöyle tazmin etmiştir:

كَبْتُ قِصَّةَ شَوْفِي وَمَدْمَعِي بَاكِي بِيَاكِهِ بِي تَوْبَةٍ جَانِ آمَدَمِ زِ غَمَاكِي
بَسَاكَ كَغَفْتَامِ أَرْشُوقٍ بَا دَوِّ دِيدِهِ خَوِيشِ أَيَا مَنَازِلَ سَلَمَى فَأَيْنَ سَلَمَاكِ⁸⁵

Müellif şiirin bahrini ve söyleyenin kim olduğunu belirttikten sonra genellikle şiirin amacını ve niçin söylendiğini izah eder. Mesela “فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ” mısrasının irat nedenini izah sadedinde şöyle demektedir:

Kâili Hansâ' eş-Şâire'dir ki sahabiyyattandır. Birâderi Sahr hakkında söylediği merâsîden bir uzun kasidenin ebyâtından birinin 'acizdir ki, sadri yani o beytin mısra-ı evveli şudur:

“تَرَعَى إِذَا نَسِيتَ حَتَّى إِذَا ذَكَرْتَ”. Şâire-i muşarun ileyha o kasidesinde biraderi hakkında olan hanîn ve suzişini ifade siyâkında işte şöyle demiştir:

وَمَا عَجُولٌ عَلَى بَوِّ تُطِيفُ بِهِ لَهَا خَنِينَانِ إِعْلَانٌ وَإِسْرَارُ
تَرَعَى إِذَا نَسِيتَ حَتَّى إِذَا ذَكَرْتَ فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارُ
لَا تَسْمُنُ الدَّهْرَ فِي أَرْضٍ وَإِنْ رَعْتَ فَإِنَّمَا هِيَ تَحْنَانٌ وَتَسْجَارُ
يَوْمًا بِأَوْجَدَ مِنِّي يَوْمَ فَارَقَنِي صَحَرٌ وَلِلدَّهْرِ إِحْلَاءٌ وَإِمَارُ⁸⁶

Daha sonra müellif sadece şâhid olan beytin şerhini yapmakla yetinmemekte, onun anlaşılmasında rol olan ve siyakında yer alan bu beyitleri de tek tek şerh etmekte ve en sonunda da bu beyitlerin toplu anlamını vermektedir. Mesela:

“Veledi zayi olup da derisi doldurularak yapılan yapma veled üzerine sokulup büyük ve küçük hanınlar eden ve felaketini ferâmuş edebildikçe, otlayıp hatırladıkça ileri geri dönüştürmekte bulunan ve hiçbir merada semirmesini mucib olur derecede otlamayıp yayıldığı

⁸⁵ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 188.

⁸⁶ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 55.

vakit dahi hali, veled-i gâibi üzerine ihtiyaç ve ihtirakdan ibaret olan nâka bile, Sahr benden mufârakât ettiği andan itibaren, hiçbir gün benden ziyade elem-i vicdâni ve hüzn-i câvidâni üzere değildir. Dehrin böyle acı ve tatlı halleri de vardır.”⁸⁷

SONUÇ

İslamî ilimler alanında son dönemin unutulmayan şahsiyetlerinden olan Mehmed Zihni Efendi, hem kitapları hem de tedris çalışmaları ile arkasında önemli eserler bırakan bir âlimdir. Bunların başında *el-Kavlu'l-Ceyyid* adlı kitabı gelmektedir. Bu kitap hakkında hazırladığımız “Bir Şevâhid Şârihi Olarak Mehmed Zihni Efendi ve *el-Kavlu'l-Ceyyid* Adlı Eseri” adlı çalışmada şu sonuçlara ulaştık:

1- Edebiyat ve Belâgatla alakalı *el-Kavlu'l-Ceyyid* adlı eseriyle Mehmed Zihni Efendi, ulemaya değil orta düzeyde Arapça bilgisine sahip okurlara özellikle de öğrencilere hitap etmektedir. Onun öncelikli amacı bu alanlardaki tartışmaları ve dakik meseleleri ele almak değil İslâmî ilimler alanında öğrenim gören öğrencilere bir kapı açmak ve onların edebiyata özellikle de Arap edebiyatına olan ilgilerini arttırmaktır.

2- Bu hedef doğrultusunda Mehmed Zihni Efendi, ele aldığı şiirin vezni ve amacı, şairin hayat hikâyesi, kelimelerin yapısı ve anlamı, şiirin toplu tercümesi ve istişhâd yeri gibi gerekli olan hemen her konuyu açıklığa kavuşturarak başka bir kaynağa müracaat etmeye ihtiyaç bırakmayacak bir şerh yapmaktadır.

3- Nahiv ve Sarf alanlarında olduğu gibi Belâgat alanında da Mehmed Zihni Efendi, geleneği olduğu gibi sürdürmemekte, bu alanlardaki kişiler ve konulara tenkitçi bir anlayışla bakabilmektedir. Bu bağlamda yaptığı önemli işlerden biri de söz konusu ilimlerin anlaşılması ve öğretilmesinde kolaylaştırıcı bir üslup tercih etmesidir.

⁸⁷ Mehmed Zihnî, *a.g.e.*, s. 57.

4- Türk Dili grameri alanında da söz sahibi olan Mehmed Zihni Efendi'nin *el-Kavlul-Ceyyid* adlı eserinde yaptığı Türkçe çeviriler, hem kelime hem de cümle düzeyinde kayda değer bir husus olup Arapçadan Türkçeye çeviri yapanlara önemli katkılar sunabilecek niteliktedir.

5- Mehmed Zihni Efendi'nin *el-Kavlul-Ceyyid* adlı kitabı, İlahiyat Fakülteleri ve Arap Dili ve Edebiyatı bölümlerinin lisansüstü programlarında okutulabilecek özellikte olup pek çok açıdan faydalar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

el-Atavî, 'Uvayd b. el-Hammûd, "Menhecu't-Te'âmul ma'a's-Şâhidi'l-Belâğî", *Mecelletu Câmi'ati Ummi'l-Kurâ*, sayı:30, 1425 h.

Aslan, Ahmet Turan, *Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1999.

Dayf, Şavkî, *el-Belâğâ Tatavvur ve Târîh*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, t.y.

Durmuş, İsmail, "İstişad", *DİA*, İstanbul, 2001.

Ermiş, Hamza, "Son Dönem Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, 2005.

Ermiş, Hamza, *Mehmed Zihni Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Arap Dili ve Belagatindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2004.

el-Harezmî, Fahrudîn, *Şerhu Ebyâti'l-Mufasssal*, Tahkik: Muhammed Nûr Yusuf, Kuliyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyye Yayınları, Trablus, 1999.

Hârun, Abdusselâm Muhammed, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisani'l-'Arab'in Mukaddimesi*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1997.

Hârun, Abdusselâm Muhammed, *Mu'cemu Şevâhidi'l-'Arabiyye*, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 2002.

Irmak, Mustafa, "Mustafa Sabri Efendi'nin Beyânu'l-Hak Dergisinde Mehmed Zihni Efendi ve "el-Kavlu'l-Ceyyid" Adlı Eserine Yönelttiği Tenkitler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, 2012.

Kalkîla, Abduh Abdulazîz, *el-Belâğatu'l-Istîlâhiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1992.

Kılıç, Hulusi, "Mehmed Zihni Efendi", *DİA*, Ankara, 2003.

el-Lebdî, Muhammed Semîr Necîb, *Mu'cemu'l-Mustalahât en-Nahviyye ve's-Sarfiyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985.

Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm*, Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyye el-'Âmme, Bağdat, 1989.

Mehmed Zihni, *el-Kavlu'l-Ceyyid*, Matba'a-i 'Amire, İstanbul, 1327.

el-Mubârek, Mâzin, *el-Mûcez fî Târîhi'l-Belâğa*, Daru'l-Fikr, Dimaşk, t.y.

en-Neffâh, 'Alâ' Mehdî Abdulcevvâd, *eş-Şâhid fî'n-Nakdi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm*, Yüksek Lisans Tezi, Kûfe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2008.

Sabri, Mustafa, "İtikâdât", *Beyânu'l-Hak Dergisi*, sayı: 32.

et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Funûni ve'l-'Ulûm*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Lübnan, 1996.

ÇOCUKTA DİNÎ DUYGUNUN TEŞEKKÜLÜ

Ali Baz BİLİCİ*

Özet

Çocuk yaratılıştan dini düşüncesi gelişmiş bir varlık değildir. O, ne dine uzak bir yerde ne de dinin hemen yanı başındadır. Bununla beraber çocuk, temel dini vasıflar olarak nitelendirdiğimiz hususlarda psikolojik bir altyapıya sahiptir. Bu alt yapının en bariz göstergesi dini duygudur. Bir dine, yaratıcıya inanma duygusu evrensel bir özelliğe sahip olarak her çocukta yaratılıştan mevcuttur. Dini duyguyu besleyen sevgi, korku ve bağlanma gibi duygusal faktörler dini duygunun gelişimine yön verirler. Dini bilgi, tutum ve düşünce yapısı genişleyen çocuğun, düşüncesi ile dini duygusu arasında bir etkileşim her zaman söz konusudur. Bu etkileşim önce dini duygudan dini düşünceye, sonrasında ise dini düşünceden dini duyguya şeklinde varlığını devam ettirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çocuk, dini vasıflar, dini duygu, dini düşünce, sevgi, korku.

Formation of Religious Emotion in Child

Abstract

Upon the birth (creation), A child is not an entity who has improved religious thinking. He/ she is neither away from religion nor very close to it. However, a child has a psychological background in terms of issues which we call basic religious characteristics. The most

* Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

blatant sign of this background is religious emotion or feeling. Believing in a religion or a creator is universally existent in every child from the birth (creation) on. Emotional factors such as love, fear, and attachment, which foster religious emotion, direct the evolution of religious emotion. An interaction is always available between thought and religious emotion of a child whose religious knowledge, attitudes, and thoughts extend. This interaction continues its existence firstly from religious emotion to religious attitude, next from religious attitude to religious emotion.

Key Words: Child, Religious Characteristics, Religious Emotion, Religious Thought, Love, Fear.

Giriş

Bireyin kişiliğini etkileyen unsurlar nelerdir? Bu unsurlardan birisi olarak din duygusu, insanın çocukluğunda etkilendiği olayların bir sonucu olarak mı ortaya çıkmaktadır yoksa gerçekten insan, doğuştan bir takım psişik (rûhî) duygulara sahip olarak mı doğmaktadır? Bir başka deyişle insanın fıtratı nedir? İnsanda fıtratın oluşumu, doğuştan mı yoksa çevre faktörlerinin etkisiyle mi ortaya çıkmaktadır? Bu duygunun oluşumunda bir kişi (şahsiyet) olarak insanın rolü ve etkisi nedir? Çocukta dînî bir duygunun teşekkülünde anne-babanın (çevre) ve din dilinin sahip olduğu değer nedir? Carl Gustav Jung'un yaklaşımı ile din¹, tartışmasız insan zihninin en eski ve evrensel etkinliklerinden birisi olarak sadece sosyolojik ve tarihsel bir olgu değil, aynı zamanda makul sayıda kişilerden daha büyük sayıda bireyleri ilgilendiren bir konu mudur? Yoksa dinin çocuğa yabancı olduğu ve bu konuda hiçbir alt yapısının olmadığı iddiası doğru mu? Veya Hz. Peygamber'in de belirttiği gibi her insan "fıtrat" üzere² mi doğuyor? Yeni doğmuş bir çocuğun zihninin tabula rasa³

¹ Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion*, Yale University Press, New Haven 1966, s. 1.

² Buhârî, Cenâiz 80, 93; Müslim, Kader 23; Muvatta, Cenâiz 52; Tirmizî, Kader 5; Ebû Dâvûd, Sünnet 18.

(boş ve temiz bir zihin) olduğunu söyleyenlerin haklılık payları nedir?

Bütün bu ve benzeri sorulara cevap bulabilmek için, öncelikle din duygusunun kaynağının ne olduğunu, bunun içinde çocukluk döneminin dini vasıflarını anlamak ve bilmek gerekir. İnsanın doğuştan inanmaya meyilli bir şekilde yaratılması, ilk çocukluk döneminin temel vasıflarının iyi bilinmesini gerekli kılmaktadır. Çocukların canlı bir organizma olarak dünyaya adım attığı andan itibaren ergenlik çağına kadar nasıl bir psikolojik yapı içerisinde bulunduklarını ve gelişimlerini sağladıklarını araştırarak, dini duygu ve düşüncenin oluşumunun kavranılmasına katkı sunulmuş olur.

Çocukların bir canlı olarak gelişimleri ve büyümeleri takip edilmeye başlanıldığı andan itibaren, fiziksel, biyolojik ve ruhsal olarak kendi içinde sayısız kişilik özellikleri olduğu görülür. İlk çocukluk döneminde fiziksel, biyolojik ve ruhsal boyutlarda inanılmaz bir gelişim hızı takip edilir. Bu dönemde yakalanan gelişim ve büyüme hızı aynı hızda eğitimsel aktivitelerin de takip edilmesini gerekli kılmaktadır. Duygusal özelliklerin ağır bastığı bu ilk çocukluk yıllarından itibaren, gerek genetik gerekse sosyal çevreden gelen etkileşim neticesinde, çocukların manevi dünyalarında bir hareketlilik kendini göstermeye başlar. Çocukların temel dini vasıfları olarak değerlendirilen bu bölüm, çocukların dini duygu ve düşüncelerinin temel çerçevesini oluşturmaktadır.

1. Çocukların Temel Dini Vasıfları

Temel dini vasıfların en önemlilerinden birisi taklittir. Eğitimde önemli bir değeri olan “taklit” edebilme, ilk çocukluk yıllarının en önemli öğrenme özelliklerinin başında gelir. İlk çocukluk devresi

³ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev.: Vehbi Hacıcadıroğlu, 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996, s. 59-74.

dediğimiz 2-6 yaş arası, çocuklarda taklit devresidir. Çocuk bu devrede, yakınlarının her türlü hareketini bilinçsiz olarak taklide ve tekrara başlar. Aile fertlerinde gördüğü ibadetlere, dinî motifli her türlü davranışlara, içten gelen duygularla yönelir, onların dinî yaşantılarından örnek alarak kendi de aynı davranışları uygulamak ister. Kaynağını sevileni taklit etme psikolojisinden alan bu eğilim, çocuğun dinî hayatının oluşmasında oldukça önemlidir.⁴ Taklit, dini vasıfların en önemli temellerinden birisini oluşturmaktadır. Çocuklar taklit edebilme yeteneği ile ailelerindeki dini birikimi kendilerine adapte etmeye çalışırlar.

Dinî duygu ve düşüncenin çocukta bir nüve şeklinde mevcudiyetine inanılmaktadır. Çünkü çocukluğun ilk yılları bir tohum hükmünde olup, geleceği bünyesinde taşır. E. Spranger'in de belirttiği gibi; dinî yaşayışın çocuğun ruhuna sadece yerleştirilmediğine, aynı zamanda içgüdülerden doğal olarak doğup geliştiğine kesin olarak bakılabileceği⁵, pedagojik tecrübelerin de çocukta büyük bir dinî potansiyelin varlığını ortaya koyduğu⁶ belirtilir. Çocuğun dinî inanca yabancı olmadığı aksine onun, iç dünyasında dine karşı bir eğilimin olduğu ve inanmaya istidâtlı bulunduğu⁷, çocuğun dört yaşında iken Allah'ı tasavvur etmekte güçlük çekmeyeceği ve bu yaşta dinî ilginin altın değerinde olduğu⁸, yapılan çalışmalarla tespit edilmiştir. Bebeklik döneminde çocukta görülen dinî bir belirti söz konusu olmamakla birlikte onun rûhunda dinî inancın tohumlarının mevcudiyeti ve Allah'ın varlığına

⁴ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Ayyıldız Matbaası, Samsun 1993, s. 103.

⁵ Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1983, s. 39.

⁶ Antoine Vergote, "Çocukta Din", Çev.: Erdoğan Fırat, *AÜİF Dergisi.*, XXII, Ankara 1978, s. 315.

⁷ Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 42.

⁸ Erdoğan Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1977, s. 34.

inanmaya ve dini kabul etmeye hazır durumda bulunduğu⁹ görülür. Dolayısıyla ilk çocukluk yıllarının, çocuğun geleceği bakımından büyük bir önem taşıması¹⁰, insanda rûhî hayatı oluşturan ilk önemli etkenlerin bu devreye ait olması¹¹ ilk çocukluk döneminde, çocuğun ilk dini tepkimeleri olarak baş eğme, elleri birleştirme ve basit duaları tekrar etme¹² gibi hususlar bize temel dinî vasıflar hakkında çok önemli ipuçları vermektedir.

Dinin bir yanılsama¹³, totem ve tabu¹⁴ olduğunu, insanın ilkelliğinden, acizliğinden ve zayıflığından kaynaklanan bir yöneliş¹⁵ olarak tezahür ettiğini, bu nedenle çocuğun dine yabancı olduğunu belirten çalışmalar mevcuttur. Fakat yapılan kapsamlı çalışmalar neticesinde, dinin gerçekte çocuğun ruhuna seslendiği ve ruhi yapısına uygun düştüğü, yani dine karşı çocuğun hazır ve kabiliyetli olduğu, hatta onun ruhuna dinî inancın yerleştirildiği tespit edilmiştir. Çocuklar Allah’a inanmak için dinî ilgisini, eğilimini, arayışını ve özlemine daha küçük yaşlarda dışarıya yansıtırlar. Ayrıca Allah’a inanırken itiraz etmeden, kuşkulandan, nedenini araştırmadan içtenlikle inanırlar. Bu durum, çocuklar için tabii olup inancın iç ve dış etkenlerinin bileşimiyle ortaya çıkar. Bütün bunların çocuktaki “kolay inanırlık” özelliği ile sıkı ilişkisi vardır. Nihayetinde çocuğun dinî inancının şekillenmesi ve derinleşmesi için “büyük bir

⁹ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 102.

¹⁰ Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 27.

¹¹ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev.: S. Başar, İstanbul 1985, s. 13.

¹² Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion*, The Macmillan Co., New York 1970, s. 32.

¹³ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, Çev.: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1997, s. 199-225.

¹⁴ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, Çev.: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 11-34.

¹⁵ Sigmund Freud, *Toplum Psikolojisi*, Çev.: Kemal Saydam, Düşünen Adam Yayınları. İstanbul 1993, s. 80.

hazırlık" içinde bulunduğu¹⁶ gibi ulaşılan araştırma sonuçları çok küçük yaşlarda bile çocukların temel dini vasıflara sahip olduklarını göstermektedir.

Çocuklardaki dinî vasıfların bir başka açıdan değerlendirilmesi, Hz. Peygamber'in fıtrat hadisi üzerinden yapılabilir. Hz. Peygamber: "Her çocuk fıtrat (İslâm fıtratı) üzere dünyaya gelir. Sonra ebeveyni onu, Hristiyan, Yahudi, Mecusi (ateşperest) veya müşrik yapar. Eğer anne-babası Müslüman iseler, çocuk da Müslüman olur"¹⁷ buyurur. Hadiste geçen Yahudileştirme, Hristiyanlaştırma ve Mecusileştirme ifadelerinin geniş anlamı, bunlardan her birinin, çocukları kendi terbiye sistemleri ile gelenek, görenek ve inanışlarına uygun bir biçimde yetiştirecekleri ve kişiliklerini bu yönde kazanacaklarıdır. Çocuklar bu inanışlardan hangisinin içerisine doğmuşlar ve çepeçevre kuşatılmışlarsa ona uyum sağlayacaklardır. Çünkü yaradılışları gereği çevre ile bütünleşmeye yönelirler. Gelişime açık kabiliyetleri, kendilerini yönlendiren ve etkileyen kültüre göre şekillenebilecek esnekliktedir.¹⁸ Fıtrat hadisinden de anlaşılacağı üzere, çocukta dinî vasıfların teşekkülünde aileye çok önemli görevler düşmektedir. Fıtrat, bir suyun akışına benzetilebilir. Nasıl ki bu su, normal akışına müdâhale edilmediği takdirde, kolaylıkla hedefine doğru akıp giderse, fıtrata da müdâhale edilmediği ve çevre tesiriyle başka bir dine veya ideolojiye yöneltilmediği sürece, kişi de hak dine yönelecektir. Bu süreçte çocukların fıtraten sevecen, dürüst, samimi, içten, hilesiz ve saf bir davranış içinde bulunduğu her insanın gözleyebileceği bir husustur. Fakat sonradan çocuğun ailesinin ve yakınlarının söz, hal ve tavırları nedeniyle yalan söylemeyi,

¹⁶ Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 43.

¹⁷ Buhârî, Cenâiz 80, 93; Müslim, Kader 23; Muvatta, Cenâiz 52; Tirmizî, Kader 5; Ebû Dâvûd, Sünnet 18.

¹⁸ Beyza Bilgin, *İslâm'da Çocuk*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1987, s. 21.

hilekârlığı, gösteriş yapmayı öğrenerek, saf ve temiz fıtratı bozulmaktadır.¹⁹

Küçük çocukların Allah hakkındaki soruları, varlığı hakkında değil mahiyeti hakkındadır. Bu dönemde çocuklar, Allah'ın varlığı hakkında hiçbir şüphe duymazlar. Çünkü hayatın başlangıcı ile beraber “inşallah” ve “maşallah” ile gelişimlerini sürdürdükleri için, hayatlarında Allah'ın yeri aile fertlerinin yeri kadar tabii²⁰ olması, onlara en temel dini vasıfları sağlamaktadır.

Çocukların dini inanca ruhen istidatlı ve kabiliyetli olduğu, çünkü çocukların dini istidada sahip oldukları içtenlikle tasvip edilmektedir.²¹ Bu istidatlar nitelikli bir eğitimle, çocuktaki dini duygunun sağlıklı gelişmesini sağlayabileceği gibi yanlış veya baskıya dayalı bir eğitimle, ondaki din duygusunun körelmesine hatta onun dinden uzaklaşmasına neden olabilir.²² Buna karşın dini duygusu geliştirilen çocukların aşağı-bayağı eğilimlere, karşı koyma direnci artar. Böylece bu duygu, kişiliğin oluşumuna eşsiz bir destek sağlayarak ahlaki davranışın ilk temel muharriki olur.²³

İnsanın çocukluğunda aldığı dinî telkinlerin, hayatı boyunca onda derin tesirler bıraktığı eskiden beri bilindiği gibi, bugün de çocuk psikolojisi üzerinde yapılan araştırmalar, çocuğun kişiliğinin

¹⁹ Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, Gonca Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 1989, s. 49.

²⁰ Beyza Bilgin, “Çocuklarımızın Duyguları ve Duaları”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 1995, s. 71.

²¹ Paul E. Johnson, “Dini Tecrübe”, Çev.: Recep Yaparel, *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, ss. 195-203, İzmir 1985, s. 199; Kerim Yavuz, “Dini İnançın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7. Sayı, ss. 129-142, İstanbul 1986, s. 130.

²² Mustafa Köylü, “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV: II, ss. 137-154, 2004, s. 137-138.

²³ Louis Guittard, “Eğitimde Din Duygusundan Faydalanma”, Çev. M. Şevki Aydın, *EÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9, ss. 181-197, Kayseri 1996, s.181- 182.

temel vasıflarının ilk yıllarda oluştuğunu ortaya koymuştur. Hayatın sonraki dönemlerini büyük ölçüde etkileyen bu vasıflar, günümüzde eğitimcilerin ilgisini okul öncesi döneme yöneltmiştir. Çünkü kavramların oluşum süreci ve karakterin tohumları ilk çocukluk yıllarında atılmakta ve sonraki yıllarda gelişmeye devam etmektedir.²⁴ Diğer bir ifade ile davranışlarını toplumda değer verilen ahlâk kurallarına uygun olarak yönetebilen, sosyal değerleri benimsemiş nitelikli çocuk yetiştirmek, her anne babanın görevidir. Bireyin ahlaki ve dini yapısı, çocukluğun ilk yaşlarından itibaren kazanılan değer yargılarıyla gelişir.²⁵ Değer yargıları ise kişiler arası ilişkilerle aktarılabilen bir husustur. Dinde en büyük değerlerden birisidir. Değerler ve dinin ilişki kurma yöntemi ile geliştiği ve bebeklerde de diğer insanlarla ilişki kurma isteğinin çok kuvvetli olduğu ve bunun dini kişiliğin gelişmesinde çok önemli rol oynadığı²⁶ kabul edilir. Çocukluk çağında kültürle etkileşime geçilmesi ve benimsenmesi, dini arayışın önemli bir kaynağını oluşturmaktadır.²⁷

Bebeklerin ve çocukların insanlarla ilişki kurma isteği kavramlarla gelişir. Çocukların temel dini vasıfları da, öncelikle kavramlar temelinde teşekkül etmektedir. İlk çocukluk döneminde oluşan bu kavramlar, zaman içerisinde gelişerek, dini düşüncenin en güçlü destek unsurları olurlar. Dini duygunun çocuğun zihninde ilk şekillenışı de bu kavramlar çerçevesinde gerçekleşmektedir.²⁸ Bu çerçevede dini duygu, insan aktivitelerinin özelliklerinin gelişimi

²⁴ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, s. 5.

²⁵ Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslâmiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler*, Damla Yay., İstanbul 1986, s. 135.

²⁶ Bilgin, *İslâm'da Çocuk*, s. 20.

²⁷ Allport, *The Individual and His Religion*, s. 26.

²⁸ Ali Baz Bilici, *06 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2014, s. 132- 146.

sırasında meydana gelir. Dini duygu, din ile ilgili davranışlarda bulunulduğu zaman hissedilir.²⁹

Çocuklara yansıtılacak din konusunda da çok dikkatli olunması gerekmektedir. Çocuklar için düşünülen din eğitimi evlilikle başlar. Doğumla beraber öncelikli olarak rol model şeklinde taklitte başlayan din eğitimi, çocuklar konuşmaya başladığı günden itibaren yapılabilir. Fakat burada önemli olan bir husus, söz konusu eğitimin, çocukların maddi manevi gelişiminin göz önüne alınarak yapılmasıdır. Çocukların temel dini vasıfları benimsemesinde, çocukların bilişsel gelişimine uygun olarak îmân-ibâdet konuları hakkında doğru, kısa ve seviyelerine uygun, anlaşılabilir bir dille eğitim-öğretim yapmanın yanında, gelişim düzeyleri dikkate alınarak yapılacak din eğitimi daha da öncelik ve önem taşımaktadır.³⁰

Çocukların temel dini vasıflara sahip olması, onları dini yönelişe sevk eden hususların başında gelir. Dini duyguda, insanı manevi yaşama yönlendiren bir çekirdek hükmündedir. Bu çekirdeğin diğer unsurlarla desteklenmesi, korunup kollanması neticesinde, çocuğun manevi değerlerinde bir yükselme meydana gelir. Bu nedenle dini duygu konusunu ele almak, konunun anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktır.

2. Dini Duygu Nedir?

Din duygusu, dinin ilk ve en derin kaynağı olarak kabul edilir³¹. Din duygusu, tek bir duygu şekli olmayıp, dinî konular söz

²⁹ David Scruton, *An Anthropologist Looks at Human Emotions*, Stratejiç Book Groub, Durham 2010, p. 164.

³⁰ Halis Ayhan, "Örgün Eğitimdeki Din Kültürü ve Ahlâk Öğretiminin Müfredat Programlarının Geliştirilmesi", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri*, Sempozyum, İBAV, Kayseri 1998, s. 216.

³¹ Bedi Ziya Egemen, *Din Psikolojisi, Saha, Kaynak ve Metod Üzerine Bir Deneme*, AÜİF Yayınları, Ankara 1952, s. 11.

konusu olduğunda kişide beliren duyguların genel adıdır. Duygusallık insanın yaratılışından gelen bir özelliğidir. Her çocukta ve her yerde yaratılışın temel yapısı ve işleyişi ortak olduğuna göre, din duygusu “evrensel” bir özelliğe sahiptir. Ancak din duygusunun gelişimi çocuğun öğrenme ve yetiştirme ortamına göre farklılık gösterebilir.³²

Diğer bir tanımla din duygusu, bireyin kutsallık atfettiği varlık karşısında duygulanması ve O'na karşı duyarlı hale gelmesidir. Bu duygu, diğer duygular gibi insanın tabiatında ve yaratılışında mevcut olan bir duygudur. Yaratılış gereği bütün insanlar, potansiyel olarak aynı özelliklere sahip olduğuna göre, din duygusu da bütün insanlarda gözlenebilen bir özelliğe sahiptir.³³

Din psikolojisi alanında yapılan çalışmalar, din duygusunun her insanda doğuştan var olduğunu ortaya koymuştur. Yapılan bu çalışmalara göre din duygusu çocuğun doğumuyla beraber gelen ve gelişimine bağlı olarak devam eden bir yetenek ve ihtiyaçtır. Bir Yetenektir, çünkü her bir çocuk doğuştan bir aşkın varlığa inanma ve bağlanma eğilimindedir. Bir ihtiyaçtır çünkü her çocuk doğuştan sahip olduğu inanma ve buna bağlı duyguları doyurma yolları aramaktadır. Bu anlamda din insanın en tabii özelliklerinden birisi ve insan varlığının olmazsa olmaz bir parçasıdır.³⁴

İnsanları yüce bir yaratıcıya inanmaya sevk eden genetik faktörlerin bulunduğu düşüncesi³⁵, inanç geni³⁶ tartışmalarını da

³² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1996, s. 138.

³³ Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s. 62.

³⁴ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2001, s.101.

³⁵ Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, Dem Yayınları, İstanbul 2007, s. 22.; Ali Baz Bilici, *İnsan Psikolojisi ve Din*, Akademik Gelişim, İzmir 2011, s. 94-111.; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 252.

³⁶ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009, s. 62.

kapsayarak, dini duygunun insanın yaratılışında var olduğu düşüncesine götürmektedir. Bu çerçevede bir anlama vurgu yaparak dini duyguyu açıklayan Mehmedoğlu, bu duyguyu şöyle tanımlamaktadır. “*Dini duygu, sevgi, bağlanma, saygı, hayranlık, merak gibi birincil duygular üzerinde temellenen ve sonsuzla bağlantı içeriğini taşıyan, insanın metafizik eğilimine karşılık gelen bileşik ve özgün bir duygu biçimidir. İçinde aşkın bir varlığa bağlanma (iman) ve onunla iletişime geçmeyi sağlayan aksiyona geçme (ibadet) gibi iki duygu türünü de barındırması ona temel anlamını verir.*”³⁷

Bileşik ve özgün bir duygu biçimi olan dini duygu, kültürden gelen bilgilere göre bir duygu performansı olarak alınır ve toplumun derinine nüfuz eden değerler ve duygusal stiller arasındaki bağlar belirlenmeye çalışılır. Bunu yaparken de duygular, “iç içe geçmiş ve çok net olmayan yerel ontolojiler” olarak görülmüştür.³⁸

Değerlendirilebildiği ölçüde bütün duygular, insanın dini duygusunun gelişmesinde ayrı ayrı rol oynarlar. Yapılan çalışmalar, dini duygu ile diğer duygular arasında kilit bir ilişkinin varlığını göstermiştir.³⁹ İnsanın manevi dünyasının şekillenmesinde etkin olan bu duygular çok çeşitli kategorilere ayrılabilirdiği gibi temel olarak bencil, özgeci ve ideal duygular olarak üç değişik çerçevede değerlendirilebilir. Bu çerçeve dâhilinde dini duygu, ideal duygular içerisinde değerlendirilir⁴⁰. İdeal duygular, yaratılıştan insanın özünde bulunsa bile aile, okul ve çevresel faktörlerle ilişki içerisinde

³⁷ Yurdagül Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim, Çocuğum Değerlerini Öğreniyor*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2004, s. 32.

³⁸ John Corrigan, “Introduction: Emotions Research and the Academic Study of Religion”, *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*, Ed. John Corrigan, Oxford Üniverst Press, New York 2004, p. 15-16.

³⁹ Cemil Oruç, “Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.10: 3, ss. 75-96, 2010, s. 79, 93.

⁴⁰ Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV. Yayınları, İstanbul 1996, s.21.

gelişmektedir. Bu duyguların içerikleri, kişisel ve toplumsal nitelikte derin ve geniş boyutlara sahiptir⁴¹. İnanç, duygu ve davranışın birbirleri üzerinde karşılıklı etkileri vardır ve din duygusu davranışlarla objektifleşir.⁴²

Birey açısından ele alındığında din duygusu, düşünce ve davranışlarda, içsel tecrübelerde ve fizik ötesi âlemle olan ilişkilerinde bireyi yönlendirir. Bunun neticesinde yaratıcısıyla iletişime geçen birey, din duygusu vesilesiyle yaratıcısına yaklaşır⁴³. Yetişme çevresine göre farklılık arz eden din duygusunun, dünyada bir emniyet ve teselli kazandırma, rahatlıkla güvenilebileceği bir kuvvete dayanma imkânı sağlama gibi fonksiyonlarının olduğu⁴⁴ ve bireye olumlu katkılar sağladığı yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır.

Dini duygu insanın tabii bir özelliği olması hasebiyle, sevgi, korku, bağlanma gibi duyguların üzerinde temellenen kompleks ve yüce bir duygudur. Bu ilişki nedeniyle eğitimdeki motivasyon ve duygu arasında kuvvetli bir bağlantı vardır. Çünkü birçok motive olmuş davranışın temelinde, insanın duygusal ve hissi durumu yatmaktadır. Dini duygunun gelişimi ve şekillendirilmesinde dini motivasyonun, yerinin ve zamanının tespit edilmesi, dini çocuklara öğretmeyi amaçlayan bütün çalışmalara yardım edecektir⁴⁵.

⁴¹ Yurdağül Mehmedoğlu, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, s. 11.

⁴² Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, s.29.

⁴³ Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2011, s.139.

⁴⁴ Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, Baha Mat., İstanbul 1970, s.6.

⁴⁵ Yurdağül Mehmedoğlu, *"Bir Eğitim Sorunu Olarak Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi"*, *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998, s.109.

Dini duyguya Analitik Psikoloji’de farklı bir yaklaşımda bulunmaktadır. Bu psikoloji ekolünde, kolektif bilinçdışına ruhun temeli gözüyle bakılmaktadır. O son derece engin olduğundan, dini duygu olarak bütün dinlerin kaynağını oluşturmaktadır. Kolektif bilinçdışı her şeyi kapladığı gibi, Allah’ta her şeyi kaplar. Jung’un dini duygu hakkındaki bu yaklaşımı, din ile psikoloji arasında belirli bir sınırın olmadığına işaret eder. Şu halde din kolektif bilinçdışının bir manifestosudur. Dinin birey için vazgeçilemeyecek önemli bir psikolojik görev olduğunu belirten Jung, insanlık âleminin dini geleneklerini oluşturan şeylerin kolektif bilinçdışında dini duygu olarak bulunduğunu ileri sürmüştür.⁴⁶ Rudolf Otto’nun dediği gibi din, Allah ile numinousun samimiyetle içte duyulması ve müşahede edilmesidir. Kolektif bilinçdışında mevcut arketipler, dini ifade formları üretirler. Bu ifade formları simgelerle ve rüyalarla kişide kendini hissettirir ve doyum ararlar. İşte bu dini duygudur.⁴⁷

Dini duygunun her çocukta yaratılıştan bulunması, onun kendi haline gelişeceğini göstermez. Fıtraten gelişime müsait olan bu duyguyu besleyen çeşitli kaynaklar vardır. Bu kaynaklar, dini duygunun gelişiminde aktif rol alırlar. Bu nedenle dini duyguyu besleyen kaynakları bilmek gerekir.

3. Dini Duyguyu Besleyen Kaynaklar

Bir duygunun gelişerek bir düşünceye yönelişinde, ailenin etkin bir rolü vardır. Aile ile din arasında bir duygu, düşünce, yapı ve bağ âhengi belirgindir. Ailenin psikolojik yapısı çocuklara yansır. Yani bireyin din anlayışı ile ailenin din anlayışı arasında bir yakınlık bulunmaktadır. Bu nedenlerle, dinî düşünce ve tavırların

⁴⁶ Kerim Yavuz, “Din Psikolojisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 9, İstanbul 1994, s. 343.

⁴⁷ Kerim Yavuz, *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1987, s. 33-34.

teşekkülünde ailenin etkisi büyük ölçüde baskındır. Ailenin bünyesindeki din eğitiminin çocuk için son derece etkili, psikolojik bir değeri vardır. Aslında aile, temsil ettiği ölçüde dinî değerlerin ve dinî ilgisinin bir modelidir. Çocuğun yakın çevresini oluşturanların dinî hareketleri, kullandıkları dinî tabirler çocukta derin izler bırakır. Ayrıca dinî muamelatın ailede beraberce yapılması çocuğun aynı davranışları benimsemesi açısından önemlidir. Günlük konuşmalarda dinî kavramların kullanılması, dinî davranış tarzları ve özellikle dinî bayramların kutlanması aileye özel bir bağlılık da kazandırmaktadır. Ailede oluşturulan bu manevi atmosferin, çocuğu çepeçevre kuşatarak, dinî alâkasının ve merakının açığa çıkmasına yardımcı olur. Çocuğun aile içindeki bu etkileşim durumu, dini duyguyu besleyerek, dinî değerlerin içselleştirilmesi hakkındaki tecrübelerine katkılar sağlayacaktır.⁴⁸

Ne birey, ne de toplum (grup) birbirinden soyutlanmış olarak yeterince ve gereğince incelenemez. Çünkü birey yaşam alanı olarak toplumun içinde, toplum da -değerler, normlar, tutumlar vb. nitelikleriyle- bireyin içindedir. Toplumun bireyi yönlendirdiği, şekillendirdiği ve doğumundan ölümüne kadar etkilediği gibi, birey de içinde bulunduğu toplumun manevi mirasından etkilenir.⁴⁹ Çocuğun din duygusunun belirlenmesi ve şekillenmesinde yakınlarının ve çevresinin dini tutum ve davranışları, önemli faktörlerden birisidir. Çocuk ailede ve toplumda duyguları, değerleri ve konumsal beklentileri öğrenirken özellikle ailenin tüm üyelerinin ve yakın çevrenin deneyimlerinden yararlanır.⁵⁰ Şunu da belirtmek gerekir ki aile ve çevresinde dini beslenmenin zayıf olduğu veya hiç olmadığı konusunda fazla bir şey bulamayan ve göremeyen bir

⁴⁸ Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, s.32.

⁴⁹ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 10. Baskı, Evrim, İstanbul Trsz., s. 21.

⁵⁰ Frederick Elkin, *Çocuk ve Toplum*, Çev.: N. Güngör, Gündoğan Yayınları, Ankara Trsz., s. 70.

çocukta bu duyguların gelişmesi gecikebilecek ya da hiç teşekkül etmeyecektir.⁵¹ Aile, çocuğun dini beslenmesine katkıda bulunup ondaki dinî duygunun gelişmesini sağlayabileceği gibi, dini değerlere olan olumsuz yaklaşımı nedeniyle, çocuğun dinden uzaklaşmasına ve ondaki dinî duygunun körelmesine de neden olabilir.⁵²

Dini duyguya kaynaklık eden duygular, bilim adamları tarafından değişik şekillerde açıklanmakta birlikte bunların üç tanesi üzerinde durulacaktır. Bunlar; a- Sevgi, b- Korku, c- Bağlanmadır. Dini duygu tek başına, kişide tezahür etmez. Dini duygunun varlığı kişideki sevgi, korku ve bağlanma duygularının kime ve neye yöneldiğiyle anlaşılmış olur.⁵³

Herhangi bir insanın dini inancının temelleri incelendiğinde, bu inancın temellerini oluşturan, özellikle iki esas duygu faktörünün var olduğu görülür. Bu duygular Allah sevgisi ve Allah korkusudur.⁵⁴ Dini duygunun önemli iki temelini oluşturan, Allah'ı sevme ve Allah'tan korkma duyguları, gizemli bir şekilde insanı ibadete yönelten faktörler arasında değerlendirilir⁵⁵. Fakat bunun yanı sıra, insanın hayatını idame ettirebilmesi için verilen korku duygusu, insanın hayatını dengeli bir şekilde yaşamasını sağlayan, insanoğlunun temel duygularından birisidir. Korku, doğal bir duygu çeşididir. Ancak çocukların gelişim aşamalarında, her aşamada uygun bir şekilde kullanılması ve yönlendirilmesi halinde çocuklar için faydalı hale dönüşebilir⁵⁶. Çocuk ruh sağlığı alanında yapılan çalışmalarda, dini gelişimin önemli ölçüde etkilendiği okul öncesi

⁵¹ Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, s.37.

⁵² Peker, *Din Psikolojisi*, s. 103.

⁵³ Bilici, *İnsan Psikolojisi ve Din*, s. 176.

⁵⁴ Neda Armaner, *İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967, s. 23.

⁵⁵ Habil Şentürk, "İbadetin Mahiyeti ve Şahsiyet Gelişimindeki Fonksiyonu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, İzmir 1985, s. 224.

⁵⁶ Nevzat Tarhan, *Sen Ben ve Çocuklarımız*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012, s.79-81.

dönemde, Allah korkusunun yoğunluklu olarak yansıtılmasının çocukların ruh sağlığını ve gelişimini olumsuz yönde etkilediği tespit edilmiştir⁵⁷. Çocukların psikolojik yapıları da göz önünde bulundurularak yapılan din eğitimi ve öğretiminde, Allah sevgisi esas alınmalıdır. Çocukların dini duygu ve düşüncelerinin sağlıklı gelişimi, sevgi duygusunun yansıtılmasına bağlıdır.⁵⁸

İnsanın birçok ihtiyacı içerisinde birisi de din duygusunun geliştirilmesi veya beslenmesidir. Bu beslemenin sevgiye dayalı olması önemlidir. Çünkü Allah'ın özünü de sevgi oluşturur. Bu nedenle insanın kâinatı ve kendisini bir bütün olarak ancak sevgi vasıtasıyla anlayabileceği açıkça ortadadır. Dini duygusunun geliştirilmesi neticesinde bireyde, Allah'la ilişkisinden kaynaklanan, düşünce ve tasavvurlarında, hal ve davranışlarında daha insani bir yaklaşım söz konusudur. Bu sayede insanlara yaklaşım tarzı ulvilik kazanan bireyin, hem kendi ruh bütünlüğünü sağlaması hem de toplumsal görevlerini yerine getirecek bir eğilime sahip olması kaçınılmaz bir gerçekliktir⁵⁹.

Allah sevgisi, insanda yaratılışa mevcut olan bir duygudur. Bütün ilahi dinlerin Allah sevgisine dikkati çekmeleri bu yönüyle anlamlıdır. Psikolog ve eğitimciler de sevgiyi, dini duygu ile en çok ilgisi olan bir duygu olarak kabul etmektedirler.⁶⁰ Bunun için anne-babalar, çocukları ile Allah arasındaki bağı, sevgi çerçevesi içinde kurmalı ve yönlendirmelidir. Yapılan eğitim sayesinde çocuk Allah'ı sevmeli, Allah'ın da kendisini sevdiğine inanmalıdır. Böylece seven ve sevilen arasında kurulan bir ilişki ile ona güvенеcek ve

⁵⁷ Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, 24. Basım, Özgür Yayınları, İstanbul 2000, s. 227.

⁵⁸ Mehmet Emin Ay, *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*, Bilge Yayıncılık, İstanbul 2000, s.27.

⁵⁹ Bilici, *İnsan Psikolojisi ve Din*, s. 201-202.

⁶⁰ Pierre Bovet, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, Çev.: S. Odabaşı, TİK Basımevi, Ankara 1958, s. 21.

gerektiğinde ona sığınacaktır. Öyle ise çocuk, Allah'ı esirgeyen bir varlık olarak tanınmalıdır.⁶¹ Dinî duygunun teşekkülü açısından manevi beslenmenin bu yönü ihmal edilmemelidir.

Çocuğun inancının temellerini oluşturan ilk olay, bebeğin annesiyle olan ilişkisidir. Bu ilişki sürecinde çocukta anneye karşı bir güven duygusu gelişir. Çocukta gelişen bu ilişki, dini inancın da temelini oluşturur.⁶² Anne babasına bağlanma süreci sağlıklı gelişen çocuğun Allah'a inanma ve bağlanma süreci olumlu gelişir. Fakat çocuğun annesine karşı duygusal bağlılığını incitmek veya yaralamak, bağlanma duygusunda problemler oluşturur.⁶³ Çünkü insanın iç dünyasında izleri mevcut olan, inanma ihtiyacı fıtridir.⁶⁴ Tabii bir özellik olan bu inanma ve bağlanma ihtiyacı, insanın yaratılışında ruhuna yerleştirilmiştir. Ruhun içinde, derinliklerinde hiçbir zaman kurumayan bir iman kaynağı olarak⁶⁵ mevcudiyetini devam ettiren dini duygu, bireyin Allah'a bağlanmasıyla doruk noktaya ulaşır.

Anneden Allah'a devam eden bağlanma ve huzur bulma sürecinde çocuğa aktarılan dini değerler, onun duygularını ve Allah hakkındaki inancını da etkilemektedir. Aşırı baskı ile eğitilmiş bir çocuğun yansıttığı korkuya dayalı Allah, genellikle ceza veren bir Allah olarak tasavvur edilebilecektir. Korku yerine sevgiye ve

⁶¹ Abdurrahman Modurgalı, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, İFAV, İstanbul 1996, s.219.

⁶² Jesse H. Ziegler, "Din Psikolojisi ve Din Eğitimi", Çev. Hüseyin Yılmaz, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: VII, ss. 417-429, Sivas 2003, s. 427.

