12. TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

YALOVA

Bildiriler Kitabı - I

(İlahiyat)

ilem ilmi etüdler derneği | TÜBİTAK | YALOVA ÜNİVERSİTESİ

12. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - I

(İlahiyat)

Yalova, 2024

ilem
ilmi etüdler derneği

YALOVA ÜNİVERSİTESİ

TÜBİTAK

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)
Adres: Kısıklı, Tepelik Sk. No:2-4, 34672 Üsküdar/İstanbul
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • **Fax:** +90 (216) 310 43 18 • **E-Posta:** bilgi@ilem.org.tr

Editörler
Talha Erdoğmuş
Şeyda Karabatak

Tashih
Beyza Nur Aktaş
Şeyda Karabatak
Yusuf İslam Ağalday

Tasarım ve Uygulama
Abdullah Fuad Kılınçlı

ISBN: 978-605-7824-33-2

Düzenleyen Kurumlar
İlmi Etüdler Derneği | Yalova Üniversitesi

Destekleyen Kurumlar
TÜBİTAK

Onur Kurulu
Taha Eğri, Doç. Dr., İlmi Etüdler Derneği Yönetim Kurulu Başkanı
Mehmet Bahçekapılı, Prof. Dr., Yalova Üniversitesi Rektör

Düzenleme Kurulu*
Ali Osman Karaoğlu, Doç. Dr, Yalova Üniversitesi (TLÇK Düzenleme Kurulu Başkanı) | Mahmut Hakkı Akın, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi **| Cahit Külekçi, Prof. Dr., Yalova Üniversitesi |** Kaya Bayraktar, Prof. Dr., Yalova Üniversitesi **| M. Hüseyin Mercan, Doç. Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi |** Arife Gümüş Sarı, Dr., İlmi Etüdler Derneği **| Talha Erdoğmuş, Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi |** Rümeysa Altındiş, Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi **| Selman Sağlam, Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi |** Furkan Cinisli, Arş. Gör., Sabahattin Zaim Üniversitesi **| Sibel Özil Erdağı, Arş. Gör., Dr. Yalova Üniversitesi |** Burak Yuvalı, İlmi Etüdler Derneği **| Şeyda Karabatak, İlmi Etüdler Derneği**

Sekreterya
Şeyda Karabatak, İlmi Etüdler Derneği

*İsme göre alfabetik sırada

Bilim Kurulu*

Abdulkadir Baharçiçek, Prof. Dr. İnönü Üniversitesi | Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi | **Abdülkadir Yıldız, Doç. Dr. Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Adem Bölükbaşı, Doç. Dr., Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi | **Adem Efe, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi** | Adem Korkmaz, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | **Adem Levent, Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi** | Ahmet Ayhan Koyuncu, Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Ahmet Gemi, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Ahmet Faruk Aysan, Prof. Dr., Hamad Bin Khalifa University | **Ahmet İğdi, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi** | Ahmet Kırkan, Doç Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Ahmet Türkan, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Ahmet Zahid Demirciler, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Akif Pamuk, Doç Dr., Marmara Üniversitesi** | Alev Erkilet, Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi | **Ali Cançelik, Doç. Dr. Kocaeli Üniversitesi** | Ali Osman Karaoğlu, Doç. Dr., Yalova Üniversitesi | **Alparslan Nas, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Alpay Doğan Yıldız, Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | **Asena Demirer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi** | Aslı Okay Toprak, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Ayşe Kaya Göktepe, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi** | Banu Gürer, Doç Dr., Marmara Üniversitesi | **Berat Açıl, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Betül Sinan Nizam, Dr. Öğr. Üyesi, İstinye Üniversitesi | **Beyhan Kanter, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi | **Bilgin Güngör, Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi** | Birol Bulut, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi | **Bünyamin Bezci, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi** | Cahit Külekçi, Prof. Dr., Yalova Üniversitesi | **Canan Özge Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Cemil Osmanoğlu, Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi | **Ercan Şen, Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi** | Erhan Tecim, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Erol Yıldırım, Doç. Dr., Medipol Üniversitesi** | Ertuğrul İsmail Ökten, Doç. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Eyüp Al, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Faruk Karaarslan, Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Faruk Taşçı, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Faruk Düşünceli, Doç Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi | **Faruk Yaslıçimen, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi** | Fatih Savaşan, Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | **Fatih Yiğit, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Feridun Bilgin, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Furkan Yıldız, Doç Dr., Kırklareli Üniversitesi** | Gaye Gökalp Yılmaz, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | **Gökhan Bozbaş, Doç. Dr. Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Gökhan Tuncel, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Hakan Hemşinli, Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi** | Halil İbrahim Kaya, Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | **Halis Sakız, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Haluk Songur, Prof. Dr., Türkiye Cumhuriyeti Lahey Büyükelçiliği** | Hamdi Çilingir, Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Harun Bekiroğlu, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | İbrahim Özcoşar, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **İbrahim Taşdemir, Dr., Milli Eğitim Bakanlığı** | İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **İlhan Erdem, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Kadir Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | **Kamuran Gökdağ, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Kübra Bilgin Tiryaki, Dr. İstanbul Üniversitesi | **Lütfi Sunar, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Mahmut Bilen , Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Mahmut Hakkı Akın, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Mehmet Cüneyd Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Güneş, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Mehmet Selim Ayday, Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Mehmet Özturan, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Mehmet Ulukütük, Doç Dr., Bursa Teknik Üniversitesi | **Mesut Aytekin, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi** | Mevlüt Türk, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Muhammed Hüseyin Mercan, Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi** | Muhammed Göçgün, Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Medipol Üniversitesi | **Muhammet Veysel Bilici, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Murat Çemrek, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Murat Kacıroğlu, Prof. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi** | Murat Sezik, Doç Dr., İnönü Üniversitesi | **Murat Şentürk, Doç Dr., İstanbul Üniversitesi** | Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi | **Mustafa Öztürk, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Musa Öztürk, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Mustafa Cüneyt Özşahin, Doç Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Mustafa Ercan Kılıç, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Mustafa Deste, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Necati Anaz, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Necip Taha Gür, Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi | **Necip Uyanık, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi** | Nihat Erdoğmuş, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi | **Osman Çalışkan, Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi** | Osman Vahdet İşsevenler, Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi | **Ömer Bozkurt, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Ömer Çaha, Prof. Dr., İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Ömer Türker, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Rahim Acar, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Rahile Kızılkaya Yılmaz, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Ramazan Turgut, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi | **Remzi Avcı, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Reşit Yıldız, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Selahattin Polatoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Serhan Afacan, Doç. Dr. Marmara Üniversitesi | **Serhat Harman, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | **Serhat Anıktar, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi** | Sıtkı Karadeniz, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Süleyman Güder, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Süleyman Şanlı, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Şeyma Kömürcüoğlu, Doç. Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Şükrü Sim, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Taha Eğri, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi** | Turgut Akyüz, Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi | **Ümran Ay, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Veysi Ünverdi, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Yunus Cengiz, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Yunus Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Yusuf Doğan, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | **Yusuf Ziya Gökçek, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Zeynep Hafsa Orhan, Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Ziya Polat, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi** | Zülküf Kara, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi

*İsme göre alfabetik sırada

Yayın sürecinde destekleri için Beyza Nur Aktaş, Yusuf İslam Ağalday'a teşekkür ederiz..

İlmi Etüdler Derneği (İLEM)

2002 yılında kurulan İlmi Etüdler Derneği, geleneğin birikiminden yeni bir düşüncenin inşasına fikrini paylaşan ilim insanlarının yetişmesine zemin oluşturacak ve insanlığın sorunlarına çözüm üretecek çalışmalar gerçekleştirme gayretindedir.