⁶³ Ali Rıza Aydın, "Çocuğun Dini Şahsiyet Kazanmasında Ailenin Önemi", *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, ss. 210-219, Samsun 1996, s. 215.

⁶⁴ Mustafa Öcal, "Okul Öncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13: 2, 2004, s. 60.

⁶⁵ Faruk Karaca, "İnsanın Bazı Günü ve Duygularının İslami Açıdan Değerlendirilmesi", *Ekev Akedemi Dergisi*, C:1, ss. 159-172, 1997, s. 163.

merhamete dayalı bir eğitim sonucunda da çocuğun Allah'ı; kendisine çeken, cezbeden ve kendisine sevgi ile yaklaşılabilen bir varlık olacaktır. Dini duyguyu besleyen okul, öğretmen, okunan kitaplar ve çocuğun genişleyen çevresi gibi faktörler de onun dini gelişiminde son derece etkili olmaktadır. Bu suretle gelişen dinî duygular ilahî bir varlık karşısındaki yaşantıyı ifade ettiği gibi, gelecekte yaşanacak dini hayatında ipuçlarını verir.⁶⁶

Çocuğu eğitmek için kullanılan “Allah ile korkutma” en zararlı eğitim modelidir. Dini duyguya kaynaklık eden korku duygusu bu tür bir korkutma olarak ele alınamaz.⁶⁷ Dini duyguyu destekleyici duygular arasında sayılan korku, dini davranışın gerisinde bulunan tek motif değildir. Bireyin, özellikle tabiat olayları karşısındaki zayıf ve aciz konumu nedeniyle, karşı koyamadığı ve güç yetiremediği hadiseler karşısında hep korkmuş ve bu korkularından emin olacağı bir sığınak aramıştır. Zayıflığının ve ölüme çare bulamayışının verdiği korku ile insan, kendisinden güçlü olan, her şeye gücünün yettiğine inandığı bir yaratıcıya sığınmak ister. İşte bu korkunun verdiği sığınma hissi, dini duyguya kaynaklık etmektedir⁶⁸.

Bağlanma duygusu, dini duygunun ilahi âleme yönelik ve oraya doğru yükselme çabası içerisinde bulunmasına yardımcı olan bir duygudur. Bu yönüyle bağlanma duygusundan farksız olan dini duygu, sonlunun (fani) sonsuz yüce kuvvete yönelmesi, güvenmesi, sığınması ve teslim olmasıyla sonuçlanır. Böylece dini duygunun özelliklerinden birisinin yöneltici ve bağlayıcı olduğu ortaya çıkmaktadır. Din psikolojisinin öncülerinden sayılan Schleiermacher'ın, dindarlığın psikik kaynağını doğrudan doğruya

⁶⁶ Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, s.36.

⁶⁷ William Stekel, *Bir Anneye Mektuplar*, Çev.: Ali Çankırılı, Timaş Yayınları, İstanbul 2003, s. 41.

⁶⁸ Bilici, *İnsan Psikolojisi ve Din*, s. 180-181.

yüce âleme bağlanma duygusuna dayandırması, konumuz açısından manidardır.⁶⁹

Allah sevgisi, duygusal açıdan çocuğa emniyet ve güvenlik hissi verir. Böylesi bir inanç hissi, korku, kaygı ve şüpheden uzak bir yaşam vaat eder.⁷⁰ Bu sevgi “himaye altında bulunma” ve “güven” isteği şeklinde, çocuk ilk nefesini almaya başladığı andan itibaren kendini hissettirir. Çocuk Allah tarafından korunduğunu, sevgi ve şefkat gördüğünü hissetmesiyle büyük bir tatmin olmuşluk yaşar. Çocuğun kendisini güvende hissetme duygusu, dini duygunun ilk belirtilerinden birisi olarak tezahür eder.⁷¹

Sevgi, korku ve bağlanma duyguları dini duyguyu beslerken, bireyin dini hassasiyet geliştirmesine olanak sağlar. Bu çerçevede dini hassasiyet, zihinsel varlığın bir parçasıymış gibi düşünülür. Bazı düşünürlere, din bir bağlılıktır derken, bazıları da korkunun bir ürünü olarak değerlendirir. Bazıları onu cinsel yaşamla bağlantılandırırken, bazıları ise onu sonsuzluk hissiyle tanımlar. Böylesine farklı açıklamalar nedeniyle dinin sadece psikolojik olarak tek bir doğasının olduğu söylenemez. Dinde korku vardır, sevgi vardır, saygı vardır, haz gibi psikolojik öğeler vardır. Dini sevgi, bir kişiyi dini bir nesneye yönlendiren doğal bir duygudur. Dini korku ise insanın yüreğinde haşyet duygusu geliştiren bir korkudur. Ki bu korkunun içinde de ilahi olana bir sığınma vardır. Dini saygı da, aynı gerçek korkudan gelmektedir. Belirli bir nesne ile oluşturulmuş zihnin somut durumlarında dini duygular, tabii ki fiziksel bir bütünlüktür. Bu bütünlük diğer somut duygulardan ayrılır fakat kendi başına zihinsel

⁶⁹ Yavuz, *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*, s. 35.

⁷⁰ Lee A. Kirkpatrick, “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi”, Çev. Mustafa Koç, *Bilimname X*, ss. 133-172, 2006/1, s.147.

⁷¹ Walter Houston Clark, “Çocukluk Dönemi Dini”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çev; Neda Armaner, Cilt: XXIV, ss. 175-185, Ankara 1980, s.177- 178.

bir his olarak soyut dini duygunun bir anlamı yoktur. Bu durum, istisnasız her dini yaşantıda mevcuttur.⁷²

Dini duygunun beslenmesi ve şekillenmesinde, çocuğun içerisinde yetiştiği aile çevresinin oldukça ağırlıklı etkisi vardır. Çocuğun içerisinde yetiştiği yakın çevre bazen korku ağırlıklı, bazen de sevgi ağırlıklı gelişime ortam hazırlayabilir. Bunun yanında farklı kişilik gelişimlerinde olduğu gibi dini kimliğin kazanılmasında da, her hangi bir dini düşüncenin tesiriyle dini duygu farklı bir gelişim özelliğine sahip olabilir⁷³.

Dini duyguyu besleyen öncelikle aile ve temsil durumu ile toplum, çocuğun dini yapısının oluşumunda özellikle üç noktada belirleyicidirler. Aile ve çevrenin sevgi, korku ve bağlanma duygularına yaptığı bu vurgulamalarla, çeşitli gelişim özellikleri gösteren dini duygu, dini düşünce ve davranışlara yön vererek, bireyi dini bir yaşantıya yönlendirir. İşte bu noktada dini duygu ile dini düşünce arasında karşılıklı bir etkileşim başlar.

4. Dini Duygu ve Düşünce İlişkisi

Bir çocuğun dini duygu ile dini düşüncesinin gelişimi arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki başlangıçta dini duygudan dini düşünceye doğru olurken, gelişimin ilerlemesine paralel olarak da dini düşünceden dini duyguya doğru bir beslenme ilişkisi söz konusu olmaktadır.

Hız. Peygamber'in, çocukların küçüklükten itibaren terbiye edilmelerinin niteliğine, sonraki hayatını şekillendirmesi nedeniyle büyük önem vermesi, onun için okuma ve yazmayı dini düşüncenin gelişimi için zarûrî bir başlangıç ve özellikle çocukların dînî kültürle

⁷² William James, *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York 1936, p. 31.

⁷³ Yavuz, *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*, s. 34.

doğrudan temasını sağlayacak emin bir vasıta olarak görmesi⁷⁴, dini duygunun dini düşünceyle desteklendiğini göstermektedir. Çocukta nasıl bir kişilik oluşturulmak isteniyorsa o kişiliği yansıtacak olan bir toplum, fikir dünyası ve hayal çerçevesi oluşturulup, çocuğun bu kişilik yapısına özendirilmesi ve kendisine örnek kişi olarak seçtiklerine adaptasyonu konusunda yardımcı olunmalıdır.⁷⁵ Bu husus düşüncenin gelişimini hızlandırırken dini duyguyu da besler. Amerikan toplumu içerisinde dini yaşamın daha çok kendini hissettirmesi, dini kurumların sosyal yaşama uydurulması ve kendi olanaklarıyla kendi yapısını geliştirip yenilemesi yanında bilim ve din adamlarının manevi yaşama gereken ilgiyi göstermeleri, duygu ve düşünce ilişkisini geliştiren en güçlü yapılardan sayılabilir.⁷⁶

Sıcak ve okşayıcı dinî hikâyeler, menkıbeler ve buna benzer şeylerin çocuğa anlatılması ve gözlemleriyle idrak ettiği sayısız olayların etkileri, çocuğun henüz çok taze ve işlenmeye hazır ruhuna yayıldıkça, dine karşı iç dünyasında artan bir alâka duymaya başlayacaktır.⁷⁷ Bu duygu kabarmasının verdiği güvenle, dini düşünce gelişimi bu yöne doğru kıvrılacaktır.

Dini düşünceler, diğer insanlarla birlikte yaşanmaya değer bir hayat sürmek için, pratik oryantasyon sunan ifadelerdir.⁷⁸ Bu çerçevede çocuklar üzerinde etkili olan önemli faktörlerden biri de okuldur. Özellikle okuldaki öğretmenlerin davranışları, dinle ilgili söz ve tutumları, çocuğun dinî düşünce gelişimi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca çocuğun okuduğu kitaplardan edindiği bilgiler ve zihinsel gelişimi, ondaki din şuurunun şekillenmesine katkıda

⁷⁴ Selahaddin Parladr, *İslâm'da Örgün Din Eğitimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir 1984, s. 39.

⁷⁵ Sabri Akdeniz, *Eğitim Sosyolojisi*, İFAV, 3. Baskı, İstanbul 1994, s. 47.

⁷⁶ Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980, s. 18.

⁷⁷ Yavuz, *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*, s. 45.

⁷⁸ Theo Van der Zee, *Religious Ideas, Feelings and Their Interrelationship*, Lit Verlag, Berlin 2007, p. 16.

bulunur.⁷⁹ Dini duygu ve düşüncenin, gelişimini olumlu bir şekilde sürdürmesi, aynı duygu ve düşüncelerin okulca da desteklenmesini gerektirir. Özellikle okulda çocukların iletişim kurdukları personel ve öğretmenlerin ahlaki yaşam tarzlarının çocuklardaki dini duygu ve düşüncenin gelişimini hem desteklediği hem de hızlandırdığı görülür.

İnsanın yaratılıştan getirdiği tabii özelliklerden birisi olarak kabul edilen duygular, hayata anlam ve yön veren iç yaşayışlardır. Duygular insanların hal ve hareketlerinin oluşumunda ve yaşanmasında etkilidirler. Duygular doğuştan olmakla beraber, gelişimlerinde çevresel etkenler önemli rol oynamaktadır. Bir çocuğun gelişim aşamasında, duyguların düşüncelerden daha önce oluştuğu kabul edilir. Ancak duyguların gelişimi düşüncelerin gelişimine bağlıdır. Bir çocuğun düşünce yapısı geliştikçe duygular da gelişip zenginleşerek heyecanların oluşumunu hazırlamaktadır.⁸⁰ Bu süreç dini duygu ve düşüncede de aynı akışı takip etmektedir.

Din duygusunun ve bu duyguya ait özelliklerin insana yabancı kaynaklar tarafından zorla dayatılan bir şey olmayıp, insanın kendi doğasında var olan bir özellik olduğu⁸¹, bu çerçevede insanın düşüncelerini ve davranışlarını geliştirmeye yönelik hazır bir temelin varlığı görülmektedir. Bu temelden hareketle gün geçtikçe gelişimini sürdüren düşünce yapısı güçlendiği ölçüde, dini duygunun insan ruhunda kök saldığı hissedilir.

Kur'an-ı Kerim'de insanların dini duygularının haricindeki duyguları kontrol altına almaları tavsiye edilmiş, bu duyguları kontrol altına alabilen bireyler ideal insan olarak nazarlara verilmiş

⁷⁹ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 105.

⁸⁰ Fatih M. Bilgili, *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005, s. 36-38.

⁸¹ Bovet, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, s. 220.

ve Allah'a inanan, Allah'ın rızasını kazanmaya çalışan, sabreden, sabrı tavsiye eden, öfkelerini yenen ve insanları affeden, güzel ahlak sahibi insanlar övülmüştür⁸². Bu çerçevede düşünüldüğünde gelişim aşamasındaki çocukların dini duygularının güçlendirilmesi, diğer duygularının kontrol altına alınmasına bağlıdır. Bunun sonucunda düşünceye istikamet kazandırılmış olur.

Zihinsel açıklamalarla birleştirilen olumlu ve olumsuz duyguların karışımı, tahminen belirli bir dinin yönleri olan davranışlarla sonuçlanır.⁸³ Bununla beraber insanın dini yaşamında duygu ve düşünce dengesi ele alındığında, duygu son derece önemlidir. Düşüncenin, bilginin ve imanın muamelata geçebilmesi için sağlıklı ve sağlam bir “duygu köprüsüne” ihtiyaç vardır. Bütün önemine rağmen, eğer duygu dini hayatta merkeze alınır, tefekkürün ve ilmin besleyici gücüyle desteklenmezse, insanın madde ve mana dengesi hemen bozulur. İnsanın sahip olduğu dini duygular, kaliteli bir eğitimle hem kişiye hem de topluma faydalı bir düşünce haline getirilmelidir. Aksi halde, düşünce yapısından yoksun, coşkun ve cezbeci bir din hayatı doğar. Düşünce dünyası ihmal edilmiş duygu alanında aşırılığa gidildiğinde de hem kişilerin hem de dinin arzu etmediği sonuçlar görülür.⁸⁴

Doğumla birlikte öncelikle duyguların ağır bastığı çocukta, gelişim dönemleri zihinsel ve ruhsal olarak sağlıklı bir süreçten geçtikçe, düşünce dünyası daha ağır basmaya başlar. Sadece duyguların hâkim olduğu, düşünceden yoksun bir dini hayat, dinin hedef olarak gösterdiği “insanı kâmil” zirvesine çıkışı engelleyecektir.

⁸² Mualla Selçuk, *Çocuğun Gelişiminde Dini Motifler*, TDV Yayınları, Ankara 1990, s. 59.

⁸³ Jay R. Feirman, *The Biology of Religious Behavior*, Greenwood Publishing Group, California 2009, p. 150.

⁸⁴ Mehmet S. Aydın, *Niçin? Bir Zaman Diliminden Seçmeler*, Zaman Kitap, İstanbul 2002, s. 125.

Duygudan yoksun düşüncelerin soğukluğu ise bireyin kişilik gelişiminde ona, gerekli sıcaklığı sunamayacaktır. Bu nedenle dini duygu ve düşüncenin dengeli bir şekilde gelişimi önemlidir.

Sonuç

Çocukta dini duygu ve düşüncenin teşekkülünde, bir gelişim ve beslenme süreci göze çarpmaktadır. Bazı psikologlar, dinin insan gelişiminde olumsuz bir etkiye sahip olduğu iddia etseler de, bazı psikologlar ise, dinin insan kişiliği için vazgeçilmez bir faktör olduğunu savunmuşlardır. Çocukların taklit yetenekleri, soru sorma özellikleri, şüpheden uzak bir yapılarının olması, dini gelişime en açık ve destekleyici unsurlardır. Çocukların tabiatının dine uzaklığı şöyle dursun, tam aksine çocuklar günahlardan uzak, saf, temiz, dürüst ve akıllı bir varlık olarak dini öğrenmeye hazır bir hüviyetle yaratılmışlardır. Dine ilginin altın yaşı diyebileceğimiz 3-4 yaşları, çocukların soruları ve meraklarıyla yaradanını aramaya yöneldikleri bir sıçrama taşıdır. Bu süreçte çocuklar olumlu olarak desteklenirse, dini gelişim ve oluşum kendi istikametinde (fıtrat) yoluna devam edecektir.

Dini duygunun genetik oluşu nedeniyle evrensel bir özellik göstermesi, dinin ilkelikten, insanın aciz ve zayıflığından ileri gelen bir totem ve tabu ve de yanılma olmadığının işaretlerinden birisidir. İdeal duyguların bir çeşidi olan dini duygu, kişiyi gerçek yaradanına çekerek, ona yaklaştırır. Sınırlıdan sınırsız olana sığınmaya ve ona dayanmaya davet eden dini duygu, insanın iki dünyada da dengeli bir hayat sürmesinin şifrelerini taşımaktadır.

Dini duyguyu besleyen en önemli duygular, sevgi, korku ve bağlanmadır. Sevgi duygusunun ağır bastığı bir dini gelişim, insanın özüne yaklaşımını destekleyecek ve onu hayatta kişiliği bütünleşmiş bir birey haline girecektir. Sığınma ve yaklaşma aracı olarak

düşünülen korku duygusunun, eğitim öğretim aracı olarak kullanılmaması gerekir. Kullanılması durumunda en büyük tahribatı çocuğun yeni yeni gelişen dini duygu ve düşüncesine yapacaktır. Bu nedenle sevgi eksenli bir eğitim modelinin, çocuğun dini duygu ve düşünce teşekkülünde en derin psikolojik etkiyi göstereceği kesindir. Sevgi ve korku duygularını çocuğa yansıtacak olanlar, en yakınındaki anne babalar ve yakın çevresidir. Okul, arkadaş ve toplum, çocuğun dini duygusunu destekleyen önemli bilgi kaynaklarıdır.

Sevgi yoğunluklu öğrenilen bir dini konu, öncelikle dini duyguyu besleyerek dini düşüncenin gelişiminin temellerini oluşturur. Bu süreç zaman içerisinde zihinsel şemaların oluşum kuvvetini arttırarak dini düşüncelerle, geri beslemeye başlayarak, çocuğun dini duygu ve düşüncesinde bir bütünlük oluşturur. Böylesi bir bütünlüğe kavuşan çocukların, ailelerine ve toplumlarına faydalı birer birey oluşturmaları, dini duygularını geliştirmeyenlere nazaran daha mümkün görünmektedir.

Kaynakça

Adler, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev.: S. Başar, İstanbul 1985.

Akdeniz, Sabri, *Eğitim Sosyolojisi*, İFAV, 3. Baskı, İstanbul 1994.

Allport, Gordon W., *The Individual and His Religion*, Tenth Printing, The Macmillan Co., New York 1970.

Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980.

Armaner, Neda, *İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967.

Ay, Mehmet Emin, *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*, Bilge Yayıncılık, İstanbul 2000.

Ay, Mehmet Emin, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, Gonca Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 1989.

Aydın, Ali Rıza, "Çocuğun Dini Şahsiyet Kazanmasında Ailenin Önemi", OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 8, ss. 210-219, Samsun 1996.

Aydın, Mehmet S., *Niçin? Bir Zaman Diliminden Seçmeler*, Zaman Kitap, İstanbul 2002.

Ayhan, Halis, "Örgün Eğitimdeki Din Kültürü ve Ahlâk Öğretiminin Müfredat Programlarının Geliştirilmesi", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri*, Sempozyum, İBAV, Kayseri 1998.

Ayhan, Halis, *Eğitime Giriş ve İslâmiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler*, Damla Yayınları, İstanbul 1986.

Bilgili, Fatih Menderes, *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005.

Bilgin, Beyza, "Çocuklarımızın Duyguları ve Duaları", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 1995.

Bilgin, Beyza, *İslâm'da Çocuk*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1987.

Bilici, Ali Baz, *İnsan Psikolojisi ve Din*, Akademik Gelişim, İzmir 2011.

Bilici, Ali Baz, *06 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2014.

Bovet, Pierre, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, Çev.: S. Odabaşı, TİK Basımevi, Ankara 1958.

Clark, W.H., “Çocukluk Dönemi Dini” A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çev; Neda Armaner, Cilt-XXIV, ss. 175-185, Ankara 1980.

Corrigan, John, “Introduction: Emotions Research and the Academic Study of Religion”, *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*, Ed. John Corrigan, Oxford Universt Press, New York 2004.

Egemen, Bedi Ziya, *Din Psikolojisi, Saha, Kaynak ve Metod Üzerine Bir Deneme*, AÜİF Yayınları, Ankara 1952.

Elkin, Frederick, *Çocuk ve Toplum*, Çev.: N. Güngör, Gündoğan Yayınları, Ankara trs..

Feirman, Jay R., *The Biology of Religious Behavior*, Greenwood Publishing Group, California 2009.

Fırat, Erdoğan, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1977.

Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, Çev.: Selçuk Budak, 2. Baskı, Öteki Yayınevi, Ankara 1997.

Freud, Sigmund, *Toplum Psikolojisi*, Çev.: Kemal Saydam, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul 1993.

Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*, Çev.: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Guittard, Louis, “Eğitimde Din Duygusundan Faydalanma”, Çev. M. Şevki Aydın, EÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 9, ss. 181-197, Kayseri 1996.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1996.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York 1936.

Johnson, Paul E., “Dini Tecrübe”, Çev. Recep Yaparel, *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, ss. 195-203, İzmir 1985.

Jung, Carl Gustav, *Psychology and Religion*, Yale University Press, New Haven 1966.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 10. Baskı, Evrim, İstanbul trs..

Karaca, Faruk, “İnsanın Bazı Güdü ve Duygularının İslami Açıdan Değerlendirilmesi”, *Ekev Akedemi Dergisi*, C:1, ss. 159-172, 1997.

Karaca, Faruk, *Dini Gelişim Teorileri*, Dem Yayınları, İstanbul 2007.

Kirkpatrick, Lee A., “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi”, Çev. Mustafa Koç, *Bilimname X*, ss. 133-172, 2006/1.

Köylü, Mustafa, “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV: II, ss. 137-154, 2004.

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. Basım. Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996.

Mehmedoğlu, Yurdağül, “Bir Eğitim Sorunu Olarak Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi”, *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998.

Mehmedoğlu, Yurdağül, *Ahlaki ve Dini Gelişim, Çocuğum Değerlerini Öğreniyor*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2004.

Mehmedoğlu, Yurdagül, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

Modurgalı, Abdurrahman, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*, İFAV, İstanbul 1996,

Oruç, Cemil, “Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.10: 3, ss. 75-96, 2010.

Oruç, Cemil, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2011.

Öcal, Mustafa, “Okul Öncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2, 2004.

Özbaydar, Belma, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, Baha Matbaası, İstanbul 1970.

Özeri, Zeynep Nezahat, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.

Parladır, Selahaddin, *İslâm’da Örgün Din Eğitimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir 1984.

Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Sönmez Yayınevi, Samsun 1993.

Scruton, David, *An Anthropologist Looks at Human Emotions*, Stratejig Book Groub, Durham 2010.

Selçuk, Mualla, *Çocuğun Gelişiminde Dini Motifler*, TDV Yayınları, Ankara 1990.

Stekel, William, *Bir Anneye Mektuplar*. Çev.: Ali Çankırılı, İstanbul Timaş Yayınları, İstanbul 2003.

Şentürk, Habil, “İbadetin Mahiyeti ve Şahsiyet Gelişimindeki Fonksiyonu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II, İzmir 1985.

Tarhan, Nevzat, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

Tarhan, Nevzat, *Sen Ben ve Çocuklarımız*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012.

Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2001.

Uysal, Veysel, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV. Yayınları, İstanbul 1996.

Vergote, Antoine, *Çocukta Din*, Çev.: Erdoğan Fırat, AÜİF Dergisi., XXII, Ankara 1978.

Yavuz, Kerim, “Dini İncanın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7. Sayı, ss. 129-142, İstanbul 1986.

Yavuz, Kerim, “Din Psikolojisi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 9, İstanbul 1994.

Yavuz, Kerim, *Çocukta Dînî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1983.

Yavuz, Kerim, *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1987.

Yörükoğlu, Atalay, *Çocuk Ruh Sağlığı*, 24. Basım. Özgür Yayınları, İstanbul 2000.

Zee, Theo Van der, *Religious Ideas, Feelings and Their Interrelationship*, Lit Verlag, Berlin 2007.

Ziegler, Jesse H., “Din Psikolojisi ve Din Eğitimi”, Çev.: Hüseyin Yılmaz, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:VII, ss. 417-429, Sivas 2003.

EBÛ SÂKİN EŞ-ŞEMMÂHÎ'NİN “METNÜ'D-DİYÂNÂT” ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA İBÂZİYYE'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Mustafa YÜCE*

Özet

Ebû Sâkin Âmir b. Ali b. Âmir b. Yessifav eş-Şemmâhî İbâziyye'nin önemli merkezlerinden (ö.792/1390) Libya'nın Cebel-i Nefûse bölgesinde yaşamıştır. Şemmâhî, İslam tarihinde teşekkül eden ilk fırkalardan biri olan İbâziyye'nin önemli bilginlerindendir. Ebû Sâkin eş-Şemmâhî, bid'at ve hurafelerle mücadele edip inanç esaslarını şirk ve putperestlikten arındırmaya çalışan bir âlim olarak bilinir. Ebû Sâkin eş-Şemmâhî, Müslümanlar arasında ihtilafa neden olan temel problemler hakkında kaleme aldığı “*Metnü'd-Diyânât*” adlı risalesinde İbâziyye'nin kelâmî görüşlerini açıklamaktadır. *Metnü'd-Diyânât* erken dönemde te'lif edilen bir kaynak olmamakla birlikte; diğer fırkalarla mukayese edildiğinde İbâzîler'in çok az eser te'lif etmeleri ve Şemmâhî'nin İbâzî itikadını bir manifesto şeklinde ortaya koyması bu metni önemli kılan bir husustur. Dolayısıyla daha sonraki İbâzî âlimler “*Metnü'd-Diyânât'a*” müracaat etmişlerdir. Bu makale Şemmâhî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve *Metnü'd-Diyânât* adlı risalesi bağlamında İbâziyye'nin kelâmî görüşlerini ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Sâkin eş-Şemmâhî, Metnu'd-Diyânât, Haricîlik, İbâziyye, Kelâm

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.

Abu Sakin Shammahî's Theological Remarks Within the Context of his Work Named "Metnu'd-Diyânât"

Abstract

Abu Sakin Amir b. Ali Shammahî (792/1390) lived in Libya, in the region of Cebel-i Nefûse which is one of the important centers of Ibadiyya. Shammahî is among the important scholars of Ibadiyya which is among the first sects formed in the History of Islam. Abu Sakin Shammahi is known as a scholar who struggled with apocryphal beliefs and superstitions and tried to purify the principles of belief from paganism and polytheism. In his work, "Metnü'd-Diyânât" which he penned about the main problems causing the conflict among Muslims, Abu Sakin Shammahî explains the theological views of Ibadiyya. Despite the fact that *Metnü'd-Diyanat* is not a source published in an early period, it is an important work since compared to the other sects Ibadis have published less sources than them and also Shammahî declared the Ibadi belief in the form of a manifest. Therefore latter Ibadi scholars made reference to "Metnü'd-Diyanat". This article involves Shammahî life, scientific personality and theological views of Ibadiyya within the context of his work, *Metnü'd-Diyanat*.

Key Words: Abu Sakin Shammahî, Metnu'd-Diyanat, Kharijism, Ibadism, Theology (kalam)

Giriş

Sünnî kaynaklara göre İbâziyye, Havâric'in en mu'tedil ve Ehl-i Sünnete en yakın koludur. Bu fırka, günümüzde başta Umân olmak üzere Zengibar, Libya, Tunus, Cezayir gibi çeşitli yerlerde varlığını sürdürmektedir.¹ İbâzîler, Haricî fırka olarak anılmaktan şiddetle kaçınmışlardır.² Çünkü onlara göre Haricîlik'in anlamı aşırılık ve

¹ E. Ruhi Fırlalı, "İbâziyye", *DİA*, IXX, İstanbul 1999, s. 259; Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul 2010, ss.140-141.

² Halifât, İvâz, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâziyye*, Ummân 1987, ss. 84 -95.

İslam'dan hurûctur. İbâzîlik ise Kur'an'da ve Sünnette mevcut olan İslam'la aynîlik arz etmektedir.³

Siyasî adalet peşinde koşan İbâziyye Havâric'in diğer bir kolu olan Ezârika'nın aksine dâhilde şiddet kullanmadığı için günümüze kadar varlığını korumayı başarmıştır. İbâziyye'nin ılımlı olmasının bazı sebepleri vardır. Bunlardan en önemlisi ilk İbâzî imamların ehl-i ilim olmalarıdır. Örneğin, İbn Abbas'dan ve Hz. Aişe'den ders alan Cabir b. Zeyd'in⁴ *Kitâbü't-Divân*, *Kitâbü'r-Resâil*⁵ isimli eserleri vardır. Talebesi Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme, *Kitâbü'z-Zekât* ve *Mecmûatü'l-Ehâdis* isimli eserleri yazmıştır. Ebû Ubeyde'den sonra fırkanın liderliğini üstlenen Rebî b. Habîb'in *el-Câmiu's-Sahîh*⁶ adlı eseri tedvin edilen ilk hadis kitapları arasındadır. İbâzîler kurdukları *Hameletü'l-ilm* teşkilatı vasıtasıyla farklı coğrafyalardan getirdikleri talebeleri eğiterek fırkanın görüşlerini yaymak üzere tekrar kendi ülkelerine göndermişlerdir.⁷ Basra ve Umân'da teşekkül eden İbâzî fikirler *Hameletü'l-ilm* vasıtasıyla Kuzey Afrika'ya taşınmıştır. Makalemize konu edindiğimiz Şemmâhî, Libya İbâzîlerindendir. Bu çalışmamızda Şemmâhî'nin *Metnü'd-Diyânât* adlı⁸ risalesinden

³ Kâşif, Seyyide İsmail, *Fî Fecri'l-İslâm*, Maskat 2002, s. 39.

⁴ Savâfî, Salim b. Ahmed, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el-Umânî ve Âsâruhu fi'd-da've*, Umân 1989, ss. 44-50.

⁵ Cabir b. Zeyd, *Kitâbü'r-Resâil*, Maskat 1985.

⁶ Rebî b. Habîb, *el-Câmiu-Sahîh*, Umân 1991.

⁷ Râşidî, Mübarek b. Abdullah b. Hâmid, *İmâm Ebu Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme*, Umân 1992, s. 48; Ancak el- Cabirî, onun Basra'da doğduğunu ve (145/762) yıllarında Basra'da vefat ettiğini bildirir. Ebû Ubeyde, Câbir b. Zeyd'den (93/711) sonra *ehl-i İstikâme*'nin ikinci imamı kabul edilir. Sahabeden Abdullah b. Abbas (72/691), el-Berâ b. Âzib (68/691), Abdullah b. Zübeyr (73/692), Ebû Said el-Hudrî (74/693), Sahâr b. Abbâs el-Abdî (100/718), Cafer b. es-Simâk el Abdî (102/720). Kaynaklarda Câbir tabiûn âlimi olarak zikredilir. Cabirî, Ferhât b. Ali, *Nefehât mine's-Siyer*, Tunus 2001, III, ss. 2- 44.

⁸ Şemmâhî, *Metnü'd-Diyânât*, ss. 463-466 (Çalışmamıza konu olan Şemmâhî'nin *Metnü'd-Diyânât* adlı risalesi ek olarak Pierre Cuperly "Introduction a l'etude de l'Ibadhisme et sa theologie" (çev: Ammâr el-Cellâsî, *Dirâsâtu'l-İbâziyye ve Akidetuhâ*

faydalanarak özelde Kuzey Afrika İbâzîler'inin genelde de İbâziyye'nin kelâmî görüşlerini tespit etmeye çalışacağız. Daha sonra bu görüşleri Umân İbâzîlerinin ve diğer kelâm ekollerinin görüşleri ile mukayese edeceğiz. Çalışmamızda Şemmâhî'nin *Metnü'd-Diyânât*'ı temel olmakla birlikte diğer İbâzî kaynaklardan da faydalanılacaktır. Şemmâhî'nin *Metnü'd-Diyânât* adlı risalesi birisi Fransızca diğeri Arapça olmak üzere iki eserde ek olarak yayımlanmıştır.⁹ Biz bu çalışmada her iki eserden de faydalandık.

İbâziyye'nin kelâmî görüşlerinin kendi kaynaklarından yararlanılarak araştırılması, bu çalışmayı ayrıcalıklı kılan en önemli husustur. İbâziyye ile ilgili ülkemizde bazı çalışmalar¹⁰ yapılmış olsada İbâziyye'nin kelâmî görüşlerini kendi kaynaklarından anlatan eserler yok denecek kadar azdır.

A- ŞEMMÂHÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

a. Hayatı

Şemmâhî, 700/1279 tarihinde Cebel-i Nefûse¹¹ bölgesinin en eski yerleşim birimlerinden Cebel-i Şemmâh köyünde doğmuştur.

(*Bahs Mukârin fi'l-Akîdeti'l-İbâziyye fî Bilâdi'l-Mağrib ve Umân*) adlı çalışması içerisinde bulunmaktadır. Saltanat-ı Umân 2010.)

⁹ Pierre Cuperly "Introduction a l'etude de l'Ibadhisme et sa theologie" (çev: Ammâr el-Cellâsî, *Dirâsâtü'l-İbâziyye ve Akîdetuhâ* (*Bahs Mukârin fi'l-Akîdeti'l-İbâziyye fî Bilâdi'l-Mağrib ve Umân*) Saltanat-ı Umân 2010, s. 463-466; Ebu Süleymân b. Dâvut, *el-Akîdetü'l-Mübâreke*, Kahire, trz, s. 43; Ayrıca Amr Halife en-Nâmî'nin "Dirâsât anî'l-İbâziyye" adlı eserinin 197-201 sayfeleri arasında Şemmâhî'ni "Diyânât" adlı eseri bulunmaktadır. Nâmî, Amr Halife, *Dirâsât anî'l-İbâziyye* (thk: Muhammed Salih Nâsır-Mustafa Salih Bâcû), byy.trs.

¹⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1983; Orhan Ateş, *Günümüz Umân İbâziyyesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa 2007.

¹¹ Cebel-i Nefûse bölgesi birçok İbâzî âlimin yetiştiği bölge olması ve Kuzey Afrika İbâzîliği açısından önemli bir merkezdir. Bu hususla ilgili olarak daha

Köyüne nispetle Şemmâhî denmiştir. Libya sınırları içinde olan Cebel-i Şemmâh, çok sayıda âlimin yetiştiği önemli bir İbâzî ilim merkezidir. İbâzî gelenekte yer alan halka anlayışı nedeniyle İbâzîler'in bulunduğu yerler kısa zamanda ilim merkezlerine dönüşmüştür. Şemmâhî, çevrede ilim ve ahlak yönüyle meşhur olmuş bir ailede büyümüştür. Başlangıçta hayvancılıkla uğraşan Şemmâhî'yi babasının yakın bir dostu "Allah bu çocuğu çobanlık yapmak için değil; ilim öğrenmek için yaratmıştır" diyerek ilme teşvik etmiştir. Ebû Sâkin daha küçük yaşlarında Kur'an-ı Kerim'i ve birçok hadisi ezberlemiştir. Hilm ve vakârı ile bilinen Şemmâhî, çok yaşlanmasına rağmen aklî melekelerinden hiçbir şey kaybetmemiştir.¹²

b. İlmî Kişiliği ve Eserleri

Dini yaşama ve ahlâk-ı âliye hususunda temayüz etmiş olan meşhur bir ailede doğup büyüyen Şemmâhî, Ebû Musa b. İsa et-Tarmîsî'nin medresesine intisâb etmiş ve Ebû Azîz b. İbrahîm b. Ebî Yahyâ'dan da ders almıştır. Tarmîs'den Yefren'e dönen Şemmâhî orada büyük bir medrese kurmuştur. Akabinde ise Ebu Yezid el-Mezğurî'nin medresesine devam etmiştir. Şemmâhî eğitimi bitirdikten sonra Metyûm gibi kentlerde ders vermeye başlamış on üç yıl boyunca bu şekilde tedrisatta bulunmuştur. Bundan sonra da 756/1335'de tekrar Yefren'e dönmüş ve ölene kadar Mescidi Kebîr'de ikamet etmiştir. Yetiştirdiği öğrencileri arasında Oğlu Musa, torunu Süleyman ve Ebû Yakup Yusuf b. Misbâh, Eyyûb el-Ceytalî, Nuh b.

fazla bilgi için bkz: Mezhûdî, Mesud, *Cebel-i Nefûse fi'l-asri'l İslâmî'l- Vasît, Mektebetü'l-Dâmirî*, Saltanat-ı Umân Sîb 2010.

¹² Şemmâhî, Ahmed b. Said b. Abdulvahid, *Kitâbu's- Siyer*, (thk: Ahmed b. Suûd es- Siyâbî), Umân, 1987, s. 559; Şemmâhî, Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, *Teyssîru'l- İzâh*, , Saltanat-ı Umân 2005, ss. 9-12.

Hâzım el-Mirsavenî, Ebû'd-Diyâ et-Tarmîsî gibi isimleri saymak mümkündür.¹³

Şemmâhî'nin ibadet, ahlak ve muamelat fikhını içeren "Kitâbü'l-Îzâh" adlı eseri bulunmaktadır. Bunun haricinde "Divân-ü Ebî Zekerîyyâ b. el-Hayr", "Divânü'l Eşyâh" ve "Kasidetü fi'l-Ezmine" gibi kitapları da vardır. Biz bu çalışmamızda, onun kelâmî görüşlerini inceleyeceğimizden İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilmiş olan "Metnü Kitâbü'd-Diyânât" adlı risalesini temel alacağız.¹⁴ Şemmâhî, Müslümanlar arasında ihtilafa neden olan temel problemler hakkında yazmış olduğu bu risalede görüşlerini açıklarken izahlarına "nedînü" kelimesi ile başlamıştır. Kitabına *Diyânât* isminin verilmesinin sebebi bu olabilir.

Şemmâhî, İbâziyye'nin itikadî görüşlerini özetlediği risalesini, aslında insanlar arasında ihtilafa sebep olan temel hususları açıklamak için yazmıştır. İnsanların ihtilafına sebep olan etkenler, daha çok onların itikadî görüşleriyle ilgili olduğu için bu metin, İbâziyye'nin kelâmî görüşlerini aktarmayı amaçlamıştır. Şemmâhî'nin bu eseri, İbâziyye'nin kelâmî görüşlerini ana hatlarıyla ele alan kısa bir manifesto mahiyetindedir.

B- ŞEMMÂHÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1- Tevhid Anlayışı

Allah'ın birliği Kur'an'da "vâhid, ehad" sıfatlarıyla veya daha başka tarzlarda açıklanmıştır.¹⁵

¹³ Şemmâhî, Bedruddin Ahmed b. Said, *Kitabu Siyeru'l- Meşâyih*, (thk: Ahmed b. Suûd es- Siyâbî), Umman 1987, s. 559.

¹⁴ Pierre Cuperly "Introduction a l'etude de l'Ibadhisme et sa theologie" (çev: Ammâr el-Cellâsî, *Dirâsâtü'l-İbâziyye ve Akidetuhâ (Bahs Mukârin fi'l-Akâdeti'l-İbâziyye fi Bilâdi'l-Mağrib ve Umân)* Saltanat-ı Umân 2010, ss. 463-466.

¹⁵ Cürçânî, *Ta'rifât*, Beyrut 1996, s. 96; Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz: Bekir Topaloğlu, *Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1996, s. 45; Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla*

İbâziyye, her ne kadar siyasî nedenlerle ortaya çıkmış olsa da ilerleyen süreçte kendilerini diğer fırkalardan ayıran bazı itikâdî görüşleri benimsemiştir. Tevhid, İbâziyye'nin üzerinde önemle durduğu konulardan biridir.¹⁶

Şemmahî, risalesinde “Yüce Allah'ın bir olduğuna, zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde hiç bir benzeri olmadığına inanıyoruz”¹⁷ ifadeleriyle ulûhiyyet hakkındaki görüşlerini serdetmeye başlar. Allah'ın zâtında bir olması; zâtının cisim olmadığı, dolayısıyla sayılıp cüz'lere ayrılmadığı anlamına gelmektedir. Sıfatlarında bir olması, O'nun dışında hiç kimsenin ulûhiyyet, rubûbiyyet, kudret, ilim, irade gibi sıfatlarıyla vasıflanamayacağını ifade etmektedir. Fiillerinde bir olması ise;

a. Hiç kimsenin onun ortaya koyduğu fiiller gibi fiiller ortaya koyamayacağı,

b. Allah'ın ortaya koyduğu fiillerde ortağının olamayacağı,

İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş, İstanbul 2010, ss. 390-391; Mevlüt Özler, “İslam Düşüncesinde Tevhid”, İstanbul 1995, s. 55; Ramazan Altıntaş, “İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1/1, s. 111; Şaban Ali Düzgün, “Kur'an'ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3/1, ss. 3-21.

¹⁶ Bkz. Nâmî, Amr Khalifa, *Studies in İbadhism, (Al-İbadhiyah)*, Cambridge, 1971, (Basılmamış doktora tezi olan bu çalışma muhtemelen internet üzerinden indirilerek kitap haline getirilmiş. Baskı yeri ve tarihi belli olmayan kitap içerisinde Amir b. Ali eş-Şemmâhî (792/1392) tarafından yazılan *Metnu'd-Diyânât* isimli risalenin İngilizce tercümesi de bulunmaktadır.; Nâsır, Muhammed, *el-Uşûlü'l-a'kâidiyye li neşret'il-Muhammediyye*, Umân 1993, ss. 63-70; A'veşt, Bekir b. Saîd, *Dirâsâtü'l-islâmiyye Fi'l-Uşûli'l-İbâziyye*, Kahire 1988. ss. 45-126; Vehîbî, Müslim b. Salim b. Ali, *el-fikru'l-Akaidî İnde'l-İbâziyye*, Uman 2006, ss. 64-505; Sâlimî, Nureddin, Abdullah b. Hamid, *Bi hücceti'l-Envâr, Şerhu'l-Ukûl fi't-Tevhid*, Maskat 2003, ss. 179-529.

¹⁷ Şemmahi, *Diyanât*, s. 463; Süleymân, Dâvut, *El-akidetü'l-Mübâreke*, Kahire, s. 43; Muammer, Ali Yahya, *el- İbâziyye Dirâsetü'l Mürekkeze fi Usûlihîm ve Târîhihim*, Kahire 1987, s. 49.

c. Allah'ın ortaya koyduğu bu fiilleri tek başına yaptığı, anlamlarına gelmektedir.¹⁸

Görüldüğü üzere Şemmâhî'nin tevhit ile ilgili bu özlü ifadeleri, farklı coğrafya ve zamanlardaki İbâzî görüşlerle paralellik arz etmektedir. Kanaatimizce bunun nedeni, Umânî İbâzî müelliflerin yazdıkları eserlerle diğer coğrafyalardaki İbâzîler'i fikren beslemesidir. Şemmâhî'nin tevhit anlayışı, Ehl-i Sünnetin görüşleriyle örtüşmektedir.¹⁹

2. Ru'yetullah Meselesi

İbâzî itikadına göre naklî ve aklî delillerle Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi imkânsızdır.²⁰ Ru'yetullah konusunu çok yönlü ele alan İbâzî kelimcileri, bu görüşlerini Kur'an, hadis ve akıl üçgeninde temellendirmeye çalışmışlardır. Allah'ın dünyada ve ahirette görülebilmesini mümkün görmeyen İbâzîler, ru'yetullah konusunda Mu'tezile, Mürcie, Zeydiyye ve Cehmiyye gibi düşünürler.²¹ Naklî olarak Kur'an'dan "Gözler onu göremez, o ise, bütün gözleri görür; O, latiftir, her şeyden haberdardır"²² ayetini delil getirmişlerdir. Aklî delil olarak da; görmenin gerçekleşmesi için görünen bir cismin olması gerektiğini söylemişler, oysa Allah bir cisim olmadığı için, cevher ve araz olmadığından hareketle, ru'yetullahın imkânsız olacağını öne

¹⁸ El-Caberî, Ferhât, *El-bu'du'l-Hadârî li'l-Âkâdeti'l-İbâziyye*, Maskat 1987, s. 253.

¹⁹ Krş. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, (thk: Fethullah Huleyf) Beyrut 1970, ss. 19-27; Beyâdî, Kemaleddin Ahmed, *İşâratu'l- Merâm*, Kahire 1949, s. 97; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 1996, s. 209; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 42; Ayrıca tevhit düşüncesi konusunda geniş bilgi için bkz: Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995.

²⁰ Salimî, *Bi hücceti'l-Envâr, Şerhu'l-Ukûl fi't-Tevhid*, s. 9.

²¹ Orhan Ateş, *Günümüz Umân İbâziyyesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2007, s. 203-204.

²² En'âm, 6/103.

sürmüşlerdir.²³ Nitekim Şemmâhî de *Metnü'd-Diyanât* adlı risalesinde bu görüşü şu şekilde ifade etmiştir. Allah'ın dünyada da ahirette de görülemeyeceğine inanıyoruz. Çünkü ayetten de anlaşılan budur.²⁴ Nitekim Sâlimî'de dünyada ve ahirette Allah'ı mücerret gözle görmenin imkânsız olduğunu belirtir.²⁵

İbâziyye'nin bu çekincelerini dikkate alan Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah'ın görülebileceğini ancak, Allah'ın bir cisim gibi algılanmasının önüne geçmek için de şunları ifade etmişlerdir: "Allah, akılla idrak edilemez. O, bir mekânda, bir cihette olmadan, karşı karşıya (mukabele) bulunmaktan, ışınlar göze gelmeden ve bakan ile Allah arasında bir mesafe bulunmadan görülür."²⁶

3. Allah'ın Sıfatları

Sıfatlar meselesi, kelâm ilminde özellikle Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında ciddi tartışmalara neden olmuştur. Her iki fırka, görüşlerini desteklemek için çok sayıda delil ileri sürmüşlerdir. Genel olarak İbâzîler'in özelde de Şemmahî'nin, sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile gibi de düşünmedikleri söyleyebiliriz. Çünkü Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını inkâr ederken ²⁷ İbâziyye sıfatların varlığını kabul etmektedir.