İLEM, düşünce dünyamızda müspet gelişmelere yol açabilmesi için akademik çalışmanın mahiyet ve gayesi üzerine yeniden düşünmenin gerekliliğine inanmakta ve ilmi çalışmalarını bu yönde şekillendirmektedir. Bu kapsamda kurulduğu günden bugüne lisans ve lisansüstü düzeyde çalışmalar yürüten araştırmacılara yönelik akademik çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Lisans düzeyindeki katılımcılara medeniyetimizin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımalarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan üç kademeden müteşekkil İLEM Eğitim Programı uygulanmaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaktadırlar. Bu programın yanında lisansüstü düzeydeki araştırmacıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları, sunum ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM İhtisas faaliyetleri yürütülmektedir. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas programı ile özellikle sosyal bilimler alanındaki konuların kuşatıcı, külli bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir. Yine lisansüstü düzeyinde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vakıf olmaları ve akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır. İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongreler, yaz okulları, konferanslar, paneller, anma toplantıları ve seminerler düzenleyerek kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda hakemli akademik dergiler olan ve ESCI başta olmak üzere uluslararası indekslerce taranan "İnsan ve Toplum" ve "Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi" yayımlanmaktadır. Bunların yanı sıra "İslam Ahlak Projesi", "İslam Düşünce Atlası", "İslamcı Dergiler Projesi" ve "İslam Siyaset Düşüncesi Projesi" gibi araştırma ve yayın projeleriyle ilmi geleneğimizi anlamaya yardımcı, geçmişimize ışık tutarak günümüzü anlamlandıracak ve böylelikle geleceğimize şekil verecek çalışmalarına da devam etmektedir.

SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyinde araştırmacılar, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin gerçekleştirildiği bir sürecin parçası haline gelmektedir. Bu aşamada araştırmacı, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyinin ötesine geçmektedir. 12. yılını geride bırakan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), genç araştırmacıların bu dönüşüm sürecinde kamuoyu ile temasını mümkün kılan önemli akademik etkinlikler arasında kendisine yer bulmuştur.

Lisansüstü çalışmalar bağlamında, sosyal bilimlerdeki farklı disiplinler arasında yaşanan irtibat sorunlarının çözüme kavuşturularak yeni bir zemin oluşturulması güncelliğini sürdüren bir ihtiyaçtır. Türkiye'de akademik çalışma yürüten genç araştırmacılara yönelik ulusal bir kongre olarak TLÇK, sosyal bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etme ve nitelikli, özgün akademik üretime katkı sağlama hedeflerini kendisine gaye edinmiştir. Ayrıca TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye'de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır.

"Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2011 yılları arasında gerçekleşen bir dizi akademik gayretin mirasını devralan TLÇK, ilk defa 2012 yılında Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri Konya'da bir araya getirmiştir. Yıllar içinde Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş, Burdur, Malatya, Kocaeli, Konya ve Mardin illerine misafir olan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 12. yılında, 15-17 Kasım 2023 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği ve Yalova Üniversitesi iş birliğinde TÜBİTAK'ın destekleriyle Yalova'da gerçekleştirildi.

Kongrede, 100'ün üstünde farklı üniversite ve kurumdan yapılan 500'den fazla başvuru içerisinden bilim kurulunda yer alan hakemler tarafından seçilen bildiriler bu kitaba dahil edildi. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde bildiriler yer almaktadır.

12. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongreye kabul edilen bildirilerden 41'i kongre sonrasında editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İlahiyat alanında sunulan 9 bildiriden oluşmaktadır.

12. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesi için başından beri yoğun çaba sarf eden Sayın Rektör Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı şahsında Yalova Üniversitesi'ne, programın gerçekleşmesine katkı sunan tüm kurum ve kuruluşlara ve İLEM'in kıymetli mensuplarına içtenlikle teşekkür ederiz. Ayrıca, bildirilerin kabul ve değerlendirme sürecinde katkılarını bizden esirgemeyen bilim kurulu üyelerine müteşekkiriz.

Kuşkusuz, en büyük teşekkür çalışmalarıyla kongreye ve bu kitaba katkı veren genç akademisyenleredir. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Talha Erdoğmuş & Şeyda Karabatak

12. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

İLAHİYAT

Aynur Singin

Çağdaş Türk Kimliğinde Mevlâna Nasıl Ele Alınmalıdır? Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı Üzerine Bir İnceleme 13

Ayşe Gökçen Sarı & Fatma Aydın

18.Yüzyıl'da Batı Afrika'da Osman b. Fûdi'nin Bid'atlerle Mücadele ve Sünneti İhyâ Hareketi 27

Ayşenur Demirsoy

Kütahyalı Şair Firâkî Abdurrâhmân Çelebi ve Terceme-i Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber'i 43

Havva Nur Nas

Kıraat Tarihinde İbn Muhaysın'ın Yeri, Hayatı ve Şaz Okuyuşları 57

Kenan Özdemir

XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Üsküdarlı Bekir B. Ali 'nin Er-Risaletü'r-Rüsuliyye Adlı Eserinin Değerlendirmesi ve Muhteva Analizi 71

M. Emre Demirel

el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhlerinde İlâhî Sıfat Tartışmaları: Ömer b. İshâk el-Gaznevî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği 91

Şeyma Kaç

Hıristiyan Literatürü Açısından Patristik Dönem'de Yahudilik ile Yahudilere Bakış ve Anti-Semitizm 109

Tuğba Araz

Tasavvufun Kur'an Tefsir Metodu Hakkında Bir İnceleme: Hz. İbrahim Kıssaları Örneği 123

Veysel Cuşkun

Fahreddin er-Râzî'de Çoklu Âlemlerin İmkânı 137

İLAHİYAT

Çağdaş Türk Kimliğinde Mevlâna Nasıl Ele Alınmalıdır? *Konya Halkevi Dergisi* Mevlâna Özel Sayısı Üzerine Bir İnceleme

Aynur Singin*

"Mevlâna'yı sevmeyen ve ona hürmet etmeyen bir Türk tasavvur edemem."
A. Süheyl Ünver*

Öz: Bu bildirinin konusu ve amacı, tasavvuf geleneğinin önemli bir ismi olan Mevlâna hakkında Cumhuriyet tarihinde gerçekleştirilen ilk anma töreni münasebetiyle neşredilen Konya Halkevi Dergisi'nin "Mevlâna Özel Sayısı"ndan hareketle, erken Cumhuriyet idaresinin ve ideolojisinin genel olarak dine özel olarak ise tasavvufa yaklaşımını ortaya koymak şeklinde ifade edilebilir. Modern Türk kimliğinin inşasında Mevlâna'nın eserleri ve fikirleri ile birlikte kurucu bir düşünür olarak devreye sokulmasının getireceği imkân ve problemler manzumesi, anma törenine katılan aydınların tümünün kesişim kümesini oluşturur. Ne var ki, bir imkân ve problem alanı olarak Mevlâna'ya ve onun eserlerine yöneliş, simetrik olarak yeni yorumsal ufukların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Tam da bu noktada seslendirilen yeni Mevlâna yorumları bir boyuttan (sûfi/veli) diğerine (Türk/düşünür/filozof) aktarılırken, geçiş sürecinin tüm paradoksal unsurlarına rağmen "yer değiştirebilen" bir bilincin somut örneğini de sunmaktadır. Türk aydınlarının bu süreçte kendisine başvurdukları en verimli insani araç düşlemektir. Yeni Türkiye'yi/Türk kimliğini olduğu haliyle, olabileceği haliyle düşleyerek inşa etmek: Çağdaş Türk ve Müslüman. İşte 20. yüzyıl Türk kimliği sorunsalı çerçevesinde Mevlâna'ya eğilen aydınlar bu noktada bize önemli bir başka olguyu hatırlatır: Medrese ve tarikatlar üzerinden şekilciliğe ve taassuba dayalı, katı ve kuralcı bir dindarlık yerine müsamaha ve hoşgörüye dayalı, insaniyet/hümanist temelli, aktif ve dinamik daha yerel (etnik) içeriklerle çerçeveli bir dinin (maneviyat/mistisizm) imkânı. Bu olgu aynı zamanda, Cumhuriyet idaresinin Türklük ile İslâm arasında varsaydığı ideal uyum (sentez) için de münbit ve bereketli bir zemine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu bildirinin daha sınırlı ve mütevazı sorusu şu şekilde ortaya konabilir: Çağdaş Türk Kimliğinde Mevlâna Nasıl Ele Alınmalıdır?

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Türk, Konya Halkevi Dergisi, Cumhuriyet, Tasavvuf.

Giriş

Bu tebliğde ölümünün 670. yıl dönümü münasebetiyle Aralık 1942'de Konya'da düzenlenen ilk geniş çaplı Mevlâna anma töreninde yapılan konuşmalardan yararlanarak, erken Cumhuriyet ideolojisinin genel olarak tasavvufa, özel olarak da Mevlâna'ya ve onun mistik mirasına sahiplenme biçimine odaklanıyorum. Dolayısıyla bu bildiri, erken Cumhuriyet ideolojisinin ve Kemalist iktidarın yeni İslâm yorumu arayışı ile inşa etmek istediği modern Türk

* Dr. Ankara Üniversitesi, Tasavvuf. İletişim: temuralayaynur@yahoo.com.tr.