İbâzî âlimlerinden Sâlimî, Ebû Ammâr Abdu'l-Kâfi el-İbâdî'ye atfen şunları söyler: "Birisi bize Rabbinizi bir sıfatla niteler misiniz? diye sorsa biz, "evet" diye cevap veririz. Allah'ı iyi sıfatlarla vasıflarız. Sonradan olmuş şeylerin sıfatlarından Allah'ı tenzih ederiz."²⁸ Onun ifadelerinden

²³ Sadık, el-Livâ Hasan, *Cuzuru'l-Fitne fi'l-Fırak'İl-İslâmiyye*, Kahire, trz. 221.

²⁴ Şemmahî, *Diyanat*, s. 463; Ebu Süleymân, Davut, *El-akidetü'l-Mübâreke*, s. 43; Nâmî, *Dirâsât*, s. 197.

²⁵ Sâlimî, *Bi hücceti'l-Envâr*, Şerhu'l-Ukûl fi't-Tevhid, s. 9.

²⁶ Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Matbaa-i Âmire 1277, II, 91; Orhan Ateş, age, s. 206.

²⁷ Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahrü'l-Kelam*, (thk: Veliyyüddin Muhammed Salih Farfûr) Dimeşk 1997, ss. 90-94.

²⁸ A'veşt, Bekir b. Saîd, *Dirâsâtü'l-İslâmiyye Fi'l-Usûli'l-İbâziyye*, Kahire 1988, s. 44.

de anlaşılacağı üzere İbâzîler'in Allah'ın sıfatlarını kabul ettikleri görülmektedir.²⁹

İbâzîler, Allah'ın sıfatlarını kabul etmekle beraber, "O'nun sıfatları, zatının aynıdır, zatından gayrı değildir" demişlerdir. Çünkü Allah'ın sıfatları, zatından gayrı ise bu durumda sıfatlar ya sonradan oluşmuş olur ki, bu durumda Yüce Allah kendisi dışında nâkıs şeylere muhtaç ve hâdis olan şeylere ihtiyaç duymuş olur. Ya da bu sıfatlar Allah'ın zâtından önce vardır manasına gelir ki, bu durumda da Allah'ın zâtını hâdis kabul etmek gerekir ki bu da bâtıldır. Yani bu iki durum, Allah'ın zâtı hakkında düşünülemez. Bu görüşlerinde İbâziyye ile Ehl-i Sünnet arasındaki fark; İbâzîler, "Allah'ın sıfatları zâtının aynısıdır" derlerken Ehl-i Sünnet ise, "sıfatlar zatının ne aynıdır, ne de gayrıdır." demişlerdir.³⁰

4. Halku'l-Kur'ân Meselesi

Tüm İslam fırkaları Yüce Allah'ın mütekellim oluşunda ittifak etmişlerdir. Ancak Allah'ın kelamına delalet eden Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesinde ise görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Mu'tezile ve Kaderiyye, Allah kelamının mahlûk olduğunu ve kelimullah'ın kadîm olamayacağını kabul ederler.³¹

İbâziyye, Kur'an'ın mahlûk olduğu konusunda Mu'tezile ile benzer düşüncelere sahiptir. Mu'tezile konuyu açıklarken, Allah'ın zâtı ve sıfatları açısından değerlendirmiştir. İbâzîler ise Kur'an'ın mahiyeti üzerinde yoğunlaşarak onun mahlûk olduğu görüşünü

²⁹ Şemmahî, *Diyânât*, ss. 463-465.

³⁰ Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne*, (çev. Ramazan Biçer), Gelenek Yay, İstanbul 2010, s. 135-138; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Matbaa-i Amire, 1277, II, 91.

³¹ İbnu'l-Hümâm, Kemâluddîn, *el-Musâyere*, Bulak 1317, s. 69 vd.

ispatlamaya gayret etmişlerdir.³² Yani aynı sonuca ulaşmış olsalar da bir yaklaşım farklılığı söz konusudur.

Şemmâhî *Metnü'd-Diyânât*'ında "Allah, kelamının ve vahyinin yaratıcısıdır. Onu sonradan var eden ve indirenin Allah olduğuna inanıyoruz"³³ diyerek İbâziyye'nin genel görüşünü belirtmiştir. İbâziyye âlimlerinden Eflah'ın³⁴ Kur'an'ın mahlûk oluşuna dair getirdiği aklî delil ise şöyledir: Kur'an'ın bir şey (varlık) olduğu kabul edilince onun şu üç şeyden biri olması gerektiği de kabul edilmiş olur:

1-Ya Allah'tandır.

2-Ya da Allah'ın küllünden bir cüzdür.

3-Veyahut da Allah'ın gayrından bir şeydir.³⁵

Allah'tan olması yani ezeli olması kadîmlerin çokluğunu netice verir ki bu seçenek bâtıldır. Allah'ın küllünden bir cüz olarak değerlendirildiğinde bu durum; Allah'ın parçalardan mürekkep bir bütün anlayışını doğurur. Parçalardan oluşan bütün ise parçasına muhtaçtır. Bu da Allah'a acziyet nispet etmek manasına gelir. Bunların hiç birisi Allah için kabul edilemez.³⁶ Binaenaleyh, Kur'an, sadece üçüncü seçenekte belirtildiği üzere Allah'ın gayrından bir şey olarak mahlûktur.³⁷

³² Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (thk: Josef Van Ess) Beyrut, 1971. I, 289.

³³ Şemmâhî, *Diyânât*, s. 463.

³⁴ Eflah b. Rüstem, *Cevâb Muhammed b. Eflah ve Risâletuhû ile'l-Müslimîn*, Diyâî bu eserin Cerbe el yazmaları arasında olabileceğini zikreder. Diyâî, Ali Ekber, *Mu'cem mesâdiri'l- İbâziyye*, Tahran 2003, s. 78.

³⁵ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I, 289.

³⁶ Orhan Ateş, age, s. 199.

³⁷ A'veşt, *Dırâsât*, ss. 81-82.

Ehl-i Sünnete göre, "Allah ezelî, ebedî ve tek bir kelâm ile konuşucudur. Bu kelâm, O'nun zâtı ile kâim olup O'ndan ne ayrı bulunur, ne de zâil olur. Allah'ın kelâm sıfatı harflerden ve seslerden müteşekkil olmadığı gibi, onun parçalara ve kısımlara ayrılması da mümkün değildir."³⁸

Kur'an lafzına gelince Ehl-i Sünnet şöyle demektedir: "Bu kelime, bazen "okunan şeye", bazen "okumaya", bazen de "yazılana" isim olur. Binâenaleyh "Kur'ân" lafzı, okunana delalet edecek bir karîne ile kullanıldığı zaman kadîm ve gayr-ı mahlûk olur, "Kur'ân, Allah Teâla'nın kelâmı olup gayr-ı mahlûktur." sözü gibi. Eğer bu lafız; "Kur'an'ın yarısını, üçte birini veya dörtte birini okudum" cümlesinde olduğu şekilde okumaya delalet eden bir karine ile zikredilir veya "abdestsiz ve cünüp olan kimseye Kur'an'a dokunmak haramdır" cümlesinde görüldüğü üzere yazılanı andıran bir ifade ile kullanılırsa, kendisinden maksat Allah Teâla'nın kelimasıdır."³⁹

5. Haberî Sıfatlar

Sadece nasslarda geçen, yalnız nakil ve haberle sabit olan sıfatlara haberî sıfatlar denir. Haberî sıfatların bir kısmı yalnız Kur'ân-ı Kerîm'de, bir kısmı hem Kur'an hem sahih hadislerde, bir kısımda sadece sahih hadislerde geçer.⁴⁰ Kur'an ve Sünnette Allah'a isnat edilen bu sıfatların kelime anlamları akla, mahlukâta benzemeyi çağrıştırmaktadırlar. Ancak aklî ve naklî deliller bu benzeşmeye engel

³⁸ Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidâye fî ûsûlî'd-Din (Mâtürîdiyye Akaidi)*, (çev: Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 80.

³⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye (Mâtürîdiyye Akaidi)*, s. 82.

⁴⁰ Fahrreddin er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs* (nşr: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, ss. 110-214; Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*, İSAM Yay, İstanbul 2008, ss. 128-130; A.Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Yay, İstanbul 2010, s. 142; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İz Yay, İstanbul 2011, ss. 55-61.

olmaktadır. Selef, bu mevzuda söz söylemekten kaçınmıştır.⁴¹ Haberî sıfatları naslarda geçtiği şekliyle kabul etmişler; hakikatini ise Allah bilir demişlerdir.⁴² Fakat daha sonraki âlimler İslâm'ın tevhit ve vahdâniyyet anlayışına aykırı yorumların önüne geçmek için Arapça lügate uygun aklî delillere aykırı düşmeyecek şekilde yorumlamışlardır.⁴³

Varlıkları ancak nassın haber vermesiyle bilinebilen sıfatlara haberî sıfatlar diyoruz. Haberî sıfatların bir kısmı yalnız Kur'an-ı Kerim'de, bir kısmı yalnız hadislerde, bir kısmı ise hem Kur'an hem de hadislerde yer alır. Bu sıfatlardan; Ayn/göz, Vech/yüz, Yed/el gibi bir kısmı Allah'ın zâtıyla; Nüzûl/aşağı inmek, İstiva/oturmak, kaplamak ve Mecî/gelmek gibi bir kısmı da Allah'ın hem zâtı hem de fiilleriyle ilgilidir. Bu sıfatlar hakkında selef ile halef uleması arasında görüş farklılığı vardır.⁴⁴

Selef'in yöntemi akla rol vermemek ve müteşâbihâtın te'viline girişmemektir. Bununla beraber selef, Allah'ı hiçbir şekilde yaratıklara benzetmez ve teşbihin her çeşidinden kaçınırlar. Onlar, Allah'ın Kur'an'da kendi zâtına nispet ettiği şeyleri ispat eder, fakat haberî sıfatlardan maksadın, onların zahirî manaları olmadığını da ifade ederler.⁴⁵

Haberî sıfatlar konusunda halef uleması, te'vil metodunu benimsemiş ve bu sıfatları Arap lügatine uygun ve aklî delillere ters

⁴¹ Bkz. Mehmet Baktır, "Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2004, c. 8, sayı: 2, s. 27.

⁴² Metin Yurdağür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1983, sayı: 1, s. 260.

⁴³ İsfehani, Şemsettin b. Mahmut b. Abdurrahman, *Metâli'ul-Enzâr*, İstanbul 1305. s. 379.

⁴⁴ Bkz. İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleymân'a İsnad edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sayı: 2, s. 151-159.

⁴⁵ İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Kitâbu't-tevhîd ve İsbâti Sıfâtî'r-Rabb*, Beyrut 1978, s. 182.

düşmeyecek şekilde te'vil etmişlerdir. Şemmahî'nin istiva ile ilgili değerlendirmesine bakıldığında halef ulemasının metodunu takip ettiği görülecektir.⁴⁶ İstiva hakkında "Allah, arşa ve tüm eşyaya tasavvuru mümkün olmayan bir istiva ile istiva etmiştir. Çünkü istiva O'nun ayrılmaz bir sıfatı olup Rabbimiz onunla hep sıfatlanmıştır. Yer edinme ve eşyanın içine girme anlamında değil; koruma ve kudretiyle her yerde olduğuna, kuşatma, artırma ve eksiltmeyle eşyanın içinde ve eşya ile birlikte olduğuna inanırız"⁴⁷ demek suretiyle istiva kavramını akla ve nakle aykırı düşmeyecek şekilde te'vil etmiştir.

6. İman-Amel ilişkisi

Hz. Osman döneminin ikinci altı yılından itibaren ortaya çıkan karışıklıklar ilk etapta halifenin şehadetiyle sonuçlandı. Hz. Ali döneminde devam eden iç anlaşmazlıklar Müslümanlar'ı önce Cemel sonra da Sıffin savaşında karşı karşıya getirdi. Bu savaşlarda ölen ve öldürülenin Müslüman olması imanla ilgili bazı problemleri ortaya çıkardı. İmanın tarifi bağlamında Hariciler, ameli imandan bir cüz olarak ele aldıklarından günah işleyenleri tekfir ettiler. Tekfir anlayışının bir sonucu olarak Hariciler, kendi öznel anlayışlarına göre günah işleyenlere şiddet uygulayıp, sosyal hayatı terörize ettiler. Murcie Hâriciler'in oluşturduğu bu kaos ortamına tepki olarak amellerin imandan bir cüz olmadığını dile getiren karşıt bir tez ileri sürdü. Akabinde Haricî ve Murcî düşüncenin sentezi mahiyetinde Mu'tezile'nin "el-menzile beyne'l- menzileteyn" görüşü ortaya çıktı.

Erken dönem kelâmî tartışmalarda günahların imana zarar verip vermeyeceği ve mü'minin kim olduğu hususu önemli bir yer tutmaktaydı. Dolayısıyla müminin kim olduğu hakkında yapılacak

⁴⁶ Metin Yurdağür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1983, sayı: 1, s. 259.

⁴⁷ Şemmâhî, *Diyânât*, s. 463.

bir tanımlama kişinin dünya ve ahiretteki konumu hakkında belirleyici olacaktır. Haricîler'in işi kılıca havale edici yaklaşımları nedeniyle, iman konusu kelâmın öncelikli temel konuları arasında yer almış, dönemin bilginleri bu konu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuşlardır.

Dilciler İmanın anlamının tasdik etmek (doğrulamak) olduğunda fikir birliği içerisindeyler.⁴⁸ İmam Eş'ârî *el-İbâne'de* imanı söz ve amel olarak tanımlayıp artma ve eksilmeyi kabul edeceğini,⁴⁹ diğer bir eseri olan *el-Lüma'da* ise imanın aslında Allah'ı tasdikten ibaret olduğunu⁵⁰ söylemiştir. Ancak İmanın tanımında Eş'ârî kelâm bilginlerinin çoğunluğu, Eş'ârî'nin *el-Lüma'da* yaptığı tanımlamaya uygun olarak imanın yalnızca kalple tasdik etmekten ibaret olduğu görüşündedirler.⁵¹

Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye göre iman kalbin tasdikidir. Ona göre iman dilde değil, kalptedir. Dil kalpteki imanın tercümanıdır. Asıl olan kalpteki imandır ve imanın keyfiyetinin değişmemesidir. Mâtürîdî'nin bu görüşü Eş'ârî'nin *el-İbane'de* görüşüyle ve Eş'ârî kelimcilerinin çoğunluğunun benimsediği görüşlerle uyum içindedir. Kerrâmiyye'ye göre ise iman dil ile ikrardan ibarettir. Hz. Peygamber'in kelime-i tevhidi söylemeyi bir kimsenin imanı için yeterli görmesini Kerrâmiyye, görüşlerinin delili olarak

⁴⁸ Eş'ârî, Ebû'l-Hasan b.İsmâîl, *Kitâbü'l-Luma'fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, (thk: Hammude Garâbe), Kahire trs., s. 75.

⁴⁹ Eş'ârî, Ebû'l-Hasan b.İsmâîl, *el-İbane an Usuli'd-Diyâne*, (thk: Beşir Muhammed Uyûn), Dimeşk 1993, s. 49.

⁵⁰ Eş'ârî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 122.

⁵¹ Eş'ârî, *Kitâbu'l-Luma'*, s. 122; Razi, Fahrettin, *Kitâbu'l-Muhassal*, (thk: Hüseyin Atay), Kahire 1991, s. 567; Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik, *Kitâbü'l-İrşâd* (thk: Esad Temim), Beyrut, 1992, s. 333.

değerlendirirler.⁵² Ebû Hanîfe ve onun meşhur arkadaşları, imanı kalp ile tasdik dil ile ikrardan ibaret görürler. Onlara göre iman sözlükte tasdik anlamına gelmektedir. Tasdik ise hem kalple hem de dille olmaktadır. Bu durumda imanın biri kalbî diğeri lisanî tasdik olmak üzere iki rüknü bulunmaktadır.

Cehm b.Safvan'a göre iman ma'rifet/bilmekten ibaret iken Şâfiî ve hadis bilginleri (selef) imanı, dil ile ikrar, kalb ile tasdik ve organlarla amel etmekten ibaret görmüşlerdir. Fakat ameli terk edenleri kâfir saymamışlardır.⁵³

Haricîler imanın tanımına taatları yani amelleri dâhil etmişlerdir. Onlara göre iman, kalp ile tasdik dil ile ikrar ve organlarla amel etmekten oluşmuş bir bütündür. İmanın mahiyeti bu üç unsuru içermektedir. Bunlardan herhangi birini terk eden imandan çıkarılarak küfre nispet edilmektedir.⁵⁴

Haricî fırkalardan biri olan (kendileri bunu kabul etmez) İbâzîler ameli imanın ayrılmaz bir parçası olarak görürler. "Müminler ancak o kimselerdir ki, Allaha ve peygamberine iman etmişlerdir; sonra da şüpheye düşmemişler ve Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad etmişlerdir. İşte böyle kimseler, imanlarında sâdik olanlardır."⁵⁵ İbâzîler'e göre bu ve benzeri ayetlere bakıldığında ameller, imandan sayılmış ve ayetlerde zikredilen sıfatlardan arınan kimsenin imandan da arınacağı belirtilmiştir. İbâzîler iman denildiği zaman; "kalbin tasdiki,

⁵² Bağdâdî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak* (çev: E.Ruhi Fırlalı), Ankara 1991, s. 166; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, (nşr: Ritter), Weisbaden 1980, I, 141.

⁵³ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 333; Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usuli'd-Dîn*, (thk: Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 87; Râzi, *Muhassal*, s. 567.

⁵⁴ Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (çev: Selahaddin Ayaz), İstanbul 1984, s. 118.

⁵⁵ Hucûrât, 49/15

lisanın ikrarı ve rükünlerle ameli” kastederler⁵⁶ Ca’bir b. Zeyd’in iman amel münasebetini ifade eden sözü şu şekildedir: “insanların imanı amelleriyle bilinir.”⁵⁷

Şemmâhî’nin *Metnü’l-Diyânât* adlı risalesindeki bölümleri dikkate aldığımızda, “Emir ve Nehy” prensibi bölümünde “Allaha itaat olan her şeyin iman olduğuna inanınız”⁵⁸ ifadesi; “İsimler ve Hükümler” prensibi bölümünde “ bazı günahları işleyenlerin tekfir edilmesi ve “Lâ Menzile Beyne’l-Menzileteyn” bölümünde ise bazı amelleri işleyenleri tekfir etmesi, Şemmâhî’nin “amel imandan bir cüzdür” görüşüne katıldığını göstermektedir. Hâricîler’in yaptığı iman tanımını aynen kabul eden Mu’tezile, amelleri iman bir parçası olarak görmesine rağmen büyük günah işleyeni kâfir olarak değil de mümin ile kâfir arasında bir yerde görerek bu kimseye fâsık adını vermiştir.⁵⁹

7. el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn⁶⁰

Şemmâhî, iman makamı ile şirk makamı arasında nifak makamı olduğunu savunmaktadır. Bu görüşüyle Şemmâhî, hem Mu’tezile’ye hem de Ehl-i Sünnete muhalefet etmektedir. Mu’tezile ile İbâziyye “iki makam arasında makam” düşüncesini kabul etmekle birlikte; iki makam ve onların arasındaki makam hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. İbâziyye iman ile şirk arasında nifak makamı olduğunu söylerken Mu’tezile iman ile küfür arasında fâsıklık

⁵⁶ Vehîbî, Müslim b. Salim b. Ali, *el-fikru’l-Âkâid İnde’l-İbâziyye*, Umân 2006, s. 174.

⁵⁷ Ateş, Orhan, age, s. 186.

⁵⁸ Şemmâhi, *Diyânât*, s. 464.

⁵⁹ Eş’arî, *Makâlât*, (nşr: Ritter), Weisbaden 1980, I, ss. 266-270; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, s. 396; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, İstanbul 1257, III, 246 vd.

⁶⁰ Şemmâhî, *Diyânât*, s. 464.

makamı olduğunu savunur.⁶¹ Ehl-i Sünnet ise "iki makam arasında makam" düşüncesini kabul etmez.⁶²

İbâziyye ekolü bu düşüncelerini şöyle açıklıyor; Kur'an'da mü'min, müslim, müşrik, münâfık fâsık vb. kelimelerle ilgili açık deliller vardır. Bir kulun aynı zamanda mü'min ve müşrik olması mümkün değildir. İman ve şirki iki zıt kutup olarak ele aldığımızda her ikisinin aynı anda bir kişide bulunması muhaldir. Üçüncü menzil (yer) nifâktır. İman, şirk ve nifak olmak üzere üç menzilden hiç biri ötekinin yerine kullanılamaz. Çünkü Allah bunları yüce kitabında birbirinden ayırmıştır.⁶³

Bu tartışma büyük günah (mürtekib-i kebîre) ve onunla ilgili problemten kaynaklanmaktadır. Haricî fırkalardan Sufriyye, büyük günahı şirk küfrü, işleyeni ise kâfir ve müşrik olarak değerlendirmiştir.⁶⁴ İbâziler büyük günahı şirk küfrü değil nimet küfrü (Küfrü'n-Ni'me) ve münafık olarak değerlendirirler. Onlara göre büyük günah işleyen müşrik değildir ama mü'min de değildir. Dolayısıyla bu konumdaki birisi için "Küfür dâne küfür" anlamında

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (thk: F.seyyid),Tunus 1974, ss. 208-209.

⁶² Zuhdî, Cârullah, *el-M'utezile*, Beyrut 1990, s. 62.

⁶³ Nâsır, Muhammed, *el-Uşûlü'l-Akâidiyye li neşretil'l-Muhammediyye*, Umân 1993, s. 50.

⁶⁴ Eş'arî, Ebu'l Hasan b. Ali b. İsmail, , *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, I, 118.; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitâbu'l-Fasl fi'l Milel ve'l-Ehvau ve'n-Nihal*, Mısır 1900-1902, II, 115; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk: Emîr Ali Muhannâ, Ali Hasan Fâ'ûr), Beyrut 1997, *Kitabu'l Milel ve'n-Nihal*, I, 159.

kâfir ve münafık adını verirler.⁶⁵ Ehl-i Sünnet ise büyük günah işleyeni âsi olarak isimlendirir.⁶⁶

8. Lâ Menzile Beyne'l-Menzileteyn⁶⁷

İman ile küfür arasında üçüncü bir menzili (yeri) kabul etmeyen Şemmâhî şirk ile iman arasında üçüncü menzil olarak nifak menziline bulundugunu söyler. Buna göre münafıklar ne mü'mindirler ne de müşrik. Müşrikler de mümin ve münafık değildirler. Müminler de münafık ve müşrik değildirler. Her kim bunlardan bir grubu başka bir isimle adlandırırsa küfre düşer.⁶⁸

9. Mürtekib-i Kebîrenin Durumu

İslam düşünce tarihine bakıldığında büyük günah meselesinin geçmişte Müslümanlar'ı en çok meşgul eden problemlerin başında geldiği görülecektir.⁶⁹ Haricî fırkalardan olan Ezârika'ya göre her günah kişiyi küfre götürür.⁷⁰ Allah'ın yasak kıldığı bir günahı işleyen kimse tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Ezârika'nın bu görüşüne karşılık Mürcie: "Nasıl ki küfrün bulunduğu yerde taât imana fayda vermiyorsa imanın bulunduğu yerde de günah imana zarar vermez" diyerek, iman sahibi bir kimsenin günah işlemiş olsa bile mü'min olma vasfını kaybetmeyeceğini ileri sürmüştür.

⁶⁵ Muammer, Ali Yahya, *El-İbaziyye fî Mevkibi't-tarih*, Mektebetü'l-İstikame, 1989/1410, ss. 89-92.

⁶⁶ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Mûsallîn*, I, ss. 270-274; Mâtürîdî, *Kitâbu't- tevhid*, s. 329.

⁶⁷ Şemmahî, *Diyanât*, s. 465.

⁶⁸ Siyâbî, *Keşfu'l- Hakikat li men Cehli't-Tarik*, trs., byy., ss. 18-19.

⁶⁹ Sâbûnî, Nureddin b. Mahmud b. Ebî Bekr, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (çev: Bekir Topaloğlu) Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1979, s. 161.

⁷⁰ Neseî, Ebu'l-Muin, *Bahru'l-Kelâm*, ss. 67-69.

Ezârik'a büyük günah işleyene müşrik, Mu'tezil'e fâsık, Mürcie de mümin derken İbâzîler kendilerine has yeni bir kavram ortaya atarak *nimet küfrü* isnadında bulunmuşlardır. İbazi i'tikadına göre Yüce Allah, isyan etmeyi yasaklamış, itaat etmeyi emretmiştir. Nelere itaat edileceğini ve nelerden sakınılacağını belirleyen Allah'tır. Allah'a itaati gerektiren her şey imandır. Ancak ma'siyetin tamamı küfür değildir. Allah kendisine itaati emretmiştir; isyanı da yasaklamıştır. Allah'a itaatın tamamı imandandır. Fakat günahın tamamı küfür değildir.

İbâzîler büyük günah işleyeni ne Ezârika gibi katı bir şekilde küfürle suçlarlar ne de Mürcie gibi işlenen günahı görmezden gelirler. Büyük günah sahiplerinin bağışlanması için de tövbe etme şartını ileri sürerler. İbâziyye'nin nimet küfrüne yüklediği anlam ile Mu'tezile'nin fâsık tanımlaması uygunluk arz etmektedir Ne var ki Mu'tezile İbâziyye'de olduğu gibi lafız olarak küfür kelimesini uygun bulmaz. Bunun yerine fâsık kavramını kullanır.⁷¹

İbâzî i'tikadına uygun olarak Şemmâhî, büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu ve o kimseden beri olmak gerektiğini belirtir.⁷²

10. Şemmâhî'nin İnsan Fiilleriyle İlgili Görüşleri

İnsan fiillerinin meydana gelişi hakkında mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fırkaların tasnifinde bu görüşler belirleyici olmuştur.⁷³ Dolayısıyla erken dönemden itibaren başlayan bir yönü ile siyasî diğer yönü ile dinî olan bu probleme İbâzîler kayıtsız kalmamışlardır.

⁷¹ E.Ruhi Fıgıllı, "İbâziyye", *DİA*, İXX, İstanbul 1999, s. 259.

⁷² Şemmâhî, *Diyânât*, s. 464.

⁷³ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Mûsallîn*, I, ss. 228-243.

a- Kader: Kazâ ve kader'e iman, iman esaslarındandır. İbâzîler kader anlayışlarını Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadisle temellendirirler: "Hz. Peygamber, Ubâde b. Sâmit'e, hayrın ve şerrin Allah'dan olduğu anlamında kadere iman etmedikçe imanın hakikatini bulamazsın ve ona ulaşamazsın, demek suretiyle kaza ve kadere imanın gerekliliğine işaret etmiştir.⁷⁴ İbâzi anlayışa göre kaderin ıstılahi anlamı, Allah'ın ezelde bütün mahlûkatı bildiğini tasdik etmektir.⁷⁵

İbâzî anlayışta tek yaratıcı Allah'tır. Her şeyi bilen ve irâde eden odur. Kaderin hayır ve şer olarak Allah'tan olduğuna inanılır. Kulların fiillerini yaratan Allah'tır. İbâzîler'in inanç esaslarının çoğu Mu'tezile'ye benzemekle beraber, kader anlayışında Mu'tezile'den farklı düşünürler. Onların kader anlayışı ehl-i sünnetin inancına daha yakındır. Mu'tezile'ye göre kul fiilinin hâlıkıdır. İbâzîler'e göre ise fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Mu'tezile insanların kötü fiillerinden Allah'ı beri tutar. Mu'tezile'nin bakış açısına göre kötüyü dilemek bizzat kötülüktür. Allah da kötülükten münezzehtir. İbâzîler, Mu'tezile'den farklı olarak Allah'ın yaratmasına öncelik verirler. Yaratma yönüyle Allah'ın eşi ve ortağı yoktur.

İbâziyye'nin Mu'tezile'den önce bu konuyu tartışması, kader konusunun ilk defa Emevî idarecilerinin baskılarını meşrû göstermek için ortaya atıldığı iddiasını tartışmalı hale getirmektedir. Ayrıca Mu'tezile konuyu kendi dönemindeki siyasî hadiselerle ilişkili olarak gündeme getirirken; İbâzîler konuyu daha ziyade ilmî bir mesele olarak ele alırlar. Apolitik durumlarını "insan eylemleri dâhil olmak üzere her şeyin yaratıcısı Allah'tır" şeklindeki söylemlerinde görmek mümkündür.

⁷⁴ Rebi' b. Habîb, *el- Câmiu's-Sahîh (Kitabu'l-Kader)*, Saltanat-ı Umân 1991, s. 47.

⁷⁵ Vehîbî, Müsim b. Salim b. Ali, *el-Fikru'l- Akaidi inde'l- İbâziyye*, Umân 2006, s. 366.

Ehl-i Sünnetin kader anlayışı ile İbâzî kader anlayışı mukayese edildiğinde benzer bir anlayışa sahip oldukları söylenebilir. Her iki anlayışta da yaratma vasfı yalnız Allah'a aittir. Şemmâhî kader konusunu tartışırken "Allah kelimini yaratandır"⁷⁶ demekle halku'l Kur'an meselesindeki görüşünü de dolayısıyla ifade etmiş olur.

Mu'tezile⁷⁷ ve Şia⁷⁸ âlimlerine göre Allah ezeli ilmiyle bütün olayları meydana gelmeden önce bilir. Ancak Allah'ın ezeli bilgisi insanların fiillerini, iradesini ve bir şey yapabilme gücünü yok etmediği gibi herhangi bir zorlayıcı etki de oluşturmaz. Allah'ın levh-i mahfuzda yazdığı olaylar sadece insanların başına gelecek felaketler ve musibetlerden ibarettir. İnsanların fiilleri ana kitapta yazılsa bile insanların bu yazıya aykırı fiiller yapmaları mümkündür.⁷⁹

İbâzîler'e göre ilahi irade açısından Allah, insanların yalnızca iman, itaat ve iyilik türünden fiiller yapmasını diler; inkâr, isyan ve kötülük türünden fiiller yapmasını dilemez. Çünkü Allah insanlara iyilikleri emretmiş, kötülükleri ise yasaklamıştır. Emrettiklerini dilemesi; yasakladıklarını dilememesi aklen gereklidir. Bu sebeple ilahi irade insanın bütün fiillerini kapsamaz. Allah'ın yaratma sıfatı ile kader arasındaki ilişki incelendiğinde, Mu'tezile'ye göre insanların sorumlu olduğu fiiller Allah tarafından değil kendileri tarafından yaratılır. Fiillerini yaratamayan insanların hür olmaları ve yaptıkları fiillerden sorumlu tutulmaları adaletle bağdaşmaz. Allah insanları doğarken kâfir veya Müslüman olarak yaratmaz; Onların iman ve itaatlerini yaratmadığı gibi inkâr ve isyanlarını da yaratmaz. Kul

⁷⁶ Şemmâhi, *Diyânât*, s. 464

⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk: Emîr Ali Muhannâ, Ali Hasan Fâ'ûr), Beyrut 1997, I, ss. 56-57.

⁷⁸ Kummî, Ebu'l Cafer Muhammed b. Ali b. Babeveyh (Şeyh Sadûk), *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, (çev: E. Ruhî Fırlalı), Ankara 1978, s. 27; Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, s. 169.

⁷⁹ Sabrî, Mustafa, *Mevkifu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, Kahire 1352 h., ss. 48, 53-52.

fiilinin hâlıkı (yaratıcısı)'dır anlayışını benimseyen mezheplere mensup âlimlere göre insanların tercihlerine, tutum ve davranışlarına bağlı olarak Allah dilerse levh-i mahfûz'a yazdıklarını değiştirebilir.

Ehl-i sünnet anlayışına göre, Allah'ın ilim ve iradesi bütün varlıkları ve olayları kuşatır. Bu anlayışa göre her şey Allah'ın bilgisine ve iradesine uygun bir şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla Allah bütün varlıkları ve olayları yaratandır. Ondan başka hiçbir yaratıcı yoktur. Bu bağlamda insanların bütün fiilleri ve tercihleri de Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. İnsanların sorumluluğu ise iman veya inkâr; itaat yahut isyan, iyi ya da kötünden herhangi birini kendi irade ve kudretini kullanarak belirlemesine; i'tikadî terimle ifade etmek gerekirse kişilerin fiillerini "kesb" etmelerine dayanır.⁸⁰

Şemmâhî'nin *Metnü'd-Diyanât* adlı risalesindeki ifadelerine baktığımızda, onun Ehl-i Sünnetten farklı düşünmediğini görüyoruz. Şemmâhî bu konuda İbâzî söylemi şu şekilde özetler; "Allah'ın her şeyi bildiğine, dilediğine ve yarattığına inanıyoruz. Hayrın ve şerrin kader anlamında Allah'tan geldiği inancındayız."⁸¹

b- Adl: İbâziyye'nin adl ile ilgili görüşlerini Şemmâhî şu şekilde özetler: Allah'a fiilerinde ve hükümlerinde zulüm isnat edilemez. Tahkimle ilgili olarak Hz. Ali'nin ve iki hakemin hükmünü inkâr eden Nehrevân, ehlinin takındığı tavır doğrudur. Kur'an-ı Kerîm'de yer alan şu ayet buna delildir: "Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah'ın emrine) dönerlerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah adaletli davrananları sever"⁸²

⁸⁰ Bâkullânî, Ebi Bekr Muhammed b.Tayyib, *Temhidu'l-Evâil ve Telhiu'd-Delâil*, Beyrut 1987, s. 323; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut 1990, s. 70.

⁸¹ Şemmâhî, *Diyanât*, s. 464.

⁸² Hucurat, 49/9.

Kur'anda "Allah kimseye zulmetmez. İnsanlar kendi nefislerine zulmederler" buyrulur.⁸³ Bunun manası; Allah işlemedikleri bir fiilden dolayı kullarını cezalandırmaz ve işlemedikleri bir suçtan dolayı onlara azap etmez. Kulun fiili kendi iktisabı ve amelinden ibarettir. Kulların fiillerinin meydana gelmesinde Allah'ın cebri ve zorlaması yoktur.⁸⁴

Şemmâhi, Ehl-i Sünnet gibi cebr düşüncesini reddetmiştir. Şemmâhi'nin bu konudaki söylemine bakıldığında; kulların fiilleri onların kesp ve eylemleriyle ortaya çıkar; insanların fiillerinde cebr veya zorlama söz konusu değildir.⁸⁵ Bu görüşleriyle Şemmâhî'nin cebr düşüncesine aykırı ve Ehl-i Sünnet düşüncesinin paralelinde düşündüğü görülür.

Şemmâhi bu konudaki görüşlerini ispat sadedinde şu ayete yer verir; "Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler."⁸⁶ Allah İnsanların kesp ettikleri ve işledikleri suçlar müstesna yaptıklarından sorgulamayacak ve azap da etmeyecektir.⁸⁷ Şemmâhî'nin bu görüşleri dikkate alındığında İbâzîler'in; Allah'ın âdil olduğuna; hüküm ve fiillerinde O'na asla zulmün nispet edilemeyeceğine inandıklarını söyleyebiliriz.⁸⁸

11. El-Va'd ve'l-Va'id

Mu'tezile'de olduğu gibi İbâziler'e göre de va'd, insanın itaat ve tövbe üzere mü'min olarak bu dünyadan ayrıldığında ahirette karşılık olarak sevabı hak edeceği; va'id ise, tövbesiz ve işlediği büyük günahlardan dolayı âhirette cezayı; ebedî olarak cehennemde kalmak

⁸³ Yunus, 10/44.

⁸⁴ Şemmâhî, *Diyânât*, s. 463, 464.

⁸⁵ Şemmâhî, *Diyânât*, s. 464.

⁸⁶ Yunus, 10/44

⁸⁷ Şemmâhî, *Diyânât*, s. 464.

⁸⁸ Şemmâhî, *Diyânât*, s. 463.

şeklinde hak edeceği anlamına gelir. Onlara göre cennet veya cehenneme giren kimse ebedî olarak orada kalır ve bir daha oradan çıkamaz. Cehenneme ya kâfir ya da işledikleri günahlardan dolayı tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi kimseler girecektir. Fakat bunların cehennemdeki cezası kâfirlerinkinden daha hafif olacaktır.⁸⁹

İbâzîler bu düşüncelerinde Mürcie fırkasına mühalefet etmektedirler. Çünkü Mürcie fırkasına göre Allah rahmetiyle muamele ederek va'idini gerçekleştirmeyebilir. Cehm b. Safvan'a göre ise cehennem de cennet de ebedî değildir. Eş'ârîler, büyük günah işleyen bir Müslüman geçici olarak cehenneme girse dahi orada ebedi kalmaz, imanının varlığı ebedi cehennemde kalmayı engeller.

Şemmâhî, İbâziyye'nin Va'd-Va'id "Yüce Allah va'dına ve va'idine sâdık kalacağına, cennet ehlinin cennette ebedî, cehennem ehlinin de cehennemde ebedî kalacaklarına ve cennetin de cehennemin de ebedî olup yok olmayacaklarına inanırız,⁹⁰ demek suretiyle bu konudaki İbâzî görüşü özetlemiştir.

12. Velâyet ve Berâet

İbâzî anlayışa göre velâyet ve berâet⁹¹ dinin esaslarındandır. Buna inanmayan kimsenin dini yoktur.⁹² Bu görüşlerini Kur'an'ın şu ayetleri ile delillendirirler: *"Allah iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin dostları ise tâğûttur. (O da)*

⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Kahire, 1988, ss. 690-691.

⁹⁰ Şemmahi, *Diyanât*, s. 465.

⁹¹ İbâziyye'de Velâyet ve Berâet İnancı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Sabri Hizmetli, "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı İslam Kültürünün Doğuşu", *AÜİFD*, Ankara 1986, XXVIII, ss. 180-204.

⁹² A'veşt, Bekîr b. Saîd, *Dirâsât İslâmiyye fî Usûli'l-İbâziyye*, Kahire 1988, ss. 99-112

onları aydınlıktan karanlıklara sürekler. Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedi olarak kalırlar."⁹³

Allah, dostlarına dost, düşmanlarına ise düşmandır. Allah'ın dostluğu ve düşmanlığı zamanın ve durumun değişmesi ile değişmez. İbâzî inancına göre müslümanların bütün olarak dostluğuna kâfirlerin de tümüyle düşmanlığına; Allah'ın kitabında cennet ehlinen zikrettiklerinin dostluğuna; cehennem ehlinen zikrettiklerinin de düşmanlığına inanırlar. Velâyet, Allah'ın dininde vefalı olanları, berâet ise büyük günah işleyenleri kapsar.

İbâzîler bu hususta insanları üç kısma ayırırlar

- 1- Allah'ın cennet ehli olarak vasıflandırdığı kimseleri dost,
- 2- Allah'ın cehennem ehli olarak bildirdiği kimseleri düşman,
- 3- İmanını ve küfrünü bilmedikleri kimseler hakkında ise sukut etmeyi farz olarak bilirler.⁹⁴

İbâzîler küçük bir fırka ve siyasî idarelere muhalif bir topluluk olduklarından sürekli baskı ve kovuşturma altında yaşamışlardır. Bu sebeple, varlıklarını güvence altına almak için velâyet ve berâet anlayışına özel bir önem vermişlerdir.

13. Esmâ ve Ahkâm

Fırkalar dinde günah kabul edilen fiilleri işleyen kimselere verilecek isimler (esmâ) ve bu isimlere uygun olarak tayin edilen cezalar (ahkâm) hakkında da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İsimler ahkâma tabidir. Muvahhitlerin ahkâmı müşriklerin ahkâmı gibi değildir. İbâzî anlayışa göre, muvahhitlerin imanla isimlendirilmesi ve dostlukları müstesna olmak üzere ahkâmları kendi aralarında

⁹³ Bakara, 2/257.

⁹⁴ Şemmâhî, *Diyânât*, s. 464.

birdir. Çünkü imanla isimlendirme ve velayet muvahhitlerin değil; dininde vefalı olanların hakkıdır. Onlara göre Ehl-i Kitap'tan Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabîiler mümin değil müşriktirler. Allah'ın ya da Resulünün ahkâmını değiştiren kimsenin küfre girdiğini kabul ederler. Re'yi (içtiha) ve sünneti inkâr etmek de küfrü gerektiren bir suçtur. Çünkü Allah'ın kullar üzerindeki delili kitapları ve elçileridir. Allah bilgisine (marifetullah) ve küfre, birinin baskı ile değil ilim ve kitapla ulaşılır. Ma'rifet Allah'ın elçisi ve uyarıcısı ile gerçekleşir.⁹⁵

14. Şemmâhî'ye Göre İmâmet/Devlet Başkanlığı/Politika

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar'ın karşılaştıkları en önemli problem, bilindiği gibi hilafet meselesidir.⁹⁶ İbâzîler'in selef olarak kabul ettikleri Muhakkime-i Ulâ, tahkimle birlikte imamete karşı çıkarak, "imamet **zarûrî** **olmadığı**" tezini ileri sürmüştür. Fakat ilerleyen süreçte sosyal ve siyasi şartların onlara getirdiği zorunluluklar sonucunda başlarına bir imam seçmek suretiyle imamet görüşlerinde değişikliğe gitmek zorunda kalmışlardır. Muhakkime'nin imamet anlayışında yaşadığı bu değişim hadiselerin fikirler üzerindeki etkisini gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir.

İbâzîler imamete ayrıcalıklı bir önem atfettikleri için, imamet anlayışlarını kendilerini diğer fırkalardan ayıran mümeyyiz bir vasıf olarak ifade ederler. İbâzîler'e göre imamet, Allah'ın yapılmasını emrettiği diğer farzlar gibi bir farzdır. Çünkü emirleri ve nehiyleri uygulamak ancak imametle mümkündür. Ayrıca İbâziyye'nin teşekkülünden kısa bir süre sonra Uman ve Kuzey Afrika'da bir kısım

⁹⁵ Şemmâhî, *Diyanât*, ss. 465- 466.

⁹⁶ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Mûsallîn*, (nşr: Ritter), Weisbaden, 1980, s. 2; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1994, I/24; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992, ss. 55-72; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şûlik ve Kolları*, İstanbul 2011, s. 61.

İbâzî devletler kurması beraberinde, siyasî fikirlerin önemini artırmıştır."⁹⁷

Şemmahî de İbâzî imamet anlayışına uygun olarak imâmetin, gerekliliğini savunur. Hatta Müslümanların gücü yetiyor ise kendilerini yönetecek bir imamı (halife) ta'yin etmelerinin vacip olduğunu ifade eder.⁹⁸

Hilafetin Kureyşliliğini reddeden İbâziyye, imâmet makamına getirilecek şahsın vasıfları konusunda hem Ehl-i Sünnet'ten hem de Şiâ'dan farklı düşünür.⁹⁹ Onlara göre imâmet için soy değil, mü'min vasfını taşımakla beraber ilim, zühd ve adalet sahibi olmak gereklidir. Bu nitelikleri taşımak suretiyle itaate lâayık olan herkes imam olabilir.¹⁰⁰ İbâziler'in bu eşitlikçi görüşlerinden dolayı Arap olmayan birçok kimsenin Hâricî saflarına katıldığı bilinmektedir. İmâmetin vasiyet veya ta'yinle değil cemaatin icmâ, yani serbest seçimle gerçekleşeceği hususu¹⁰¹ İbâziyye'nin temel prensiplerindendir.¹⁰² İbâziler'i ehl-i sünnet karşıtlığı bağlamında ele alanlar ne yazık ki onların bu hususta İslam düşüncesinin umumi gelişimine yaptıkları katkıyı görmezden gelmişlerdir.

⁹⁷ Orhan Ateş, age, s. 207.

⁹⁸ Şemmâhî, *Diyânât*, s. 464.

⁹⁹ M. Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, Ankara, 1978, XIII, ss.162-186; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, s. 106.

¹⁰⁰ Krş. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev: E. Ruhi Fırlalı), Ankara, 1981, s. 44 vd.

¹⁰¹ Ahmet Akbulut, "Hâriciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, (Fakültenin Kuruluşunun 40. Yıl Özel Sayısı), Ankara 1989, XXXI, s. 343.

¹⁰² Ethem Ruhi Fırlalı, "İbâziyye", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, s. 258.

Sonuç

Sıffin savaşında Tahkim hadisesi nedeniyle Hz. Ali'yi terk edenler, daha sonraki süreçte Havâric olarak bilinen fırkayı oluşturmuşlardır. Nehrevân savaşı sonrasında Basra'ya ve Kûfe'ye yerleşen Hâricîler hicri altmış dört yılında farklı fırkalara ayrıldılar. Ezârika, Sufriyye ve Necedât şiddet yanlısı fırkalar olarak temayüz ederken, İbâziyye daha ılımlı bir tavır takınarak şiddeti değil mülayemete dayalı davet yöntemini benimsemiştir. Şiddeti bir yöntem olarak benimseyen diğer fırkaların tarih sahnesinden silindiği gibi Hâvâric'in şiddeti benimseyen fırkaları da yok olmuştur. Ancak ılımlı fikirleri benimseyen İbâziyye günümüze kadar varlığını korumuştur. Bunda İbâziyye'nin benimsemiş olduğu görüşlerin reel gerçeklerle örtüşmesi önemli bir yer tutar.