** A. Süheyl Ünver, "Hazret-i Mevlâna'nın Resimleri Hakkında", Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı, sy. 53-56 (1943): 77.

kimliği ve kültürü arasındaki irtibatı, Mevlâna hakkındaki ilk anma töreni ve *Konya Halkevi Dergisi*'nin Mevlâna Özel Sayısı üzerinden ele almayı, bu doğrultuda birtakım tespit ve tahlillerde bulunmayı amaçlamaktadır. Tek parti iktidarının resmi İslâm söyleminden hareket ederek, hem 1942 yılında düzenlenen anma töreninin arka planına işaret edeceğim hem de Mevlâna hakkında üretilen yeni ve modern yorumların nasıl başka türden amaçlar için araçsallaştırıldığını ortaya koymaya çalışacağım.[1]

Bunun için ilk olarak Cumhuriyet tarihi açısından önemli bir kavşak noktası olarak kabul edebileceğimiz 3 Mart 1924 tarihine atıf yaparak başlayabiliriz. Bu tarihte Çağdaş İslâm ve Türk düşüncesinin seyrini önemli ölçüde etkileyecek şu üç gelişme yaşanmıştır: Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkarılması, Hilafetin ilgası, Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti'nin kaldırılması. Bu üç önemli gelişmeyi, 1925'te tekke ve zâviyelerin kapatılması, 1932'de Türk tarih tezi, Güneş dil teorisi, Türkçe ibadet gibi bir dizi katı laiklik politikaları takip etmiştir. 1924 sonrası dönem Türkiye'de din eğitiminin, dini düşünce ve yaşantının ciddi anlamda seviye kaybına uğradığı, biçimsizleştiği; aynı zamanda pasif insan, toplum ve ahlâka zemin hazırlamakla itham edilen tekke ve tarikatların sert eleştirilere maruz kaldığı yıllardır. İşte böyle bir dönemde, Cumhuriyet idaresi, üstelik Kemalist reformları halka benimsetmek amacıyla kurmuş olduğu Halkevleri'nin bir şubesinde, nasıl olmuştur da tasavvufun duayen diyebileceğimiz bir ismi hakkında resmi bir törenin tertip edilmesine ve neşriyat yapılmasına izin vermiştir? Bu soruyu başka bir şekilde ifade edelim: Laik bir devlet, bir taraftan İslâm ile arasına kalın çizgiler çekerken, kurumlarının kapısına kilit vurduğu tasavvufi geleneğe mensup bir İslâm velisini nasıl oluyor da Çağdaş Türk kimliğinin ayrılmaz bir parçası, önemli bir unsuru olarak devreye sokmuştur?[2]

1 Mevlâna'nın Türklüğü problemi ile ilgili araştırma yaparken Konya Halkevi Dergisi'nin Mevlâna Özel Sayı'sı ile karşılaştım ve dergiyi daha yakından incelediğimde, sûfînin milliyeti ile irtibatlı başka pek çok problemin de tartışıldığını fark ettim. Böylece dergiyi eksene alarak bir bildiri metni yazma fikri bende oluştu. Fakat literatür taraması esnasında bu konuda daha önce İngilizce bir metnin kaleme alındığını fark ettim. Burcu Sağlam'ın "A Discussion on the Myth of Mevlânâ in Modern Turkey" [*Journal of Intercultural Studies* 38, sy. (2017): 412-428] başlıklı makalesi, Konya Halkevi Dergisi'nin Mevlâna Özel Sayı'sını eksene taşıyarak, modern Türkiye'nin luşumunda Mevlâna miti etrafındaki teşekkül eden tartışmaları "hümanistler, milliyetçiler ve gelenekçiler" olmak üzere üç eksende ele alarak tartışıyordu. Fakat benim hareket noktam, Cumhuriyet ideolojisinin yeni İslâm yorumu arayışı ile ihtifal arasındaki benzerlikler ve farklılıklara odaklanmak şeklindeydi. Zira Kemalist iktidarın milli, akılcı, laik, seküler, dinamik/aktif, sade, müsavat ve hürriyet ilkelerini içeren Hanefî-Mâtürîdî çizgide teşekkül eden tek-tip İslâm yorumu ile Mevlâna'ya yüklenen imgeler arasında şaşırtıcı derece benzerlikler vardı. Dolayısıyla bu bildirinin konusu ve sınırları Sağlam'ın makalesi ile örtüşse de hareket noktası, kullanılan kaynaklar ve ulaşılan tespitler noktasında önemli farklılıklar barındırdığını ifade etmek isterim.

2 Kemalist iktidarın ve resmi ideolojinin 1930'lu yıllarda İslâm hakkında gerçekleştirmek istediği milli bir din projesi var. Özellikle Mustafa Kemal, bu proje ile yakından ilgileniyor, İslâm düşüncesi ile ilgili metinlerin yazılma sürecinde bizzat görevlendirmelerde bulunuyor, vakit buldukça yazılan metinlerin müsveddelerini okuyarak kenarlarına notlar düşüyor, yazarlara eleştiri ve tekliflerini sunarak Cumhuriyet dönemi sonrası çağdaş İslâm ve Türk düşüncesinin ana ilkelerini ve çerçevesini büyük oranda belirliyor. Cumhuriyet ideolojinin inşa etmek istediği tırnak içinde Türk İslâm'ı projesinin ana hatları şöyledir: Osmanlı tecrübesini ve İslâm'ı paranteze alan, İslâm

Mevlâna'nın İslâm ve Tasavvuf ile İrtibatının Paranteze Alınması

Değinmem gereken ilk husus, anma töreninde Mevlâna'nın bir İslâm sûfîsi ya da velisi olarak değil, şâir, filozof, mütefekkir, dâhi, sanatkâr, panteist, hümanist, tarihin yetiştirdiği "büyük adam" ve bir Türk olarak resmedilmesidir. Dergide, katılımcılar Mevlâna'nın mistik ve kutsal tarafı ile değil onun insânî yönüyle, verdiği hümanist mesajla ve Türk oluşuyla ilgilendiklerini söylemektedirler.[3] Konya Halkevi Başkanı ve hukukçu Hulki Karagülle, "Bizi onun zamanında, sanatta, edebiyatta; üstün mefkûrelerindeki heybet ve ihtişam dehasıyla, ayrı bir âlem olan ruhu, eti, kemiği ile Türk oluşu ilgilendirir"[4] diyecektir. Bu konuda temsil gücü yüksek iki paragrafa yer verecek olursak;

> Kültür tarihimiz içinde Mevlâna'yı tanımak ve bilmek birinci işlerden biridir. Onun kişiliğinin kutsal tarafını bir yana bırakarak, tam insan varlığı içinde görülüp gösterilmesi bu bakımdan çok lüzumludur. Işık kaynaklarını, etrafını saran haleleri silerek görmedikçe asıllarını anlamak mümkün olmaz.[5]

Mistisizm devri artık geçmiştir. İnsanlar gittikçe daha dinamik olmaktadır. Yirminci asırda bir milletin yaşaması için geçmiş yılların hasret ve iştiyakına kapılmak tehlikelidir. Maddileşen ve maddeleşen dünya içinde mana halinde kalınamaz. Biz nefesleri de âyinleri de yalnız eskiden yaşanan ahlâkın çerçevesi içerisinde görürüz. ...Tank ve tayyare devrinde Bâli Bey süvarileri neyse yirminci asırda da ayin ve nefes odur. Tarih sevilir: Atalarının eserlerini yaşatır da ondan.[6]

Mevlâna, Cumhuriyet tarihinin ilk anma töreninde tasavvuf geleneğinin önemli bir sûfî yahut veli temsili olarak değil daha ziyade yeni Türkiye'nin entelektüel ve kültürel kimliğinin kurucu bir düşünürü olarak öne çıkmaktadır. Bunun için Türklük bir araç kavram olarak dev-

öncesi Türk tarihini laik ve destansı bir altın çağ olarak yücelten, Türklerin İslâm dünyasında hakim olduğu Abbasîler dönemini Arap-İslâm siyasetine alternatif bir tarihsel kesit olarak sunan, fıkıh ve kelamda Hanefî-Mâtürîdî geleneği; felsefede Fârâbi-İbn Sinâ merkezli meşşâî geleneği; tasavvufta ise tekke ve tarikatlardan bağımsız, kurumsuz, nazari bir mistisizmi benimseyen bir yaklaşım sergilemektedir. Bu milli din projesinin yaslandığı temel ilkeler; laik bir Türkçülük, akılcılık, müsavat, hoşgörü, feminizm, aktif/dinamik olma, sade ve tek-tiplilik şeklinde özetlenebilir. Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Aynur Singin, *Bugünü Geçmişe Yansıtmak: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı* (İstanbul: İlem Yay., 2023)

3 Anma töreninde Mevlâna'nın sûfî kimliğinin paranteze alınmasının farkında olarak bu adlandırmaya tepki gösterenler elbette olmuştur. Tahir Olgun, bu çerçevede "Mevlâna, feylesof değil sofi idi. Yakın zamanlarda herkeste ve her şeyde felsefe aramak ve şarkın ricâlini garp adamlarıyla ölçmeye çalışmak moda halini aldı. Bu moda yahut merak ilcasıyla felsefeyle hiç münasebeti bulunmayan sofiyye hazerâtına da feylosofluk isnat edilmeye başlandı." diyerek bu konudaki rahatsızlığını dile getirecektir. Bkz. "Üstat Tahir Olgun'un Mektubundan", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943): 46.

4 Hulki Karagülle, "Bu Sayıyı Niçin Neşrediyoruz?", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943): 6.

5 Hasan Âli Yücel, "Sayın Maarif Vekilimiz Tarafından Gönderilmiştir", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943): 9.

6 Osman Şevki Uludağ, "Mevlâna-Mûsiki", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943): 39.

reye sokularak "Türk Mevlâna" imgesi aracılığıyla, Mevlâna hem mensup olduğu mistik gelenekten hem de eserlerindeki İslâmî vurgudan ince bir siyaset gözetilerek ayrıştırılmaktadır.[7]

Türk Mevlâna İmgesinin Araçsallaştırılması

Anma töreninde Mevlâna'nın Türklüğü konusunda bir fikir birliği oluşsa da onun Türklüğü ile tam olarak ne kast edildiği, yani bundan ırk eksenli etnik bir Türkçülük mü yoksa kültürel manada bir Türklük mü yahut ideolojik anlamda bir Türklükten mi bahsedilmektedir sorusunun verilmiş ortak bir yanıtı bulunmamaktadır.[8] Örneğin Hasan Âli Yücel, Mevlâna'nın "Aslem Türk-est egerçi hindu gûyem"[9] ifadesinin yer aldığı meşhur rubâîyi onun Türklüğü için bir delil olarak sunarken,[10] aynı zamanda ırk temelli bir Türklüğü de kastetmektedir.[11] Zira bu dönemde Mevlâna'nın milliyeti meselesini gündeme taşıyan oryantalist iddialara cevap vermek maksadıyla söz konusu meşhur dörtlüğü Türkçeye ilk defa tercüme eden de Yücel'den başkası değildir: "Yabancı bellemeyin, ben de bu eldenim/ Sizin diyarınızda kendi ocağımı aramaktayım./Düşman gibi görünüyorsam da düşman değilim./ Hintçe söylüyorum ama aslım Türktür."[12] Yücel, bu dizelerinde geçen Hind kelimesinin bazı aydınlar tarafından "çirkinlik, siyahlık, anlaşmazlık" olarak; Türk kelimesinin ise "güzellik, beyazlık ve vuzuh"

7 1930'lu yıllarda tasavvuf geleneğinin öne çıkan isimlerini Türklük şemsiyesi altında ele alan önemli düşünürlerden biri de şüphesiz *Türk Ahlâkçıları* ve *Türk Azizleri* çalışmaları ile Mehmet Ali Aynî'dir. [Bkz. İsmail Kara, "Türk Ahlâkçıları ve Siyâseti", Amel *Defteri* (İstanbul: Dergâh Yay., 2021): 107-111.] Yine Âsaf Hâlet Çelebi'nin *Mevlâna: Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Parçalar* [Ankara: Kanaat Kitabevi, 1939] başlıklı eserinde Mevlâna'dan bahsederken sûfî ve mutasavvıf yerine daha çok *mistik*, *dahi* ve *aziz* ifadelerini kullanması dikkat çekicidir. (ss. 19, 20, 23, 25, 27, 30, 37, 42, 44, 45, 48, 49, 51, 79, 80, 83, 101, 102, 116, 124, 126, 134).

8 Mevlâna'nın Türklüğü meselesini 1924-1946 yılları arasında teşekkül eden literatür üzerinden takip eden bir araştırma makalesi için bkz. Aynur Singin, "Erken Cumhuriyet Döneminde Mevlâna'nın Türklüğü Meselesine Dair Birkaç Not: "Türkçülüğü Köklendirirken İslâm'ı Budamak", *Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na Armağan* (Ankara: İlahiyat Yay., 2023): 489-517.

9 *Divân-ı Kebir*'de yer alan rûbâinin aslı şöyledir:
Bîgâne migîrîd mera zî-in kûyem
Der-kuy-i şoma-hâne-i hod mî-cûyem
Dûşmen-i neyem gerçi kî düşmen rûyem
Aslem Türk-est egerçi hindu gûyem

10 Yücel, "Sayın Maarif Vekilimiz Tarafından Gönderilmiştir", 8.

11 1927-1928 yılları arasında Hasan Âli Yücel'i Hayat mecmuasında Mevlâna'nın rûbâilerinin bir kısmını Türkçeye tercüme ederken görmekteyiz. Daha sonra "Mevlâna'nın Rubâîleri" adı altında kitaplaşacak olan bu çalışmada [*Mevlâna'nın Rubâîleri*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1932] Yücel, Hz. Mevlâna'nın iki bine yakın rubâîsinden seçmeler yaparak, bunlardan bir kısmını tercüme ederek Farsçalarıyla birlikte yayımlamıştır. Kitabın ilk rûbâîsi, "Aslem Türkest egerçi hindû gûyem" mısralarıyla başlamakta, eserin sonunda ise kendisinden "Türk şair ve hakîm" olarak bahsettiği "Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî Hakkında Birkaç Söz" (ss.117-126) başlıklı bölümde şu pasaja yer vermektedir: "Derc ettiğimiz birinci rûbâi ancak ocağını kaybeden bir Türkün duyabileceği yurt hislerini söylüyor. Onu okurken, milletini ve milliyetini unutmamış büyük bir Türk ile gönül gönüle geldiğimizi hissetmiyor muyuz? O Türktü, bizdendi ve bizimdir." (Yücel, *Mevlâna'nın Rubâîleri*, 118-119.)

12 Hasan Âli, *Mevlâna'nın Rubaîleri*, 8.

anlamlarına gelecek şekilde yorumlandığını, dolayısıyla Mevlâna'nın bu dörtlükte kendini Türk olarak ilan etmesinin mecâzî bir anlam yüküne sahip olduğu yönündeki yorumu sert bir şekilde eleştirerek,[13] bu rûbâiden hareketle Mevlâna'nın hakiki anlamda Türk olduğu sonucuna ulaşır.[14] Yücel'in "Mevlâna'nın Rûbâileri"nin neşrine ön ayak olan, aynı zamanda modern ve milliyetçi temayülleri ile öne çıkan M. Şerafettin Yaltkaya, "Aslem Türkest"in izini sürdürerek "Mevlâna'da Türkçe Kelime ve Türkçe Şiirler" (1934) başlıklı makalesiyle sûfînin Türklüğüne ilişkin tartışmaya katılmıştır.[15] Böylelikle Mevlâna'nın Türkçe kelimeleri kullanma biçimi etrafında filizlenmeye başlayan literatür, sûfinin eserlerinin Türkçe'ye tercüme edilmesiyle daha da zenginleşmektedir. Bununla birlikte Mevlâna'nın eserlerini Farsça kaleme almış olması, İslâm dünyasında dönemin bilim dilinin Arapça ve Acemce olması hasebiyle dönemin Türk aydınları tarafından önemli bir problem olarak görülmemiştir.[16]