Berberî olduğu kuvvetle muhtemel olan XIV. yüzyılda Libya'nın Cebel-i Nefûse bölgesinde yaşayan Ebû Sakin Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, İbâziyye kelam ekolünün mu'teber âlimlerinden sayılır. Şemmâhî, İbâzî fikirlerin manifestosu sayılabilecek küçük fakat hacimli risalesinde kendisinden önceki İbâzî fikirler ile sonraki İbâzî görüşler arasında bir köprü olarak değerlendirilmektedir. Şemmâhî'nin ortaya koyduğu fikirlere baktığımızda onların zannedildiği gibi bedevî ve ilimden uzak insanlar olmadığı aksine bazı konularda Ehl-i Sünnete paralel görüşleri benimserlerken bazı konularda da Mu'tezile'ye yakın akılcı yöntemleri öne çıkardıkları söylenebilir. Kader konusunda Ehl-i Sünnetle paralel görüşlere sahip olan İbâzîler, halku'l-Kur'an, sıfatlar ve ru'yetullah gibi kelamın temel konularında Mu'tezile ile aynı görüşleri paylaşmaktadırlar.

KAYNAKÇA

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992.

.....,"Hâriciliğin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, (Fakültenin Kuruluşunun 40. Yıl Özel Sayısı), XXXI, ss. 331-348, Ankara 1989.

Altıntaş, Ramazan, "İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1/1, ss. 111-121.

Ateş, Orhan, *Günümüz Umân İbâziyyesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi 2007.

A'veşt, Bekir b. Saîd, *Dirâsâtü'l-islâmiyye Fi'l-Usulî'l-İbâziyye*, Kahire 1988.

Bağdâdî, Abdulkahir *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut 1990.

....., *el-Fark beyne'l-Fırak*, (çev: E. Ruhi Fırlalı), Ankara 1991.

Bâkıllânî, Ebu Bekr Muhammed b.Tayyib, *Temhidu'l-Evâil ve Telhiu'd-Delâil*, Beyrut 1987.

Baktır, Mehmet, "Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2004, c. 8, sayı: II, ss: 25-48, Sivas 2004.

Beyâdî, Kemaleddin Ahmed, *İşâratu'l- Merâm*, Kahire 1949.

Ca'berî, Ferhât b. Ali, *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akideti'l-İbâziyye*, Maskat 1987.

Cuperly, Pierre, *Introduction a l'etude de l'Ibadhisme et sa theologie*" (çev: Ammar Cellasi, "Dirasatu'l-İbâziyye ve Akidetuha (Bahs mukarin fi'l-akidetü'l-İbâziyye fî bilâdi'l-Mağrib ve Uman) Uman 2010.

Cürcânî, *Ta'rifât*, Beyrut 1996.

Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdulmelik, *Kitabü'l-İrşad ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, (thk: Esad Temim), Beyrut 1992.

Çelik, İbrahim, " Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sayı: 2, ss. 151-159.

Düzgün, Şaban Ali "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3/1, ss. 3-21.

Fıglalı, Ethem Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1983.

....., "İbâziyye" , *DİA*, İstanbul 1999, c.XIX, s. 258.

Ebû Süleyman, Dâvut, *el-Akîdetü'l-Mübârek*, Matbaatu'l-Fellace, Kahire trs.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan b. İsmail, *el-İbane an Usuli'd-Diyâne*, (thk: Beşir Muhammed Uyûn), Dimeşk 1993.

....., *el-İbâne*, (çev. Ramazan Biçer), İstanbul 2010.

....., *Kitabü'l-Luma'fi'r-Raddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'a*, (thk: Hammude Garâbe), Kahire trs.

....., *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Mûsallîn*, (nşr: Ritter), Weisbaden 1980.

Gölcük, Şerafettin & Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 1996.

Halifât, İvâz, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâziyye*, Umân 1987.

Hatiboğlu, M. Said, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureşîliği", *AÜİFD*, XIII, ss. 121-213, Ankara 1978.

Hizmetli, Sabri, "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı İslam Kültürünün Doğuşu", *AÜİFD*, Ankara 1986, c.XXVIII, ss. 180-204.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitâbu'l-Fasl fi'l Milel ve'l-Ehvau ve'n-Nihal*, Mısır 1900-1902.

İbn Huzeyme, Muhammed b.İshak, *Kitâbu't-tevhîd ve Isbâti Sıfâtî'r-Rabb*, Beyrut 1978.

İbnu'l-Hümâm, Kemaluddin, *el-Musâyere*, Bulak 1317.

İsfehani, Şemsettin b. Mahmut b. Abdurrahman, *Metâli'ul-Enzar*, , İstanbul 1305.

İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı* (çev: Selahaddin Ayaz), İstanbul 1984.

Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (thk: F. Seyyid) Tunus 1974.

....., *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Kahire 1988.

Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (thk: Josef van Ess) Beyrut 1971.

Kâşif, Seyyide İsmail, *Uman fi Fecri'l-İslâm*, Maskat 2002.

Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam 'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.

Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, (thk: Fethullah Huleyf), Daru'l-Câmiati'l-Mısriyye, İskenderiye trs.

Mezhûdî, Mesud, *Cebel-i Nefûse fi'l-asri'l İslâmi'l- Vasît*, Mektebetü'l- Dâmirî, Saltanat-ı Umân Sîb 2010.

Muammer, Ali Yahya, *el- İbâziyye Dirâsetü'l Mürekkeze fi Usûlihîm ve Târîhihim*, Kahire 1987.

....., *El-İbaziyye fi Mevkibi't-tarih*, Mektebetü'l-İstikame, 1989/1410.

Nâmî, Amr Khalifa, *Studies in İbadhism, (Al-İbadhiyah)*, Cambridge, 1971.

....., *Dirâsât ani'l-İbaziyye* (thk: Muhammed Salih Nâsir-Mustafa Salih Bâcû), by, trs.

Nasır, Muhammed, *el-Usûlü'l-a'kâidiyye li neşretil'l-Muhammediyye*, Umân 1993.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahrü'l-Kelam*, (thk: Veliyyüddin Muhammed Salih Farfûr) Dimeşk 1997.

Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze Şûlik ve Kolları*, İstanbul 2011.

Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995.

Râşidî, Mubârek b. Abdullah b. Hâmid, *İmâm Ebu Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme*, Umân 1992.

Razi, Fahrettin, *Kitabu'l-Muhassal*, (thk: Hüseyin Atay), Kahire 1991.

....., *Esâsü't-Takdîs* (nşr: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986.

Sabrî, Mustafa, *Mevkıfu'l-Beşer tahte Sultânî'l-Kader*, Kahire 1352.

Sabûnî, Nûreddin, *el-Bidâye fî ûsûlî'd-Din*, (çev: Bekir Topaloğlu), Ankara 2005.

....., *el-Bidâye fî Usulî'd-Din*, (thk: Bekir Topaloğlu), Ankara 1995.

Sâdık, el-Livâ Hasan, *Cuzuru'l-Fitne fî'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, Kahire, trz.

Savâfî, Salim b. Ahmed, *el-İmâm Câbir b. Zeyd el- Umânî ve Âsâruhu fî'd-da've*, Umân 1989.

Salimî, Nureddin, Abdullah b. Hamid, *Bi hücceti'l-Envâr, Şerhu'l-Ukûl fî't-Tevhid*, Maskat 2003.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk: Emîr Ali Muhannâ, Ali Hasan Fâ'ûr), Beyrut 1997.

Şemmâhî, Ebû Sâkin Âmir b. Ali, *Teyşîru'l- İzâh*, Saltanat-ı Umân 2005.

....., *Metnü'd-Diyânât*, Cuperly, Pierre, *Introduction a l'etude de l'Ibadhisme et sa theologie*" (çev: Ammar Cellasi, "Dirasatu'l-İbâziyye ve Akidetuha (Bahs mukarin fî'l-akidetî'l-İbâziyye fî bilâdî'l-Mağrib ve Umân içerisinde ek olarak ss. 463-466) Umân 2010.

Şemmâhî, Bedruddin Ahmed b. Said, *Kitabu Siyeru'l- Meşâyih*, (thk: Ahmed b. Suûd es- Siyâbî), Umân 1987.

Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Matbaa-i Âmire, 1277.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1996.

....., *Allah İnancı*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay, İstanbul 2010.

Vehîbî, Müslim b.Salim b.Ali, *el-fikru'l-Akaidî İnde'l-İbâziyye*, Umân 2006.

Yurdagür, Metin, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1983, sayı: 1, ss. 249-264.

Yüksel, Emrullah, *Sistemik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev: E. Ruhi Fırlalı), Ankara, 1981.

Zuhdî, Cârullah, *el-M'utezile*, Beyrut 1990.

EL-CÂMIU'S-SAĞÎR VE HANEFÎ FIKİH KİTAPLARININ TASNİFİ AÇISINDAN ŞERHİ EN-NÂFİÜ'L-KEBİR

Ömer YILMAZ*

Özet

Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'i zâhirü'r-rivâye eserlerden olup, fıkıhın temel konularını içermesi ve delillere nadiren yer verilmesi dolayısıyla muhtasar bir metindir. *el-Câmiu's-sağîr*'den önceki fıkıh literatürü göz önünde bulundurulduğunda onun ilk muhtasar fıkıh kitabı olduğu belirginlik kazanmaktadır. Bu açıdan fıkıh kavramların terimleşme sürecine ilişkin olarak *el-Câmiu's-sağîr* önemli bir kaynak durumundadır. Yargı görevi üsleneciklerin bu metinden imtihan edildiği dikkate alındığında *el-Câmiu's-sağîr*'in kanunlaştırma ve mezhebin yaygınlaşmasında mühim bir rol ifa ettiği de anlaşılmaktadır. Önemine binaen üzerine onlarca çalışma yapılan *el-Câmiu's-sağîr*'in şerhleri arasında Leknevî'nin *en-Nâfiü'l-kebir*'i ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Leknevî bu eserinde kendisinden önce yapılan *el-Câmiu's-sağîr* şerhlerinden önemli ölçüde faydalanmıştır. Bu çerçevede onun şerhi, kendisinden önceki şerhlerin bir özeti mahiyetindedir. Ayrıca Leknevî, *en-Nâfiü'l-kebir*'in mukaddimesinde Hanefî fıkıh kitaplarını sınıflandırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, zâhirü'r-rivâye, *en-Nâfiü'l-kebir*

* Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

**Al-Nâfi al-Kabir, the Commentary of al-Jâmi al-Saghir,
Categorises Books on Hanafi Jurisprudence**

Abstract

Al-jâmi al-saghir by Muhammad b. Hasan al-Shaybânî is a book of zâhir al-rivāya. It is a concise text that covers basic subjects of Islamic law without, in general, referring to evidence. An inquiry into the literature on Islamic law before Al-jâmi al-saghir reveals the quality of this work as the first concise book on Islamic law. In this respect, the particular text plays an important role in the process during which concepts of Islamic law have evolved into terms. Given that those to serve as judges had to sit an exam on this book, Al-jâmi al-saghir was clearly very influential in the codification of Islamic law and the spread of the Hanafi sect.

Al-nâfi al-kabir by Laknawi stands out among commentaries on Al-jâmi al-saghir. This work also involves a summary of all earlier commentaries. In the introduction, Laknawi categorises books on Hanafi jurisprudence on the basis of knowledge and evidence.

Key Words: al-Shaybânî, zâhir al-rivāya, al-jâmi al-saghir, Al-nâfi al-kabir.

Giriş

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Câmiu's-sağîr*'i zâhirü'r-rivāye eserlerden olup; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin ictihadlarını ihtiva eder. İçerdiği ictihadların sahiplerine aidiyeti açısından güvenilir oluşu, *el-Câmiu's-sağîr*'i Hanefi fakihlerin ilgi odağı haline getirmiştir. Bu çerçevede *el-Câmiu's-sağîr* üzerine onlarca şerh yazılmıştır. Bunlardan Ebü'l-Hasenat Abdülhay b. Muhammed Abdülhalim Leknevî'nin (ö. 1304/1886) *en-Nâfiü'l-kebir limen yutâliu'l-câmia's-sağîr* isimli şerhi ise ayrıca önem taşır. Zira Leknevî, kendisinden önce yazılmış *el-Câmiu's-sağîr* şerhlerini incelemiş ve eserinde bunlardan büyük ölçüde faydalanmıştır. Bu açıdan Leknevî'nin şerhi, *el-Câmiu's-sağîr* şerhlerinin bir özeti mahiyetindedir. Leknevî, *en-Nâfiü'l-kebir*'in mukaddimesinde önemli

bir görüş ileri sürer. Buna göre Hanefi fıkıh kitapları bir tasnife tabi tutulmalıdır. Bu çerçevede Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye ait icthadların onlardan sonra gelen Hanefi alimlerin görüşlerinden ayrılması büyük bir önem arz eder. Zira bu ayrımın belirginlik kazanmadığı eserlerde, Ebû Hanîfe'nin icthadına aykırı görüşler yer bulabilmişlerdir. Muteber fıkıh kitaplarında ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu çerçevede Leknevî, Hanefi mezhebinde muteber fıkıh kitaplarının hangileri olduğunu tartışma konusu eder ve bir tasnifte bulunur.¹ Bu makalede *el-Câmiu's-sağîr*, Leknevî'nin şerhi ile birlikte tanıtılacak ve Leknevî'nin Hanefi fıkıh kitaplarına yönelik tasnifi tahlil edilecektir.

Leknevî'nin *en-Nâfiü'l-kebir*'i ile ilgili bir araştırma tespit edebilmiş değildir. *el-Câmiu's-sağîr* ile ilgili olarak ise klasik bibliyografik kaynaklar önemli bilgileri muhtevidir. Ayrıca Mehmet Boynukalın, *el-Câmiu's-sağîr li'l-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî Dirâse Tevsîkiyye Tahlîliyye Nakdiyye*² isimli makalesinde, *el-Câmiu's-sağîr*'in yazıldığı dönemden itibaren geçirdiği safahatı incelemiştir. Boynukalın, *el-Câmiu's-sağîr*'in önemine ve *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yapılan çalışmalara değinmiştir. Bu çerçevede eserin günümüzde orijinal halini koruyup korumadığı sorusu mihver edinilmiştir. Bu amaçla *el-Câmiu's-sağîr*'in ve şerhlerinin matbu ve yazma nüshaları incelenmiştir. *el-Câmiu's-sağîr*'in orijinal hali üzerine ziyade bulunulmuş ise bunun sınırlarının tespit edilmesi de amaç edinilmiştir. Araştırmanın neticesinde Kadı Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed Süfyan Debbas'ın (ö. 340/952) tertip ettiği *el-Câmiu's-sağîr* nüshasının bazı ziyadeleri muhtevi olduğu tespit edilmiştir. Ancak Boynukalın'a göre bu ziyadeler kitabın tamamı göz önünde

¹ Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *en-Nâfiü'l-kebir limen yutâliü'l-Câmia's-sağîr*, Pakistan 1990, s. 25.

² Mehmet Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr li'l-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî Dirâse Tevsîkiyye Tahlîliyye Nakdiyye", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, 2008.

bulundurulduğunda küçük bir yer teşkil etmektedir. Ayrıca bu ziyadeler, sınırlı bir ilave mahiyetindedir ve *el-Câmiu's-sağîr*'in elfazında bir değişiklik vuku bulmamıştır.³

I. *el-Câmiu's-sağîr*

Eser incelenmesinde yazarının kim olduğu ve ismi öncelikli olarak ele alınması gereken hususlardır. Şeybânî'nin incelememize esas olan eserinin, *el-Câmiu's-sağîr* olarak isimlendirildiğinde tereddüt yoktur.⁴ Burada *Câmi'*den maksat, eserin ihtiva ettiği fıkıh konuları açısından kapsamlı oluşudur. *Sağîr* olarak nitelenmesi ise hacim itibarıyla küçük olmasından ve içerdiği konuların tüm meselelerine yer verilmemesinden ile gelir.

el-Câmiu's-sağîr şerhleri de zaman zaman *el-Câmiu's-sağîr* olarak nitelenmiştir.⁵ Boynukalın'a göre bu, *el-Câmiu's-sağîr*'in fakihler nezdindeki şöhretinden ileri gelmektedir.⁶ Bu durum, şerhçilik geleneğinin de tabii bir neticesidir.

el-Câmiu's-sağîr'in yazarının Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) olduğu kesinlik kazanmıştır.⁷ Ancak bu konuda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin *el-Câmiu's-sağîr*'in, Ebû Yûsuf ile Şeybânî'nin ortak telifi olduğunu ileri sürenler olmuştur.⁸ Ancak bu görüş, kabul görmemiştir. Bu eserle ilgili rivayetler kitabın Şeybânî tarafından telif edildiği görüşünü destekleyici niteliktedir.

³ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, s. 30.

⁴ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, İstanbul 2009, s. 67.

⁵ İbn Âbidin, *Ukûdu resmî'l-müftî*, s. 17.

⁶ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 5.

⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun an esâmi'l-kütüb ve'l-funun*, İstanbul 2007, II, 476.

⁸ Kâdîhan, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no: 89, vr. 6; Leknevî, *Nâfi*, s. 33; Ali Ahmed Nedvî, *el-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Nâbiğatü'l-fikhi'l-islâmî*, Dimaşk 1996, s. 134.

el-Câmiu's-sağîr'de Ebû Yûsuf tarikiyle gelen Ebû Hanîfe ictihadları bir araya getirilmiştir. Ancak bu da eserin Şeybânî'nin telifi olduğu gerçeğini değiştirmez. Zira meseleler “*Muhammed, Ya'kub'dan o da Ebû Hanîfe'den nakletmiştir.*” şeklinde başlamaktadır.⁹ Ayrıca Şeybânî, eserinde kendi ictihadlarına da yer vermiştir.

Ebû Yûsuf'un *el-Câmiu's-sağîr*'in telifinde önemli bir rolü olduğu bir gerçektir. Zira Şeybânî'nin bir araya getirdiği rivayetlerin Ebû Yûsuf tarikiyle kendisine ulaştığı kitapta açıkça görülmektedir.¹⁰ Diğer yandan Şeybânî'yi bu rivayetleri bir araya getirmesi konusunda teşvik edenin de Ebû Yûsuf olduğu bilinmektedir. Telif süreci tamamlandıktan sonra ortaya çıkan metnin kontrolünü de Ebû Yûsuf yapmıştır.¹¹

Bazı meselelerin rivayetinde Şeybânî ile Ebû Yûsuf arasında anlaşmazlık olduğu ve bu meselelerde Şeybânî'nin rivayetinin Hanefi alimlerce kabul gördüğü bilinmektedir. Bu noktayı da Boynukalın eserin Şeybânî'ye aidiyetine delil olarak değerlendirir. Şöyle ki; söz konusu meselelerdeki anlaşmazlıkta Şeybânî, Ebû Yûsuf'un itirazını kabul etmemiş; kendi rivayetini esas almıştır. Hanefi alimler de bu meselelerde Şeybânî'nin rivayetini tercih etmişlerdir. Şayet eser, Ebû Yûsuf'a ait olsaydı *el-Câmiu's-sağîr*'de onun rivayeti tercih edilirdi ve kabul gören de onun nakli olurdu.¹²

Eserin adının niçin *el-Câmiu's-sağîr* olduğu ve müellifinin kim olduğuna ilişkin Leknevî'nin açıklamaları bu konudaki kapalılıkları

⁹ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 15.

¹⁰ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 67.

¹¹ Kādîhan, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no: 89, vr. 6; İbn Âbidin, *Ukûdu resmî'l-müftî*, s. 19, Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Leknevî, *Nâfi*, s. 33; Nedvî, *Şeybânî*, s. 134; Aydın Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2003, s. 34.

¹² Boynukalın, “*el-Câmiu's-sağîr*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, s. 3.

izale etmektedir: *el-Câmiu's-sağîr*, fıkıhın temel konularını içermekle birlikte her bir konuya ilişkin tüm meseleleri içermez. Çünkü telif gayesi, Ebû Yûsuf yoluyla gelen Ebû Hanîfe ichtihadlarının bir araya getirilmesidir.¹³

***el-Câmiu's-sağîr*'in Telif Süreci**

Eserin telif sürecine ilişkin olarak çeşitli kaynaklarda yer alan bilgiler birbirine yakınlık arz eder. Buna göre Ebû Yûsuf, Şeybânî'den bir kitap telif etmesini ister.¹⁴ Ancak bunu günümüzdeki anlamıyla bir telif olarak düşünmemek gerekir. Çünkü burada esas olan, bir metin inşası değil; Ebû Hanîfe ichtihadlarının tespit edilmesidir. Şeybânî bu amaçla *el-Câmiu's-sağîr*'i yazmış ve Ebû Yûsuf'a arz etmiştir. Ebû Yûsuf da bu çalışmayı beğenmiştir. Ancak bir araya getirilen rivayetlerden bazılarında Şeybânî'nin hata ettiğini ifade etmiştir. Şeybânî ise hata etmediğini, Ebû Yûsuf'un söz konusu rivayetleri unutmuş olabileceğini dile getirmiştir.¹⁵

Burada işaret edilmesi gereken bir husus da *el-Câmiu's-sağîr*'in ne zaman telif edildiğidir. Bu konuda bize intikal eden bilgiler, belirli bir tarih vermekten ziyade Şeybânî'nin kitapları arasında öncelik açısından bir değerlendirmede bulunmaktadır. Buna göre Şeybânî öncelikle *el-Asl* adlı eserini telif etmiş; ardından da *el-Câmiu's-sağîr*'i yazmıştır.¹⁶

¹³ Leknevî, *Nâfi*, s. 71.

¹⁴ İbn Âbidin, *Ukûdu resmî'l-müftî*, s. 19; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Leknevî, *Nâfi*, s. 32.

¹⁵ Kâdîhan, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no:89, vr. 6; İbn Âbidin, *Ukûdu resmî'l-müftî*, s. 19; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Muhammed Desûkî, *el-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-islâmî*, Katar 1987, s. 152.

¹⁶ Leknevî, *Nâfi*, s. 33; Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, s. 34.

A. *el-Câmiu's-sağîr*'in Ravileri

el-Câmiu's-sağîr'in zâhirü'r-rivâye eserler arasında değerlendirilmesi, güvenilir râvîler tarafından tevâtür ya da şöret yoluyla rivayet edilmesinden kaynaklanır. Bu cihetle eserin râvîleri önem arz eder.

el-Câmiu's-sağîr'i Şeybânî'den rivayet eden birçok râvî vardır. Ebu Süleyman Cüzcânî (ö. 200/816), Ebu Hafs Buhârî (ö. 216/831), Ali b. Ma'bed b. Şeddad (ö. 218/833), Îsâ b. Eban (ö. 221/836) ile Muhammed b. Semâa (ö. 233/847) kaynaklarda isimleri zikredilen râvîlerdir.¹⁷ *el-Câmiu's-sağîr*'in yazıya geçirilmesi işini üstlenen ise Yahyâ b. Main (ö. 233/847) olmuştur.¹⁸

Boynukalın, *el-Câmiu's-sağîr*'in nüshalarındaki farklılığı, farklı tariklerle rivayet edilmesine bağlar. Ona göre Hanefî alimlerin bazı meselelerde zaman zaman farklı görüşlerde olmalarının altında yatan sebep de budur. Bu çerçevede *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî'ye* esas teşkil eden *el-Câmiu's-sağîr* nüshası ile bu eserin bazı şerhlerine esas olan nüsha farklı olduğu için kimi konularda Burhâneddin Merginânî (ö. 593/1207) ile şârihler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.¹⁹

B. *el-Câmiu's-sağîr*'in İçeriği

el-Câmiu's-sağîr'de fıkıhın temel konuları ele alınır.²⁰ Ancak çoğu zaman ele alınan konuların genel esaslarına değinilmez. Örneğin

¹⁷ Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Cîze 1993, III,124; Zâhid Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî*, Mısır 1355, s. 9; Desûkî, *Şeybânî*, s. 154; Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*, s. 35; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, İstanbul 2013, s. 25.

¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, III, 124.

¹⁹ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, s. 8.

²⁰ Kādîhan, *Şerhu'l-Câmiü's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no: 89, vr. 6.

abdest konusu ele alınırken abdestin farzları üzerinde durulmaz.²¹ Aslında bu durum, eserin telif sebebi ile ilişkilidir. Zira *el-Câmiu's-sağîr*'in telif gayesi; meselelerin genel hatları ile ele alınması değildir. Ayrıca eğer bir fikhî konu Kur'an'da açık bir şekilde ele alınmışsa Şeybânî, bunu zaten bilinen/bilinmesi gereken bir husus olarak değerlendirir ve *el-Câmiu's-sağîr*'de yer vermez. Abdestin farzları buna örnek teşkil etmektedir. Abdestin farzlarına şu ayette açık bir şekilde yer verilir: “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı mesh edip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın).*”²² Bu çerçevede Şeybânî; abdest konusuna -abdestin farzlarına değinmeye gerek duymaksızın- abdesti nelerin bozduğu ile başlar.²³

el-Câmiu's-sağîr'de naklî ve aklî delillere yer verilmez. Kıyas ve istihsan kelimeleri nadiren geçse de bunlarla istidlâlde bulunulmamıştır.²⁴ Zira *el-Câmiu's-sağîr*'de amaçlanan Ebû Hanîfe ichtihadlarının delillendirilmesi değil; doğru bir şekilde tespit edilmesidir.

el-Câmiu's-sağîr'de Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin görüşlerine yer verilir. Konular genellikle “*Muhammed, Ya'kub'dan O da Ebu Hanîfe'den rivayet eder.*” şeklinde başlar.²⁵ Burada “*Ya'kub*” ile kastedilen Ebû Yûsuf'tur. Kitapta Ebû Yûsuf'un künyesi ile değil de ismiyle anılması, Ebû Hanîfe'ye duyulan saygı ile izah edilmiştir. Çünkü künye, saygı ifadesi olarak kullanılmaktadır. Şayet Ebû Yûsuf da künyesi ile anılsaydı, Ebû Hanîfe ile eş bir mevkiye getirilmiş olacaktı. Bu da Ebû Hanîfe'ye karşı saygısızlık olarak

²¹ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 67.

²² Mâide 5/6.

²³ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 19.

²⁴ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 248, 255; Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, s. 35.

²⁵ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 99.

değerlendirilmektedir.²⁶ Bu durum, Hanefi mezhebinin teşekkül döneminde Ebu Hanife'nin, öğrencileri arasındaki baskın konumuna da işaret etmektedir.

el-Câmiu's-sağîr sadece ittifak edilmiş görüşlerden oluşmuş bir metin değildir. Her bir konuyla ilgili olarak imamlar arasındaki ihtilaflara da eserde yer verilmiştir. İmam Züfer'in görüşlerine ise nadiren temas edilmiştir.²⁷

el-Câmiu's-sağîr'deki meseleler, üç kısım içerisinde ele alınmıştır. Birinci kısımdaki meseleler sadece *el-Câmiu's-sağîr*'de bulunanlardır. Ancak bunlar sayı olarak azdır. *el-Câmiu's-sağîr*'deki kimi meseleler ise *el-Asl*'da da bulunmaktadır. Bu meseleler *el-Câmiu's-sağîr*'de de tekrar edilmiş olmaktadır. Ancak bu tekrar da faydasız değildir. Zira bazı meselelerin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti bu şekilde kesinlik kazanmıştır. *el-Câmiu's-sağîr*'deki üçüncü grup meseleler ise *el-Asl*'da zikredilmekle beraber *el-Câmiu's-sağîr*'de bir başka lafızla ele alınmıştır.²⁸ Ayrıca bu lafzi farklılıklar da mana açısından bir farklılık olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.²⁹

el-Câmiu's-sağîr incelendiğinde görülen o ki; Şeybânî'nin zihninde usûle ve fıkha ilişkin kaideler vardır. *el-Câmiu's-sağîr*'deki meseleler ve örnekler de bu kaideler üzerine bina edilmiştir. Birbirine benzeyen meseleler arasını tefrik etmek için bu kaidelere işarette bulunulmuştur. *el-Câmiu's-sağîr*'de öncelikle bir meseleye ve hükmüne açıklık getirilir. Hemen ardından da şekil itibarıyla o meseleye benzeyen ancak mana itibarıyla ondan ayrılan bir meseleye yer verilir. Zikredilen ikinci meselenin hükmü ise birincinininkine

²⁶ İbn Âbidin, *Ukûdu resmi'l-müftî*, s. 26; Leknevî, *Nâfi*, s. 33.

²⁷ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 19.

²⁸ Kādîhan, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no: 89, vr. 6; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Desûkî, *Şeybânî*, s. 153; Nedvî, *Şeybânî*, s. 135.

²⁹ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, s. 35.

muhalif olur. Bu metot, fıkıhta derinleşmeyi sağlar. *el-Câmiu's-sağîr* okuyucusunun iki mesele arasındaki farkı anlamasını, hükmün değişmesini sağlayan mana ve illeti idrak etmesini sağlar. Böylelikle *el-Câmiu's-sağîr*'i tetkik eden kişide fıkıh melekesi gelişmiş olur. Böylece tenkîhu'l-menat, tahrîcu'l-menat, tahkîku'l-menat ichtihadlarına, illetlerin istinbatına ve kıyasa hakim olmak imkanı elde eder. *el-Câmiu's-sağîr* şarihlerinin bunu yerine getirdiklerini, illetlere ve manalara işaret ettiklerini, bu kitaptaki meselelerin üzerine bina edildiği kaidelere ve usûle yer verdiklerini söylemek mümkündür. Fıkî talilin ve kaidelerin gelişmesi de bu şekilde mümkün olmuştur.³⁰

C. *el-Câmiu's-sağîr* Üzerine Yapılan Çalışmalar

Ebû Hanîfe ichtihadlarının bir araya getirildiği bir eser olması, *el-Câmiu's-sağîr*'i fıkıhla ilgilenenlerin temel başvuru kaynağı durumuna getirmiştir. Önemiyle doğru orantılı olarak da *el-Câmiu's-sağîr* üzerine birçok çalışma yapılmıştır. *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yapılan çalışmalar, aynı zamanda Hanefi mezhebinde şerh geleneğinin ilk örneklerini teşkil etmiştir. Ancak bunlardan bazıları izaha ihtiyaç duyar. Şöyle ki; kimi çalışmalar, bazı kaynaklarda tertip olarak anılırken kimi kaynaklarda şerh olarak değerlendirilmektedir. Boynukalın'ın şu yerinde tespiti söz konusu karışıklığı gidermektedir: Kaynaklarda şerh olarak zikredilen metinlerin önemli bir kısmı aynı zamanda tertip olarak anılmaktadır. Bunun sebebi tertip edenlerin metinlerde genellikle eksiltme, ziyade ya da değişiklik yapmasıdır. Böyle olunca da aynı metin, hem şerhe hem tertibe ait özellikleri barındırmaktadır.³¹

³⁰ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, s. 34.

³¹ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, s. 13.

a. Tertibi

Bir eserin tertip edilmesi, ezberlenmesini ve öğretim faaliyetinde kullanılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu açıdan *el-Câmiu's-sağîr*'in tertibi önem taşımaktadır. Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*'i konularına göre tertip etmeden telif etmiştir.³² *el-Câmiu's-sağîr*'in kısa bir metin olması, Şeybânî'yi tertip etmemeye yöneltmiş olabilir.

el-Câmiu's-sağîr ile ilgili birçok mürettip zikredilir.³³ Ancak bunlar arasında iki kişinin tertibi öne çıkar: Kadı Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed Süfyan Debbas (ö. 340/952) ve Ebû Abdullah Hasan b. Ahmed Za'ferânî.³⁴ Eseri ilk olarak kimin tertip ettiği hususu tartışmalıdır. Bunun sebebi de Za'ferânî'nin vefat tarihi konusunda bir netlik bulunmamasıdır. İbn Hümam'a göre o, Şeybânî'nin öğrencisidir.³⁵ Ancak Katip Çelebi, onun vefat tarihini (1213/610) olarak belirtmiştir.³⁶ Bu durumda Katip Çelebi'den ve İbn Hümam'dan gelen bilgiler birbiri ile çelişki içerisindedir. Çünkü Za'ferânî şayet Şeybânî'nin öğrencisi ise Katip Çelebi'nin vermiş olduğu vefat tarihi doğru olamaz. Za'ferânî hakkında Katip Çelebi'nin vermiş olduğu vefat tarihi doğru ise bu durumda da onun Şeybânî'nin öğrencisi olması mümkün değildir. Ancak Kādîhan'dan gelen bilgilerin³⁷ de İbn Hümam'ı desteklediği göz önünde bulundurulduğunda eseri ilk tertip edenin Za'ferânî olduğu belirginlik kazanmaktadır.

Za'ferânî eseri tertip etmiştir ve Şeybânî'nin meselelerini Ebû Yûsuf'un rivayet ettiklerinden ayırmıştır. Ayrıca bir konuya ait

³² Kādîhan, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no: 89, vr. 6.

³³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478.

³⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478.

³⁵ İbn Hümam, *Fethü'l-kadir*, Beyrut 2003, VII, 226.

³⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 477.

³⁷ Kādîhan, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no: 89, vr. 6.

meseleleri o konu altında bir araya getirerek kitabı konularına göre tasnif etmiştir.³⁸

Za'ferânî'nin akabinde tertip işini üstlenen Debbas olmuştur.³⁹ O, rivayetlerle ilgili bilgisi ve ezber gücüyle tanınır.⁴⁰ Matbu ve yaygınlık kazanmış olan tertip, Debbas'ın tertibidir; aynı zamanda bazı ziyadeleri de muhtevidir.⁴¹

b. Şerhleri

el-Câmiu's-sağîr'in özlü, kısa ve içerdiği ictihadların sahibine aidiyeti açısından güvenilir bir eser olması; üzerine onlarca şerh yazılmasına sebep olmuştur. Ancak bu şerhlerin çoğunun günümüze ulaşmamış olması önemli bir kayıptır. Örneğin Tahâvî, *el-Câmiu's-sağîr*'i şerhetmiştir. Ancak yazdığı şerh günümüze ulaşmamıştır.⁴² Günümüze ulaşan birçok *el-Câmiu's-sağîr* şerhi de henüz yazma nüsha durumundadır. Serahsî'ye ve Kādîhan'a ait şerhler yazma nüsha durumundaki *el-Câmiu's-sağîr* şerhlerine örnek teşkil etmektedir.

1. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî (ö. 333/944).⁴³
2. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed İskâf Belhî (ö. 333/944).⁴⁴
3. Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin Kerhî (ö. 340/952).⁴⁵

³⁸ Leknevî, *Nâfi*, s. 54.

³⁹ Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), Kahire 1993, II, 272; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), Kahire 1978, II, 64; Nedvî, *Şeybânî*, s. 135.

⁴⁰ Leknevî, *Nâfi*, s. 56

⁴¹ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, s. 12.

⁴² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, I, 562.

⁴³ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 14; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, s. 39.

⁴⁴ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 14.

4. Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Taberî (ö. 340/952).⁴⁶
5. Adiy Basrî (ö. 347/959).⁴⁷
6. Muhammed b. Ali Cürcânî (ö. 347/959).⁴⁸
7. Haydara b. Amr Sağânî (ö. 358/970).⁴⁹
8. Ebû Bekir Ahmed b. Ali Râzî Cassas (ö. 370/981)⁵⁰
9. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî (ö. 373/983).⁵¹
10. Ebü'l-Kâsım Ali b. Bendar Râzî (474/1081).⁵²
11. Ebû Nasr Ahmed b. Mansur İsbîcâbî (480/1087)⁵³.
12. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Pezdevî (ö. 482/1089).⁵⁴
13. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Serahsî (ö. 483/1090).⁵⁵
14. Ebü'l-Kasım Ali b. Muhammed Rahbî (ö. 493/1099).⁵⁶

⁴⁵ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 14; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 39.

⁴⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 477; Leknevî, *Nâfi*, s. 49.

⁴⁷ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 14.

⁴⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 477; Leknevî, *Nâfi*, s. 57.

⁴⁹ Leknevî, *Nâfi*, s. 59.

⁵⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, İstanbul 2007, II, 477; Leknevî, *Nâfi*, s. 48.

⁵¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Leknevî, *Nâfi*, s. 53. Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 46.

⁵² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 477.

⁵³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Leknevî, *Nâfi*, s. 54.

⁵⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 477; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 272; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 64; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 58.

⁵⁵ Leknevî, *Nâfi*, s. 54; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 64; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 16; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 60.

⁵⁶ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 16.

15. Ebü'l-Ezher Muhammed b. Ahmed İsbîcâbî Hocandî (ö. 500/1106).⁵⁷

16. Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed Mekhûlî Neseî (ö. 508/1115).⁵⁸

17. Kivâmuddin Ahmed b. Abdurreşid Buhârî.⁵⁹

18. Sadruşşehid Ebû Muhammed Hüsâmeddin Ömer b. Abdülaziz el-Buhârî (ö. 536/1141): Sadruşşehid'in *el-Câmiu's-sağîr* üzerine iki adet şerhi vardır. Bunlardan birisi muhtasardır. Diğeri bundan daha geniş çaplıdır. Sadruşşehid, ilk şerhin mukaddimesinde Debbas'ın tertibini esas aldığını belirtmiştir. İlk şerhte rivayetlere ve hadislerle yer verilmemiştir. Sadruşşehid bu eserinde *el-Câmiu's-sağîr*'deki bazı meseleleri ihtisar etmiştir. Bu kitap Sadruşşehid'in *Cami'si* olarak bilinir. İkinci şerhte ise rivayetlere ve hadislerle kısmen yer verilmiştir. Her iki telif de müellifin arkadaşlarından bazılarının talebi üzerine yazılmıştır.⁶⁰

⁵⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 477; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 64; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 16.

⁵⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Leknevî, *Nâfi*, s. 59; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 16.

⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, İstanbul 2007, II, 477; Leknevi, *Nâfi*, s. 57; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 16.

⁶⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 477; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 272; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 65; Leknevî, *Nâfi*, s. 53; Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târihi't-turâsi'l-arabî*, h. 1422 Riyad, V, 13; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 17; Özel, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, s. 66.

19. Zahîruddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali b. Abdülaziz Belhî (ö. 553/1158).⁶¹

20. Cemâleddin Ebû Said Mutahhar b. Hasan Yezdî: Za'ferânî'nin tertibi olan *el-Câmiu's-sağîr*'i şerhetmiş ve *Tehzib* adını vermiştir.⁶²

21. Ebü'l-Mefâhir Abdülğafur b. Lokman b. Muhammed Kerderî (ö. 562/1166): Bu şerhte Kerderî ilginç bir yöntem izlemiştir. *el-Câmiu's-sağîr* üzerine şerh yazarlar genellikle delilleri zikretme yoluna gitmişlerdir. Kerderî ise her babla ilgili olarak bir ya da daha fazla fikhî asıl ortaya koymuştur. Böylelikle meselelerin hangi asıllara dayalı olduğu belirginlik kazanmıştır. Şerhi, yazma nüsha halindedir.⁶³

22. Mes'ud b. Hüseyin Yezdî Kadı (ö. 571/1175): Şerhi, *et-Taksim ve't-teşcir fî şerhi'l-Câmiu's-sağîr* adını taşır.⁶⁴

23. Necmeddin Hüseyin b. Muhammed Hanefî (ö. 580/1184).⁶⁵

24. Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Ömer Attâbî (ö. 586/1190): Bu şerhte de Debbas'ın tertibi esas alınmıştır.⁶⁶

⁶¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, İstanbul 2007, II, 477; Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târîhi't-turâsi'l-arabî*, h. 1422 Riyad, V, 15; Leknevî, *Nâfi*, s. 49; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 19.

⁶² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 477; Leknevî, *Nâfi*, s. 57; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 19.

⁶³ Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 65; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 477; Leknevî, *Nâfi*, s. 50; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 19; Nedvî, *Şeybânî*, s. 138; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 63.

⁶⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 477; Leknevî, *Nâfi*, s. 59; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 19.

⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, İstanbul 2007, II, 477; Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târîhi't-turâsi'l-arabî*, h. 1422 Riyad, V, 15; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 19.

25. Fahreddin Kādîhan Hasan b. Mansur b. Mahmud Üzcendî Fergânî (ö. 592/1196): Bu şerhte Za'ferânî'nin tertibi esas alınmıştır.⁶⁷
26. Bedreddin Ömer b. Abdülkerim Versekî Buhârî (ö. 594/1198).⁶⁸
27. Ali b. Ahmed b. Mekkî Râzî (ö. 598/1201).⁶⁹
28. Burhâneddin Mahmud b. Ahmed b. Mâze Buhârî (ö. 616/1219)⁷⁰
29. Cemâleddin Ubeydullah b. Ahmed Mahbûbî (ö. 630/1232)⁷¹.
30. Cemâleddin Ebü'l-Mehâmid Mahmud b. Ahmed Hasîrî (ö. 636/1238).⁷²

⁶⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 65; Leknevî, *Nâfi*, s. 52; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 20; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 83.

⁶⁷ Kādîhan, *Şerhu'l-Câmiü's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no: 89, vr. 6; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 66; Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târîhi't-turâsi'l-arabî*, h. 1422 Riyad, V, 15; Leknevî, *Nâfi*, s. 49; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 20; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 86.

⁶⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Leknevî, *Nâfi*, s. 51; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 20.

⁶⁹ Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 66; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 20.

⁷⁰ Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 66; Leknevî, *Nâfi*, s. 50; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 20.

⁷¹ Leknevî, *Nâfi*, s. 51; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 21.

⁷² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 66; Leknevî, *Nâfi*, s. 58; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 20; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 100.

31. Zahîruddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İsmâil Timurtâşî (ö. 601/1205): Bu eser 1252/650 tarihinden önce telif edilmiştir.⁷³ Delil ve ta'lil açısından zengin bir eserdir.⁷⁴
32. Şemseddin Ahmed b. Muhammed Akilî (ö. 657/1259).⁷⁵
33. Muhammed b. Abdülaziz b. Mâze Buhârî.⁷⁶
34. Şemseddin Muhammed b. Süleyman b. Ebü'l-İz Dımaşkî Kadı (ö. 699/1299).⁷⁷
35. Necmeddin Eftas.⁷⁸
36. Sirâceddin Ebû Hafs Ömer b. İshak Gaznevî Hindî (773/1372): Bu şerh tamamlanmış değildir.⁷⁹
37. Alâaddin Ali Semerkandî: Burada kastedilen Alâaddin Muhammed b. Abdülhamid Semerkandi (563/1168) ya da Alâaddin Ali b. Ömer Esved (800/1398) olabilir. Bu durum,

⁷³ Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 66; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 273; Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târihi't-turâsi'l-arabî*, h.1422 Riyad, V, 16; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, İstanbul 2007, II, 477; Leknevî, *Nâfi*, s. 52; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı:20, sy. 21; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 94.

⁷⁴ Nedvî, *Şeybânî*, s. 137.

⁷⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târihi't-turâsi'l-arabî*, h.1422 Riyad, V, 13; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fî tabakati'l-Hanefiyye*, Bağdat 1962, s. 8; Leknevî, *Nâfi*, s. 57; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 21.

⁷⁶ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 22.

⁷⁷ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 22.

⁷⁸ Leknevî, *Nâfi*, s. 59; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 22.

⁷⁹ Leknevî, *Nâfi*, s. 52; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 22.

şahısların isimlerinin birbirine benzemesinden ileri gelmektedir. Kitabını 1873 yılında tamamlamıştır.⁸⁰

38. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Tahâvî (ö. 321/933).⁸¹

39. Kadı Zahîruddin Muhammed b. Ahmed b. Ömer Buhârî.⁸²

Katip Çelebi, *el-Câmiu's-sağîr*'in şarihleri arasında nahivci olarak bilinen İbn Hişam'a da yer verir.⁸³ Ancak Leknevî bunu şöyle değerlendirir: İbn Hişam, Hanbelî olması dolayısıyla Ebû Ya'lâ'nın *Câmi'* sini şerhetmiş olabilir.⁸⁴ Boynukalın'a göre ise bu kitap, nahivle ilgilidir. Zira İbn Hişam'ın *Câmi* isimli bir eseri vardır.⁸⁵

Fuad Sezgin, Ahmed b. Ebû Müeyyed Mahmûdî Nesefî'yi de *el-Câmiu's-sağîr*'in şarihleri arasında sayar. Nesefî de eserini 1121/515 yılında tamamlamıştır. Bu eserin Bengal'de bir nüshası bulunmaktadır.⁸⁶ Ancak Boynukalın bunu hatalı bulur. Çünkü bu müellif, *Câmi'* nin şarihleri arasında zikredilmez. Bu şahsa, Şeybânî'nin *Câmiü'l-kebîr*'ine yönelik bir nazım ve şerhi isnad edilir.⁸⁷

Fuad Sezgin, Alâaddin Muhammed b. Abdülhâmid Semerkandî Üsmendî'yi (ö. 1168/563) de *el-Câmiu's-sağîr*'in şarihleri arasında sayar.⁸⁸ Fuat Sezgin'in burada zikrettiği yazma nüsha,

⁸⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 65; Leknevî, *Nâfi*, s. 47; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 22.

⁸¹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Leknevî, *Nâfi*, s. 47.

⁸² Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târîhi't-turâsi'l-arabî*, h. 1422 Riyad, V, 14; Leknevî, *Nâfi*, s. 51.

⁸³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478.

⁸⁴ Leknevî, *Nâfi*, s. 47.

⁸⁵ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 26.

⁸⁶ Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 66.

⁸⁷ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 26.

⁸⁸ Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 66.

Boynukalın'a göre *el-Câmiu's-sağîr*'in değil *Câmiü'l-kebîr*'in şerhidir.⁸⁹ Bu şahsa bir *el-Câmiu's-sağîr* şerhi nisbet edilmemesi de bunu desteklemektedir.⁹⁰

c. Tercümesi

Ivan Dimitrof, *el-Câmiu's-sağîr*'in *Kitâbü'l-buyû*' isimli bölümünü Almanca'ya tercüme etmiştir. Bu tercüme, söz konusu şahsın doktora tezinin bir bölümünü teşkil etmektedir. Tez üç kısımdan oluşmaktadır: Birinci kısımda fıkhnın, ehli hadis ve ehli rey gibi mekteplerin teşekkülünden, Şeybânî'nin hayatı ve eserlerinden bahsedilmektedir. İkinci kısımda *el-Câmiu's-sağîr*'in *Kitâbü'l-buyû*' isimli bölümünün Almanca tercümesi yer almaktadır. Üçüncü kısımda ise tercüme edilen bu bölüm şerh edilmiştir. Bu çerçevede Sadrüşşehid Ebû Muhammed Hüsâmeddin Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze'nin (1141/536) ve Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Ömer Attâbî (ö. 1190/586) şerhlerinden, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ından, *el-Hidâye* ve şerhi *el-Înâye*'den, *Mülteka'l-ebhur* ve daha birçok kaynaktan istifade edilmiştir. Söz konusu kaynaklarla *el-Câmiu's-sağîr* arasında karşılaştırma da yapılmıştır. Ayrıca *el-Câmiu's-sağîr*'deki bazı ıstılahların ve kavramların tahlili yapılmıştır. Tezin sonunda da faydalanılan kaynaklara yer verilmiştir. Kaynaklardan 19'u Arapça, 18'i Almanca, 3'ü de sözlüktür.⁹¹

⁸⁹ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 26.

⁹⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 65; Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târîhi't-turâsi'l-arabî*, V, 14; Leknevî, *Nâfi*, s. 47.

⁹¹ Iwan Dimitroff, *el-Camiüs'sagîr Abu Abdallah Muhammad Ibn Al-Hasan Asch-Schaibani und sein corpus juris "al-gami as-sagîr*, Bonn Ü. Doktora Tezi 1908; Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, s. 37; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 26; Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, s. 25; Yunus Vehbi Yavuz, "el-Câmiu's-sağîr", *DİA*, VII, 112.

d. Şiir Diline çevrilmesi

Birçok alim *el-Câmiu's-sağîr*'i şiir diline çevirmiştir. Bunda amacın kitabın öğrenilmesini kolaylaştırmak olduğu söylenebilir. Bu konuda çalışma yapanlar şöyle sıralanabilir:

1. Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Neseî (ö. 537/1142): Bu metnin evvelinde 81 beyitten oluşan, akaidle ilgili bir şiir vardır.⁹²

2. Bedreddin Ebû Nasr Mes'ud b. Ebû Bekir el-Ferâhî (ö. 640/1242): Şiirini (617/1220) yılında tamamlamıştır ve *Lem'atü'l-bedr* olarak isimlendirmiştir. Alâaddin Muhammed b. Abdurrahman Hocandî de bu şiiri şerh etmiş ve *Dav'u'l-lem'a* olarak isimlendirmiştir.⁹³

3. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Kubâvî (ö. 726/1328).

4. Mahmud b. Hamza (ö. 1305/1887): Şam müftüsüdür. *el-Câmiu's-sağîr*'i şiir diline (1287/1870) yılında çevirmiştir.⁹⁴

5. Ali b. Halil Hüseyin Dımaşkî (ö. 651/1253): *el-Câmiu's-sağîr*'i şiir diline çevirenler arasında zikredilir. Ancak Boynukalın bunu doğru bulmaz. Ona göre bu şahıs; *el-Câmiu's-sağîr*'i değil *Câmiü'l-kebîr*'i şiir diline çevirmiştir.⁹⁵

⁹² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 273; Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 26.

⁹³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 479; Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 273; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 66; Leknevî, *Nâfi*, s. 59.

⁹⁴ Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsî'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), II, 67; Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târîhi't-turâsî'l-arabî*, V, 17.

⁹⁵ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 26.

D. *el-Câmiu's-sağîr*'in Önemi

el-Câmiu's-sağîr'in müellifi Şeybânî, mezhebin önde gelen müctehidlerindendir. Ebû Hanîfe'nin takrir ettiği kaideler çerçevesinde delillerden hüküm çıkarabilecek düzeydedir. Ebû Hanîfe ile ihtilaf içerisinde olduğu meseleler olsa da usulde ona tabi olmuştur. Ebû Hanîfe vefat edinceye kadar onun derslerinin müdavimi olmuştur. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Ebû Yûsuf'un derslerine devam etmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un fikhî görüşlerini kendi ictihadlarını da dahil ederek kitaplaştırmıştır.⁹⁶ Şeybânî'nin bu hususiyetleri ve *el-Câmiu's-sağîr*'in güvenilir râvîler tarafından tevâtür ya da şöhret yoluyla rivayet edilmesi, *el-Câmiu's-sağîr*'i içerdği ictihadların Ebû Hanîfe'ye âidiyeti açısından güvenilir kılmaktadır.

el-Câmiu's-sağîr ilk muhtasar fıkıh kitabı olarak da değerlendirilebilir. Ondan önceki kitaplar sahabe kavli, hadis, tabiin ve fakihlerin görüşlerini nakletmekten öte geçmemiştir.⁹⁷ *el-Câmiu's-sağîr*'den sonra yazılan fıkıh kitaplarında ise –mezhep ayrımı gözetilmeksizin- ondan faydalanılmıştır.⁹⁸ Ebû Yûsuf eserin bu ilmi değerini takdir ettiğinden onu çokça okumuştur; yolculuklarında dahi onu yanından ayırmamıştır.⁹⁹ İçerdği ictihadların açık, anlaşılır

⁹⁶ Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, Mısır 1366, s. 50; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Cize 1993, III, 124; Zâhid Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî*, Mısır 1355, s.35; Leknevî, *Nâfi*, s. 8; Taş, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı*, s. 16; Metin Yiğit, "İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, 2012, s. 70.

⁹⁷ Boynukalın, "el-Câmiu's-sağîr", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 5.

⁹⁸ Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, s. 52; Kevserî, *Bulûğu'l-emânî*, s. 3; Ahmet Duran, "İmam Muhammed Şeybânî'nin Hayatı ve Hanefî Fıkının Tedvinindeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 9, 2007, sy. 198.

⁹⁹ İbn Âbidin, *Ukûdu resmi'l-müftî*, s. 19; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478; Desûkî, *Şeybânî*, s. 154. Nedvî, *Şeybânî*, s. 135.

ve güvenilir olması; *el-Câmiu's-sağîr*'i asırlarca fıkıhla ilgilenenlerin başucu eseri durumuna getirmiştir.

Mezhebin önde gelen alimleri bu esere çok değer vermişlerdir ve bu kitabı diğer kitaplardan üstün tutmuşlardır. Öyle ki bu kitabı ezberlememiş bir kişinin yargı görevi üstlenmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁰ İlk dönem Hanefi alimleri bir kimseye yargı görevi vermeden önce onu mutlaka bu eserden imtihana tabi tutarlardı. Eğer bu imtilanda başarılı olursa ona yargı görevi verirlerdi. Şayet başarılı olamazsa bu eseri ezberlemesini tembihlerlerdi.¹⁰¹ Bu durum, mezhebin yaygınlaşmasında *el-Câmiu's-sağîr*'in önemli bir rolünün olduğunu da göstermektedir.

Yargı görevi üstleneceklerin *el-Câmiu's-sağîr*'den imtihan edilmesi geleneği Ebû Yûsuf'a kadar götürülebilir. Çünkü Ebû Yûsuf, Harun Reşid döneminde kadi'l-kudat olarak görev yapmıştır.¹⁰² Diğer yandan sadece bu kitaptaki meseleleri bilen bir kişinin fetvaya ehil olduğu kabul edilmiştir.¹⁰³ Bundan maksat da *el-Câmiu's-sağîr*'in içeriğini bilmenin fetva ehliyetinin asgari şartı olmasıdır.

el-Câmiu's-sağîr, yöneticiler nezdinde de büyük itibar görmüştür. Ezberlenmesini teşvik için ezberleyene ödül verenler olmuştur. Îsâ b. Ebû Bekir Eyyûbî bunlardandır. O *el-Câmiu's-sağîr*'i ezberleyene 50 dinar, *el-Câmiü'l-kebir*'i ezberleyene 100 dinar verirdi. Boynukalın, bunu Hanefi mezhebini yaygınlaştırma gayesine matuf olarak değerlendirir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Kādîhan, *Şerhu'l-Câmiü's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, vr. 6; Leknevî, *Nâfi*, s. 32.

¹⁰¹ Kādîhan, *Şerhu'l-Câmiü's-sağîr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi no: 89, vr. 6; İbn Âbidin, *Ukûdu resmî'l-müftî*, s. 19; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478.

¹⁰² Boynukalın, “*el-Câmiu's-sağîr*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 32.

¹⁰³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, II, 478.

¹⁰⁴ Boynukalın, “*el-Câmiu's-sağîr*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, sy. 32.

II. *el-Câmiu's-sağîr Şerhi: en-Nâfiü'l-kebir limen yutâliu'l-câmia's-sağîr*

Ebü'l-Hasenat Abdülhay b. Muhammed Abdülhalim Leknevî (ö. 1304/1886) *el-Câmiu's-sağîr*'i şerh etmiş ve bunu *en-Nâfiü'l-kebir limen yutâliu'l-câmia's-sağîr* olarak isimlendirmiştir. Bu şerhin mukaddimesinde Leknevî, *el-Câmiu's-sağîr*'in şerhlerine ve Hanefi mezhebinin teşekkül döneminde öne çıkan müctehid ve eserlere ilişkin önemli bilgilere yer vermiştir. Bu çerçevede özellikle *el-Câmiu's-sağîr* üzerine yapılan çalışmaların tespitinde *en-Nâfiü'l-kebir*'in dört bölüm ve bir sonuçtan müteşekkil mukaddimesi önemli bir kaynak durumundadır.

Leknevî, mukaddimede *el-Câmiu's-sağîr*'in telif sürecine ve önemine de değinir.¹⁰⁵ Önemiyle doğru orantılı olarak *el-Câmiu's-sağîr* üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Leknevî bu çalışmalar hakkında da bilgi verir.¹⁰⁶ Ayrıca *el-Câmiu's-sağîr*'de icthadları serdedilen üç fakih hakkında – Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Şeybânî - tabakat kitaplarında verilen bilgileri değerlendirir.¹⁰⁷

Leknevî, *el-Câmiu's-sağîr*'in fıkhnın tüm konularını kapsadığını izah sadedinde açıklamalar getirmiştir. Onun getirdiği bu açıklamalar, *el-Câmiu's-sağîr*'de yer verilen konuların birbirleriyle irtibatının sağlanmasına da yardımcı olmaktadır. *el-Câmiu's-sağîr*'de ele alınan bazı konuların esaslarına değinilmediği göz önünde bulundurulduğunda Leknevî'nin getirdiği bu açıklamalar önem kazanmaktadır. Örneğin *el-Câmiu's-sağîr*'de abdest konusu işlenirken abdestin farzları üzerinde durulmaz. Abdesti bozan ve bozmayan şeyler ele alınarak konu işlenir. Leknevî ise bunu şöyle açıklar:

¹⁰⁵ Leknevî, *Nâfi*, s. 33.

¹⁰⁶ Leknevî, *Nâfi*, s. 46-60.

¹⁰⁷ Leknevî, *Nâfi*, s. 45.

Abdesti bozan şeylerle konuya başlanması; abdestin vücûbunun, abdest bozulduktan sonra ortaya çıkmasından ileri gelir.¹⁰⁸

Leknevî'nin Hanefi fıkıh kitaplarına yönelik tasnifi iki aşamada tahlil edilecektir. İlk olarak Hanefi fakihlerin ictihad ehliyetine göre dereceleri incelenecektir. Bu derecelendirme, Hanefi fıkıh kitaplarının itibar açısından sınıflandırılmasında da önem taşımaktadır. Zira Leknevî'ye göre fıkıh kitaplarının itibar açısından sınıflandırılmasında iki ölçü ön plana çıkar: bunlardan birisi müellifin uzmanlığı, diğeri ise kitabın içeriğidir.¹⁰⁹ İkinci aşamada ise Hanefi fıkıh kitapları sened açısından incelenecektir.

A. Hanefi Fakihlerin İctihad Ehliyetine Göre Dereceleri

Hanefi fakihlerin ictihad ehliyetine göre derecelendirilmesi, ihtilafa düşülen meselelerde tercih edilecek görüşün belirlenmesine yardımcı olmaktadır. Leknevî'ye göre bu bilgiden yoksun olduğu takdirde ictihadların tercihinde öncelik sırası gözden kaçırılabilir.¹¹⁰ Bu çerçevede Leknevî, Hanefi fakihleri ictihad ehliyetine göre derecelendirir ve beşli bir tasnife yer verir. Bu tasnif, konuya ilişkin olarak Kemâlpâşazâde'nin (ö. 940/1534) tasnifinin bir özeti mahiyetindedir.¹¹¹ Şu kadarı var ki, Leknevî'nin tasnifinde dört mezhep imamından oluşan ve şeriatta müctehid olarak nitelenen sınıf ile mukallidler sınıfına yer verilmez.

¹⁰⁸ Leknevî, *Nâfi*, s. 71.

¹⁰⁹ Leknevî, *Nâfi*, s. 30.

¹¹⁰ Leknevî, *Nâfi*, s. 7.

¹¹¹ Kemâlpâşazâde'nin tasnifi modern araştırmalara da konu olmuştur. Bununla ilgili olarak bk. Sümeyye Özdemir, *Zürrî Vakıflarda Kullanılan "Çocukların Çocukları" Lafzının Vâkıfın Kızının Çocuklarını Kapsaması (Hatibzâde, Kemâlpâşazâde ve İbn Nüceym'in Risaleleri Bağlamında)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

Söz konusu tasnifte birinci dereceyi Ebû Hanîfe'nin öğrencileri Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer oluşturur. Bu alimler “mezhepte müctehid” olarak nitelenirler. Ebû Hanîfe'nin takrir ettiği kaidelere uygun olarak Kitap, sünnet, icma ve kıyastan hüküm çıkarabilecek düzeydedirler. Furûa ait bazı meselelerde Ebû Hanîfe'ye muhalefet etseler de usulde ona tabi olmuşlardır.

İkinci derecede müteahhirin fakihlerin önde gelenleri yer alır. Ebû Bekr Ahmed b. Ömer Hassaf (ö. 261/875), Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî, Ebü'l-Hasan Fahrülislam Ali b. Muhammed Pezdevî (ö. 482/1089), Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed Serahsî (ö. 483/1090), Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (ö. 452/1060), Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ahmed el-Üzcendî Kādîhan (ö. 592/1196); bu âlimlerden bazılarıdır. Bu tabakada yer alan fakihler Ebû Hanîfe'den gelen bir nakil bulunmayan meselelerde ictihad edebilecek düzeydedirler. Bu yüzden “meselede müctehid” olarak nitelenmişlerdir. Ancak usul ya da furûa ait meselelerde Ebû Hanîfe'ye muhalefet edemezler.

Üçüncü derecede Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) gibi “ehli tahrir” alimler vardır. Bu tabakada yer alan alimler ictihad ehliyetine sahip değildir. Ancak mezhebin usûlüne hakim olduklarından dolayı içerisinde iki ihtimali barındıran mübhem hükümlere ve mücmel kavillere açıklık getirebilecek düzeydedirler. Nitekim *Hidâye*'de zaman zaman karşılaştığımız “*Râzî'nin tahrîci böyledir.*” gibi ifadeler bunu doğrulayıcı niteliktedir.

Dördüncü derecede “ehli tercih” alimler yer alır. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî (ö. 428/1037) ve Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebû Bekr Merginânî (ö. 593/1197) bunlar arasındadır. Bu alimler, eserlerinde mezhebin önde gelen alimlerinden intikal eden rivayetler arasında tercihte

bulunmaktadırlar. Eserlerinde zikrettikleri rivayetler hakkında “*Bu, daha sahih.*”, “*Bu, daha evlâ.*”, “*Bu, kıyasa daha uygun.*” şeklinde tercihte bulunmaktadırlar.

Beşinci derecede ise rivayetler arasında güçlüyü zayıfı ve nâdirü'r-rivâye ile zâhirü'r-rivâye'yi birbirinden ayırabilecek durumda olan fakihler gelmektedir. Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-Kerderî (ö. 642/1244), Ebü'l-Mehâmid Cemâlüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdisseyyid el-Hasîrî (ö. 636/1238), Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310), Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî (ö. 683/1284), Burhânüşşerîa Mahmud b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 709/1309), Ebü'l-Abbas Muzafferüddin Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295) bu derecede yer alır. Bu derecede bulunan alimler, eserlerinde reddedilmiş görüşlere ve zayıf rivayetlere yer vermezler.¹¹² Bu derecede yer alan fakihlerden sonra mukallidler gelir ki onlara düşen kendi devrinin alimlerine tabi olmaktır. Onlar fetva ehliyetine sahip olmadıkları için ancak başkalarının verdiği fetvayı nakledebilirler.¹¹³

Fakihlerin ichtihad ehliyetine göre derecelendirilmesi, çeşitli açılardan tartışma konusu edilmiştir. Takıyyüddin b. Abdülkadir Temîmî (ö. 1010/1601), Kemalpaşazâde'ye dayanan tasnifi desteklemiştir.¹¹⁴ Şihâbüddin b. Bahâeddin b. Sübhânî Mercânî (ö. 1306/1889) ise fakihlerin derecelendirilmesine çeşitli yönlerden karşı çıkmıştır. Ona göre bu derecelendirmede, dayanaktan yoksun olarak Kemalpaşazâde'nin kişisel görüşü ortaya konulmaktadır. Örneğin

¹¹² Leknevî, *Nâfi*, s. 9.

¹¹³ Leknevî, *Nâfi*, s. 9.

¹¹⁴ Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî, *Tabakatü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Riyad 1983, I, 33.

Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer, -delil zikredilmeksizin- “şeriatta müctehid” derecesi dışında değerlendirilmiştir. Oysa ki bu alimlerin, İmam Şâfiî ve Mâlik gibi mezhep imamı ile aynı derecede olmadıklarını gösteren bir delil mevcut değildir. Aynı şekilde “meselede müctehid” olarak nitelenen âlimler için Ebû Hanîfe’ye muhalefet edemeyecekleri ifade edilmiştir. Halbuki bu derecede zikredilen Tahâvî, Hassaf, Kerhî gibi alimler, eserlerinde Ebû Hanîfe’ye bir çok konuda muhalefet etmektedir. Mercânî bu derecelendirmede Ebû Bekir Cassas’ın “mukallid” olarak nitelenmesini de doğru bulmaz. Zira Ebû Bekir Cassas’ın, “meselede müctehid” olarak nitelenen âlimlerden ayrı olarak değerlendirilmesini gerektiren bir delil mevcut değildir. Özetle Mercânî, fakihlerin derecelendirilmesinde birçoğunun olduğundan daha düşük bir derecede gösterildiğini düşünmektedir.¹¹⁵ Bu çerçevede söz konusu derecelendirmeye bunu oluşturanların şahsî görüşünden öte bir anlam yüklememek isabetli olacaktır. Zira bu kapsamda birçok müctehid bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bunlardan kimilerinin onlarca eserin müellifi olduğu göz önünde bulundurulduğunda yapılan değerlendirmenin gerçeklik payının azalması muhakkaktır. Buradan ortaya çıkan sonuç, fakihlerin ictihad ehliyetine göre derecelendirilmesinde objektif kriterlerin ortaya konulması gerektiğidir. Aksi takdirde yapılan derecelendirme, kesinlik ifade etmeyecektir. Nitekim değerlendirmeye tabi tutulan müctehidlerin geriye bıraktıkları eserlerin sayıca çokluğu göz önünde bulundurulduğunda bunları birlikte bir tahlile tabi tutmanın güçlüğü aşîkârdır.

¹¹⁵ Şihâbuddin Mercânî, *Nazûratü'l-hak fî farziyyeti'l-işâ ve in lem yeğibi's-şafak*, İstanbul 2012, s. 192-214.

B. Sened Açısından Hanefi Fıkıh Kitapları

Hanefi fıkıh kitapları ve içerdikleri meselelerle ilgili olarak öteden beri birçok tasnif yapılmıştır. Bunlar arasında en yaygın olanı; zâhirü'r-rivâye, nâdirü'r-rivâye ve vâkıat ya da nevâzil şeklindeki üçlü tasniftir. Meselelerin delil değerinin bu tasnif açısından bir önemi yoktur. Bu tasnifte ölçü, Hanefi mezhebinde mezhebin önde gelen üç imamının (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî) ictihadlarını içeren eserlerin güvenilir râvîlerle ve tevâtür ya da şöhret yoluyla rivayet edilip edilmediğidir. Diğer bir ifadeyle bu tasnifte esas olan, meselelerin imamlara aidiyet derecesidir. Zâhirü'r-rivâye eserler ve içerdikleri meseleler, güvenilir râvîlerle ve tevâtüren ya da şöhret yoluyla rivayet edilmişlerdir. Şeybânî'nin *el-Asl*, *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-kebir*, *es-Siyeru's-sağîr*, *es-Siyerü'l-kebir*, *ez-Ziyâdât* ve *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât* isimli eserleri zâhirü'r-rivâye kapsamında değerlendirilmiştir. Bu eserlerdeki meselelerin mezhebin önde gelen üç imamına aidiyeti kesindir. Nâdirü'r-rivâye kapsamına giren eserler de Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine ait olmakla birlikte rivayet ağı açısından zâhirü'r-rivâye çerçevesindeki eserler kadar güçlü değildir. Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye dışındaki eserleri ile Ebû Hanîfe'nin Şeybânî dışındaki talebelerine ait eserler nâdirü'r-rivâye içerisinde değerlendirilir. Şeybânî'nin *el-Kesb*, *Kitâbü'l-Âsâr* ve *el-Hüccet alâ ehli'l-Medîne*, *el-Hârûniyyât*, *el-Cürcâniyyât*, *el-Keysâniyyât* ve *er-Rakkıyyât* isimli eserleri bu kısma dahildir.¹¹⁶ Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*, *İhtilâfî Ebî Hanîfe* ve *İbn Ebî Leylâ*, *el-Cevâmi'* gibi eserleri ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'nin *el-Mücerred* ile *el-Emâlî'si* de bu sınıf içerisinde değerlendirilmektedir. Ebû Hanîfe ve öğrencilerine ait bazı görüşler, Şeybânî'nin ve Ebû Yûsuf'un öğrencileri tarafından da bir araya getirilmiştir. Nevâdir adı verilen bu tür eserler de nâdirü'r-rivâye içerisinde değerlendirilmektedir. Muallâ b. Mansûr er-Râzî'nin *en-*

¹¹⁶ Taş, Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin *Hukuk Anlayışı*, s. 80.

Nevâdir'i ve Muhammed b. Semâa'nın *en-Nevâdir*'i bu türe örnek teşkil etmektedir. Söz konusu tasnifin üçüncü kısmını ise nevâzil ya da vâkiat adı verilen eserler oluşturur. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden sonra meydana gelen fikhî meseleleri ele alan eserlere nevâzil ya da vâkiat denilir. Bu türün ilk örneği Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'idir.¹¹⁷

Leknevî de barındırdığı meselelere göre fıkıh kitapları ile ilgili bir tasnifte bulunur.¹¹⁸ Onu böyle bir tasnife iten ise Hanefi mezhebiyle ilgili yaygın bir eleştiridir. İlk dönemlerden itibaren Ebû Hanîfe, sahih hadislerle aykırı ictihadda bulunduğu ve kıyas deliline çok başvurduğu yönünde eleştirilmiştir. Leknevî bu eleştirinin bir yanlış anlamaya dayandığını ifade eder. Ona göre Ebu Hanife'nin ictihadları ile bağdaşmayan birçok fetva ya da ictihad, Hanefi fıkıh kitapları içerisinde bulunmaktadır. Bu durum, söz konusu fetva ve ictihadların Ebu Hanife'ye izafe edilmesine ve Ebu Hanife'nin haksız eleştirilere uğramasına yol açmaktadır. Bu durumda yapılması gereken, Hanefi kitapların barındırdığı meseleleri bir tasnife tabi tutmaktır.¹¹⁹ Bu çerçevede Leknevî beşli bir sınıflandırma ortaya koyar:

Birincisi; nasların, icmâ ve kıyasın desteklediği asıllara uygun olan meselelerdir. Bu meselelerin karşısında açık ya da gizli bir şer'î nas bulunmamaktadır.

İkincisi; âyet ve hadislerle desteklenen şer'î asılların kapsamındaki meselelerdir. Bunların karşısında da bazı âyet ve hadislerin bulunması mümkündür. Ancak destekleyen nasların daha

¹¹⁷ İbn Âbidin, *Ukûdu resmî'l-müftî*, s. 16; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun*, III, 1023-1024; Eyyüb Said Kaya, "Zâhirü'r-rivâye", *DİA*, XXXIV, 101-102.

¹¹⁸ Leknevî, *Nâfi*, s. 22.

¹¹⁹ Leknevî, *Nâfi*, s. 20; Usûl alanında benzer bir yaklaşımı Metin Yiğit de ortaya koymaktadır: Metin Yiğit, "İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, 2012, s. 75.

güçlü ve tercihe şâyan oluşu bu meseleleri asılların kapsamına dahil eder.

Zikri geçen bu iki grup meselenin kabul edilmesini, akıl ve nakil desteklemektedir.

Üçüncü grup meseleler ise şer'î asılların kapsamında bulunmakla birlikte bunların karşısında da çok sahih ve güçlü deliller bulunmaktadır. Bu meseleler karşısında yapılması gereken iş, derinlemesine bir inceleme neticesinde güçlü olan delilin desteklediği görüşün tercih edilmesidir.

Dördüncü grup meseleler; sadece kıyas deliline dayalı olarak ortaya konulmuş meselelerdir. Bunların karşısında daha güçlü bir delil varsa yapılacak iş, güçlü olan delilin desteklediği görüşün tercih edilmesidir.

Beşinci grup meseleler ise Kitap, Sünnet, icma ve kıyas tarafından açık ya da dolaylı olarak desteklenmeyen meselelerdir. Bu meseleler, son dönemlerde taklide dayalı olarak ortaya konulmuştur ve reddedilmesi gerekir.¹²⁰

Eserlerin sınıflandırılmasıyla ilgili olarak Leknevî; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye ait ictihadların onlardan sonra gelen Hanefi âlimlerin görüşlerinden ayrılmasına büyük bir önem atfeder. Ona göre bu ayrıma yeterince özen gösterilmediği zamanlarda Ebû Hanîfe'nin ictihadına aykırı görüşler kimi fıkıh kitaplarında yer bulabilmiştir. Bu durum zaman zaman Ebû Hanîfe'nin hadislerle amel etmediği yönünde haksız eleştirilere uğramasına sebep olmuştur.¹²¹ Bununla birlikte Leknevî'ye göre Ebû Hanîfe, hadislerin

¹²⁰ Leknevî, *Nâfi*, s. 23.

¹²¹ Leknevî, *Nâfi*, s. 21.

tedvininden sonra yaşasaydı Hanefi mezhebinde kıyas daha az yer tutardı.¹²²

Özetle Leknevî; Hanefi fıkıh kitaplarının içeriğindeki meselelerin dayandıkları deliller açısından değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Fıkıh kitapları arasında böyle bir sınıflandırmaya gidilmesinde amaç, bir müctehide farklı icthadlar izâfe edilmesi durumunda fetva veren kişinin seçiminde kolaylık sağlanmasıdır.

Leknevî, mukaddimesinde Hanefi fıkının temel eserlerine de değinir. Bu çerçevede beş eser, Hanefi fıkının en muteber kaynakları olarak takdim edilir.

Bunlardan ilki *Vikāyetü'r-rivāye fî mesâilî'l-Hidāye* adını taşır. Bu eserin kime ait olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Leknevî, eserin müellifini Tâcüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa Ahmed b. Ubeydullah Cemâleddin Abbâdî el-Mahbûbî el-Buhârî olarak belirtir. Müellif; bu eseri, torunu Ubeydullah Sadrüşşerîa b. Mes'ud b. Mahmud Tâcüşşerîa için *Hidāye*'den seçtiği konuları bir araya getirerek telif etmiştir. *Vikāye*'yi şerh eden de *Nukāye* adıyla ihtisar eden de Tâcüşşerîa'nın torunu Ubeydullah Sadrüşşerîa b. Mes'ud b. Mahmud Tâcüşşerîa olmuştur. *Vikāye* müellifi Tâcüşşerîa, *Vikāye*'yi şerheden Sadrüşşerîa'nın baba tarafından dedesidir. Ancak her nasılsa *Vikāye* müellifinin, *Vikāye* şarihinin anne tarafından dedesi olduğu bilgisi yaygınlık kazanmıştır.¹²³

Nitekim *Keşfü'z-zunun*'da *Vikāye* müellifi şöyle tanıtılır: “*Vikāye*, Burhânüşşerîa Mahmud b. Sadrüşşerîa tarafından telif edilmiştir. *Hidāye*'nin *el-Kifāye* isimli şerhi de aynı şahsa aittir. Burhânüşşerîa

¹²² Leknevî, *Nâfi*, s. 45.

¹²³ Kâsım b. Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, Bağdat 1962, s. 71; Leknevî, *Nâfi*, s. 24; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1324, s. 207.

Mahmud b. Sadrüşşerîa, *Vikāye*'yi kızının oğlu olan Sadrüşşerîa için telif etmiştir."¹²⁴ *Vikāye* müellifine ilişkin verilen bu bilgiler birlikte değerlendirildiğinde görülen o ki; eserin Mahmud b. Sadrüşşerîa olduğunda ittifak vardır. Ancak lakabının Tâcüşşerîa mı yoksa Burhânüşşerîa mı olduğu hususu kesinlik arz etmemektedir. Bu, müellif için iki lakabın da kullanılıyor olmasından ileri gelebilir.

Leknevî'nin muteber olarak zikrettiği diğer Hanefi fıkıh kitapları yazarlarıyla birlikte şöyledir: Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı, Ebü'l-berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik* adlı eseri, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtar*'ı, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî'nin (ö. 694/1295) *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*'i.¹²⁵ Burada dikkati çeken nokta *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* adlı eser, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ını içerdiği halde *el-Muhtasar*'ın ayrıca belirtilmesidir. Bu, mezkur eserin mezhep literatürü içerisindeki öneminden ileri geliyor olabilir.

Leknevî, zikri geçen bu kitaplarda geçen bazı ifadelere de açıklık getirir. Örneğin söz konusu eserlerdeki "*selef*" ifadesi ile kastedilen Şeybânî'ye kadar olan Hanefi fakihlerdir. "*Halef*" ifadesi ile kastedilen ise Şeybânî'den Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî'ye (ö. 452/1060) kadar olan Hanefi fakihlerdir. Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî'ye kadar olan Hanefi fakihler aynı zamanda "*mütekaddimin*" olarak da nitelenir. Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî'den sonraki Hanefi alimlerle "*müteahhirin*" olarak nitelendirilmişlerdir.

¹²⁴ Katip Çelebi, Keşf, IV, 1620.

¹²⁵ Leknevî, *Nâfi*, s. 25.

Leknevî, *el-Câmiu's-sağîr*'in bu kitaplar arasındaki yerine de işaret eder. Leknevî'ye göre Hanefi fıkıh kitapları içerisinde öncelikle bu eserlere itibar edilmelidir. Bu metinlerden sonra söz konusu metinlerin muteber şerhlerine ardından da fetva kitaplarına itibar edilmelidir.¹²⁶ Ayrıca söz konusu edilen muhtasar metinlerin şerhleri ve haşiyeleri incelenmeden doğrudan bu eserlere dayalı olarak fetva verme cihetine gidilmemelidir. Zira bir eser ne kadar muhtasar ise o ölçüde kapalı noktaları ihtiva etmektedir. Böyle bir eserden şerh ve haşiyelerden faydalanmaksızın istifade edilmesi ise okuyanı yanlış yönlendirebilecektir.¹²⁷

Hanefi fıkıh kitaplarındaki hadisler konusunda ise Leknevî ihtiyatlı olunması gerektiğini ifade eder. Ona göre Hanefi fıkıh kitaplarından bazılarında –özellikle fetva kitaplarında- mevzû hadis bulunabilmektedir. Bu durum Hanefi âlimlerin ortaya koydukları meselelerin mevzû hadislerle istinad ettiği şeklinde haksız eleştirilere de sebep olmuştur.¹²⁸ Söz konusu eleştirilerin haksız olarak nitelenmesi, Ebû Hanîfe'nin ichtihadlarında mevzû hadislerle istinad etmemesinden ileri gelmektedir.

SONUÇ

Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'i zâhirü'r-rivâye eserlerden olup, fıkıhın temel konularını içermesi ve delillere nadiren yer verilmesi dolayısıyla muhtasar bir metindir. *el-Câmiu's-sağîr*'den önceki fıkıh literatürü göz önünde bulundurulduğunda onun ilk muhtasar fıkıh kitabı olduğu belirginlik kazanmaktadır. Bu açıdan fikhî kavramların terimleşme sürecine ilişkin olarak *el-Câmiu's-sağîr* önemli bir kaynak durumundadır. Yargı görevi üstleneceklerin bu metinden imtihan

¹²⁶ Leknevî, *Nâfi*, s. 25. Bu konuda benzer bir yaklaşımı İbn Âbidin'de de görmek mümkündür. Bkz. İbn Âbidin, *Ukûdu resmî'l-müftî*, s. 36.

¹²⁷ Leknevî, *Nâfi*, s. 26; İbn Âbidin, *Ukûdu resmî'l-müftî*, s. 13.

¹²⁸ Leknevî, *Nâfi*, s. 31.

edilmesi dikkate alındığında *el-Câmiu's-sağîr*'in kanunlaştırma ve mezhebin yaygınlaşmasında mühim bir rol ifa ettiği de anlaşılmaktadır. Önemine binaen üzerine onlarca çalışma yapılan *el-Câmiu's-sağîr*'in şerhleri arasında Leknevî'nin *en-Nâfiü'l-kebir*'i ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Leknevî bu eserinde kendisinden önce yapılan *el-Câmiu's-sağîr* şerhlerinden önemli ölçüde faydalanmıştır. Bu çerçevede onun şerhi, kendisinden önceki şerhlerin bir özeti mahiyetindedir. Ayrıca Leknevî, *en-Nâfiü'l-kebir*'in mukaddimesinde Hanefi fıkıh kitaplarını bilgi ve delil değeri açısından sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmada muteber olarak zikredilen eserler, fıkıh öğretiminde kaynak niteliğinde değerlendirilmelidir. *el-Câmiu's-sağîr* ve bunu da içeren, Ebü'l-Hasan Burhâneddin Ali b. Ebû Bekr Merginânî'nin (ö. 593/1197) *Bidâyetü'l-mubtedî* isimli eseri bu açıdan da önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Boynukalın, Mehmet, “*el-Câmiu's-sağîr* li'l-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî Dirâse Tevsîkiyye Tahlîliyye Nakdiyye”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı:20, 2008.

Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), Kahire 1993.

Desûkî, Muhammed, *el-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-islâmî*, Katar 1987.

Dimitroff, Iwan, *el-Camiüs'sagîr Abu Abdallah Muhammad Ibn Al-Hasan Asch-Schaibani und sein corpus juris “al-gami as-sagîr*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bonn Ü. , Bonn 1908.

Duran, Ahmet, “İmam Muhammed Şeybânî'nin Hayatı ve Hanefî Fıkının Tedvinindeki Yeri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 9, 2007.

Ebû Bekir b. Ali ve diğerleri, *el-İstidrâkat alâ târîhi't-turâsi'l-arabî*, h. 1422 Riyad.

İbn Âbidin, *Ukûdu resmi'l-müftî*, Bulak 1272.

İbn Hümam, *Fethü'l-kadir*, Beyrut 2003.

İbn Kutluboga, Kâsım, *Tâcü't-terâcim*, Bağdat 1962

Kâdîhan, Şerhu'l-Câmi's-sağir, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi

Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunun an esâmi'l-kütüb ve'l-funun*, İstanbul 2007.

Kaya, Eyyüp Said, "Zâhirü'r-rivâye", *DİA*, XXXIV, 101-102.

Kevserî, Zâhid, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmam Muhammed b. Hasan Şeybânî*, Mısır 1355.

Kureşî, Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Cîze 1993.

Leknevî, Ebü'l-Hasenat Abdülhay b. Muhammed Abdülhalim, *en-Nâfiü'l-kebir limen yutâliü'l-Câmia's-sağir*, Pakistan 1990.

-----, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1324.

Mercânî, Şehâbeddin Hârûn b. Bahâuddin, *Nazûratü'l-hak fî farziyyeti'l-işâ ve in lem yeğîbi's-şafak*, İstanbul 2012.

Nedvî, Ali Ahmed, *el-İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Nâbiğatü'l-fıkhi'l-islâmî*, Dimaşk 1996.

Özdemir, Sümeyye, *Zürrî Vakıflarda Kullanılan "Çocukların Çocukları" Lafzının Vâkıfın Kızının Çocuklarını Kapsaması (Hatibzâde, Kemalpaşazâde ve İbn Nüceym'in Risaleleri Bağlamında)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, İstanbul 2013.

Sezgin, Fuad, *Târîhu't-turâsi'l-arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî),
Kahire 1978.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Câmiu's-sağîr*, İstanbul 2009.

Taş, Aydın, *Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk
Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Ü. Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Kayseri 2003.

Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkadir, *Tabakatü's-seniyye fî
terâcimi'l-Hanefiyye*, Riyad 1983.

Yavuz, Yunus Vehbi, “*el-Câmiu's-sağîr*”, *DİA*, VII, 112.

Yiğit, Metin, “İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû
Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet”, *İslam Hukuku Araştırmaları
Dergisi*, sayı: 19, 2012.

Zehebî, *Menâkıbu'l-İmam Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve
Muhammed b. Hasan*, Mısır 1366.

TAHKÎM TELAKKİSİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM (İbâziye Örneği)

Orhan ATEŞ*

Özet

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar çok sayıda siyasî kriz yaşamışlardır. Ancak bu krizlerden hiç biri ümmetin siyasî olarak parçalanmasında Tahkîm kadar etkili olamamıştır. Tahkîm kararı Sıffîn Savaşının sonucunu doğrudan etkilemiştir. Savaşı kazanmak üzere olan Hz. Ali, Tahkîm kararı sonucu elindeki zaferi Muaviye'ye kaptırmıştır. Tahkîm kararının alınış şekli hakkında iki farklı rivayet vardır. Bazı rivayetler Tahkîm'in sorumluluğunu Hz. Ali'ye yüklerken bazıları da sorumluluğu Muhakkime-i Ülâ'ya yüklemiştir. Her fırka kendisini haklı çıkaran rivayetleri ön plana çıkararak Tahkîm'in sorumluluğunu yüklenmekten uzak durmuştur. Bu makalede İbâzîler'in Tahkîm ile ilgili rivayetleri nasıl değerlendirdikleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tahkîm, Muhakkime-i Ülâ, Ebu Mihnef, Sıffîn, Ali b. Ebi Talib.

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

Critical Approaches to Understandings the Early Stages of Arbitration (Tahkîm)

Abstract

Muslims met with a large number of political crisis after the death of Prophet Muhammad. However, none of political fragmentation has not been effective as Tahkîm. There are different stories about how the existence of the Tahkîm. While some rumors were attributing responsibility to Ali, some stories attributed responsibility to Al Muhakkim Al'Uwla. Each sect had regard to types of rumors to justify itself. In this article, it will be described how the Ibaadis have evaluated the stories about the Tahkîm.

Key Words: Tahkîm, Muhakkim Al'Uwla, Abu Mihnaf, Siffin, Ali b. Abu Talib.

Giriş

Birisini hakem tayin etmek, birisini bir kötülükten alıkoymak, bir kimseyi istediği bir şeyden mahrum etmek gibi anlamlara gelir. Fıkhi anlamda iki kişinin kendi rızaları ile aralarındaki bir anlaşmazlığı çözmesi için, birisini hakem tayin etmelerine denir. Tahkîm'in meşruiyeti kitap sünnet ve sahabe uygulamasıyla sabitlenmiştir. Kur'an'daki örneklerine baktığımızda aralarında anlaşmazlık çıkan karı kocanın arasını düzeltmek için, her iki tarafın ailelerinden birer hakem tayin edilmesini emreden ayet, Tahkîm için Kur'an'dan bir delildir.¹ Hz. Peygamber (a.s), Sa'd b. Muaz'ı Benî Kurayza ile olan anlaşmazlığı çözmek için hakem tayin etmiştir. Yine bir hadisinde "Birisini hâkim tayin edip de, hükmüne razı olmayan mel'undur" buyurmuştur.² Hz. Osman ve Hz. Talha, aralarındaki bir

¹ IV; en-Nisâ, 35.

² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 485; Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, IV, s. 80

arazi davasında Cübeyr b. Mut'ım'ı hakem tayin etmişler ve onun hükmüne razı olmuşlardır.³

Haricîlik başta olmak üzere İslâm'dan zuhur eden ilk fırkaların teşekkülünü anlamak için, Tahkîm önemli bir başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir⁴. Zira Tahkîm'e gelinceye kadar Ridde olayları,⁵ Hz. Osman'ın katli⁶ ve Cemel savaşı⁷ gibi dinî ve siyasî yönü ağır basan önemli iç karışıklıklardan hiç birisi ümmetin fırkalaşmasında Tahkîm kadar etkili olamamıştır. Zira Tahkîm kararına karşı çıkan Ehl-i Nehrevân'ın muhalif tavır takınarak Hz. Ali'yi terk etmesi sonucu⁸ Müslümanlar, Ali yanlıları, Osman yanlıları, Ehl-i Nehrevân ve tarafsızlar olmak üzere dörde bölünmüştür.⁹

İbâzî ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında Tahkîm kararı ile ilgili farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, İbâzî yorumlar ülkemizde yeterince bilinmemektedir. Ehl-i Sünnet kaynakları Tahkîm kararının

³ Merğınânî, *el-Hidâye*, III, s. 33; İbn Kudâme, a.g.e., XI, s. 485.

⁴ Abdulhamîd, İrfan, *Dirâsât fi'l Fırak ve'l-Akâid, Dâru't-Terbiye*, Bağdât 1967, 67. Tahkîm Müslümanlar'ın ayrışmasında bir kırılma noktası olmakla birlikte Haricilik'in doğuşunu diğer toplumsal, kültürel nedenleri görmezden gelerek sadece Tahkîm gibi tarihi bir hadiseye bağlamak doğru değildir. Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1972, 54.

⁵ Taberî, Ebû Cağfer, *Tarihu'l Rusûl ve'l-Mulûk*, Beyrut 1387, III, 347; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1997, II, 235.

⁶ Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*, (thk. Ahmet Râtib Urmûş), Daru'l-Nefâis, byy. 1993, I, 73,84; Halife b. Hayyat, Ebû Amr, *Târîhu Halife b. Hayyât*, (thk. Ekrem Diyâi el-Amrî), Beyrut 1397, I, 167[Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *Ahbâru't-Tivâl*, (thk. Abdu'l- Mun'im Âmir), Kahire 1960, I, 140; el-Fârisî, Ebû Yûsuf, Yağkûb b. Süfyân b. Civân, *el-Ma'rife ve't-Târih*, (thk. Ekrem Diyâi el-Amrî), Beyrût 1981, I, 31; ed-Dimeşkî, Ebû Zur'a, *Tarihu İbn Zur'a ed-Dimeşkî*, Bağdât, trz, I, 184.

⁷ İbn A'sem, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *al-Fütûhu İbn A'sem*, (thk. Alî Şîrî), Beyrût 1991, II, 487.

⁸ Vehîbî, Müslim b. Sâlim b. Alî, *el-Fikru'l-Akadî inde'l-İbâzîye*, Sîb 2006, 24;

⁹ İzkevî, Şeyh Serhân b. Saîd *Keşfu'l- Gummeti'l-Câmî'i Li Ahbâri'l-Ümmeti*, (thk. Muhammed Habîb Sâlih, Mahmûd b. Mubârek es-Süleymî), Maskat 2012, IV, 43.

alınmasında, Ehl-i Nehrevân'a başat rol veren rivayetleri temel alarak; Siffin savaşında gerçekleşen yenilginin nedenini Haricîler'in Hz. Ali'yi Tahkîm'e zorlayan kararına bağlamaktadırlar.¹⁰ İbâzî kaynaklar ise hem kendi haklılıklarını savunmak hem de selefleri olarak kabul ettikleri Ehl-i Nehrevân'ı temize çıkarmak için sorumluluğu Hz. Ali'ye yükleyen rivayetlere büyük önem atfetmektedirler.¹¹ Bu makalede İbâzîler'in Tahkîm kararı ile ilgili rivayetlere yaklaşımı üzerinde durulacak ve konu hakkında İbâzî görüşler değerlendirilecektir.

Taberî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Şeybe'nin Tahkîm ile ilgili çözümlemelerinde bedevilikle malul Haricî zihniyet temel bir paradigma olarak ele alınmakla birlikte bu zihniyeti tarih sahnesinde kalıcı kılan iki önemli hadise vardır: Tahkîm ve Nehrevân. Tahkîm daha sonra Haricî olarak adlandırılacak olan grubun Hz. Ali'nin temsil ettiği ana bünyeden fiilen ayrılmasına neden olurken; Nehrevân Savaşı bu ayrışmayı kan davasına çevirerek İslâm tarihinde kalıcı bir probleme dönüştürmüştür. Akabinde her gelenek kendisini haklı çıkaran rivayetlere itibar etmiştir. Dolayısı ile bu makale, Tahkîm sebebiyle bariz bir yenilgiye dönüşen Siffin Savaşı'nın sorumluluğunu Muhakkime'ye yükleyen Taberî'(de yer alan Ebu Mihnef) rivayetleri ile sorumluluğu doğrudan Hz. Ali'ye yükleyen (Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Şeybe'nin eserlerinde bulunan) Tahkîm rivayetleri ile sınırlandırılmıştır.