Mevlâna'nın etnik kimliğinden ziyade onun Yeni Türkiye'ye bıraktığı Türk ruhu ve kültürel miras ile ilgilenelim diyen Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu "Mevlâna'nın Türklüğü Meselesi"[17] başlıklı yazısında daha çok kültürel ve inşacı bir Türkçülükten bahsederken; "vicdan hürriyeti, çalışmak ve çaba göstermek anlamında sa'y[18], kadına değer vermek, hoşgörü ve müsavat, Hanefî-Mâtürîdî geleneğe yakın durmak/benimsemek"[19] gibi ilkeleri Türk olmanın somut neticeleri olarak değerlendiren söylem ise Kemalist iktidarın ideolojik Türkçülüğünden hareket etmektedir. Kemalist ideolojinin Mevlâna'nın Türklüğünü ispat etmek için devreye soktuğu bu kavramların hangi terimlerin karşılığında kullanıldığına bakacak olursak, Türk Mevlâna imgesinin ne türden bir İslâm yorumundan uzaklaşmak için araçsallaştırıldığı me-

13 On dokuzuncu yüzyılda Mevlâna'nın milliyeti fikri üzerinden seslendirilen oryantalist argümanların oluşturduğu tehditkâr söylem, Türk aydınlarını Mevlâna'nın ırk olarak Türk olduğunu kanıtlamaya sevk etmiş gözükmektedir. 1930'lu yıllarda doktora için Viyana'ya giden Zeki Velidi Togan'ın, Feridun Nafiz Uzluk'a yazdığı mektupta "Aslem Türkest.." rubâîsinin *Divân-ı Kebir*'in orijinal nüshalarında yer alıp almadığını sorması bunun tipik bir göstergesi olarak okunabilir. Bkz. Bayram Ürekli, "Zeki Velidi Togan'ın Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderdiği Mektuplar", *Uzluk Ailesi Armağanı*, haz. Haşim Karpuz vd. (Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, Mayıs 2017): 143. Öte taraftan, Âsaf Hâlet Çelebi ile Abdülbâki Gölpınarlı Mevlâna'nın Türklüğünün modern ırk nazariyeleri ekseninde tartışılmasının verimsiz bir polemik olduğu görüşündedirler. Bkz. Âsaf Halet Çelebi, *Mevlâna: Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Parçalar*, (Ankara: Kanaat Kitabevi, 1939), 11-12; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1951), 193-194.

14 Hasan Âli Yücel, "Mevlâna'nın Milliyeti", *Cumhuriyet*, (13. IV.1953)

15 Mevlâna'dan "Türklerin ve bütün dünyanın en büyük şair ve filozofu" olarak bahseden Yaltkaya, bu çalışmasını "aziz arkadaşım" olarak nitelendirdiği Fuad Köprülü'ye ithaf eder. Bkz. M. Şerafettin Yaltkaya, "Mevlâna'da Türkçe Kelime ve Türkçe Şiirler", *Türkiyat Mecmuası* 4, (İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1934): 111-168.

16 Sait Sungur, "Molla Hünkâr", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943):133.

17 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Mevlâna'nın Türklüğü Meselesi", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943): 31.

18 Tâhirülmevlevî, *Mesnevî*'de tevekkül ve cehd ile ilgili bazı bölümlerin tercümelerine yer vererek, önce sebeplere sarılmayı öne çıkaran aktif tevekkül fikrini işler. Bkz. "Tevekkül ve Sa'y", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943): 156-167.

19 Hulki Karagülle, "Mevlâna Celâlettin", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943): 85, 87, 91.

selesi bir miktar vuzuha kavuşacaktır. Bu noktada vicdan hürriyetinin karşısında taassup ve şekilcilik; sa'y kavramının karşılığında tevekkül-kanaat; kadına değer vermek ile müsavatın karşısında ataerkil ve despot bir yönetim; Hanefî-Mâtürîdî geleneğin karşısında ise Eş'arî ve Cebriyyeci zihniyetin kullanıldığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

Modern ve Aktif Bir Din ve Mistisizm Yorumu Arayışı

Anma töreninde göze çarpan bir diğer husus, gerek erken Cumhuriyet idaresinin gerekse Türk aydınlarının Mevlâna'nın düşüncesi ve eserlerinden hareketle, medrese ve tarikatlardan üzerinden gelen skolastik (şekilciliğe yaslanan bir taassup ve kuralcılık) ve pasif (tevekkül ve kanaat üzerinden akan) din yorumundan uzaklaşarak, daha aktif ve çağ ile uyumlu (modern/çağdaş) yeni bir dindarlık üretme arzularıdır.[20] Bu noktada Mevlevîlik, barındırdığı "şiir, mûsiki ve semâ" ile dönemin aydınların için biçilmiş bir kaftan gibidir. Zira onlara göre İslâm'ın şiir ve mûsiki (müzik) aracılığıyla seslendirilmesi, şekilci ve kuralcı dindarlığın oluşumunu engellerken; semâ ise içerisinde barındırdığı "hareket" fikri dolayısıyla pasif din yorumunun önüne geçmiştir.[21] Burada daha da ilginç olan şey, Mevlâna üzerinden dile getirilen "aktif ve modern bir din yorumu"nun kaynağının İslâm'dan önce Türklerin *Şamanlık* geleneğinde mevcut olduğunun ileri sürülmesidir.

Bu yaklaşıma göre, Mevlâna Orta Asya'da dünyaya gelmiştir ve Anadolu'ya gelirken bu Türk kültürünü de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Mevlâna, Anadolu'da sadece dinamik bir din yorumu üretmekle kalmamış aynı zamanda, Arap ve İran Müslümanlığından farklı olarak *İslâmı Türkleştirmiştir*. Şu halde eserleri ve düşüncesiyle Mevlâna, bizlere Türk Müslümanlığının billurlaşmış bir örneğini sunmaktadır. Burada açık bir şekilde dile getirilmeyen ama satır aralarında gizlenen bir Türk-İslâm sentezi fikrinin de mayalanmaya başladığını görmekteyiz.

Bu çerçevede İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Mevlâna'yı Nasıl Anlamalı?"[22] başlıklı yazısında tarikatları, bir dinin ulusal ölçekteki tezahürleri olarak görür. Baltacıoğlu'na göre Mevlevîlik,

20 Hasan Âli Yücel, anma töreninde "Bizde taassubun iki güzel sanatı çatkın kaşlarıyla hoş görmediği zamanlarda Mevlâna şiir ve mûsiki ile Türk vicdanlarını katılaşmaktan kurtardı" (s. 8) diyerek meselenin bu tarafına işaret edecektir. Yine, Midhat Bahari, "Mevlâna Kimdir" başlıklı yazısında "Bulunduğu asrın *taassub*u içinde ney, çenk, rebab, tef çaldırarak manevî ve rûhânî bir raks ile ibadet âlemi tesis etmek büyük bir *inkılap*tır" diyecektir. (s. 24)

21 Bu konuda Hilmi Ziya Ülken'in, Mustafa Kemal'in talebi üzerine kaleme aldığı "Türk Mistisizmini Tetkike Giriş" adlı makalesi temsil gücü yüksek bir makaledir. Burada Ülken, aksiyona dayalı bir Türk mistisizminin temel ilkelerini tespit etmeye çalışır. Bununla birlikte Cumhuriyet döneminde Mevlâna'nın eserleri ve düşüncesine "hareket" fikri etrafında yaklaşan bir diğer önemli düşünür şüphesiz ki Nurettin Topçu'dur. Fakat Topçu'nun hareket felsefesi ideolojik bir yaklaşımın ürünü olmaktan daha çok M. Blondel'in hareket felsefesinden ilham ile geliştirdiği *İsyan Ahlâkı* başlıklı doktora tezinden beslenmektedir. Bununla birlikte her iki yaklaşımın da odak noktasını dinin "statik/pasif" tarafı ile "aktif/dinamik" boyutu arasındaki ayrım oluşturmaktadır. Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. İsmail Kara, "Tasavvufu ve Ahlâkı Merkeze Almak", *Bir Ahlâk Davası-Nurettin Topçu*, (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2023): 145-163.

22 İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Mevlâna'yı Nasıl Anlamalı?", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943): 27-28.