¹⁰ Abdulhamîd, İrfan, *Dirâsât*, 67.

¹¹ İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah, *Musannef İbn Ebî Şeybe*, Dâru'l- Kur'an ve Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan trz.

Kaynak Değerlendirmesi

Klasik Kaynaklar

Mezhepler tarihinin klasik kaynakları ve çağdaş araştırmalar Tahkîm konusuna özel bir önem atfetmişlerdir. İslâm Mezhepleri Tarihi kaynakları içerisinde yer alan ve geleneğin Klasik kaynaklarından olan Eş'arî, Tahkîm sürecini şu şekilde anlatır: Hz. Ali ve Muaviye ordusu kılıçları kırılıncaya ve mızrakları parçalanıncaya kadar savaştılar. Savaş Muaviye'nin aleyhine dönünce; O, Amr b. As'dan bir çare bulmasını istedi. Amr b. As hayatta kaldığı sürece Mısır valiliğinin kendisinde kalması şartıyla bir çözüm önerebileceğini söyledi. Muaviye bu teklifi onaylayınca; "Mushafları yukarı kaldırmalarını emret ve sonra Şamlılar'ın Iraklılar'a: "Ey Iraklılar! Aramızda Allah'ın kitabı vardır" demesini söyle. Eğer Ali bu isteğini kabul ederse, taraftarlarından bazıları ona muhalefet eder. İsteğine karşı çıkarsa, yine bazı taraftarları ona muhalefet eder" dedi. Muaviye söylenenlerin yapılmasını emretti. Bunun üzerine Iraklılar Hz. Ali'nin işine karıştılar. Önce, Tahkîm'e razı olmayan halifeye baskı yapıp Tahkîm'i zorla kabul ettirdiler. Sonra baskı ile Ebu Musa el-Eş'arî'nin hakem olmasını sağladılar. Hz. Ali Tahkîm'i kabullenip onların istediği hakemi atadıktan sonra, Ali'ye gelerek "biz hata yaptık ve hatamızdan tövbe ettik. Sen de hatandan tövbe et ve Tahkîm kararından vazgeç" dediler. Hz. Ali onların bu görüşüne kabul etmeyince Ali'yi tekfir ederek terk ettiler. Bu yüzden de onlara Haricî adı verildi.¹²

Bağdadî'nin Tahkîm'le ilgili verdiği bilgiler tarihi bir insicam içinde değildir. O daha çok Tahkîm kararından sonra Haricîler ile Hz. Ali arasında geçen tartışmalara odaklanarak Hz. Ali'nin haklılığını

¹² Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/935-6), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), 2. Basım, Kahire 1389/1969, I, s. 64.

ispat etme gayreti içerisinde. Bağdadî'nin zikrettiği konuşmaların içeriğinden anlaşılan, Hz. Ali başlangıçta hiç de hoşnut olmaksızın ve taraftarlarının baskısı ile Tahkîm'e gitmek zorunda kalmıştır. Sonrasında tövbeye zorlanmış ancak o kararında ısrar etmiştir. Hz. Ali'nin Tahkîm nedeniyle savaşı bırakıp Kûfe'ye dönmesi sonucu ileride Haricî olarak zikredilecek kişiler Ali'yi terk ederek Harurâ'ya çekilmişlerdir.¹³

Şehristânî, Tahkîm konusunda Eş'arî ve 'Bağdadî'den farklı düşünmemektedir. Zira onlar tarafından söylenenleri farklı cümle kalıpları içerisinde yinelemiştir. Ancak Şehristânî, Tahkîm'e karşı çıkan kimselerin "Eğer Tahkîm'den vaz geçmezsen Osman'a yaptığımızı sana da yaparız" diyerek, Hz. Ali'yi tehdit ettiklerini belirterek Muhakkime'yi Üçüncü Halife Hz. Osman'ın kanına bulaştırmıştır.¹⁴

Eş'arî, Şehristânî ve Bağdadî'nin anlatımında görülen ortak nokta, Hz. Ali'nin rızası olmadan taraftarlarının baskısı sonucu Tahkîm'e gittiğidir. Kendisini Tahkîm'e zorlayanlar, Tahkîm'e gitmekle hata yaptıklarını ve tövbe ettiklerini söyleyerek Hz. Ali'nin de tövbe ederek Tahkîm kararından vaz geçmesini istemişlerdir. Ancak Tahkîm kararının alınmasında taraftarlarının baskılarına boyun eğen halifenin, Tahkîm'den vaz geçme konusunda kendisine yapılan baskıları dikkate almaması oldukça hayrete mucip bir durumdur

¹³Bağdadî, Ebu Mansûr Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, (Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Mektebetü'l- Asriyye, Beyrût 1990, s. 74- 82.

¹⁴ Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. Emîr Alî Muhannâ, Ali Hasan Fâû), IV. Baskı, Beyrut 1995, s. 132,133.

Çağdaş Araştırmalar

Tahkîmle ilgili ülkemizde yapılan çağdaş araştırmalara baktığımızda¹⁵ Tahkîm anlatımlarında genelde Eş'arî'nin verdiği bilgilere uygun bir seyir takip ettiklerini görmekteyiz. Bu çalışmalar Mezhepler Tarihi kaynaklarında anlatıldığı üzere Hz. Ali'nin Tahkîm'e Muhakkime'nin baskıları sonucu gittiği ve bu nedenle Sıffin Savaşı'nın kaybedildiği noktasında müttefiktirler.¹⁶

Fırkalar fikir zemininde yürüttükleri mücadeleyi kazanmak için İslâm'ın temel kaynaklarını ve tarihi olayları kendi algıları üzerinden yorumlama yoluna gitmişlerdir.¹⁷ Taraflar, savaş sonrasında içinde

¹⁵ Önkal, Ahmet, "Tahkîm Üzerine Bir Değerlendirme" *İstem*, Yıl: 1, Sayı: 2, 2003, s.33 – 68; Ayar, Kenan, "Hâricîler'in Hz. Ali'den Ayrılış Süreci" *Din Bilimleri Dergisi*, C. 8/1, Samsun 2008, ss. 45-88

¹⁶ Ebu'z-Zehrâ, Muhammed, *İslâm'da Siyasi, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, (çev. Sibgatullah Kaya) İstanbul 1996, s. 65; Dalkıran, Sayın, "Bir Dinin Radikal Gurubu: Haricîler, Yeni Ümit, İstanbul 2006, 72, Avâcî, Galib. b. Ali, *Fırakun Muâsıra*, Medine 1996, s. 70-71; Şeybe, Abdulkadir, *Çağdaş Dünya Mezhepleri*, (Çev. Osman Cilacı), Konya 1986, s. 48-58. Bulut, Halil İbrahim, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları" *Usûl*, 11. (2009/1) s. 44, 45. Çelik, Mehmet, "İslâm Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt: 10, Elazığ, 2000, sayı: I, 29-49; Bodur, Hüsnü Ezber, "Sekt (Fırka) Tipi Dini Organizasyon Örneği Olarak Haricilik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2007) 25 – 53; Demir, Hilmi, "Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhu", *Dinî Araştırmalar*, 2003, cilt: V, sayı: 15, s. 65-88; Fırlı, Ethem Ruhi, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, cilt: XXII, s. 245-275. Fırlı, Ethem Ruhi, "Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, cilt: XX, s. 219-247; Mehmet, Kubat, "Hâriciliğin Doğuşunda Münafıkların Rolü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 4, s. 115-151; Nu'aymi, Selim, "Hâricîlerin Doğuşu", çeviren: Harun Yıldız, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: X, s. 513-536; Teber, Ömer Faruk, "Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi, Sosyal Bilimler*, 2008, cilt: XII, sayı: 34, s. 57-72.

¹⁷ Mutezile'nin reisi olan Kâdî Abdulcebâr şöyle demektedir: "Kur'an'da itizal lafzı her geçtiğinde onunla batıldan 'itizal etmek /uzaklaşmak' kastedilmektedir.

yer aldıkları gelenekleri haklı çıkarmak için, kendilerini haklı çıkaran rivayetleri önceleyen eserler kaleme alarak mücadeleyi günümüze kadar sürdürmüşlerdir.¹⁸

İbâzî kaynaklara göre ise bir kısım mezhepler tarihi klasik kaynaklarında yer alan Tahkîm anlatımları çelişik ve taraflıdır. Bu durum İbazi olmayan araştırmacılar tarafından da belirtilmiştir. İbâzî kaynaklar Sünnî çevrede yaygın olan meşhur Tahkîm anlatımlarına itirazlarla doludur.¹⁹

a- Sünnî kaynaklarda yer alan Tahkîm algısı tümüyle Şîî müellif Ebu Mihnef'in rivayetlerine dayanmaktadır. Ebu Mihnef ise ilerleyen bölümlerde izah edileceği üzere cerh ve tadil âlimleri tarafından güvenilir birisi olarak kabul edilmektedir.²⁰

b- Bazı Mezhepler tarihi klasik kaynaklarında yer alan anlatımlar²¹ kendi içerisinde bir kısım çelişkiler barındırmaktadır. Şöyle ki;

İşte bu sebeple itizal kelimesinin bir övgü ifade ettiği anlaşılır". Ancak, bu iddia Allah Teâlâ'nın "Eğer bana inanmazsanız benden uzaklaşın/itizal edin" (Duhân, 44/21) şeklindeki sözü nedeniyle geçersizdir. Zira bu ayetteki itizal'den murâd küfürdür. Ebü'l Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (v. 415/1024); İbâzîler, Haricî kavramının Hz. Peygamber döneminde müspet bir mana ifade ettiğini söyleyerek şu iddiayı dillendirirler; Hz. Peygamber döneminde cihada gidecek olan sahabe şehrin dışında bir yerde toplanırdı bu yüzden onlara Haricî denirdi. Sâlimî, Nureddîn, *Vefâu'l-Dumaneti bi Edâi'l-Emânet*, trz. III, s. 22.

¹⁸ Taberî, *age.*, (Beyrut, 1387.) III, 101; Ayrıca Bkz. Eş'ari, *Makâlât*, s. 4

¹⁹ Mahremî, Zekerîyya b. Halîfe, *es-Sırâu'l-Ebedî*, Mektebetü'l-Guberâi, Behlân 2006, 176-184; Nasır, Muhammed Salih, *Menhecü'd-Da' ve İnde'l-İbaziye*, Muskat 2002, s. 70; Halîfât, Avâz Muhammed, *Neşetü'l-Hareketi'l-İbâziye*, Daru'l-Hikme, London 2007, 77.

²⁰ Râzî, İbn Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut 1952, VIII, 307; Başaran, Selman, "Ebû Mihnef", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, X, 188

²¹ Eş'arî, *age.*, I, s. 64; Bağdadî, *age.*, ss. 74- 82; Şehristânî, ss. 132,133.

1- Yaklaşık on binlerce kişilik bir orduya sahip olan Hz. Ali'nin başlangıçta sekiz bin kişi olan Tahkîm karşıtının baskısına boyun eğmesi anlaşılır bir durum değildir.²²

2- Tahkîm'e gitme konusunda Tahkîm karşıtlarının tehditlerine boyun eğen Hz. Ali'nin Nehrevân savaşını da göze almak sureti ile Tahkîm'den vaz geçme konusunda yapılan baskılara boyun eğmemesi çelişik bir durumdur.²³

c- Yaklaşık yüzer bin kişilik iki ordunun savaştığı bir ortamda,

- 1- Karşı tarafa fark ettirebilecek miktarda Mushafın varlığı,
- 2- Var olan Mushafların mızrak uçlarına bağlandığında bunun uzak mesafeden Mushaf olarak görülmesi,
- 3- Tahkîm için bir çağrı anlamına yorumlanması İbâzîler tarafından şüpheli bulunmaktadır.

Bu bulgulardan yola çıkarak İbâzîler'in ileri sürdüğü ana fikir şu şekildedir: Hz. Ali, Siffin savaşında galip durumda iken Tahkîm nedeniyle Muaviye karşısında büyük bir yenilgi yaşamıştır. Bu yenilgi Sünnî ve Şîî çevrelerde var olan Ali algısına aykırı düşmektedir. Zira bu çevrede Hz. Ali'nin mahareti salâhatı üzerinden değerlendirilmektedir. Bu sebeple Sünnî yazarlar Hz. Ali'yi yaşanan askeri ve siyasî hezimetten uzak tutmak için Şiîliği ile meşhur ve güvenilmez bir ravînin haberlerine dayanarak olayları ters yüz etmişlerdir. Ehl-i Sünnet'in Tahkîm algısı Şîî rivayetler üzerine inşa edilmiştir. Hz. Ali'nin Tahkîm kararını zorla kabul etmesi bu kabildendir.

²²Geniş bilgi için bkz. "Haricîlerin etkili olması zor" Demircan, Adnan, *Haricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, İstanbul 1996, 101, 18.

²³Şeyh Sâlimî, *Cevâbât*, byy., trz., 96; el-Bîsevî, Ebû'l-Hasan, *el-Câmi'u*, II, 493

A- TAHKÎM İLE İLGİLİ RİVAYETLER

Tahkîm’le ilgili rivayetlere bakıldığında bazı rivayetlerin sorumluluğu Hz. Ali’ye bazılarının ise Ehl-i Muhakkime’ye yükledikleri görülecektir. Bu bölümde her iki rivayet İbâzî kaynaklar açısından değerlendirilecek ve bu konudaki İbâzî fikirler ortaya konacaktır.

a. Sorumluluğu Haricîler’e Yükleyen Rivâyetler

Taberî’nin İslâm Tarihi konusunda en detaylı ve en kapsamlı rivayetleri toplayan *Târîhu’r-Rusul ve’l-Mulûk*²⁴ adlı eserinde yer alan Ebû Mihnef’in Tahkîm’le ilgili rivayetleri Haricîlik algısının oluşumunda başat rol oynamıştır. Ebû Mihnef (157/774), el-Medâinî (v. 215/830), eş-Şa’bî (v. 110/728), el-Vâkîdî (v. 207/823) el-Heysem b. Adî (v. 257/872) ve İbn İshak (v. 110/767) Taberî’nin kaynakları arasında yer alır. Sıffîn ve Tahkîm ile ilgili konularda Ebû Mihnef’in erken dönemle ilgili kitaplar yazdığı bilinmektedir. *Kitâbu Sıffîn* ve *Kitâbu Ehli’n- Nehravân ve’l-Havâric* bunlardandır. Ebû Mihnef’in Tahkîm ile ilgili kitabının büyük kısmı, Taberî’nin *Târîhi*’nde 36/657 ve 37/658 yılları olaylarında iktibaslar yapılarak bize aktarılmıştır.²⁵ Taberî, İslâm tarihinin Hz. Peygamber’den sonraki erken dönemiyle ilgili haberlerini daha çok Ebû Mihnef’den rivayet etmektedir.²⁶ Tarihçiliğin Abbasiler’le birlikte başladığı dikkate alınırsa;²⁷ Ridde olaylarından başlayarak h. 132 yılına kadar geçen olaylar Şîî tarihçi Ebû Mihnef’in kaleminden aktarılmıştır. Önceki ve çağdaşı olan haber kaynaklarından faydalanan Ebû Mihnef bir bütün olarak İslâm

²⁴Gibb, "Tarih", *İslâm Ansiklopedisi*, (MEB), İstanbul. 1970. XI, s. 787.

²⁵ Yahya, Mahayudin Hajji "The Events of Siffin in Early Arab Tradition" *The Islamic Quarterly*, c. XXXVIII, sayı 2, (1994), s. 91–112.

²⁶ Fuat Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. 1, Brill, Leiden 1967, s. 323–328; Rosenthal, Franz, *The Life and Works of al-Tabari*, pp. 10-11, in volume 1 of *History*, pp. 5-134.

²⁷Geniş bilgi için bakınız, Bouamrane, Chikh, *İslâm Tarihçiliği ve Tarihlerine bir Bakış*, (çev. Nesim Yazıcı), AÜİFD, Cilt: 30 Sayı: 1, Ankara 1988, s. 65

tarihini anlatmak yerine erken dönem siyasî olaylarını anlatmakla yetinmiştir. İslâm dünyasında bu gün bile güncelliğini yitirmeyen Ridde, Sıffin, Şura ve Tahkîm gibi erken dönemle ilgili siyasî konulara ağırlık verilmiştir.²⁸

Ebû Mihnef, Emevî düşmanı bir Şii olarak bilindiğinden²⁹ ve bazı rivayetleri senetsiz naklettiğinden³⁰ bir çok alim tarafından makbul görülmemiştir. Cerh ve ta'dîl âlimleri onun hakkında "leyse bi me'mûn" (güvenilir değil), "metrûkü'l-hadîs" (hadisi kabul edilmez) gibi hükümler vererek rivayet ettiği hadisleri reddetmişlerdir.³¹ Tahkîm sonrası ümmetin Ali, Osman ve Nehrevân yanlıları ve tarafsızlar olmak üzere siyaseten dörde ayrılmasıyla birlikte ravîlerin k(im)liği ayrı bir önem kazanmıştır. Şia'nın Haricî düşmanlığı dikkate alındığında Ebû Mihnef'in Şiiliği'nin tespiti Haricîler ile ilgili haberlerin değerlendirilmesinde hayati önem taşımaktadır. Zira Haricîler Tahkîm kararından sonra siyaseten Hz. Ali'nin ve taraftarlarının karşısında yer aldıkları için Ebû Mihnef'in fırka taassubu nedeniyle Haricîler'in aleyhine olacak şekilde subjektif davranma ihtimali yüksektir. Bu sebeple Haricîler ile ilgili Ebu Mihnef haberlerini diğer rivayetlerle birlikte mütalaa etmek doğruya ulaşabilmek açısından önemlidir.³² Sünnî gelenek içerisinde yer alan Eş'arî,³³ Bağdadî,³⁴ Şehristânî³⁵ ve onları takip eden diğer İbâzî

²⁸ Kurt, Hasan, "Taberî'nin Tarih Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 3, sayı 2, Güz 2008, s. 89-103.

²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, (thk., Muhammed b. Sâmil es- Sülemî), Mektebetü't-Sıddîk, Tâif 1993, I, 437.

³⁰ Dîmeşkî, Takiyüddîn Ebû'l-Abbâs, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmî'l-Şia ve'l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), I. Baskı, 1986, I, 59.

³¹ Râzî, İbn Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut 1952, VIII, 307; Başaran, Selman, "Ebû Mihnef" maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, X, 188.

³² Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, 123

³³ Eş'arî, age, I, 84, 85.

³⁴ Bağdadî, age, 74- 82.

olmayan tarihçiler Haricîlik anlatımlarını Ebu Mihnef'ten gelen rivayetlere göre biçimlemişlerdir. Ebu Mihnef'den gelen rivayetler fikir hadise bütünlüğü açısından yeterince kritiğe tabi tutulmamıştır. Ortak Haricî karşıtlığı nedeniyle Sünnî *Makâlât* yazarları bu konuda Ebû Mihnef'in Şîî ve haberlerinde güvenilmez oluşunu dikkate almamışlardır.

Birinci Rivayet:

Hz. Ali,

- Yazıklar olsun size! Onlar (Muaviye taraftarları) Kur'an'ın içinde ne olduğunu bile bilmezler. Onlar Mushafları oyun ve aldatmak amacı ile kaldırdılar.³⁶ Bu bir tuzaktır, dedi.

Onlar da Hz. Ali'ye:

- Biz Allah'ın kitabına çağrıldığımız halde bunu nasıl kabul etmeyiz" dediler.

Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî, Zeyd b. Huseyn et-Taî ve beraberindeki Haricî bir grup (Kurrâ) ile birlikte Hz. Ali'ye şöyle dediler:

- Ey Ali! Allah'ın kitabına çağrıldığın zaman icabet et. Yoksa biz, seni ya onlara teslim ederiz veya Osman b. Affan'a

³⁵ Şehristânî, age, 132, 133.

³⁶ Mushafların nasıl kaldırıldığı, kaldırılanların Mushaflar mı, Şam Mushafı mı yoksa bazı Kur'an sayfaları mı olduğu hususunda farklı rivayetler mevcuttur (Bilgi için bk. İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1405/1985, IV, 255; el-Minkarî, Nasr b. Muzâhim (212/827), *Vak'atu Sıffin*, Thk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1382/1962, 478; İbn Kuteybe'ye (276/889) nispet edilen], *el-İmâme ve's-Siyâse*, (Thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Beyrut (t.y.), I, s. 101-102; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîh'r-Rûsul ve'l-Mulûk*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 4. Basım, Kahire 1979, V, 48; Ahmet Önkal, "Tahkîm Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem*, 1/2, 2003, s. 39.

yaptığımızın aynısını sana da yaparız. Bize vacip olan Allah'ın kitabı ile amel etmemizdir. Biz de bunu kabul etmişizdir.³⁷

Bu anlatımdan anlaşılan Tahkîm kararı evvela Muaviye tarafından geliyor. Hz. Ali Tahkîm kararının bir aldatmaca olduğunu söylüyor ve kabul etmek istemiyor. Daha sonra Haricî olarak anılacak bazı kimseler (Kurrâ) Hz. Ali'yi Tahkîm'e gitmeye zorluyorlar. Hz. Ali baskılara dayanamayarak Tahkîm'e gitmek zorunda kalıyor. Hz. Ali'yi Tahkîm'e zorlayan grup "Ey Ali! Allah'ın kitabına çağrıldığın zaman icabet et. Yoksa seni ya onlara teslim ederiz veya Osman b. Affan'a yaptığımızın aynısını sana da yaparız." demek sureti ile

- 1- Hz. Osman'ın kendileri tarafından öldürüldüğünü itiraf etmiş oluyorlar.
- 2- Hz. Osman'ı öldürdükleri gibi kendisini de öldürmekle tehdit ediyorlar.³⁸
- 3- Ali kendisinden önceki halife Hz. Osman'ın katilerini ordusunda barındırmış ve en son tahlilde onlara boyun eğmiş oluyor.

İkinci Rivayet:

İnsanlar, Biz Tahkîm'i kabul ettik ve razı olduk, dediler. Şamlılar: Biz hakem olarak Amr b. As'ı seçtik, dediler. Eş'as ve daha sonra Haricî olanlar da: Biz de Ebu Musa el- Eş'arî'yi³⁹ seçtik, dediler.

³⁷ Taberî, *age.*, (Beyrut 1387), III, 101; Ayrıca Bkz. Eş'arî, Ebul Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve'htilâf'ul Musallîn*, 1970, 4.

³⁸ Daha geniş bilgi için bk. Minkarî, 478-512; Taberî, *age.*, (Kahire 1979), V, 48-53; İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed (320/932'den sonra), *Futûh*, Beyrût 1406/1986, II, [III-IV], 179-196.

³⁹ Ebû Mûsâ Abdullah b. Kays b. Süleym el-Eş'arî (ölm. 42/662-63): Hakem olayında Hz. Ali'yi temsil eden sahabidir. İbn Hayyât, *Tarih*, 226, İbn Kuteybe, *el-*

Bunun üzerine Hz. Ali onlara: Siz işin başında bana isyan ettiniz. Şimdi isyan etmeyin. Ben Ebû Musa'yı seçmek istemiyorum." dedi. Eş'as, Zeyd b. Hüseyin et-Tai ve Mis'âr b. Fedekî⁴⁰: Biz ondan (Ebû Musâ) başkasına razı olmayız dediler.⁴¹ Hz. Ali Kufe'ye geldiğinde Haricîler ondan ayrıldı ve onun yanında sabit kalan taraftarları şöyle dediler: Bizim boynumuzda ikinci bir biat var. Ey Ali! Biz sana dost olana dost, düşman olana düşmanınız. Bunun üzerine Haricîler onlara: Siz ve Şamlılar küfürde birbirinizle yarıştınız." dediler. Hz. Ali, İbn Abbas'ı onlara gönderdi ve ona: "Ben yanına gelinceye kadar tartışma esnasında onlara cevap vermekte acele etme," dedi. Hz. Ali insanların arasına çıkıp, Yezid b. Kays'ın çadırına girdi. Çadırda abdest aldı ve iki rekât namaz kıldı. Sonra Allah'a hamd ve sena edip konuşmaya başladı. Allah aşkına Şamlılar Mushaflar'ı kaldırdıklarında sizler; biz Allah'ın kitabına uyarız demediniz mi? Ben bu insanları sizden daha iyi tanırım, geri dönmeyin ve hakkınızdan vazgeçmeyin. Onlar Mushaflar'ı hile ve aldatmak amacı ile kaldırmışlar dediğimde; sizler benim görüşümü reddedip; biz onların teklifini kabul edeceğiz demediniz mi?" Bunun üzerine Haricîler: Bize kendin ile onlar arasında tayin ettiğin zamandan haber ver. Sen o zamanı neye göre belirledin." dediler. Hz. Ali: "Bilmeyen bilsin bilen bilgisini pekiştirsin ve böylelikle Allah bu antlaşma ile ümmetin arasına birlik ve beraberliği sağlaması ümidi ile yaptım. Haydi! Dönün ve şehre girin, dedi. Bunu üzerine hepsi geri dönüp şehre girdiler. Haricîler ise: Ey Ali! Sen doğru söylüyorsun ve söylediğin bütün bu hataları yaptık, lakin biz o zaman küfre düştük,

Meârif, 266; Yakûbî, *Târîh*, II, 150, 157,181; İbn Sa'd, *Tabâkât*, IV, 78-87- VI, 17; Taberî, *age*, I, 91-128; II, 288.

⁴⁰ İbn Düreyd, *el-İştikâk*, 216.

⁴¹ Taberî, *age*, (Beyrut 1387), III, 102; Eş'ari, *age*, 4.

daha sonra o günahı Allah'a tövbe ettik, sen de tövbe edip dönersen sana biat ederiz. Aksi halde sana muhalefet ederiz, dediler.⁴²

Ebû Mihnef'in ikinci rivayeti değerlendirildiğinde: Tahkîm kararı karşı taraftan geliyor. Hz. Ali, taraftarlarından daha sonra Haricî olarak anılacak kimselerin baskısı ile istemediği halde Tahkîm'i kabul etmek zorunda kalıyor. Hz. Ali'yi Tahkîm'e zorlayanlar hata yaptıklarına ve küfre düştüklerine karar veriyorlar. Tahkîm'i kabul etmekle Hz. Ali'nin de küfre düştüğünü ancak tövbe etmesi şartı ile Hz. Ali'ye destek vereceklerini söylüyorlar. Hakem konusunda Hz. Ali, yine taraftarlarının baskısına boyun eğerek Ebû Musa'yı hakem seçmek zorunda kalıyor.

Bu rivayette birinci rivayette olmayan Haricîler'in büyük günah anlayışı gündeme geliyor. Bu anlayışa göre insanların hataları ve işledikleri günahları onları küfre götürmektedir. Bu rivayet hem Tahkîm konusunda hem de hakem konusunda Hz. Ali'nin muhalif iradelere boyun eğdiğini göstermektedir.

Üçüncü Rivayet:

Hz. Ali Tahkîm için Ebu Musa el-Eş'arî'yi göndermeye karar verdiğinde Haricîler'den Zura' b. Berec et-Taî ve Hurkûs b. Zuheyr es-Sa'dî Hz. Ali'ye gelerek: "Hüküm ancak Allah'ındır, dediler. Hz. Ali de: Hüküm ancak Allah'ındır, dedi. Hurkus ona: Ey Ali! Hatandan tövbe et ve bu davandan geri dön. Bizimle birlikte ol. Düşmanlarımıza karşı Allah'a kavuşuncaya kadar savaşalım, dedi. Hz. Ali: Ben daha önce size bunu söyledim. Ama siz beni dinlemediniz. Şimdi ise biz onlarla anlaşarak karşılıklı şartları kabul etmişizdir. Bunun üzerine birbirimize sözler ve güvenceler verdik. Allah şöyle buyuruyor: "Söz verdiğiniz zaman Allah'ın ahdini yerine

⁴² Taberi, *age*, III, 109; Belazurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l- Eşrâf*, Dâru'l-Fikir, 1996, III, 121-123.

getirin, pekiştirdikten sonra yeminleri bozmayın. Çünkü Allah'ı üzerinize kefil kılmışsınızdır. Şüphesiz Allah yaptıklarınızı bilir.⁴³ Hurkus ona: Bu, tevbe etmen gereken bir günahdır, dedi. Zura' b. Berec de: Ey Ali! Allah'a yemin ederiz ki; ya sen Allah'ın kitabı varken insanları hakem kılmaktan vazgeçersin ya da seninle savaşırız ve ben bununla sadece Allah'ın rızasını diliyorum dedi. Hz. Ali: Allah senin belanı versin. Sen ne uğursuz adamsın. Kesinlikle inandım ki, şeytan sizi yoldan çıkarmıştır Allah'tan korkun muhakkak ki uğrunda savaşmışınız dünyadan hayır yoktur, dedi. Bunun üzerine ikisi de Hz. Ali'nin huzurundan çıktılar.⁴⁴

Üçüncü rivayet değerlendirildiğinde: Önceki rivayetlerde Hz. Ali'nin Tahkîm'i istemediği halde kabul ettiği zikredilirken Hz. Ali'ye yapılan baskının gerekçesine yer verilmemiştir. Üçüncü rivayette "la hükme illa lillah" demek sureti ile Tahkîm kararına karşı çıkışın gerekçesi de verilmiş oluyor. Hz. Ali'yi Tahkîm'e gitmeye zorlayan kesimler, hakem olarak Ebû Musa el-Eş'arî'yi hakem seçtirdikten sonra pişmanlık duyuyorlar ve ikinci rivayette olduğu gibi "la hükme illa lillah" sloganını ortaya atıyorlar.⁴⁵

İbâzîler, Taberî'nin Ebu Mihnef'den rivayet ettiği bu haberlerin zayıflığını göstermek için ciddi çaba içine girmişlerdir. Gerekçelerini siyasi ve ilmi neden olmak üzere iki başlık altında toplamışlardır.

Siyasî Neden: Bu haberler İbâzîler'in siyasî karşıtları tarafından üretilmiştir. İbâzîler raşid halifelerin yoluna tatlı canlarını feda

⁴³ Nahl Suresi, 16/91

⁴⁴ Taberî, *age*, .III, s.109-110; Belazuri, *age*, III, s.121- 123.

es- Sicistanî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid b. Saîd ed-Dârimî, *Nakdu'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid b. Saîd alâ'l-Mursîl Cehmî el-Uneydî*, (thk. Reşîd b. Hasan el-Elmaî), 1998.

⁴⁵ Dineverî, *age*, I, 196, 197- 202, 210; Taberî, *age*, (Kahire 1979), V, 55-57; 72-73; İbn A'sem, *age*, IV, 206, 251; İbn Esîr, *age*, II, 684; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1988, VII, 320.

etmişlerdir. Bu amaca müteallik olmak üzere Ümeyye Oğullarının diktatörlüğüne ve Abbasi zulmüne karşı çıkmışlardır. İbâzîler'in bu tavrını tasvip etmeyenler ileri sürdükleri asılsız batıl haberler ile onlara siyasî tuzak kurmak istemişlerdir.⁴⁶

İlmî Neden: İbâzîler'e göre bu rivayetlerin ravîsi Ebû Mihnef güvenilir bir kimsedir. Zira Ebu Mihnef Muhakkime'ye düşmanlığı malum olan Şia'ya mensuptur. Ayrıca tarihçiler de onun güvenilir olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷ Yalanıyla meşhur bir kimsenin düşman olarak gördüğü Ehl-i Nehrevân hakkında doğruları söylemesi hiç de inandırıcı değildir. Daha da garip olanı Ebu Mihnef'in Muhakkime düşmanlığı ve güvenilir bir kimse oluşu orta yerde dururken; ilmî ehliyetine sahip kimselerin bilerek onun nakillerine itimat etmeleri tesadüf değildir.⁴⁸

b. Sorumluluğu Hz. Ali'ye Yükleyen Tahkîm Rivayetleri

Makalenin girişinde fırka yazarlarının, diğer fırkaları genellikle içinde bulundukları geleneğin⁴⁹ bakış açısıyla değerlendirdikleri tarafımızdan ifade edilmişti. Başlangıç itibarıyla bir fırka hakkında ilgili geleneklerin önceden oluşturduğu bir algı varsa; müellifler, ilgili rivayetleri ele alırlarken son derece seçici davranırlar. Tahkîm olayında görüldüğü gibi bazen gelenek tarafından oluşturulan algının haklı çıkarılması adına zayıf rivayetler güçlü rivayetlere tercih edilir.⁵⁰

⁴⁶ el-Cerbî, Ali Muhammed b. Âmir, *el-İbâdiyye*, Muskat byy. ss.192-209

⁴⁷ el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn Ahmet b. Ali b. Hacer, *Lisanu'l-Mizan*, Daru'l-Fikir, 1987, IV, s. 584; er-Razî, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hatim et-Temimî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dairetu'l-Maârifu'l-Osmaniyye, Haydarabâd 1955, VII, s. 182.

⁴⁸ Taberî, age, Beyrut 1407, III, 108-114-119; İbn Kesîr, *el Bidaye ve'n-Nihaye*, VII, Mektebetü'l-Meârif Beyrut Tsz. 283.

⁴⁹ Kutlu, Sönmez, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyyât*, c. IV, sayı: 4, 2001, 15-36.

⁵⁰ Eş'ârî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn*, Daru'l Turasi'l- Beyrut , trz. I, 4, 125.

Hız. Ali karşıtlığı üzerine oturtulmuş Haricîlik algısı İbâzîler'e göre tezatlarla doludur. Zira makâlât kitaplarında dini, siyasî ve kültürel açıdan yerilen Haricîlik algısına karşın Hız. Ali, Nehrevân Savaşının sonunda büyük bir pişmanlık içerisinde "ümmetin en hayırlılarını öldürdük" diyerek maktullerin başında ağlayarak üzüntüsünü beyan etmiştir.⁵¹ Ehl-i Nehrevân'a Hız. Ali'nin bu sözlerinin ışığında baktığımızda; Makâlât kitaplarında yer alan ve ümmetin en şerlileri şeklinde yorumlanması mümkün olan Ehl-i Nehrevân algısı ile Hız. Ali'nin "ümmetin en hayırlıları" şeklindeki Ehl-i Nehrevân algısının birbiriyle örtüşmediği görülecektir.

Bilindiği gibi kadîm Ehl-i Sünnet kaynaklarına göre erken dönemde oluşan siyasî karışıklıkların neredeyse tamamı Haricîler'e fatura edilmektedir. Hatta Marikun hadisine⁵² bağlı olarak imanları hançerelerinden aşağıya inmemiş bozguncu bedeviler olarak zikredilirler.⁵³ İbâzî anlayışa göre, Emevîler'in hâkimiyeti ele almasından sonra Haricî olarak adlandırılan Ehl-i Nehrevân'ın, Hız. Ali karşıtlığı üzerinden anlatılması yanlış bir anlatım olmasa bile eksik bir anlatımdır. Zira onların muhalefeti Hız. Ali karşıtlığından ibaret değildir. Ümmetin biatını önceleyen Ehl-i Nehrevân gurupları, İslâm hilafetini melikliğe dönüştüren siyasî idarelere sonuna kadar

⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Daru'l-Mem'mûn Li't-Turas, Dimeşk, 1984, VII, 558; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Daru'l-Mem'mûn li't-Turâs, Dimeşk, 1984, I, 364.

⁵² Buharî, Enbiyâ 9, Menâkıb 22; Müslim, Zekat 143; Tirmizî, Fiten 24.

⁵³ Buharî, Enbiyâ 9, Menâkıb, 22, Daru'l-İbn Kesîr, thk. Mustafa Dîb Buğa, Beyrut 1987; Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, Zekat 142, Zekat 148; Darul-İhyâi Turasî'l-Arabiyyi, thk: M. Fuad Abdulbakî, Beyrut byy. Ebu Dâvûd, Sünen, Sünne, 28. Daru'l-Fikr, (Thk: M. Muhiddin Abdulhamîd), byy, tsz. Tirmîzî, *Sünen*, Daru'l-İhyâi't-Turas Beyrut (Thk . A. Muhammed Şakir) Beyrut trz. Fiten, 24.

muhalif olmuşlardır.⁵⁴ Günümüz Haricîlik algısının inşasında ilgili siyasî yapıların etkisini dikkatlerden uzak tutmamak gerekir.⁵⁵

Bu bölümde değerlendirilecek olan rivayetler, ravîleri itibarı ile daha güvenilir olmasına karşılık Haricî gelenek içerisinde yer almayan İslâm Mezhepler Tarihi kaynakları tarafından görmezden gelinen rivayetleri ihtiva etmektedir.

1- İmam Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Yer Alan Rivayet

Hubeyb b. Ebî Sâbit rivayet ediyor ki “Ben Ebu Vâil'i mescidinde ziyaret ettim. Hz. Ali'nin Nehrevân'da öldürdüğü insanların hangi konuda Ali'ye icabet ettiklerini; hangi konularda muhalefet ettiklerini ve Ali'nin neye dayanarak onlarla savaşmayı mubah saydığını sordum.” Bana şöyle dedi: “Biz Sıffin'de Şamlılarla savaştığımızda savaşın kızıştığı esnada Şamlılar bir tepeye sığındılar. Bu arada Amr b. As, Muaviye'ye *“Ali'ye bir Mushaf gönder ve onu Allah'ın kitabının hakemliğine çağır. Muhakkak ki Ali buna uyacaktır.”* dedi. Birisini gönderdiler. Gelen elçi Ali'ye “Bizimle sizin aranızda Allah'ın kitabı hakem olsun” dedi ve şu ayeti okudu: (Resulüm) “kendilerine kitaptan bir pay verilenleri görmez misin ki aralarında hükmetmesi için Allah'ın kitabına çağırılıyorlar da, sonra içlerinden bir grup cayararak geri dönüyorlar.”⁵⁶ Ali: “Biz buna (Allah'ın kitabına) uymaya sizden daha layığız. Aramızda Allah'ın kitabı hakem olsun,” dedi. Haricîler Ali'ye geldiler. Ki biz bu Haricîler'e Kurrâ diyorduk. Bunlar; kılıçları boyunlarında olarak Ali'ye: “Ey Müminlerin Emiri! Biz bunları niye bekliyoruz. Allah aramızda hüküm verinceye kadar kılıçlarımızla onlarla savaşalım.”

⁵⁴ Belâzürî, *Ensâb*, IV, 175, 180-185, 190; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 244, 247, 248, 254-256; Taberî, *age.*, (Kahire 1979), V, 312-315; İbn Abdirabbih, *Kitabu Ikdi'l-Ferîd*, I-VII, Kâhire 1965, I, 216-224, II, 398-400.

⁵⁵ Watt, *age.*, 11-15.

⁵⁶ Âli İmrân Suresi, 3/23.

dediler. Bunun üzerine Sehl b. Hanif: “Ey insanlar! Kendi nefislerinizi suçlayın. Allah’a yemin olsun ki bizimle müşrikler arasında meydana gelen Hudeybiye Antlaşması’nda eğer savaşımaya izin verilseydi savaşırdık. Ömer o gün Resulullah’a gelerek “Ey Allah’ın Resulü bizler hak üzere onlarda batıl üzere değiller mi? Bizim ölülerimiz cennete onların ki cehenneme gitmeyecek mi?” dedi. Allah resulü “evet” dedi. Ömer “o halde Allah bizim ile onlar arasında hükmetmeden niçin biz dinimizi küçük düşürerek geri dönüyoruz?” Allah Resulü; “Ey Hattab’ın oğlu! Ben Allah’ın elçisiyim. O beni zayı etmez.” dedi. Ömer kızgın bir şekilde geri dönüp Ebubekir’e geldi ve Resulullah’ın söylediğinin aynısını söyledi. Ebubekir: “Ey Hattab’ın oğlu! O Allah’ın resulüdür. Allah onu asla zayı etmez.” dedi. Bunun üzerine Fetih Suresi indi. Allah Resulü o sureyi okumam için beni Ömer’e gönderdi. Ömer “Ey Allah’ın Resulü bu bir fetih midir?” diye sordu. Allah resulü “evet” dedi.⁵⁷

İbâzîler’e göre Tahkîm ile ilgili doğru olan rivayet budur. Onlara göre bu rivayet Sünnî makâlat kaynaklarında yer alan Tahkîm ile ilgili rivayetlerin sıhhatini tartışmalı duruma düşürmektedir. Şöyle ki: Tahkîm kararı Muaviye tarafından gelmektedir. Hz. Ali hiçbir zorlamaya maruz kalmadan Tahkîm teklifini kabul etmiştir. Ehl-i Nehrevân bu karara karşı çıkınca Hudeybiye antlaşması delil olarak serdedilmiştir. Kabul yönünde başkalarının hiçbir zorlaması olmaksızın Hz. Ali Tahkîm teklifini onaylamıştır. Bu rivayet Tahkîm kararının tüm sorumluluğunu Hz. Ali’ye yüklemektedir.⁵⁸ Tahkîm kararına baştan sona karşı çıkan Ehl-i Nehrevân’a göre Tahkîm’in temel şartı hilafet yüzüğünün Hz. Ali’nin parmağında kalmasını içermiyordu. Muaviye’nin Hz. Ali’nin hilafetini kabul edeceği, ona

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 15408; en-Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 11504, c. VI, 463; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1976, c. XV, 317.

⁵⁸ Bkz. Mahmûd İsmâil Abdurrâzık, “Haricîler ve Tahkîm Olayı Etrafındaki Tartışmalar”, *Haricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*, Haz.: Adnan Demircan, İstanbul 2000, s. 99-100.

bağlılık ve teslimiyet göstermesi antlaşmanın maddeleri içerisinde yoktu. Şayet Tahkîm zikre konu ön şartı ihtiva etseydi Muhakkime'nin alınacak karara itiraz etmeyeceği İbâzîler tarafından ifade edilmektedir.⁵⁹

Ahmed b. Hanbel'den gelen bu rivayete göre Hz. Ali'ye Tahkîm'e gitmesi hususunda bir baskı uygulanmamıştır. İbâzîler'e göre, Ahmed b. Hanbel'in Müsnedinde yer alan daha sahih rivayet varken, cerh ve tadil imamlarının adaletine kuşkuyla baktıkları bir kimsenin rivayetlerini tercih etmeleri mezhep taassubunun yol açtığı seçici algı ile ilgili bir durumdur. Çünkü öğretilmiş tarih anlayışına göre kahramanlarımızın karşısında yer alan kimseler dini açıdan bizlerle ortak değerlere sahip olsalar da; haklı olma hakkına sahip değillerdir. Bu anlayışın bir sonucu olarak muhalifleri haklı çıkaran rivayetler görmezden gelinmiştir.

2- İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'inde Geçen Rivayet

"... Sayıları on bin ile yirmi bin olan Haricî grup Harura'ya çekildiler. Hz. Ali onlara geri dönmeleri talebinde bulundu. Ama bunu kabul etmediler. Bunun üzerine Sa'sa b. Savhan onlara gelerek: "Halifenizle niçin savaşıyorsunuz?" dedi. Onlar "fitne korkusundan" dediler. Sa'sa onlara "genel bir fitne korkusuna karşılık genel bir sapıklığa girmekte acele etmeyin." dedi. Onlar "biz hangi niyetle gelmişsek o niyetle devam edeceğiz. Eğer Ali, Tahkîm'i kabul ederse Sıffîn günü hangi niyetle savaştıysak gene savaşıyoruz. Yok, eğer Tahkîm'i reddederse onunla beraber savaşıyoruz," dediler ve Nehrevân'a gittiler. Bir grup onlardan (Mis'ar b. Fedekî ve arkadaşları) ayrılıp insanları öldürmeye başladılar. Arkadaşları (Ehl-i Nehrevân) onlara: "Size yazıklar olsun. Biz Ali'den bunun için ayrılmadık," dediler. (İnsanları öldüren bu kimselerin) Durumları

⁵⁹el-Hicrî, Ali b. Muhammed b. Âmir, *el-İbâziye*, Muskat trz, 179-185, 192, 193.

Ali'ye ulaşınca: Ey insanlar! Ne diyorsunuz? Şamlılar'la savaşmaya mı gidelim; yoksa arkamızda çoluk çocuklarımıza saldıran bu insanlarla savaşmak için geri mi dönelim? Bunun üzerine insanlar; "geri dönelim ve onlarla savaşalım." dediler. Ali onlardan bahsederek ve Resulullah'ın onlar hakkında söylediği şu sözü söyledi: "İnsanlar ihtilaf ettikleri sırada bir grup çıkacak ve iki taifeden hakka en yakın olanı öldürecektir. Onların belirgin özellikleri; aralarında eli kadın göğsüne benzeyen bir adam olacak." dedi. Nehrevân'a yürüdüler. İki grup Nehrevân'da karşı karşıya geldi ve aralarında şiddetli bir savaş çıktı. Hz. Ali'nin atlıları onlara doğru saldırmıyordu. Bunun üzerine Hz. Ali: "Ey insanlar eğer siz benim için savaşıyorsanız, benim size verecek bir şeyim yok. Eğer Allah için savaşıyorsanız böyle yapmak size yakışmaz." dedi. Hz. Ali'nin askerleri hep birlikte saldırıya geçip onları yendiler. Hz. Ali, Hz. Peygamber'in bahsettiği o adamı "arayın." dedi. İnsanlar onu aramaya başladılar. Ama onu bulamadılar. Bazıları: "Ebu Talib'in oğlu bizi kandırdı boşu boşuna kardeşlerimizle savaşıp onları öldürdük" dediler. Hz. Ali gözlerinden yaşlar akarak atını istedi ve atına atlayarak içinde cesetlerin bulunduğu bir çukurun yanına geldi ve onları ayaklarından çekmeye başladı ve o adamı aralarında bulup çekti ve onlara haber verdi. Hz. Ali sevinerek tekbir getirdi ve "ben artık bu sene şaşmayacağım" deyip Küfe'ye geri döndü ve orada şehit edildi. Onun yerine hilafete oğlu Hasan geçti. O da babasının yolunda devam etti. Daha sonra Muaviye'ye biat etti."⁶⁰

İbâzîler'in Ehl-i Nehrevân'ın Tahkîm sorumluluğundan beri olduğunu ispat etmek için ileri sürdükleri delillerden birisi de İbn Ebî Şeybe rivayetidir. Bu rivayette öne çıkan hususlara baktığımızda;

- Ehl-i Nehrevân'ın istikrarlı bir şekilde Hz. Ali'nin imameti için çaba sarf ettiklerini ortaya koymaktadır.

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *age*, 19760, c. XV, 317.

- Nehrevân savaşının gerekçesi zikredilmektedir. Bilindiği üzere Ehl-i Nehrevân'dan olan Mis'ar b. Fedekî ve arkadaşları Hz. Peygamber'in saygın sahabelerinden Hz. Habbâb b. Eret'in oğlunu ve hamile karısını öldürmeleri Nehrevân savaşına neden olmuştur. Fakat İbâzî kaynaklar bu olayın Ehl-i Nehrevân tarafından benimsenmediğini hatta Mis'ar ve arkadaşlarını lanetleyerek kovduklarını ifade ederler.

İbn Ebî Şeybe'nin *Müsannef*'inde gelen rivayetler İbâzîler tarafından şu şekilde yorumlanmaktadır: Hz. Ali'nin saflarından ayrılanların sayısı on bini geçiyordu ve bunların çoğu Kurra'dan⁶¹ ve nebevi sünneti en iyi bilenlerdendi. Sıffin Savaşı'nın nedeni Şamlılar'a Hz. Ali'nin imamlığını kabul ettirmektir. Nehrevân Ehli de bunun için Hz. Ali'nin yanında yer almıştı. Savaş devam ederken Hz. Ali'nin Tahkîm olayını kabul etmesini kabullenemediler ve hakem olayını kökten reddettiler. Bu gerçek onların sözlerine şöyle yansdı: "...döndüler ve şöyle dediler: biz geldiğimiz amaç üzere devam edeceğiz. Şayet Ali hakem olayını kabul ederse Sıffin günü hangi amaçla savaştıysak onunla da öyle savaşıyoruz. Eğer hakem olayını kabul etmezse onun yanında yer alır ve savaşıyoruz."

⁶¹ İbâzîler İslâm'ın ilk yıllarında Arapların genel olarak ümmî bir toplum olarak anıldıklarını ancak Kur'an'ın nâsîhini, mensuhunu, müteşabihini ve diğer delâletlerini bilen topluluğa Kurrâ denildiğini iddia ederler. Bkz. Satıf, Burhân, *Mevkîfu'l-İbâziyye min Ali ve'n-Nehrevân*. <http://www.shamela.ws>, Bu bağlamda Kurrâ için "Kur'an'ı literal okuyan ancak iç derinliğini anlayamayan bir topluluk" şeklindeki tanımlamaları doğru bulmazlar. Bkz.: Naif Mahmud Ma ruf, *el-Havâric fî l-Asri'l-Emevî*, Beyrut 1981, 26; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, terc.: Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara 1981, s. 11, 13, 45, 51; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev., Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul 1983, s. 76; Ethem Ruhi Fırlalı, "Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXII, 248; Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, Ankara 2005, 61; Harun Yıldız, *Din, Siyaset ve İdeoloji Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*, Samsun 1999, s. 95.

Nehrevân savaşı'ndan sonra Hz. Ali taraftarlarının üzüldükleri görülüyor. Taraftarlarının kendileri ve kardeşlerini birbirine düşürüp aldattığı suçlamasından dolayı Hz. Ali'nin gözlerinden de yaşlar döküldü. Bu ravânin şu sözünden anlaşılıyor: "...Ebu Talib'in oğlu bizi kandırdı boşu boşuna kardeşlerimizle savaşmış onları öldürdük, dediler. Bunun üzerine Hz. Ali ağlamaya başladı."⁶² Burada Nehrevânlılar'dan bir grubun ayrılıp insanları öldürmeye başladıkları görülüyor. Nehrevânlılar bu grubu terk edip onlara bedduada bulundular."⁶³

Sonuç

İbâzî kaynaklara göre, Muaviye tarafından teklif edilen Tahkîm kararını Hz. Ali, hiçbir zorlamaya maruz kalmadan kabul etmiştir. Ancak bu karar sonrasında yaşananlar Sıffin savaşının (36-37/657) galibi durumunda olan Hz. Ali'nin savaşı kaybetmesine neden olmuştur. Ehl-i Sünnet kaynakları Hz. Ali'yi Sıffin'de Muaviye karşısında son anda yaşadığı yenilgiden berî tutmak için; "Hz. Ali Tahkîm'e gönüllü olarak gitmemiştir. Daha sonraki süreçte Haricî olarak adlandırılacak olan bir grubun kendisine yaptığı baskılar sonucu Tahkîm'i kabul etmek zorunda kalmıştır" tezini ileri sürmüşlerdir. Ehl-i Sünnet kaynaklarının şiddetle savunduğu bu tez, aslında aşırı Şîliği ile bilinen ve cerh ta'dil âlimlerince de güvenilmez olarak kabul edilen Ebu Mihnef'in rivayetlerine dayanmaktadır. Dolayısı ile Ehl-i Sünnet tarafından ileri sürülen bu tez, İbâzîler açısından hem haber kaynağı açısından hem de olay örgüsü bakımından sorunludur.

Ehl-i Sünnet bilginlerinin şiddetli bir şekilde tenkide tabi tuttıkları Ebu Mihnef rivayetlerini tercih etmeleri bir tesadüf değildir. Tahkîm olayına Hz. Ali açısından bakıldığında siyasî bir

⁶² el-Bûsayrî, Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmâîl, *İthâfu'l-Hayrati'l-Mehere*, VIII, 49; İbn Ebî Şeybe, *age*, XV, 318; VIII, 737.

⁶³ İbn Ebî Şeybe, *age*, 19760, c. XV, 317.

yenilgidir. Sonuç itibarıyla bu olayı Hz. Ali lehine tevil etmenin maalesef bir yolu da yoktur. Zira Tahkîm kararı ile Hz. Ali Sıffin'de kazanmak üzere olduğu bir savaşı kaybetmiştir. Tahkîm kararında ısrar etmesi Nehrevân'da yeni bir cephenin açılması ile sonuçlanmıştır. Hz. Ali Nehrevân savaşını galip olarak bitirmekle beraber ordusunun dağılmasına mani olamamıştır.

Birbirini takip eden yenilgilerin başlangıç noktası Tahkîm kararıdır. Bu noktada Müslümanlar nazarında pek büyük bir şahsiyet-i maneviyeye sahip olan Hz. Ali'nin karizmasını kurtarmanın tek bir yolu Tahkîm kararının sorumluluğunu bir başkası üzerine yüklemektir. Tahkîm olayı hakkında kaynaklarda yer alan rivayetlerden Ebû Mihnef'in rivayetleri Tahkîm kararının tüm sorumluluğunu Nehrevân ehline yüklerken Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Şeybe rivayetleri Tahkîm kararının sorumluluğunu Hz. Ali'ye yüklemektedir. Her iki rivayet birlikte ele alındığında Tahkîm kararının tüm sorumluluğunu Nehrevân ehli üzerine yükleyen açıklamalara şüphe ile yaklaşılması gerektiği ortaya çıkar. Bunlarla birlikte Ebû Mihnef'in Şia'ya yakınlığı ve Nehrevân Ehline düşmanlığı dikkate alındığında Ebû Mihnef rivayetlerinin güvenilirliğine gölge düşmüş olur.

Sünnî makâlât kitaplarının oluşturduğu Haricîlik algısının referans kaynakları Ebû Mihnef rivayetleridir. Zikre konu kaynaklar muhalif haberleri görmezden gelmişlerdir. Buradan çıkan sonuç fırka taassubu ile bir gruba beslenen düşmanlık o fırka ile sınırlı kalmamakta; fırkanın lehine olabilecek delilleri de kapsamaktadır.

İbâzîler'in bu konu hakkındaki itirazları yeterince dikkate alınmamıştır. Hatta bu itirazları yok sayılmıştır. Sonuç olarak onlara kendilerini tarif etme imkânı verilmemiştir. Onlarla ilgili tüm hükümler Ebû Mihnef rivayetleri üzerine bina edilmiştir. Bilimsel anlamda yapılması gereken her iki rivayet türü de gerek metin

gerekse ravîleri açısından kritik edilmeli, sonra da fikir-hadise irtibatı açısından dönem şartlarına göre yeniden yorumlanarak nesnel bir sonuca ulaşılmaya çalışılmalıdır.

Tarih, ideolojilerin kendilerini doğrulatmak için kullandıkları bir birikim olarak değil belki doğru ideolojilerin üretilmesi için kullanılan zengin bir tecrübe hazinesi olarak düşünüldüğünde insanlığa beklenen ve doğru katkıyı sunacaktır. Daha çok siyâsî nedenlerin tetiklediği yorum farklılıkları, İslâm dairesi içinde olmalarına rağmen fırkaların birbirine yakınlaşmasını engellemektedir. Tahkîm ile ilgili rivayetlerin farklılığının nedenlerini anlayabilmek için bazı sebeplerin zikrinde fayda vardır.

1- Müelliflerin Fırkaları İlgilendiren Konuları, İçinde Yer Aldıkları Gelenek Merkezli Ele Almaları: Tarih, en son tahlilde geçmişte yaşananlardan yola çıkılarak gerçekleştirilen bir inşa faaliyetidir. Tarihte yaşanmış aynı hadise (misal Tahkîm) ile ilgili birbirine zıt rivayetlerin ve sonuçların ortaya çıkması gizlenemez bir sübjektivite alametidir. Öznelliğin bulunduğu yerde yazarın düşünce dünyasını dışlayarak metin merkezli kalarak bir hakikat ortaya koymak neredeyse imkânsızdır. İslâm düşünce tarihinde yer alan fırka gelenekleri ve ortaya koydukları eserlerin fikir olarak ilgili geleneğe uygunluğu dikkate alındığında mezhepler tarihi yazıcılığının bu gerçeklikten uzak olmadığı söylenebilir. Dolayısı ile tarih inşa edicilerin içinde bulundukları gelenekler dikkatten uzak tutulmamalıdır. Bu durumda tarihî bir olayla ilgili sağlıklı çözümlemeler yapabilmek için olaylar, belgeler ve tarih inşa edicilerin içinde yer aldıkları geleneklerin topyekûn dikkate alınması önemli bir gereklilik arz etmektedir. Bu bağlamda Tahkîm ile ilgili rivayetlerin değerlendirilmesinde bu gerçeklikten azade bir tavır bizi hakikatten uzaklaştıracaktır.

2- İslâm'ın Kök Değerlerini Öteleyen Öğretilmiş Tarih Anlayışı:

Fırkaların mümeyyiz vasıflarına göre tasnifi mezhepleri anlama, öğrenme ve öğretme açısından çok yönlü katkı sağlamaktadır. Ancak ortak kök değerleri benimseyen Müslümanların tarihi süreç içerisindeki farklı siyasî duruşlarına göre hak/batıl düzleminde kategorize edilmesi Kur'an-Kerîm'in emrettiği birlikteliğin önündeki en büyük engel olarak görülebilir. Şöyle ki İslâm'ın kök değerlerini öteleyerek ve kendi kahramanlarımızın ya da tabi olduğumuz fırkanın geleneksel öznel bakışıyla; tek taraflı olarak olayları değerlendirdiğimizde karşı tarafın bizimle aynı ortak inancı benimsiyor olması çoğu defa anlamını yitirmektedir. Sonuç olarak çocukluk yaşlarda başlayan ortak kök değerleri öteleme ve olaylara kendi kahramanlarımız nazarıyla bakma alışkanlığı ilerleyen yaşlarda tarihe ve İslâm dünyasına bütüncül bakabilme yetimizi köreltmektedir. Çünkü biz tarihimizi kendi nesnelliği içinde değil de kahramanlarımıza göre okuduğumuz için kahramanlarımız tarafından öldürülen kimselerle ortak kök değerlere sahip olmamız çoğu zaman anlamını yitirmektedir. *Kahramanları merkeze alan öğretilmiş tarih anlayışı* gücünü, tarihe bütüncül bakamayışımızdan, kök değerleri öne alamayışımızdan ve en son tahlilde "Mü'min mü'minin kardeşidir" ilahi hakikatini beşeri yorumların önüne geçiremeyişimizden almaktadır.

3- Fırkaların Empatik Yaklaşımına Kapalı Olması:

Kur'an-ı Kerîm'in Müslümanları kardeş gören yaklaşımına açıklık getiren bir hadis-i Şerifte Hz. Peygamber müminleri bir beden parçaları olarak ele alır. Kerbela olayında şehit edilen yetmiş kişi için (haklı olarak) on dört asırdan beri gözyaşı döken ümmet Nehrevân ve Cemel savaşlarında öldürülen yaklaşık yirmi bin Müslüman'ın yasını Hz. Ali'nin karşısında yer aldıkları için

görmezden gelmektedir. Ezârika gibi aşırı Haricî fırkaların kendilerinden olmayan herkesi tekfir etmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Tahkîm olayı kaynaklarda yorumlanırken birbirine zıt rivayetlerin bir varyantının alınarak diğerlerinin görmezlikten gelinmesi bu anlayışın bir sonucudur. Nehrevân Savaşı, *Tahkîm* nedeniyle Hz. Ali'yi terk eden Muhakkime'nin Kerbelası olarak kabul edilebilir. Zira Sünnî kaynakların bir vak'a tespiti kadar önem atfettiği bu savaşın Nehrevân ehli ve sonraki kuşaklar üzerinde bıraktığı sosyal – psikolojik etki ne yazık ki görmezden gelinmiştir. Hatta Hz. Ali döneminde Müslümanlar arasında Cemel ve Sıffin olmak üzere iki iç savaşın yaşandığını ifade eden kaynaklar; Nehrevân Savaşını iki Müslüman gurup arasında yapılan bir savaş olarak dikkate bile almamaktadırlar. Hz. Ali'nin katli için Küfe'ye gelen İbn Mülcem orada bir kadınla evlenmek ister. Kadın, İbn Mülcem'den mehir olarak; babasının ve iki kardeşinin katili olarak gördüğü Hz. Ali'yi öldürmesini ister. Olayları hak/batıl düzleminde ele alan yaklaşımlar Nehrevân Savaşının bu kadının şahsında Haricî olarak adlandırılan kuşaklar üzerindeki sosyal- psikolojik etkisini ne yazık ki doğru okuyamamışlardır. Bu yaklaşım geçmiş dönemlerde aktif olarak yürütülen mezhep jeopolitiğinin bir yansıması olarak ele alınsa bile günümüz dünyasında bu yaklaşımlar işlevselliğini yitirmiştir. Şayet fırkalar jeopolitik bir argüman olarak kullanılacaksa İslâm'ın temel ilkelerini benimseyen her türden anlayışı kucaklayan yeni bir paradigmaya ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

Ahmet b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (thk.: Adil Mürşid), Müessesetü'r-Risâle, byy. 2001.

Ahmet Önkâl, "Tahkîm Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", İstem, 1/2, 2003.

Ateşoğlu, Güçlü, "Tarih Felsefe ilişkisi ve Tarihte Anlam Sorunu", *Anlama ve Yorum, Doğan Özlem Armağan Kitabı*, hzr.: A. Kadir Çüçen; Hatice Nur Erkızan; Güçlü Ateşoğlu, ss. 147-164, İnkılâp yay., İstanbul 2002.

Avâcî, Galib. b. Ali, *Fırakun Muâsıra*, Medine 1996.

Bağdâdî, Abdulkahir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah, *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, Beyrût 1977.

Bakillânî, Ebû Bekr, *Temhîdü'l-Evâil fî Telhîsî'd-Delâil*, (thk. İmadu'd-Dîn Haydâr) Lübnân 1987.

Başaran, Selman, "Ebû Mihnef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. X.

el-Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l- Eşrâf*, Dâru'l-Fikir, yy. 1996.

Bulut, Halil İbrahim, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricîlik ve Günümüze Yansımaları" *Usûl*, 11. (2009/1)

Bûsayrî, Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmâîl, *İthâfu'l- Hayrâtî'l-Mehere*, (Pdf) VIII. byy. trz.

Çelik, Mehmet, "İslâm Tarihinde Dinin Politikaya Alet Edilmesinin İlk Örnekleri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt: 10 Sayı: 1, ss.: 29-49, Elazığ 2000.

Demir, Hilmi, “Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhu”, *Dinî Araştırmalar*, 2003, Cilt: V, sayı: 15,65-88.

Demircan, Adnan, “Ali b. Ebî Tâlib’i, Tahkîm’i Kabule Zorlayanlar Üzerine”, *İstem*, 3/6, 2005.

....., *Haricîler’in Siyasî Faaliyetleri*, İstanbul 1996.

Dimeşkî, Takiyüddîn Ebû’l-Abbâs, *Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmî’l-Şîa ve’l-Kaderyye*, (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), I. Baskı, byy. 1986

Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, (thk, Abdu’l- Mun’im Âmir) *Ahbâru’t-Tıvâl*, Kahire 1960.

ed-Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid b. Saîd , *Nakdu’l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid b. Saîd alâ’l-Mursîl Cehmî el-Uneydî*, (thk. Reşîd b. Hasan el-Elmaî), byy.1998.

Ebû Yûsuf, Yağkûb b. Süfyân b. Civân el-Fârisî, *el-Ma’rife ve’t-Târih*, (thk, Ekrem Diyâi el-Amrî), Beyrût 1981.

Ebû Zur’a ed-Dimeşkî, *Tarihu İbn Zur’a ed-Dimeşkî*, Bağdât trz.

Ebu’z-Zehrâ, Muhammed, *İslâm’da Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, (Çev. Sıbgatullah Kaya) İstanbul 1996.

Ebubekir Abdullah b. Ebî Şeybe el-Absî, *Musannef İbn Ebî Şeybe*, Daru’l- Kur’an ve Ulûmu’l- İslâmiyye, Pakistan trz.

el-Merğmânî, Ebü’l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el- Hemedânî, *el-Hidâye*, byy. trz.

....., *el-Musannaf fî’l-Ehâdîs ve’l- Âsâr*, (thk. Kemal Yusûf el-Hût) Riyâd 1409.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (Thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), el-Mektebetü'l-Asrî. Kahire 1389/1969.

....., *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Kahire 1970.

et-Taberanî, Ebul Kâsım Süleymân b. Ahmed b.Eyyûp et-Taberânî, *Mü'cemu'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1973.

Fıglalı, Ethem Ruhi, "Haricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXII, ss. 245-275.

....., *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1972.

....., "Haricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, cilt: XX, ss. 219-247.

Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. 1, Brill, Leiden 1967, ss. 323–328;

Gibb, "Tarih", *İslâm Ansiklopedisi*, (MEB), İstanbul. 1970. XI.

Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî', *Fethu'l- Bârî bi Şerhi'l-Buhârî*, Daru'l- Fikir, byy. 1993

Halîfât, Avâz Muhammed, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâzîye*, Daru'l-Hikme, London 2007.

Halife b. Hayyât Ebu Amr el-Basrî, *Tarîhu Halife b. Hayyât*, (Thk.: Ekrem Ziya Umeri), Daru'l-Kalem, Dimaşk 1397.

Harun Yıldız, *Din, Siyaset ve İdeoloji Hâricilik Düşüncesinin Doğuşu*, Samsun 1999.

Hicrî, Ali b. Muhammed b. Âmir, *el-İbâzîye*, Maskat trz.

Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

Hüsnü Ezber, "Sekt (Fırka) Tipi Dini Organizasyon Örneği Olarak Haricîlik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış", KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10 (2007).

İbn A'sem, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. A'sem, *al-Fütûhu İbn A'sem*, (thk. Alî Şîrî), Beyrût 1991.

İbn Abdirabbih, *Kitabu Ikdi'l-Ferîd*, I-VII, Kâhire 1965.

İbn Batta, *el-İbâne an Şerîati'l-Fırkati'n-Nâciye*, Suûdiyye 1418.

İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen, *el-İştikâk*, (thk.: Abdüsselam Muhammed Harun), Daru'l-Cîl, Beyrut 1991.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah, *el-Musannaf fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Dâru'l- Kur'an ve Ulûmi'l-İslâmiyye, Pakistan trz.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l- Fadl Şihabuddîn Ahmet b. Ali b. Hacer, *Lisanu'l- Mîzân*, Daru'l- Fikir, yy. 1987.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, yy. 1988.

İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*.y.y, trz.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Meârif*, thk.: Servet Ukkâşe, Kahire 1992

....., *el-İmâme ve's-Siyâse* , (thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî), Beyrut trz.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabâkât*, (thk., Muhammed b. Sâmil es-Sülemî), Mektebetü's-Siddîk, Tâif 1993.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah, *Musannefu İbni Ebi Şeybe*, Dâru'l- Kur'an ve Ulûmî'l-İslâmiyye, Pakistan trz.

İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, (thk.: Muhammed ve Mustafa Atâ), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, (Thk.: Ömer Abdüsselam Tedemmürî), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1997.

İrfan, Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-Fırâk ve'l-Akâid*, Dâru't-Terbiye, Bağdat 1967.

....., İslâm Tarihçiliği Üzerine, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991

İzettin b. Esîr Ebû'l- Hasan Ali b. Muhammed el-Cezer, *Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti Sahabe*, Daru eş-Şa'b, byy., trz.

İzkevî, Şeyh Serhân b. Saîd *Keşfu'l-Gummeti'l-Câmi'i Li Ahbâri'l-Ümmeti*, (thk. Muhammed Habîb Sâlih, Mahmud b. Mubârek es-Süleymî) Maskat 2012.

Kurt, Hasan, "Taberî'nin Tarih Anlayışı", *İslâmi İlimler Dergisi*, Yıl 3, sayı 2, Güz 2008.

Kutlu Sönmez, "İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, c.IV, sayı: 4, 2001.

....., *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2008.

Mahmûd İbrahim Abdurrâzık, "Haricîler ve Tahkîm Olayı Etrafındaki Tartışmalar", Haricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi, Haz.:Adnan Demircan, İstanbul 2000.

Mahremî, Zekerîyya b. Halîfe, *es-Sırâu'l-Ebedî, Mektebetü'l-Guberâi*, Behlân 2006.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed'u ve't-Tarih, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye*, y.y. tsz.

Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, Ankara 2005.

Mehmet, Kubat, "Haricîliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006.

Minkarî, Nasr b. Muzâhim (212/827), *Vak'atu Sıffin*, (Thk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Kahire 1382/1962.

er-Razî, Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hatim et-Temimî, *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil, Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmaniyye*, Haydarâbad 1955.

Muhammed b. Sa'd b. Menr el-Haişimî el-Basri, *Tabakâtu'l-Kübrâ, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye*, Beyrût 1990.

Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev., Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul 1983.

Müslim, Ebu'l-Huseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, (Thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

Naif, Mahmud, *el-Havâric fi l-Asri'l-Emevî*, Beyrût, 1981.

Nasır, Muhammed Salih, *Menhecü'd-Da've İnde'l-İbâziyye*, Muskat 2002.

Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 11504, c. VI.

Nisâburî, Ebû Abdullah Hakîm, *el-Müstedrek Alâ Sahihayn*, Dâru Kütubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.

Nordau, Max, *Tarih Felsefesi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.

Nu'aymi, Selim, "Haricîlerin Doğuşu", (Çev. Harun Yıldız), *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998.

er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hatîm et-Temimî, *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâiretu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabâd 1955.

Rosenthal, Franz, *The Life and Works of al-Tabari*, pp. 10-11, in volume 1 of History, pp. 5-134.

Sâlimî, Nureddîn, *Vefâu'l-Dumaneti bi Edâi'l-Emânet*, byy trz..

Satığ, Burhân, *Mevkıfu'l-İbâzîyye min Ali ve'n-Nehrevân*.
<http://www.shamela.ws>

Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*, (thk. Ahmet Râtib Urmûş), Daru'l-Nefâis 1993.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Thk. Emîr Alî Muhannâ, Ali Hasan Fâû), IV. Baskı, Beyrût 1995.

....., *el-Milel ve'n-Nihâl*, Müessesetü'l-Halebî, byy trz.

Şeybe, Abdulkadir, *Çağdaş Dünya Mezhepleri*, (Çev. Osman Cilacı), Konya 1986.

Taberî, Ebû Cağfer, *Tarihu'l Rusûl ve'l-Mulûk*, Beyrût 1387.

....., *Târîh'r-Rusul ve'l-Mulûk*, (Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 4. Basım, Kahire trz.

Teber, Ömer Faruk, “Haricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”, *EKEV Akademi Dergisi, Sosyal Bilimler*, 2008, cilt: XII, sayı: 34.

Temîmî, Ahmed b. Alî b. El-Müsennâ Ebû Ya’lâ el- Mûsılî, (thk. Hüseyin Selim Esed) Dîmeşk 1984.

Vehîbî, Müslim b. Sâlim b. Alî, *el-Fikru’l-Akadî inde’l-İbâziye*, Sib 2006.

W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.:Ethem Ruhi Fırlalı , Ankara 1981.

Yahyâ, Mahayudin Hajji “The Events of Siffin in Early Arab Tradition” *The Islamic Quarterly*, c. XXXVIII, sayı 2, (1994).

**İMÂM SUYÛTÎ'NİN İBN ARABÎ'YE
DAİR BİR RİSALESİ:
TENBİHÜ'L-ĞABÎ Bİ TEBRİETİ İBN ARABÎ ***

İMÂM SUYÛTÎ
Çeviren: Ferzende İDİZ**

Özet

Bu çalışma, daha çok zâhir ilimler alanında tanınmış, altı yüz hatta bazı rivâyetlere göre bin iki yüz kadar eser yazmış olan önemli âlimlerden İmâm Suyûtî'nin İbn Arabî'yi adeta savunusu mahiyetinde olan *Tenbihü'l-ğabî bi tebrieti İbn Arabî* adlı eserinin tercümesidir.

İlk andan itibaren olumlu ve olumsuz bir çok eleştiriye maruz kalmış olan İbn Arabî, günümüzde olduğu gibi, İmâm Suyûtî döneminde de tartışılmıştır. İbn Arabî hakkında olumlu görüş sahibi olan İmâm Suyûtî, İbn Arabî'yi savunan bu risâleyi yazmıştır. Kısaca bu risâlede İmâm Suyûtî İbn Arabî'nin bir velî olduğunu savunmakta ve onu eleştirenlere karşı çıkmaktadır.

Çalışmamızın başında tercümesini sunduğumuz risâlesinin içeriği ve nüshaları hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Suyûtî, İbn Arabî, zâhir, bâtın, velî.

* Risalenin orijinal adı "*Tenbihü'l-Ğabî Bi Tebrieti İbn Arabî*" olup, tercümede Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2964/1'de kayıtlı olan nüsha esas alınmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fak. Tasavvuf Anabilim Dalı (f.idiz65@gmail.com).

A Pamphlet Of İmâm Suyûtî About İbn Arabî: *Tenbihü'l-Ğabî Bi Tebrieti İbn Arabî*

Abstract

This study is a translation of *Tenbihü'l-ğabî bi tebrieti İbn Arabî*, which is nearly a defence complexion of İbn Arabî, by one of the important scholars İmâm Suyûtî who is mostly known in the field of apparent knowledge and has written six hundred works (it is one thousand and two hundred according to some rumour).

İbn Arabî, who has been criticized both positively and negatively from the beginning, has been discussed in the era of İmâm Suyûtî just like today. Having positive opinions about İbn Arabî, İmâm Suyûtî has written this pamphlet that defends İbn Arabî. In the pamphlet, İmâm Suyûtî shortly argues that İbn Arabî is a scholar and he objects those who criticize İbn Arabî.

Introductory information about the content and copies of the pamphlet has also been given at the beginning of the study in which the translation of the pamphlet is presented.

Key Words: Suyûtî, İbn Arabî, apparent, abdomen, scholar

Giriş

Tam ismi Celâluddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Kemâluddîn Ebî Bekir Muhammed el-Huzayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî (ö.911/1505) olan İmâm Suyûtî, Mısır ve Sûriye'de hüküm sürmüş olan Memlûklular Devleti'nin son zamanlarında Kahire'de yetişmiş önemli âlimlerdendir.¹ Kahire'de doğan İmâm'ın ecdâdı Mısır'ın Suyût²

¹ A. Karahan, "Suyûtî" md. İA. MEB Yay., 1997, c. XI, s. 260.

² Suyût: Mısır'ın yukarı kısmının en büyük ve en işlek şehri olup, Nil Nehri'nin batı tarafında bulunmaktadır. Bk. B.C.H. Becker, "Suyût" md, İA, MEB Yay., Eskişehir, 1997, c. XI, s. 257.

kasabasında ikâmet ettikleri için oraya nisbet edilmiştir. 911/1505³ yılında Kahire’de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.⁴

Sekiz yaşındayken Kur’ân’ı hıfzetmiş, ardından zamanın önde gelen âlimlerinden ilim ve irfân alarak 866/1462’de icâzet almıştır. On yedi yaşında iken ilk eseri olan *Şerhü’l-İstiâze ve’l-Besmele* adlı eserini kaleme alarak Bulkînî’ye sunmuş, o da eserin başına bir takriz yazmıştır. Şâfiî mezhebine mensûb olan İmâm, malûmâtını artırmak amacıyla, Dimyat, İskenderiyye, Şam, Hicaz, Yemen, Hind vb. bir çok yere gitmiş, asrın maârifini, şuûnunu yakından takibe çalışmıştır.⁵ Mısır’da Şeyhûniye Medresesi’nde müderrislik yapmış ve 871/1466’dan itibaren otuz yaşında iken fetvâ vermeye başlamıştır.⁶

Aslında ehl-i tarik ve mutasavvıf bir şahsiyet olan İmâm Suyûtî, tasavvufî yönünden çok zâhirî ilimler alanında yazmış olduğu eserleriyle tanınmıştır. İbn İmâd’ın kaydına göre beş yüz,⁷ Ziriklî’ye göre altıyüzü aşkın,⁸ Hâlid et-Tabba’a göre ise bin iki yüz eser yazmıştır.⁹ Tespit ettiğimiz kadarıyla bu eserlerinden en az on beş tanesi tasavvufa dâirdir. Söz konusu bu eserlerinde tasavvuf ve mutasavvıflar hakkında bilgi vermiştir. Özellikle tartışma konusu

³ Kâtip Çelebî, *Keşfu’z-Zünûn en-Esâmî’l-Kütûbi ve’l-Fünûn*, Maârif Matb., 1941, c. I, s. 1; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü’l-ârifîn: Esmâ’ü’l müellifîn ve âsârü’l-musannifîn*, haz. Rifat Bilge-İbnü’l-Emin Mahmûd Kemâl İnal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951, c. I, s. 278.

⁴ Ömer Nâsûhî Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, Bilmen Yay., İstanbul, 1974, c. II, ss. 624-625; Karahan, *a.g.e.*, c. XI, s. 258.

⁵ Bilmen, *a.g.e.*, c. II, ss. 624-625; Karahan, *a.g.e.*, c. XI, s. 258.

⁶ (Bağdatlı, *a.g.e.*, c. I, s. 278; Bilmen, *a.g.e.*, c. II, ss. 624-625.

⁷ İbn İmâd, Şihâbuddîn, *Şezarâtü’z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, tah., Abdülkadir Arnâvût-Mahmûd Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1413/1996, c. VIII, s. 52.

⁸ Ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A’lâm: Kâmusü’l-Terâcim li Eşheri’r-Ricâli ve’n-Nisâ*, Dârü’l-İlm, Beyrût, 1075/1664, c. III, s. 301.

⁹ Et-Tabba’, İyad Hâlid, *Celâleddin Suyûtî: Ma’lumatü’l-Ulumi’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Kalem, Dımeşk, 1417/1996. ss. 309-405; Ayrıca bk. Emine Zengin, *Suyûtî’nin Edebu’l-Füyât İsimli Eserinin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Salih Karacabey, Bursa 2010, s. 14.

yapılmış olan konulara âyet, hadîs ve büyüklerin sözlerine dayanarak önemli açıklamalarda bulunmuş ve bu konulara dair müstakil risâle ve eserler yazmıştır. Bu alanda yazdığı eserlerinden birisi de tercümesini istifadeye sunmaya çalıştığımız *Tenbihü'l-ğabî bi tebrieti İbn Arabî* adlı risâlesidir.

Kütüphane kaydında eserin ismi *Tenbihü'l-gâbi fî tenzihi İbn Arabî* olarak yazılmıştır. Çelebî'nin *Keşfü'z-zünnûn*'u ile Bağdatlı'nın *Hedîye*'sinde de aynı isimle anılmaktadır.¹⁰ Ancak istifâde ettiğimiz nüshanın baş kısmında eser, *Tenbihü'l-ğabî bi tebrieti İbn Arabî* şeklinde isimlendirilmiştir. Biz de bu isimle anmayı uygun gördük.

Te'lif sebebi

Eser, İbn Arabî'ye isnâd edilen suçlamalara cevap mahiyetindedir. Kitabın girişinde yer alan: “İbn Arabî'nin durumu nedir? Kitaplarının yakılmasını emredip, 'İbn Arabî; Yahûdî, Hristiyan ve Allah'a evlât isnâd edenlerden daha kâfirdir' diyen bir kimseye ne yapmak gerektiğine dâir bir mesele” şeklindeki ifadelerinden İmâm Suyûtî'nin eseri İbn Arabî ve hakkındaki ithamlara cevap vermek ve onun hakkındaki kanaatini belirtmek üzere yazdığı anlaşılmaktadır.

Muhtevası

Günümüzde olduğu gibi İmâm Suyûtî döneminde de İbn Arabî hakkında insanların ihtilafa düştüğü, kendisini övenler olduğu gibi yerenler de olduğu anlaşılmaktadır. Bunu, Risâle'nin hemen girişinde yer alan İmâm Suyûtî'nin şu sözlerinden anlamak mümkündür: “İbn Arabî hakkında insanlar, geçmişte olduğu gibi günümüzde de ihtilafa düşmüşlerdir. Bir grup onun velî bir kul olduğunu söylemiştir ki bunlar (bu düşüncelerinde) isâbet etmişlerdir.” Böylece İmâm Suyûtî, İbn Arabî hakkındaki olumlu düşüncesini de ortaya koymaktadır. Ona göre

¹⁰ Bk. Çelebî, *Keşfu'z-Zünnûn*, c. I, 488; Bağdatlı, *Hedîyye*, c. 1, s. 281.

geriye iki grup kalmıştır: “Bir grup onun dalâletine inanmıştır ki bunlara büyük bir fâkih grubu da dahildir.

Bir başka grup da hakkında (ne lehinde ne de aleyhinde) görüş belirtmeyip, susmuştur. Hâfız ez-Zehebî (öl.748/1347)¹¹ bunlardan biri olup, Mizân adlı kitap’ta bu konuda susmayı tercih etmiştir.”¹²

İmâm Suyûti eserin devamında ise, İbn Arabî’yi öven âlimlerden bazılarını saymaktadır. Eser İbn Arabî’nin kısaca hayatı hakkında bilgi vererek son bulmaktadır.¹³

Tercümede mümkün mertebe metne bağlı kalmaya dikkat ettik. Yeri geldikçe konuya dikkat çekmek için uygun başlıklar koyduk. Yer yer verilen bilgileri daha anlaşılır kılmak için numaralandırdık.

Nüshaları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin şu beş nüshası mevcuttur:

1. Tercümeye esas aldığımız ve istifâde ettiğimiz bu nüsha, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2964/1 numarada kayıtlıdır. Dili Arapça’dır. Dört varaktan ibâret olup, 21 st., 205x149-165x110 mm. ebâdındadır. 1b-5a vr. aralığında yer almaktadır. Nesih hat, siyah mürekkeple çapa filigranlı kağıt üzerine yazılmıştır. Sırtı ve yanı meşin olan desenli mıkblebli kağıt bir cilt içinde yer almaktadır.

2. Süleymânîye Kütüphanesi, Aşirefendi Koleksiyonu, 34 Sü-Aşir 445/4 numarada kayıtlıdır. Dili Arapça’dır. Dokuz varaktan ibâret olup, 21 st., 205x150-147x90 mm. ebâdındadır. Nesih hat, siyah mürekkeple yazılmış, başlık ve söz başları kırmızı mürekkeple

¹¹ Bk. Bağdatlı Hediye, c. II, s. 28.

¹² Suyûti, Celâluddîn, *Tenbihü’l-ğabî bi tebrieti İbn Arabî*, Manisa İl Halk Ktp., no: 45 Hk 2964, vr. 1b.

¹³ Bk. Suyûti, *Tenbihü’l-ğabî bi tebrieti İbn Arabî*, Manisa İl Halk Ktp., no: 45 Hk 2964.

belirtilmiştir. Siyah meşin ebru kâğıt kaplı mukavva bir cildin içerisinde yer almaktadır.

3. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 2746 numarada kayıtlıdır. Dili Arapça'dır. Sekiz varaktan ibâret olup, 22 st., 165x115-113x80 mm. ebâdındadır. Talik yazı siyah mürekkeple yazılmıştır. Söz başları kırmızı mürekkeple belirtilmiştir. Ciltsizdir.

4. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, no: 34 Fe 2119/31'de kayıtlıdır.

5. Millet Kütüphanesi, Alî Emiri Koleksiyonu, no: 34 Ae Şeriyye 1358'de kayıtlıdır.

TENBİHÜ'L-ĞABÎ Bİ TEBRİETİ İBN ARABÎ

(Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2964/1)

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي ونعم الوكيل

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın Adıyla. O, bana yeter ve o, ne güzel vekîldir!

İbn Arabî'nin durumu nedir? Kitaplarının yakılmasını emredip, 'İbn Arabî; Yahûdî, Hristiyan ve Allah'a evlâd isnâd edenlerden daha kâfirdir.' diyen kimseye ne yapmak gerektiğine dâir bir mesele.

İbn Arabî (öl.638/1240) hakkında geçmişte de günümüzde de insanlar ihtilafa düşmüşlerdir.

Bir grup, onun velî olduğuna inanmıştır ki bunda isâbet etmişlerdir. Malikî imâmlarından Şeyh Tâcuddîn b. Atâullah (öl.709/1309)¹⁴, Şafiî imâmlarından Afîfuddîn el-Yâfiî (öl.768/1366)¹⁵ bu grupta olanlardır. Bu iki imâm, onu methetmiş ve ma'rifet sahibi olarak vâsıflandırmışlardır.

Bir grup da onun dalâletine inanmıştır ki bunlara büyük bir fâkih grubu da dahildir.

Bir başka grup da hakkında (ne lehinde ne de aleyhinde) görüş belirtmeyip, susmuştur. Hâfız ez-Zehebî (öl.748/1347)¹⁶ bunlardan biri olup, *Mizân* adlı kitap'ta bu konuda susmayı tercih etmiştir.

Şehy İzuddîn b. Abdusselâm (öl.660/1262)¹⁷ hakkında ise hem İbn Arabî'nin aleyhinde olduğu; hem de onu kutub olarak vâsıflandırdığı şeklinde iki (farklı/zıt) görüş vardır. İki farklı görüşün

¹⁴ Bk. Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, c. II, s. 1554.

¹⁵ Bk. Bağdatlı, *Hedîyye*, c. I, s. 242.

¹⁶ Bk. Bağdatlı *Hedîyye*, c. II, s. 28.

¹⁷ Bk. Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, c. II, s. 1984.

bulunmasını, Şeyh Tâcuddîn b. Atâullah, *Latâifü'l-Minen* adlı eserinde şöyle açıklamaktadır: “Şeyh İzuddîn, evvel emirde sûfileri inkâr eden fâkihlerin yolundaydı. Şeyh Ebu'l-Hasan eş-Şazelî (öl.656/1258), hac ibâdetini tamamlayıp döndüğünde, evine gitmeden Şeyh İzuddîn'e uğradı ve ona Nebî (s.a.v.)'in selâmını ilette. Bundan dolayı Şeyh İzuddîn yumuşadı ve o andan sonra onun meclisine bağlandı. Böylece tarikatlarını anlayıp tanıyınca, sûfileri çokça över oldu. Onlarla semâ' meclislerinde hazır bulunuyor ve raks ediyordu.”

Şeyhimiz Şeyhülislâm Şerefuddîn el-Münâvî (öl.757/1356)^{18'}den İbn Arabî hakkındaki düşüncesi sorulunca şöyle cevap verdi : “Ona hâsıl olanlar hakkında sükût etmek en sağlıklı olanıdır. Nefsi için korkan vera' sahibi kimselere yakışan da budur.”

İbn Arabî hakkındaki son sözüm şudur: Onun yoluna, gerek onu tasdik edip velâyetine inanan; gerek aleyhinde olup kitaplarına bakmayı haram sayan dönemin iki fırkası da rıza göstermemiştir. Nitekim kendisinden şu söz nakledilmiştir: “Biz, kitaplarına bakılması (okunması) yasaklanmış bir topluluğuz.” Bunun da sebebi şudur: Sûfiler, bir takım lafızlar üzerinde anlaşılmış ve bununla bilinen asıl (zâhirî) manaları dışında başka manalar murâd etmişlerdir. Dolayısıyla her kim ki bu lafızları, zâhir ulemâ tarafından bilinen manalarına hamledip öyle anlarsa, ya inkâr ya da tekfir eder.

İmâm Gazâlî (öl.505/1111)¹⁹ bazı kitaplarında böyle belirtmiş ve “Bu durum, Kur'an ve sünneteki müteşâbihata benzer.” demiştir. Kim bu lafızları zâhirî manalarına yorarsa küfre girer. Zira onların bilinenin dışında başka bir takım manaları vardır. Çünkü, 'vech', 'yed', 'ayn' ve 'istivâ' âyetlerini bilinen (lugat/zâhir) manalarına yoran kimse, kesinlikle küfre düşer.

¹⁸ Bk. Bağdatlı, *Hediyye*, c. I, s. 8.

¹⁹ Bk. Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, c. I, s. 1.

İbn Arabî'yi tekfire çalışan kimse, kötü bir imtihandan da korkmadı. Bu kimseye İbn Arabî'nin kâfir olduğu sence (kesin deliller ile) sâbit midir? diye sorulduğunda, şayet "*Kitapları küfrüne delâlet etmektedir.*" cevabını verirse; ona, İbn Arabî'nin bu lafızları bizzat (senin anladığın) şekilde ve zâhirî manalarıyla kullandığına dâir sana ulaşan nakillerin makbul bir tarîkle (yolla) geldiği kesin midir? diye sorarız. Birincisine, dayanacağı senedi olmadığından verecek cevabı da olmaz. Kitabın kendisine ait olduğunun ispatı durumunda da, kendisine ait olmayan bu kelimelerin bir düşman veya mülhîd tarafından kitaplarına sokulmuş olabileceği ihtimaline karşılık, her kelimeninin ayrı ayrı (ona ait olduğuna dâir) tespiti gerekir. İşte mezhepte yer almayan ve bilmediğimiz garipliklerle doldurulmuş olan el-Cîlî'ye ait *Şerhu't-Tenbîh* adlı kitap; kendisini sevmeyen bazı düşmanlar tarafından kitabına bir takım bâtil şeyler kıskançlık sonucu sokulmuş olabileceği söylenerek mazur görülmektedir.

İkincisi, İbn Arabî'nin, bu lafızlarla (kesinlikle) şu (zâhirî) manayı kastettiği söylenemez. Böyle bir iddiada bulunan küfre girmiş olur. Çünkü bu manalar, Allah'tan başka kimsenin muttali olamadığı kalbî husûslardır.

Büyük âlimlerden biri, dönemindeki bir sûfiye, "*Zâhiren hoş karşılanmayan bu lafızlar (tasavvufî istılahlar) üzerinde ittîfak etmenize neden olan şey nedir?*" diye sordu. Sûfî, "*Hakkını vermeyen ve bu işin ehli olmayanlar tarîkate girer endişesi ve bu yolumuzu korumak için.*" cevabını verdi.

İbn Arabî'nin kitaplarına bakmak veya onları başkalarına okutmak için gayret sarfeden kimsenin durumuna gelince. Bu kitapları okumak, ne kendisine ne de başkasına bir fayda vermez, bilakis kendisine de tüm müslümânlara da zarar vermiş olur. Özellikle de okuyan kişi şer'î ve zâhir ilimlerden yoksun (bu ilimlere vakıf olmayan) bir kimse ise. Zira böyle biri, dalâlete düştüğü gibi,

başkalarını da dalâlete sürükler. Yok eğer bu kitapları kendisine okuttuğu kimse, anlayan biri ise, bu durumda da (şöyle deriz): Bu kavmin (sûfilerin) tarîkatlarında, müridlere tasavvuf kitaplarını okutma geleneği zaten yoktur. (Çünkü) bu ilim (tasavvuf), kitaplardan öğrenilmez (yaşanır ancak).