İslâm dininin Arap geleneklerinden kurtarılarak Türkleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada Mevlâna, fikirleri ve eserleri ile "Türk dansı, Türk mûsikisi, Türk edebiyatı, Türk ahlâkı ve felsefesi"ni İslâm dinin potasında yoğurarak yeni bir senteze ulaşmıştır.[23] Osman Şevki Uludağ, "Mevlâna-Mûsiki" başlıklı yazısında, Rauf Yekta'ya atıfta bulunarak, Mevlâna'nın Orta Asya'da dünyaya gelmiş bir Türk olduğuna, Türklerin ana yurdunda yaygın olan raksın Şamanlık ile irtibatına dikkat çekerek, Mevlevîlerin semâ uygulamasının "dinî ve millî" bir uygulama olduğuna işaret etmiştir.[24] Hulki Karagülle ise Mevlâna'nın "şiir, müzik, teganni ve raks" gibi Türk geleneğinin (ananesinin) dört unsurunu, İslâm'ın vacip olmayan ibadet geleneği içerisine sokarak, tasavvufun "mystique" uyuşturucu taraflarını aktifleştirerek, İslâm'ı Türkleştirdiğini iddia etmiştir. Karagülle'ye göre, "ney, hem Türk'ün kamışıdır hem de Türk'te temessül eden Tanrı'nın sesi"dir.[25]

Bununla irtibatlı olarak anma törenine gönderilen yazılarda Mevlâna'nın yer yer İbn Arabî ile mukâyese edilerek düalist ve karşıt bir bağlamda ele alındığına şahit olmaktayız. Bu karşılaştırmada, İbn Arabî'nin eserlerinin dil ve üslup bakımından Mevlâna'ya göre daha sembolist ve karmaşık olduğu vurgulanmaktadır. Buna mukâbil Mevlâna'nın eserlerindeki içerik ve dil daha anlaşılır ve sadedir. Bu çerçevede, dilde Türkçülüğü savunan Veled Çelebi İzbudak, bir ara iki sûfînin eserlerini mukayese etmek maksadıyla İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ını karıştırdığını ve fakat hiçbir şey anlamadığını, okurken çok da zevk almadığını söylerken; Mevlâna'nın eserlerinin hiç de böyle olmadığını ifade etmektedir.[26] İki sûfî arasında benzer bir karşılaştırmayı, anma töreninde Muhlis Koner şu sözleriyle ifade etmektedir:

23 "Mevlâna, Mevlevilik tarikatını yaratarak gerçi İsa ve Muhammed gibi yepyeni ve universal bir din ortaya koymuş değildir. Ancak o, İslâm dinini Arap geleneklerinden kurtararak Türkleştirmiştir: 1) Türk dansını dine sokarak, 2) Türk mûsikisini dine sokarak, 3) Türk edebiyatını dine sokarak, 4) Türk ahlâkını dine sokarak, 5) Türk felsefesini dine sokarak. Gerçi Mevlâna'yı Acem dili, zümre mûsikisi, ney kullandığı zaman yadırgamamak elde değildir. Fakat Mevlâna'yı iyi anlamak için bütün bu medeni ve aristokratik kalıpların altında çalışan asıl benliğini bulmak gerektir; bu Farisi Acem'in değil, Türkündür, bu mûsikide halk ağzı da vardır. Bu ney, kavaldan azmadır, bu tasavvuf alaturkadır. Mevlâna cinsi, özü, dileği Türk olan bir Türktür." Baltacıoğlu, "Mevlâna'yı Nasıl Anlamalı?", 27-28.

24 Uludağ, "Mevlâna-Mûsiki" 39-40.

25 Karagülle, "Mevlâna Celâlettin", 87-88. İslâm öncesi Türk inanç ve dinleri ile İslâm sonrasındaki devam edegelen benzerlik ve farklılıklara odaklanan eğilim ve arayışların tarihi aslında 1940'lardan çok daha gerilere uzanmaktadır. Bu meseleyi gündeme getiren yazarların ortak atıf paydasında genellikle şu isim öne çıkmaktadır: Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü. Şamanlık ile Türk Müslümanlığı fikri arasındaki ilişkiler manzumesine daha fazla eğilen ve bu konuda müstakil metinler kaleme alan ise Cumhuriyet dönemi aydınlarından Yusuf Ziya Yörükan'dır. Burada "Şamanlık" üzerinden mevcut İslâm yorumunun "Türk Müslümanlığı" çerçevesinde tasfiye ve dönüşümüne şahit olmaktayız. Bkz. Singin, "Kadim Türk Dini Olarak Şamanizm Bize Ne İfade Eder/Etmelidir?", *Bugünü Geçmişe Yansıtmak: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı* (2023), 107-116.

26 Veled Çelebi İzbudak, "Mevlâna Hakkında", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943): 10-11. İbn Arabî ile Mevlâna arasında daha erken bir tarihte mukayese yapan bir diğer düşünür, Abdullah Cevdet'tir. *İçtihat*'ta yayımlanan "Mevlâna Mütefekkir ve Şair" (1930) başlıklı yazısında Cevdet, bir müddet İbn Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem* adlı eseriyle de ilgilendiğini ve fakat içinden çıkamadığı için yeniden Mevlâna'ya döndüğünü söyleyecek, bir müddet sonra bu hukukun hayranlık derecesine ulaşmasıyla *Dilmestî-i Mevlâna* başlıklı eserini kaleme alacaktır. Bkz. Abdullah Cevdet, *Dilmestî-i Mevlâna*, (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1921) İki sûfî arasında benzer bir karşılaştırmayı daha erken bir dönemde Hilmi Ziya Ülken de yapmaktadır. Bkz. *Türk Tefekkür Tarihi* II, (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1934), 205.

Tasavvuf hakkında şu istitratı yaptıktan sonra şimdi Mevlâna'nın tasavvufî aşkına geçebiliriz ki hiçbir mutasavvıf bu dâhilerin dâhisi kadar fikir ve hâl âlemine müessir olmamıştır. Çünkü diğer tasavvuf erbâbı meselâ: Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî büyük bir cezbe içinde yazdığı veya mülhem bulunduğu *Fusûs*'unda yalnız tasavvufî hakikatlerin büyük sırlarını yine bir esrar perdesine bürüdüğü halde; Mevlâna, *Mesnevî*'sinde hem tasavvufu büyük bir kudretle anlatmış hem de insanlığa insanlıkta tekâmülün yollarını göstermiştir.[27]

Türk Düşüncesinde İnşacı Yaklaşımın Nesnesi Olarak Mevlâna

Burada değinmemiz gereken bir diğer önemli husus gerek Cumhuriyet idaresinin gerekse dergideki yazarların yeni bir Türk düşüncesi inşa etmek yönündeki ütopik, düşsel ve inşacı söylemlerinin nesnesi olarak kurucu bir düşünür arayışlarıdır. Bu inşacı yaklaşım, Cumhuriyet idaresinin yeni bir insan, yeni bir toplum, yeni bir devlet, yeni bir düşünce ve felsefe, yeni bir yaşam tarzı arayışı ile ilişkilidir. Burada temel soru şudur: Çağdaş Türk kimliği inşa edilirken kurucu unsur ne olacaktır? Anlaşılan o ki, Mevlâna hem kuşatıcı fikirleri itibarıyla hem de Doğu ve Batıdaki şöhreti münasebetiyle dahası din ve millet dairelerini de kuşatan hümanist yaklaşımıyla, bu dönemdeki aydınların inşacı söylemlerinin nesnesi olmuştur.[28] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Mevlâna'nın Türklüğü Meselesi"[29] başlıklı yazısında bunu açık bir şekilde dile getirmektedir. Mevlâna'nın Türklüğünü her türlü ırk, soy ve dil ile irtibatından bağımsız olarak Hegel'in "halk ruhu" olarak adlandırdığı, sosyologların ise "milli seciye" dedikleri kavramdan hareketle zaman üstü bir "Türk ruhu"ndan bahsedemez miyiz? diyerek bu noktada Fuat Köprülü'nün açtığı yola işaret ederek, Mevlâna'da temessül eden düşüncenin, aslında kökleri Orta Asya'ya uzanan bir ağacın İslâm sonrası Anadolu topraklarında meyve vermesi olarak görülebileceğini, dolayısıyla Çağdaş Türk düşüncesinin Mevlâna'dan hareketle inşa edebilir miyiz? sorusuna dikkatleri çekmektedir.

Mevlânâ'nın Türklüğü, her türlü ırk, soy ve dil ile ilişkili deliller dışında "HEGEL"in "Halk ruhu" dediği ve sosyologların "Milli seciye" ismini verdikleri manevi realite ile de ispat edilebilir mi? Sema ile ney acaba "Türkistan-ı Kebir"in ezelî maneviyatından kopup Bahâeddin Veled ve oğlu Celâleddin vasıtasıyla Türkistan'a gelmiş olan "Halkvârî" Türk estetiğinin incelmiş, billurlaşmış, istihâleleri miydi? Prof. Köprülüoğlu Fuad gibi salâhiyetli bir ilim adamımızın vaktiyle Fransa'da ortaya attığı bu dava, Mevlânâ vesilesiyle ele alındığı ve incelendiği tak-

27 M. Muhlis Koner, "Mevlâna'nın Tasavvufu ve Avrupa İdealist Filozoflarıyla Bir Mukayesesi", *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı* (1943): 69-70.