Evliyâdan birinin, İbn Fâriz (öl.636/1238)'in *et-Tâiyye*²⁰ adlı kitabını kendisine okumasını isteyen bir adama: “*Seni bundan men ederim. Kavmin açlığıyla acıkan, uykusuzluğuyla uykusuz kalan, gördüklerini görmüştür.*” şeklinde verdiği cevap ne de güzeldir. Bu konuda fetvâ isteyen gence gereken şey; Allah'ın kendisine harp ilan etmemesi için, onun evliyâsına eziyet vermekten şiddetle kaçınmak suretiyle tövbe istiğfar edip, boyun eğmesidir. Şayet bundan imtina edip kulak asmazsa, mahlûkların cezalandırmasına karşılık Allah'ın cezalandırması ona yeter. Bu konudaki cevabım işte budur. Allah her şeyi en iyi bilendir.

İbn Arabî Hakkında Olumlu Düşünen Bazı Âlimler

1. Kādî'l-kudât el-allâme Sirâcudîn el-Hindî el-Hanefî (öl.773/1371)²¹: Hanefî imâmlarından olup, Mısır diyârında hanefî kâdıllığı yapmıştır. *Şerhu'l-Hidâye*, *Şerhu'l-Muğnî* gibi kitapları tasnif etmiş olan kâdî'l-kudât büyük âlimlerden'dir. Bu zât, İbn Arabî ve İbn Fâriz konusunda mutaassıb bir kimse idi. İbn Fâriz'in *et-Tâiyye* adlı kitabına bir şerh yapmış ve İbn Ebî Hacle (öl.776/1374)'yi²² onun hakkındaki sözlerinden dolayı kınamıştır.

²⁰ Bk. Bağdatlı, *Hediyye*, c. I, s. 417.

²¹ Bk. Sıddık b. Hasan el-Kânûcî, *Ebcedü'l-Ulûm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1978, c. III, s. 119.

²² Bk. Bağdatlı, *Hediyye*, c. I, s. 60.

2. Şeyh Veliyuddîn Muhammed b. Ahmed el-Melevî (öl.774/1372)²³: Şafîî âlimlerindendir.²⁴ Tefsîr, fıkıh, usûl, tasavvuf ilimlerinde ârif bir kimseydi. İbn Arabî Tarîkat'ı üzerine bir takım kitaplar yazmıştır. 774/1372 yılının Rebû'l-evvel ayında vefât etmiş olup, cenazesinde 30 bin kişi hazır bulunmuştur. Ölümü esnasında şöyle dediği rivâyet edilir: *"Rabbimin melekleri geldiler ve beni müjdeliyorlar. Bana cennetten bir elbise getirmişler ve üzerimdeki elbiseleri çıkarıyorlar. İşte onları üzerimden çıkardılar..."* Sonra sevinci daha da arttı ve bu hâl üzere vefât etti.

3. Ebû Zer Ahmed b. Abdullah el-Acemî (öl.780/1378): İnsanları ma'kûl olanla meşgul eden birisiydi. Hafız İbn Hacer (öl.852/1448), *İnbâu'l-Ğumer*²⁵ adlı kitabında Ebû Zer'in, İbn Arabî'nin kitaplarını ders olarak okuttuğunu ve insanların ona inandıklarını zikretmiştir. 780/1378'de vefât etmiştir.

4. Şeyh Bedruddîn Ahmed b. Şeyh Şerefuddîn Muhammed b. Fahrduddîn b. es-Sahib Bahâuddîn b.Hanâ b. es-Sahib (öl.788/1386)²⁶: Bedruddîn es-Sahib diye meşhûrdur. İbn Hacer, fakih ve ilim alanında mâhir olduğunu söylemiştir. Bir takım te'lifleri vardır. İbn Arabî'nin eserleri hakkında hüsn-i zân sahibi olup, onlardan açıkça nakilde bulunmuştur. 788/1386 yılında vefât etmiştir.

5. Şemsuddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yakûb (öl.790/1388)²⁷: Şeyhü'l-Vudu diye meşhur idi. 'Hakkında, İbn Hacer: *"es-Seb'ayı okur, faziletli kimselere katılıp, İbn Arabî'nin eserlerine bakardı."* derken; İbn

²³ Bk. Bağdatlı, *Hediyye*, c.II, s. 34

²⁴ Bk. Bağdatlı, *Hediyye*, c.II, s. 34.

²⁵ Bk. Bağdatlı, *Hediyye*, c.I, s. 69.

²⁶ Bk. Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, c.I, s. 626; Bağdatlı, *Hediyye*, c. I, s. 61.

²⁷ Bk. Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-Ğumer bi ebnâi'l-Ömer*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1406/1986, c. II, s. 305.

Hacî (öl.815/1412)²⁸: “*Babamdan ve başkalarından fıkıh aldı.*” demiştir. Es-Sübkî, onu övmüştür. Güzel bir anlayışa ve tartışma uslubuna sahipti. Sonradan tasavvuf yoluna girmiştir. İbn Arabî'ye inanırdı. 790/1388 yılında vefât etmiştir.

6. Ebû Abdullah Muhammed b. Selâm et-Tavzerî el-Mağribî (öl.800/1398): Usûl ve fıkıh'ta fazilet sahibi olduğu, İbn Arabî'nin sözlerine teşvikte bulunduğu, onu müdafaa ettiği ve bu konuda münazaralar yaptığı söylenmiştir. 800/1398 yılında vefât etmiştir.

7. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed es-Sûfî (öl.801/1399): İbn Necm diye ma'rûftur. Mekke'ye yerleşmiştir. İbn Hacer: “*Şeyh Yusuf el-Acemî'nin yanında süluka girip, kendini (dünyadan) soyutladı. Çokça ibâdet ederdi.*” demiştir. İbn Hacî onun için: “*İbn Arabî'nin tarikatı üzereydi.*” demiştir. 801/1399 yılında vefât etmiştir.

8. Şeyh Necmuddîn el-Bâhî (öl.802/1399)²⁹: İbn Hacî : “*Mısır diyârında bulunan Hanbelîlerin en faziletlisi ve hüküm vermeye en müstahak olanı idi.*” demiştir. İbn Hacer de : “*İbn Arabî'nin fikirleri hakkında görüşleri mevcut idi. Ders ve fetvâ verirdi.*” demiştir. 802/1399 yılında vefât etmiştir.

9. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cebertî ez-Zebîdî (öl.806/1403): İbn Hacer: “*Bir süre iştiğaldan sonra tasavvufa girdi. Âbid olarak hayırlı bir kimse ve ağırbaşlı birisiydi. İbn Arabî'nin sözlerini severdi.*” demiştir. 806/1403 yılında vefât etmiştir.

²⁸ Asıl İsmi Şeyh Şihâbuddîn olup, *Târihu İbn Hacî* adında eseri vardır. Bk. Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, c. I, s. 277.

²⁹ Bk. İmâm Bahauddîn İbrahim b. Muhammed b. Abdullah, *el-Maksadü'l-erşed fi zikri ashabi Ahmed*, tah. Abdurrahmân b. Süleymân, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1410/1990, c. II, s. 514.

10. Kāmûs Sahibi Mecdudî'n eş-Şirâzî (öl.817/1414)³⁰: İbn Hacer: “İbn Arabî'nin sözleri Yemen'de şöret bulup Şeyh İsmâil el-Cebertî İnsanları bunlara davette bulunup beldenin çoğu âlimine de galip gelince, Şeyh Mecdudî'n Buhârî'nin şerhine İbn Arabî'nin sözlerini dahil etmeye başladı.” demiştir.

11. Alâuddîn Ebu'l-Hasan b. Selâm ed-Dımeşkî eş-Şâfiî (öl.829/1426): Şâm'da bulnan Şâfiî imâm ve musanniflerinden birisidir. İbn Hacer: “İbn Arabî'nin sözlerinden istifâde eder ve onlara bir takım te'viller getirirdi.” demiştir. Vefâtı, 829/1426 senesidir.

12. Kâdî'l-Kudât Şemsuddîn el-Busâtî el-Mâlikî (öl.842/1438)³¹: İbn Hacer, 831/1433 senesinin olaylarını anlatırken onunla birlikte Şeyh Alâuddîn el-Buhârî'nin huzurunda bulunduğunu zikrettikten sonra şöyle demektedir: “Derken İbn Arabî bahsi açıldı. Şeyh Alâuddîn, İbn Arabî'yi oldukça yerdî ve onun fikirlerini zikredenleri küfürle itham etti. Busâtî, İbn Arabî'yi savunarak şöyle dedi: ‘İnsanlar onu, söylediklerinin zâhirî manasına göre inkâr ediyorlar. Öyle değil de, söylediklerini gerçek anlamda kastettiği manaya yorup öylece te'vil etseler, sözlerinde inkâr ettikleri şeyin olmadığını anlarlar.’ Şeyh Alâuddîn'in sözlerinden biri de Mutlak vahdetten bahsedenleri inkâr idi. Buhârî, sinirden kızarak (sesini yükseltip), eğer sultan, Busâtî'yi kâdıllıktan azletmezse, Mısır'dan mutlak surette çıkıp gideceğine dâir Allah'a kasem etti. Ardından Sultan'a haber vermesi için sır kâtibini³² aradı. Sultan, ona uyararak Busâtî'nin yerine Şihâb b. Takî'yi atamaya yeltendi. Meclis (bu gündemle) toplandı ancak bu (söz konusu atama) orada reddedildi.”

³⁰ Bk. Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, c. I, s. 1; Bağdatlı, *Hediyye*, c. II, s. 42.

³¹ Bk. Hayruddîn Zirîklî, *el-A'lâm: Kāmûsu Terâcim*, Dâru'l-İlm, Beyrût, c. V, s. 332; Bağdatlı, *Hediyye*, c. II, s. 48.

³² Bâb-ı Âli'den saraya gönderilen telhislerin padişah huzurunda mühürlerini açarak takdim etmek, padişah tarafından hatt-ı hümayun yazıldıktan sonra destmale sarılıp üzerleri mühür ü hümayunla mühürlenerek telhisçi ile Bab-ı Âli'ye göndermek vazifesiyle mükellef memur. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB., İstanbul, 2004, c. III, s. 206.

Ben derim ki Busâtî'nin azledilmemesi, Allah'ın evliyâsına yardımcı olmasının bereketinin bir sonucudur. Bu vak'adan on bir yıl sonra vefât edinceye kadar da el-Busâtî makâmında kaldı ve asla azledilmedi.

Burhan el-Bukâî (öl.885/1480),³³ *Mu'cem* adlı eserinde şöyle demiştir: “Şeyh Takiyuddîn Ebî Bekir b. Ebi'l-Vefâ el-Kudsî eş-Şâfiî (öl.829/1426),³⁴ ki o zamanımızda bulunan mutasavvıfların en mümtazıdır, bana dedi ki: ‘Bazı arkadaşlar, İbn Arabî vb. kimselerin kitaplarını okumamı tavsiye ederken, bazıları da bunlardan kaçınmamı öneriyordu. Bu durumu Şeyh Yûsûf es-Safedî ile istişâre ettim. Bana ‘Ey oğul! Allah seni muvaffak kılsın. Şunu bil ki İbn Arabî'ye nisbet edilen bu ilim, kendisi için (özel olarak) yaratılmış bir şey değildir. O konuda bizzat kendisi mâhir idi. Onun tarîkat ehli, bu ilmin ancak keşf yolu ile bilinebileceğini iddia ederler. Eğer bu iddiaları doğru ise, bunu ispat etmeye çalışmak hiç bir fayda vermez. Zira eğer ispata çalışanla, kendisine ispat edilmeye çalışılanın ikisi de bu konuya muttali’ ise, bunu ispat etmek sadece hasıl olmuş (bilinen) olan bir şeyi tahsîl etmek olur. Yok eğer sadece ikisinden birisi bu ilme muttali’ ise o zaman ispata çalışmak öbürüne (bu ilme muttali’ olmayana) fayda vermez. Aksi durumda ise (her ikisi de muttali’ değilse) ikisi de boşa kürek çekmiş olur. O hâlde ârifin yolu, bu ilimden bahsetmemek, hakikatları keşfetmeye ulaştıran yolda sülûk etmek ve kendisine bir şey keşfolunduğunda (orada kalmayıp) daha üstün olanına doğru yürümektir.’

Sonra Şeyh Zeynuddîn el-Hâfi ile istişâre ettim. Kendisine Şeyh Yûsusf'un sözlerini anlattıktan sonra bana şöyle dedi: ‘Şeyh’in sözleri çok güzel. Sana buna ilaveten şunu söyleyebilirim. Kul, tahâlluk ettikten sonra hakîkata varıp sonra da cezbe hâline tutulunca, zâtı ve sıfâtı kendisinden yok olup gider. Sivâdan (Allah dışında kalan herşey) kurtulur. İşte bu durumda Hakk (hakikat), aydınlığıyla ona görünür. Böylece herşeye muttali’

³³ Bk. Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, c. I, s. 81.

³⁴ Bk. Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, c. I, s. 555.

olur ve herşeyde Alah'ı görür. Allah ile herşeyden geçer ve ondan başka hiçbir şey görmez. Allah'ı herşeyin aynı imiş gibi görür. İşte bu, makâmların ilkidir. Şayet bu makâmı geçip bir üst makâma geçerse, ilâhî yardımıyla eşyayı Allah'ın vücûdunun aynı değil, vücûdunun feyzi olduğunu görür. O zaman ilk makâmdayken zannıyla konuşan kimse ya mahrûm, ya pişman veya tâîb (tövbe eden) duruma düşer. **'Şüphesiz ki Rabbin dilediğini yapar ve seçer.'**³⁵

Şayet, Şeyh Velıyuddîn el-İrâkî (öl.826/1423)³⁶ *Fetâvâ'sında* "Şeyh Alâuddîn el-Konevî (öl.776/1324)'nin 'Bu durumlarda ancak ma'sumun kelâmı te'vil edilir.' dediği haberini aldım." demektedir dersin, bu haber şu iki sebepten tartışmalıdır, derim.

Birincisi: Konevî bizzat kendisi *Şerhu't-Taarruf* adlı kitabında bu iddianın hilafına davranarak, İbn Arabî ve diğerleri hakkında, zâhirî manaları itibariyle şerîata ters düşen bir takım sözler nakletmiş, sonra bunları te'vil etmek suretiyle en güzel manalarına hamletmiştir. Dolayısıyla bu hareketi, ya te'vilin olmadığına dâir kendisine nisbet edilen haberin yanlış olduğuna veya bundan rucu' edildiğine delalet eder.

İkincisi: Şayet Konevî'nin bu sözleri söylediği sabit ise, ki *Şerhu't-Taarruf* ta bunun hilafını söylemiştir, o taktirde bu sözleri, kendisinden daha üstün bir âlim olan Şeyhü'l-İslâm, Allah'ın dostu Şeyh Muhyiddîn en-Nevevî (öl.676/1277)'nin³⁷ sözlerine ters düşmüş olur. Çünkü Nevevî, *Bustânü'l-Ârifîn* isimli kitabında Konevî'nin söylediği (iddia edilen) sözlerin hilafına görüş beyan etmiştir. Ebu'l-Hayr'dan zâhirî manası inkar edilen bir mesele naklettikten sonra şöyle demektedir: "Ben derim ki fıkıhtan habersiz olduğu hâlde fâkih geçinenler, bazen Ebu'l-Hayr'ın bu tür sözlerini inkâra yeltenirler. Oysaki

³⁵ Kasâs, 28/68.

³⁶ Bk. Bağdatlı, *Hedıyye*, c. I, s. 65.

³⁷ Bk. Bağdatlı, *Hedıyye*, c. II, s. 220.

böyle bir vehme kapılmak cehâlet ve sapıklıktır. Allah'ın evliyâsı hakkında bir takım zanlarda bulunmak kişiye zarardır. O hâlde akıllı olan kimse, bu tür şeylere saldırmaktan kaçınır. Belki ona düşen, şayet (bu sözlerin) faydalı hükümlerini, güzel latâiflerini anlamıyorsa, anlayanlardan sorup öğrenmektir. Tahkîk ehli olmayan kimseler için karışık ve şerîata muhâlif gibi görünen şeyler, aslında muhâlif değildir. Bilakis (bu durumlarda) Yüce Allah'ın evliyâsının sözlerine te'vil getirmek gerekir." Bunlar, bizzat İmâm Nevevî'nin kendi harfleriyle yazmış olduğu sözleridir.

İmâmu'l-Ârif Şeyh Safiyuddîn b. Ebû Mansûr (öl. 628/1230)³⁸ bir risâlede şöyle demektedir: "Dımeşk'te ilmiyle âmil eşsiz İmâm Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî'yi gördüm. Tarîkat âlimlerinin en büyüğü olup kesbî ilimlerin yanı sıra, kendisine verilen vehbî ilimleri şahsında cemetmiş birisiydi. Büyük şöhrete sahip, bir çok tasnifi mevcûttu. Tevhîd; ilmen, ahlaken ve yaradılış olarak kendisine galebe çalmıştı. Mevcûdun kendisine yönelmesi veya yüz çevirmesine aldırılmazdı. Kendisine bağlı vecd ve tasnif sahibi âlimler vardı. Efendim Ebu'l-Abbâs el-Harra ile onun arasında bir uhuvvet vardı. Birçok seyahatta kendisine refakat etti. Allah kendisinden râzı olsun."

Er-Risâle adlı eserinin başka bir yerinde ise şunları aktarmaktadır: "Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî Dımeşk'ten, Şeyh Ebu'l-Hasan el-Harra'ya bir mektup gönderdi. O mektupta: 'Ey kardeşim! Fetihlerin hakkında bana bilgi ver.' diye yazdı. Bunun üzerine Şeyh ,bana 'Bende garib işler, acâib haberler cereyan etti' diye yaz dedi. İbn Arabî ona tekrar şunları yazdı: 'Onları sen bana bâtınla anlat, ben de onlar hakkında sana bâtınla cevap vereceğim.' bunun üzerine Şeyh bana şöyle yaz dedi: 'Tüm evliyâ bana yuvarlak bir dâire (hâlka) şeklinde (oturmuş olarak) gösterildi. Ortalarında iki kişi durmaktaydı. Bunlardan biri Şeyh Ebu'l-Hasan b. es-Sebâğ diğeri ise Endülüslü bir adam idi. Bana bu iki kişiden birisinin "Gavs" olduğu söylendi. Ancak ben hangisinin "Gavs" olduğunu

³⁸ Bk. Bağdatlı, Hediyye, c. I, s. 166.

anlamadım. Derken bir delîl gösterildi ve o iki kişi secdeye kapandı. Bana secdeden başını ilk kaldıracak olanın “Kutb/Gavs” olduğu söylendi. Secdeden ilk olarak başını kaldıran Endülüslü adam oldu. Böylece durumu tam olarak anladım. Orada durup bekledim. Ona harf ve sestten münezzeh bir suâl sordum. O da bana nefesiyle cevap verdi. Böylece ondan cevabımı almış oldum. Diğer sâir evliyâ dâîrelerini dolaştım. Her velî o dâireden nasibini aldı. İşte ey kardeş! Eğer sen bu mesabede (makâmda) isen, Mısır’da zaten seninle konuştum.’ Bundan sonra da bu konuda ona hiç bir şey yazmadı.”

Şeyh Abdulğaffar el-Kûsî (öl.708/1308)³⁹ el-Vâhid isimli kitabında şöyle demektedir: “Şeyh Abdulazîz el-Menûfî (öl.660/1262),⁴⁰ Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî’nin hizmetkârından naklen şunları anlattı: ‘Şeyh yolda yürürken insanlardan biri ona sövüyordu. O ise susuyor ve cevap vermiyordu. Bunun üzerine Efendim şunu görmüyor musun? dedim. Bana, ‘Kime sövüyor?’ diye sordu. Ben de ‘size’ dedim. ‘O, bana değil, kendisine gösterilen sıfatlara sövüyor. Oysa sövdüğü sıfatlar bende mevcut değil.’ dedi.”

Şeyh Abdulğaffar şöyle demektedir: “Şeyh Abdulazîz, bana insanların İbn Arabî hakkında kitaplarda buldukları (zâhirî) manalara dayanarak, onları te’vil etmeden kendisini tekfir ettikleri bu ve benzeri bir çok hikâye anlatmıştır.”

Şeyh Abdulaziz bana şunları anlattı: “Dimeşk’te, hergün her namazdan sonra İbn Arabî’ye on defa la’net okumayı kendisine şart koşmuş olan bir adam vardı. Sonra bu adam öldü. İbn Arabî de diğer insanlarla beraber cenazesine katıldı. Dönüşte bir arkadaşının evine gidip oturdu. Yönünü kibleye çevirdi. Yemek vakti gelince kendisine yemek hazırlandı ancak o yemedi. Olduğu hâl üzere kalmaya devam ederek namazlarını kıldı. Yatsıdan sonra mutlu bir şekilde yüzünü çevirdi ve yemek istedi. Bu durum kendisine sorulunca, ‘Bana la’net okumayı âdet edinmiş olan bu şahsı

³⁹ Bk. Bağdatlı, Hediye, c. I, s. 309.

⁴⁰ Bk. Bağdatlı, Hediye, c. I, s. 306.

affedinceye kadar Allah'a hiçbir şeyi yememeyi ve içmemeyi ahd koştum. Bu durumda yetmiş bin defa Lâilâheillallâh'ı zikrettim. Sonra bir de baktım ki o adam affedilmiş' cevabını verdi."

Şeyh Abdulğaffar: *"Şeyh Abdulazîz bana (İbn Arabî'nin) şanının, keşfinin ve itla'nının büyüklüğüne delâlet eden bir çok mesele anlatmıştır."* demiştir.

Yine şunu aktarmıştır: *"Mekke'de bulunan Harem Şeyhi İmâm Muhibuddîn et-Taberî (öl.694/1295)⁴¹annesinden (annesi çoğu zaman İbn Arabî'yi Ka'be hakkındaki sözlerinden dolayı inkâr eden sâliha bir kimseydi) 'Ka'be'nin İbn Arabî'yi tavâf ettiğini gördüm.' dediğini" rivâyet etmiştir. Şeyh, devamında şöyle demektedir: 'Şeyh İzuddîn b. Abdusselâm ile Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî'nin arası açılmıştı. Şeyh Abdulazîz bunun sebebi, 'Şeyh İzuddîn'nin hükmün zâhirini inkâr etmesiydi.' demiştir.*

Şeyh İzuddîn'in hizmetkârından şu mesele hikâye edilmiştir: Hizmetkâr ile Şeyh İzuddîn Dimeşk'te bir câmiye girerler. Hizmetkâr, Şeyhe *'Bana "kutbu" göstereceğine dâir sözün vardı."* der. Şeyh de ona, orada hâlkanın ortasında oturmakta olan İbn Arabî'yi işâret ederek *'İşte "kutb" budur.'* der. Hizmetkâr *'efendim siz onun hakkında (aleyhinde) demedik şey bırakmıyorsunuz'* diye söylenirken, Şeyh tekrar *"'kutb" budur'* cevabını verir. Şayet o *"kutb"* ise bu durum Şeyh İzuddîn'in sözleri arasında çelişki manasına gelmez. Çünkü o, İbn Arabî'den sudûr olan sözlerin zâhir manalarına göre ve şerîat hükmünü muhâfaza maksadıyla aleyhine (zâhiren) hüküm vermektedir. İşin sır kısmına gelince bunlar Allah'a mahsustur. O dilediğini yapar. Bazen de onun makâm ve rütbesine muttali' olmakta ve bunu inkâr etmemektedir. Zâhirde insanların bilmedikleri bir şey zuhûr ettiğinde ise, zayıf insanların kalplerini muhâfaza ve mükellef olunan husûslarda şerîatin zâhirinde kalmak maksadıyla onu inkâr etmektedir. Böylece her iki makâmın da hakkını vermiş olmaktadır. Allahu a'lem." Şeyh

⁴¹ Bk. Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, c. I, s. 573.

Abdulğaffâr'ın, Şeyhin İbn Arabi hakkında farklıymış gibi görülen iki görüşünü birleştiren sözleri işte bunlardır.

Ancak bende Şeyh İzuddîn'in bu iki farklı görüşünün sebebini açıklayan daha iyi bir bilgi mevcuttur. O da Şeyh Tâcuddîn b. Atâullah (Allah bizi kendisiyle menfaatlandırınsın)'ın işâret ettiği şu husûstur: *"Şeyh İzuddîn ilk başlarda sûfîleri inkâr eden ekser fâkihlerin yolunda idi. Şeyh Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî hacca gidip dönünce, ona Nebî'nin selâmını getirdi. (Bundan sonra) sûfîler hakkındaki fikri değişti ve meclislerine müdâvim oldu."* İşte bu da gösteriyor ki Şeyh'in İbn Arabî'yi inkârı evvel emirde Dimeşk'te bulunduğu dönemde idi. İbn Arabî'yi övmesi ise sonra olmuştur.

Şeyh Abdulğaffar, güvenilir şahıslardan birisinden İbn Arabî hakkında şunları aktarmıştır: *"İbn Arabî Şeyh İzuddîn ile birlikte Dimeşk'te bir evde bulunmaktaydı. Bu sırada bir adam çıkageldi ve İbn Arabî'ye 'Çöl tarafına gidiyorum.' dedi. İbn Arabî 'Araplar sana engel olur (yolunu keser),' dedi. Adam, 'Bu sefere mutlaka gitmem gerekiyor.' şeklinde cevap verdi ve gitti. Birden Şeyh'in, 'İşte o bedevînin önü kesildi, elbiselerini soyup aldılar. İşte döndü.' işte o, işte o demeye devam etti. Ta ki 'Ey falan' deyince, adam da evet (buyur) cevabını verinceye kadar. Derken biz daha yerimizde oturmuş bir yere ayrılmamışken adam çıplak bir hâlde yanımıza çıkageldi."* Şeyh Abdulğaffar (bu konu hakkında), *"Bu açık bir keşiftir."* demiştir. Yine şöyle demektedir: *"Bana bunu hikaye eden bu meseleyi Kâdî'l-Kudât Vecihuddîn'den, Kâdî Celâluddîn b. Subkî'nin mi yoksa Şeyh Abdulazîz'in mi rivâyet ettiği husûsunda şüpheye düştü. Ancak hangisi olursa olsun fark etmez ikisi de aynı derecededir."*

Yafiî, el-İrşâd adlı eserde şöyle demektedir: *"Ârif ve muhakkik birer şeyh olan Şeyh Şihâbuddîn es-Sühreverdî ile Şeyh Muhyiddîn b. Arabî bir araya geldiler. Bir saat boyunca ikisi de gözlerini kapatıp bir şey söylemeden öylece beklediler. Sonra hiçbir şey konuşmadan ayrıldılar. Bunun üzerine İbn Arabî'ye, Şeyh Şihâbuddîn hakkındaki düşüncesi soruldu."*

'Tepeden tırnağa sünnetle dolu bir kimsedir.' cevabını verdi. Sühreverdî'ye de İbn Arabî hakkındaki görüşü soruldu. Sühreverdî, 'O, hakikat denizidir.' cevabını verdi."

Bana büyük âriflerden ulaşan bir habere göre, arkadaşları kendisine İbn Arabî'nin sözlerini okuyor o da şerh ediyordu. Ölümüne doğru, "Siz İbn Arabî'nin ne kastettiğini ve sözlerinin ne anlama geldiğini anlayamazsınız." diyerek onları İbn Arabî'nin kitaplarını okumaktan menetmiştir.

İzzuddin b. Selâm'ın İbn Arabî'yi kınadığı, zındıklıkla itham ettiği haberi bana ulaşmıştı. Bir gün arkadaşlarından biri ona "Bana kutbu göstermeni istiyorum." diye ısrar etmiş, bunun üzerine o da İbn Arabî'yi işâret ederek "İşte (kutb) budur" demişti. Arkadaşı, "Oysa onu kınıyordun." deyince; "Şeriatın zâhirini muhâfaza için öyle yaptım." cevabını vermişti. Veya buna benzer bir söz kullanmıştır. Zira Mısır ve Şam ehlinde salâh, fazilet sahibi, âdil ve dinde sika ehli olmakla ma'rûf birden fazla kişiden bana bu haber ulaşmıştır. Ancak bunlardan bir kısmı haberi "Bana bir velî göstermeni istiyorum" diğer bir kısmı da "Bana kutbu göstermeni istiyorum" şeklinde bildirmiştir.

Tarikat şeyhlerinden ve hakikat âlimlerinden bir tâife İbn Arabî'yi medhetmiş ve övmüştür. Şeyh el-Harîrî, Şeyh Necmuddîn el-İsbehânî, Şeyh Tâcuddîn b. Atâullah vb. kimseler bu grupta yer alanlardır. Başka bir grup da özellikle fâkihlerden bir grup onu ta'n etmiştir. Bir kısmı da hakkında susmayı tercih etmiştir.

Meşayhten naklolunan ve kendilerine nispet edilen husûslar işte bunlardır. Bunlardan zâhire aykırı görülen sözlerini şu husûslardan birine hamletmek gerekir:

Birincisi: Bizzat kendileri tarafından teyid edilmedikçe bu (zâhire aykırı görülen) sözleri kendilerine aitmiş gibi kabul etmeyi doğru bulmayız.

İkincisi: (Bu sözlerin bizzat kendilerinden sâdır olduğu) tespit edildiğinde ise, bu söze uygun bir te'vil getirilmelidir. Şayet uygun bir te'vil bulunmazsa, bu sözün te'vili muhtemelen ilm-i bâtın sahibi âriflerde mevcuttur denilerek (iş ehline) bırakılmalıdır.

Üçüncüsü: Bu (sözlerin) onlardan sâdır olması sekr ve gaybet hâlinde olur. Sekr hâline gelince, mübâh sekr hâli bağlayıcı değildir. Zira bu hâldeyken kişi mükellef değildir.

Bunca çıkarımdan (ihtimalden) sonra (hâla bu zevat) hakkında sû-i zan beslemek ancak muvaffak olamamaktan kaynaklanır. Yardımsız kalmaktan, kötü hüküm ve tüm belalardan Allah'a sığınırız.

İmâm Yafiû İrşâd'ın başka bir yerinde de şöyle demektedir: *"Şeyhu't-Tarîka ve hakikat denizi Muhyiddîn b. Arabî (r.a.) şöyle dedi: 'Arkadaşlarımdan birisiyle beraber Kudüs'ün batısında Bahrî'l-Muhî't'in (okyanus) kenarında bir yerdeydik. Burada Abdâlların toplandığı bir mescid vardı. Derken bir adamın yerden yaklaşık dört zira' yüksekliğe hava üzerine bir hasır sererek namaz kılmaya başladığını gördük. Ben ve arkadaşım dona kaldık. Gidip seccadenin altında durdum ve şu şiiri okudum:*

شغل المحبَّ عن الحبيب بسره

في حب من خلق الهواء وسخره

العارفون عقولهم معقولة

عن كل كون ترتضيه مسطره

فهم لديه مكرمون وعنده

اسرارهم محفوظة ومحorre

Seven, sırrıyla gafil kaldı sevgilisinden,

Havayı yaratıp onu mahlukatın hizmetine verenin sevgisindeki (bir sırdan),

Ariflerin akılları bağlıdır,

*Dizayn edicinin rıza gösterdiği her varlıktan,
Onlardır ikrama kavuşan onun katında,
Sırları muhafaza edilmiş ve yazılmış olanlar.*

Bunun üzerine namazını kısa tutup şöyle cevap verdi: 'Beraberindeki münkir sebebiyle namazı bu şekilde kıldım. Ben Ebu'l-Abbâs Hızır (a.s.)'ım.' O ana kadar arkadaşımın evliyânın kerâmetlerini inkâr ettiğini bilmiyordum. Arkadaşıma dönüp, ey falan adam! Sen gerçekten evliyânın kerâmetini inkâr mı ediyorsun? diye sordum. 'Evet' cevabını verdi. Peki şimdi ne diyorsun? dedim. O, 'Herşey ayân olduktan sonra ne söylenebilir ki?' cevabını verdi."

O yine şöyle demiştir: "Mısır'da fukaradan biri bizi bir davete çağırdı. Orada meşâyih'ten bir cemaat toplanmıştı. Eski kaplarda yemekler getirildi. Orada abdest almak için kullanılan ve başka da kullanılmayan camdan yapılmış yeni bir kap daha vardı. Ev sahibi o kaptan oradakilere yemek yedirdi. Birden kap (dile gelerek) 'Bende yemek yemek suretiyle beni mükafatlandıran bu sâdattan sonra, artık eza mahâlinde kullanılmayı kendime yediremem.' dedi ve ikiye ayrılmak suretiyle parçalandı. Oradakilere kabın ne söylediğini işitip işitmediklerini sordum. İşittiklerini söylediler. Peki ne dedi? Diye sordum. Bana kabın söylediklerini tekrar ettiler. Hayır o başka bir şey söyledi dedim. Cemaat ne söyledi? Diye sorunca, dedim ki, o şöyle dedi: İşte kalpleriniz de böyledir. Allah onlara imânla ikramda bulunmuştur. İmândan sonra sakın günah ve dünya sevgisi gibi necâsetlerin yeri olmalarına rızâ göstermeyin." Bu iki hikayeyi İbn Arabî'den Şeyh Tâcuddîn b. Atâullah Letâifü'l-Minen'de; Kâdi'l-Kudât Şerefuddîn el-Bârizî (ö.738/1337)⁴² Tavsîk adlı kitabında nakletmişlerdir.

İbn Arabî'nin Hayatı

Hâfız Muhibuddîn b. el-Buhârî (ö.) *Zeylû'l-Bağdad* adlı kitapta şunları aktarmaktadır: "Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Arabî Ebû

⁴² Bk. Bağdatlı, *Hediiye*, c. II, s. 211.

Abdullah et-Tâî, Endülüs ehlinde idi. Bana ulaştığı kadarıyla, 560/1116 yılının Ramazan ayının onyedisi Pazartesi gecesi Mürsiye’de doğmuştur. Orada büyür. 578/1182’de İşbiliye’ye intikal eder. 598/1202 yılına kadar orada ikâmet eder. Sonra şark beldelerine, ardından Şâm tarafına giderek Rûm diyarına varır. Bu arada sûfî ve kalb erbabı bir çok kimseyle arkadaşlık yapar. Fıkıh yoluna girer. Haccını yapar ve bir çok yeri dolaşır. Aynı zamanda kavmin ilmi, garb meşâyihî ve zâhidleri hakkında kitaplar yazar. Kendisine ait güzel şiirler, hoş sözler vardır. Dimeşk’te iken kendisiyle görüştüm. Şiirlerinden bir kısmını bizzat kendisinden alarak yazdım. Çok hoş bir şeyh idi. Sonra Bağdad’a gider. Orada bir kısım musannafatından bahseder. Hâfız b. Ebû Abdullah bunları kendisinden alarak yazar. Şu da yazdığı ve bana bizzat kendisinin okuduğu şiirlerindendir:

ايا حايـرا بين علم وشهوة

ليتصلا ما بين ضدين من وصلى

ومن لم يكن مستنشق الشرع لم يكن

يرى الفضل للمسك العتيق علي الزيل

Ey ilim ve şehvet arasında şaşa kalan

Kavuşmamın iki zıddını birleştirmek için

Şeriatı koklamamış kimse

Hakikî miskin zibile olan üstünlüğünü göremez.

Hâfız Ziyâuddîn ed-Dimeşkî Mu’cem’inde: “Muhammed b. Muhammed Alî b. Muhammed b. Ahmed Ebû Abdullah b. Ebî Abdullah et-Tâî el-Hâtemî el-Mağribî ed-Dimeşkî eş-Şâfî el-Fakîh el-Edîb İbn Arabî diye ma’rûf ve es-Sa’d denmekle mevsûf (olan zât) 656/1258 yılının Cemâziyelâhir ayında Dimeşk’te vefât etti.” demiştir.

Salah es-Safedî (öl.764/1363)⁴³ tarihle alakalı kitabında şöyle demektedir: “Edîb ve Şâir olan Sa’düddîn Muhammed b. Şeyh Muhyiddîn

⁴³ Bağdatlı, *Hedyye*, c. I, s. 185.

b. Arabî 618/1221 yılının Ramazan ayında Malatya'da doğdu. Hadis ve diğer dersleri takip etti. Çok iyi bir şâir idi. Kendisine ait meşhûr bir divanı vardır. Şu beyitler de onun şiirlerindendir:

سهرى من المحبوب اصبح مرسلًا

واراد متصلا بغيبض مدامعي

قال الحبيب بان ريتي نافع

فاسمع رواية مالك عن نافع

Sevgiliden kaynaklanan uykusuzluğum sıradanlaştı

Onu gözyaşlarımın seliyle bir görüyorum

Sevgili tükürüğüm faydalıdır dedi

Dinle Mâlik'in Nâfi'den rivâyetini.

İbn Arabî'nin ikinci bir oğlu daha vardır. İsmi İmâduddîn Muhammed'tir. Kutb el-Yûnînî (öl.726/1326) onun hakkında şöyle demiştir: 'Faziletli bir kimse idi. Ahmed el-Makdisî'den çokça (hadîs) dinlemiştir. O da 667/1269 yılında Dimeşk'te vefât etmiştir."

Sa'dî'nin Tarih'inde Şeyh Muhyiddîn b. Arabî hakkındaki (olumlu) tespitlerini gördüm: Şeyh Kamâluddîn b. Zemlekânî; nebî, melik, şehîd ve siddıklar hakkında yazdığı meşhûr Musannaf'ında onu yüceltmekte ve İkinci Fasıl'ın siddikiyet kısmında şöyle demektedir: "Şeyh Muhyiddîn b. Arabî ilâhî ma'rifetler husûsunda engin bir denizdir." İbn Arabî'nin sözlerini özet olarak aktardıktan sonra bölümün sonunda şöyle devam etmektedir: "Onun ve onun gibi olan tarîk ehli kimselerin sözlerini naklettim. Zira bu yola girdiklerinden ve tahkik edip zevken yaşadıklarından tarîkat ehli, bu makâmların hakîkatlarını daha iyi bilir, daha iyi görürler. Zevken bir şeyden haber veren, aynel yakinden haber veriyor demektir." Zemlekânî'nin sözleri burada sona erdi.

Safedî de kendisine ulaşan şu haberi vermektedir: “Şeyh Takiyuddîn b. Teymiyye’ye, Dimeşk’te bulunan bir adamın, İbn Arabî’nin sözlerini te’vîl yoluyla şerîatın zâhirine uygun hâlde getirdiğini anlattılar. O adamla bir araya geldi ve ona ‘Bana hakkında şu haberler ulaştı’ dedi.

Adam: ‘Evet (doğrudur.)’ dedi.

İbn Teymiyye: ‘O hâlde

خضت لجة البحر، الأنبياء وقوف علي ساحلها

Büyük bir denize daldım ki,

Enbiyâ onun sahilinde durmaktaydı.

sözü için ne dersin?’ diye sordu.

Adam: ‘Bunda zor bir şey yok. Yani, enbiyâ, ümmetlerini denizden kurtarmak için (kenarda) beklemekteydiler. demektir.’ dedi.

İbn Teymiyye: ‘Bu uzak bir manadır.’ dedi.

Adam ‘O hâlde senin anladığın mana nedir?’ diye sordu.”

Sonra Safedî şöyle devam etmektedir: “Kısaca İbn Arabî büyük bir insan idi. Sözlerinin, anladığımız kısmı güzeldir. Anlamadıklarımıza gelince, bütün ilimler Allah’a aittir. Onlara tabi’ olmakla veya her söylediğiyle amel etmekle mükellef değiliz.

El-Fütûhâtü’l-Mekkiye adlı kitabını yirmi cild hâlinde kendi hattıyla yazılmış şekliyle gördüm. Bu kitapta başkalarının sözlerinde olmayan incelikler, gariblikler ve acayip şeyler gördüm. Bu kitapta sanki ma’kûl ile menkûl eşit ve özel bir surette gözlerinin önünde temsil edilmekte ve o istediği zaman onları müşâhede etmekte gibi. Gerektiğinde konuyla ilgili âyet ve hadîs sunmaktadır. Bu, kudret ve ittilâ’ın nihayetidir. Bu kitaba vakıf olan kimse, değerini yüce tutar. Bu, tasnifatının en önde gelenidir.

Kitabında önce akidesinden bahsetmektedir. Başından sonuna kadar Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eşâ’rî akidesi olduğunu gördüm. Onun görüşüne muhâlif bir şey yoktu. Üzerine şu şiiri yazmıştı:

ليس في هذه العقيدة شيء، يقتضيه التكذيب والبهتان
لا ولا ما قد خالف العقل والنقل، الذي قد اتى به القرآن
وعليه للاشعري المدار، ولها في مقاله امكان
وعلي ما ادعاه يتجه البحث، ويأتي الدليل والبرهان
بخلاف الشناع عنه ولكن، ليس يخلو من حاسد انسان

*Bu inançta hiçbir şey mevcut değildir,
Onu yalanlamayı ve bühtana uğratmayı gerektirecek,
Hayır, hayır, muhâlif değildir ne akla ne de
Kur'anın getirdiği nakle.
Orada Eşâ'riye dayanak vardır
Sözlerine de yer vardır.
Her neyi iddia ediyorsa konu oraya yönelmekte
Delil ve burhanlar gelmektedir.
Onu kötüleyenlerin aksinedir fakat,
İnsan, da hâsedden beri değildir.*

Son.

BİBLİYOGRAFYA

el-Askalânî, Şihâbuddîn Ebi'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Hacer, *İnbâü'l-Ğumer bi ebnâi'l-Ömer*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1406/1986.

Bahauddîn İbrahim b. Muhammed b. Abdullah, *el-Maksadü'l-erşed fî zikri ashabi Ahmed*, tah. Abdurrahmân b. Süleymân, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1410/1990.

Becker, B.C.H. "Suyût" md., *İslâm Ansiklopedisi*, (MEB Yay., Eskişehir, 1997.

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn: Esmâü'l müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, haz. Rifat Bilge-İbnü'l-Emin Mahmûd Kemâl İnal, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951.

Çelebî, Kâtip, *Keşfu'z-zünûn en-esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Maârif Matb., 1941.

İbn İmâd, Şihâbuddîn, *Şezarâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, tah., Abdülkadir Arnâvût-Mahmûd Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1413/1996.

Karahan, A. "Suyûtî" md. *İslâm Ansiklopedisi*, MEB. Yay., Eskişehir, 1997.

el-Kânûcî, Sıddik b. Hasan, *Ebcadü'l-Ulûm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1978.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB., İstanbul, 2004.

Suyûtî, *Tenbihü'l-ğabî bi tebrieti İbn Arabî*, Manisa İl Halk Ktp., no: 45 Hk 2964.

_____, *Tenbihü'l-ğabî fî Tenzihi İbn Arabî*, Süleymâniye Kütüphanesi, Aşirefendi Koleksiyonu, 34 Sü-Aşir 445/4.

_____, *Tenbihü'l-ğabî fî Tenzihi İbn Arabî*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 2746.

_____, *Tenbihü'l-ğabî fî Tenzihi İbn Arabî*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, no: 34 Fe 2119/31.

_____, *Tenbihü'l-ğabî fî Tenzihi İbn Arabî*, Millet Kütüphanesi, Alî Emiri Koleksiyonu, no: 34 Ae Şeriyye 1358.

et-Tabba', İyad Hâlid, *Celâleddin Suyûtî: Ma'lumatü'l-Ulumi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1417/1996.

Zengin, Emine, *Suyûtî'nin Edebu'l-Fütyâ İsimli Eserinin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Salih Karacabey, Bursa, 2010, s. 14.

ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm: Kâmusü'l-terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâ*, Dâru'l-İlm, Beyrût, 1075/1664.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

- 1- Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
- 3- Yayın kurulu, 14 (on dört) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan

yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.

9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden iki adet, ayrıca ayrı basım olarak makalesi beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayınlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen e-posta adresine “ekli Word belgesi” olarak gönderilmelidir.

e-posta: alibudak@yahoo.com

Yazışma Adresi

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAZIM İLKELERİ

- 1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmamalıdır.
- 2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.
- 3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 10 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
- 4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
- 5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, 176x250 ebadında, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm, soldan 1 cm cilt payı verilerek ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 10,5 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı birden çok 1,25 satır aralıklı, dipnotlar ise birden çok 1,1 satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar,** sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap:

Basılmış eser: Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erünsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berîka*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez Örnek: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şerîyye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşebendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, er-Risale, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.

j. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

k. İnternet kaynakları:

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

l. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9- Dergimizde kullanılan kısaltmalardan bazıları:

Adı geçen eser : age	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm
Adı geçen makale : agm	Ansiklopedisi : İA
Aleyhi's-selam : (s)	Numara : no:
Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.	Ölümü : ö.
Aynı müellif : a.mlf.	Sadeleştiren : sad.:
Bakınız : bk.	Sayfa : s.
Baskı : bs.	Sayfadan sayfaya : ss.
Celle celalühu : (cc)	Sayı : sayı:
Cilt : c.	Tahkik : tahk.:
Çeviren : çev.:	Tarihsiz : ts.
Editör : edit.:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm
Hadis numarası : h.no:	Ansiklopedisi : DİA
Hazırlayan : haz.:	Üniversite : Ü.
Hazreti : Hz.	Varak : vr.
Hicrî : H.	Ve benzeri : vb.
Karşılaştırınız : krş.	Ve devamı : vd.
Kütüphane : Ktp.	Yardımcı : Yrd.
Mektup numarası : m.no:	Yayın yeri yok : y.y.
Miladî : M.	Yayınevi, yayınları : Yay.