28 Sadettin Nüzhet, "Mevlâna'nın Türk Şiiri ve Musikisi Üzerindeki Tesirleri", *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, sy. 53-56 (1943): 112.

29 Fındıkoğlu, "Mevlâna'nın Türklüğü Meselesi", 29-31.

dirde mıntıka farkı olmaksızın "Türk ruhu"nun devamlılığı üzerinde düşünecek Türk tarih, sanat ve ahlâk felsefeleri için bereketli ipuçları elde edilmiş olacaktır.[30]

Cumhuriyet tarihinde Ziyaeddin Fahri'nin bu sorusuna ciddiyetle eğilen ve meseleyi kendi otantik bağlamı içerisinde eleştirel bir tarzda ele alarak mühim tekliflerde bulunan Nurettin Topçu olacaktır. Topçu, Mevlâna ve vahdet-i vücud geleneğini merkeze alarak, laik bir Türkçülük yerine İslâm'ı kurucu bir unsur olarak gören bir Anadolu milliyetçiliğinden hareketle, Fransa'da tamamladığı *İsyan Ahlâkı*'ndan beslenen hareket ve ahlâk davasını da işin içine katarak yeni bir Türk düşüncesi üretmenin imkânı üzerinde duracaktır. O yüzden bu yazının başlığına taşıdığımız "Çağdaş Türk Kimliğinde Mevlâna Nasıl Ele Alınmalıdır?" sorusuna yanıt ararken Nurettin Topçu'nun yazılarında ifade ettiği tespit ve değerlendirmeleri, büyük resmi görebilmek adına göz ardı edilmemelidir.[31]

Mevlâna'nın Batı Düşüncesi ile Mukayese Edilmesi

Değinmemiz gereken son husus, Mevlâna ile Batı düşünürleri arasında yapılan mukâyese ile Türk aydınlarının Batı hakkındaki parçalı tasavvurları üzerinedir. Dergiyi incelediğimizde tek tip ve homojen bir Batı tasavvuru yerine belli noktalarda birbirinden ayrıştırılmış, hatta birbirinden farklı Batı algıları ile karşılaşmaktayız. Bu yaklaşımlardan ilkine göre; Mevlâna, modern Avrupa düşüncesinin doğuşuna kaynaklık etmiştir. Bu görüşü dile getirenler ya Mevlâna'nın eserlerinde kullandığı fen bilimlerine ait[32], özellikle de tıbbî terimlere atıf yaparak, Batıdaki bilimsel gelişmeler arasında irtibat kurmaktadırlar ya da Mevlâna'yı "sezgi" kavramı üzerinden Batıdaki spirüalist filozoflara yakınlaştırmaktadırlar. Anlaşılacağı üzere Batı hakkındaki bu yaklaşım daha çok müspet ve onu alımlamaya yöneliktir. Bu yaklaşıma göre, Mevlâna ve eserlerine karşı olan ilgisizliğimizin temelinde bir tür "yöntem ve metot

30 Fındıkoğlu, "Mevlâna'nın Türklüğü Meselesi", 31.

31 Nurettin Topçu, mevcut Türk Mevlâna yorumlarına keskin bir dikkatle eğilerek onları sert bir üslupla eleştirir. Topçu'nun yönelttiği ilk eleştiri, Mevlâna'yı din aleyhtarı olarak görenleredir. Bu kimseler, Mevlâna'yı Şaman rahibi gibi saz çalıp oynayan bir sihirbaz olarak resmetmekteler ve raks ile sema arasında bir ayniyet ilişkisi kurmaktadırlar. Topçu'nun ikinci eleştirisi, Mevlâna'yı İslâm dairesinden çıkartıp, onu tüm dinlerin bir temsilcisi sayan hümanist yaklaşıma yönelik iken onun son eleştirisi ise dinin sadece "statik" tarafıyla ilgilenen, "ruhun hayatından habersiz, şekilci, kinci, dini kibir hırkası gibi giyinmiş cennet tüccarları"nadır. Bkz. Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf*, haz. İsmail Kara - Ezel Erverdi (İstanbul: Dergâh Yay., 2022), 129. Ayrıca Topçu'nun Mevlâna yorumuna odaklanan bir çalışma için: Hüseyin Karaman, "Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Mevlânâ", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 15 (2009/1): 5-28; Adnan Karaismailoğlu, "Gelenekte Yenileşme: Mevlânâ ve Nurettin Topçu", *Hece* 109 (2006): 210-212.

32 "Ben şimdi kendi kendime düşünüyorum: Asırlarca evvel Mevlâna, şiirlerinde bugünkü Fen terakkiyâtına uygun ve belki de yeni yeni keşifler için nüve teşkil edecek mühim nükte ve hakikatler terennüm ediyor da bilemiyoruz. Yahut kısmen biliyoruz da bildiğimizi bilmiyoruz. Kendi varlığımızdan, kendi evimizin içindeki zengin hazineden gafiliz…" Midhat Bahari, "Mevlâna Kimdir? Mevlâna'nın Bir Şiiri", *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, sy. 53-56 (1943): 25.

bilmezlik" yatmaktadır. Batının terakkisinde âmil olan unsur, onların usul sahasında ortaya koydukları yeni metotlarla Şarkta buldukları hazineyi işlemeleridir. Şu halde, Türk aydınları için elzem olan husus, Mevlâna'nın eserlerini modern bilimin öngördüğü yöntem ve metotlar ışığında tetkik etmeleri olacaktır.[33]

M. Muhlis Koner, "Mevlâna'nın Tasavvufu ve Avrupa İdealist Filozoflarıyla Bir Mukayesesi"[34] başlıklı yazısında, Batı'daki idealist felsefe ile Mevlâna'nın tasavvufu arasında dikkat çekici bir yakınlık kurar. İlim felsefesi ile mistisizmin esasta farklı dayanaklara sahip olduğunu belirten Koner, idealist filozoflar olarak tanımladığı Descartes, Kant, Malebranche, Spinoza, Berkeley ve Bergson gibi düşünürlerin aynı zamanda düalist ve spiritüalist olduklarını, dolayısıyla bu filozofların *tecrübe* ile birlikte *sezgi* ve *had*si de epistemolojik bir yöntem olarak benimsediklerine dikkat çeker. Şu halde Koner'e göre Mevlâna ile Descartes her ne kadar farklı şeyler söylüyor gibi görünseler de nihai kertede aynı düşünceyi savunmaktadırlar.[35] Öte yandan Muammer Lütfi Bahşi ise "Celâlettin Rûmi'nin Fikir Hayatındaki Tekâmül Evrelerine Bir Bakış"[36] başlıklı yazısında, sûfînin eserlerinde bugünkü ilmin ve fennin esaslarını aramanın boş bir zahmet olduğunu söyleyerek Batı düşüncesinin köklerinin Şarkta aranmasını, yakınlık ve benzerlikler kurulmasını şu sözleriyle sert bir şekilde eleştirir:

Dinî ve mezhebî akidelerin salabeti tesiri altında kalan bir kısım müellifler, Kur'an'daki yedi kat gök ve yedi kat yer tabirlerinden yedi seyyare ile arz tabakaları, Hazret-i Yunus'un balık karnında yaşayışı hikâyesinden deniz altı gemisi; Kabe'ye tecavüz eden Ebrehe'ye karşı Ebâbil kuşlarının çakıl taşı atması menkıbesinden "uçak ve bomba" gibi manaları çıkartırlar da yeni keşfedilen birçok hakikatlerin Kur'an'da yazılı olduğunu söylerler. Hatta Muhyiddin Arabî, 'Demirle demir birleşince uzak yolların yakın olacağı' yolunda bir ibare yazdığı için Muhyiddin Arabî'ye, *şimendifer*in, telgrafın, telefonun kâşifi demek isterler. Halbuki Kur'ân-ı Kerim, fizik, şimi, kozmografya veya jeoloji kitabı değildir. Bu mevzular üzerinde insanlara bilgi verdiğini de iddia etmemiştir. Nitekim eskiden yedi olduğu zannedildiği için yedi kat göğü yedi seyyâre diye tefsire kalkışanlar; seyyârelerin adedi yediyi çoktan geçince hayrete düşmüşlerdir.[37]

Batı hakkındaki bir diğer yaklaşım ise, onun ahlâk cephesine odaklanır. Bu görüşe göre, her ne kadar bilim ve teknikte Batı'nın açtığı yoldan gitmemiz gerekiyorsa da kültür ve ahlâk

33 Bu konuda Batı'da Mevlâna ve eserleri üzerine yapılmış çalışmalara atıflar yapıldığını görmekteyiz. Bkz. Mitat Şakir Altan, "Mevlâna Hakkında", *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, sy. 53-56 (1943): 114-115.

34 M. Muhlis Koner, "Mevlâna'nın Tasavvufu ve Avrupa İdealist Filozoflarıyla Bir Mukayesesi", *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, sy. 53-56 (1943): 69-79.

35 Koner, "Mevlâna'nın Tasavvufu ve Avrupa İdealist Filozoflarıyla Bir Mukayesesi", 73.

36 Muammer Lütfi Bahşi, "Celâlettin Rûmi'nin Fikir Hayatındaki Tekâmül Evrelerine Bir Bakış", *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, sy. 53-56 (1943): 106-109.

37 Bahşi, "Celâlettin Rûmi'nin Fikir Hayatındaki Tekâmül Evrelerine Bir Bakış", 108.

meselesinde daha yerel bir yol takip etmeliyiz.[38] Dergide bu konuda öne çıkan en önemli ismin Mehmet Ali Aynî olduğunu söyleyebiliriz. Aynî, "Mevlâna Bize Ne Öğretiyor?"[39] başlıklı yazısında sûfînin, eserleri ve fikirleri ile bize "edeb"i öğretmek istediğini vurgular. İlk olarak özgür irade meselesi ile iyi-kötü (hüsün-kubuh) problemine değinen Aynî, daha sonra "Edeb nasıl elde edilir?" sorusunu yönelterek, insanlığın bilim ve teknoloji sahasında ne kadar ilerlemiş olursa olsun, modern insanın eşyaya hükmetse de, kendi nefsine hâkim olma noktasında süregelen acziyet ve zayıflığı nedeniyle medeniyet ile ahlâk arasına görece bir ayrıma gider.[40] O'na göre, akıl, medeniyet ve teknik sahada iktidarını pekiştirirken; metafizik ve ahlâk söz konusu olduğunda tek başına yetersiz bir araçtır. Bu nedenle, Aynî, mutlak hakikate ancak aşk ile ulaşılabileceğini söyleyerek, akıl, ahlâk ve aşk arasında kuvvetli bir irtibat kurar.[41] Dolayısıyla anma töreninde, Batı, aydınlar tarafından medeniyet ve teknik yönüyle yüceltilirken; ahlâk yönü itibariyle eleştirilmekte, böylece kendisinden uzaklaşılması gereken menfi bir imgeye dönüşerek zihinlerde parçalı (çatallaşmış) bir Batı tasavvuru ortaya çıkmaktadır.[42]

38 "Derin düşünen sade Garp değil, bütün kemâliyle Şarktır. Anlayamadığımız için nihayet bir hülya gibi telakki ettiğimiz tasavvuf, bilhassa ahlâkî cephesi itibarıyla bugünkü cemiyetin istediği ve arayıp bulamadığı bütün kemâli kendi üzerinde taşıyor. Temenni olunur ki Mevlâna'nın büyük *Mesnevi*'si başta olarak Şarkın daima Garbı hayran eden ve bunun için Garbta bir müsteşrikler sınıfı vücuda getirmeye sebep olan diğer büyük dâhilerin de eserleri muâsır bir lisan ve ifade ile tercüme edilerek fikir erbâbının gözleri önüne konulsun. Bu hareket, ilimde, felsefede, ahlâkta yeni ve derin bir inkılâbın vücuda gelmesine sebep olacaktır." Koner, "Mevlâna'nın Tasavvufu ve Avrupa İdealist Filozoflarıyla Bir Mukayesesi", 74-75.

39 Aynî, "Mevlâna Bize Ne Öğretiyor?", 14-19.

40 "Tabiatta insanları en çok korkutan hadise güneşin batmasıyla her tarafa karanlık basmasıdır. İnsan koyu bir karanlık içinde önündeki insanı, ağacı, hayvanı değil kendi parmağını bile göremiyor. Onun için beşerin en büyük çalışması n o karanlığı giderecek bir ışığı bulmak olmuştu. *Çıra, çırağ, şem'a, mum, zeytinyağı kandili, petrol* ve *asetilen lambaları* ve nihayet elektrik fener ve ampulleri asırlarca müddet o ihtiyacın icbarıyla çalışılarak bulunmuştu. Fakat o kandiller, mumlar ve ampuller yalnız sokaklarımızı ve odalarımızı yani dışımızı tenvir ediyor. Acaba içimizdeki karanlık bizim için o maddi karanlıktan daha fena değil mi? İnsandaki kibir ve mahvet, haset, kin ve nefret ve istihza gibi mezmûm hasletlerin kaynağı hep o iç karanlığı değil midir? İrfanın ve marifetin en yüksek derecesi insanın kendisini bilmesi imiş." Aynî, "Mevlâna Bize Ne Öğretiyor?", 18.

41 Aynî, "Mevlâna Bize Ne Öğretiyor?", 17.

42 Bu konuda değinilmesi gereken bir başka husus, Batı'da rûhiyat ile ilgili yazılmış ders kitaplarının Türkçeye aktarılırken, özellikle de kavramsal karşılıkların tespiti noktasında Mevlâna'nın eserlerinden istifade edilmesidir. Bu noktada dergiye yazısıyla iştirak eden İsmail Hakkı Milaslı, Fransız rûhiyat âlimlerinden Henry Marion adındaki zâtın *İlm-i Ahlâk Dersleri* kitabını tercüme ile meşgul iken; vicdan bahsiyle ilgili bir meselede kavramsal karşılık bulma noktasında bir çıkmaza giriyor. Bir gün İstanbul'da Beyazıt Camii'ne gidiyor ve Şeyh Ahmed Remzi Efendi'nin okuttuğu *Mesnevî* dersinde işittiği bir beyit, İsmail Hakkı'nın sorununu çözüveriyor. "Bu beyti okuttuğunu işittim ve derhal aradığım şekli bulduğumu anladım ve Allah'a şükrettim. Şimdi her gün Mevlâna'nın ruhuna üç İhlâs ve bir Fatiha okurum ve bu beyti *Hakikat-ı İslâm*'ın "Kadere İman" bahsine de yazdım. (sahife 69)" diyerek duygularını ifade eder. Bkz. İsmail Hakkı Milaslı, "Mevlâna Hakkında", *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, sy. 53-56 (1943): 34.

Türk Birliğinin Hümanist Zemini Olarak Mevlâna ya da İttihâd-ı İnsânî

Çağdaş İslâm düşüncesinin temel problem alanlarından birini de eşitlik (müsâvat) meselesi ile birlikte gündeme gelen zamanla Müslümanlara müsâvi olan gayrımüslimlerin şer'i açıdan nasıl Müslümanlarla kardeş kılınacağı konusu etrafında halelenen birlik (ittihat) tartışmalarıdır. Belli ki, Türk aydınlarının Müslümanlarla gayrımüslimler arasında ortaya çıkacak hadiselerin hem dış müdahaleleri davet edeceği hem de içeride ciddi problemler doğuracağı konusunda taşıdıkları endişeleri, onları Müslim ve gayrımüslimlerden oluşan toplumu sıkılaştırmak ya da farklı dinlere müntesip fertlerin eşitlendiği bir topluluktan siyâsî birlik ve güç devşirmeye dönük harekete sevk etmiştir.[43] Her ne kadar ittihat probleminin ağırlık noktasını Müslümanların kardeşliği ve bunun yeni şartlarda takviyesi oluştursa da 1924 sonrası şartlarda seküler milliyetçiliğe doğru akan konjonktürel duruma paralel olarak birlik fikri de laiklik ve hümanizm üzerinden şekillenmeye başlamıştır. Bununla irtibatlı olarak dergide Mevlâna üzerinden yapılan birlik (ittihat) vurgusu/çağrısı ya Türk birliği (ittihâd-ı etrâk)[44] ya da insaniyetçilik/hümanizm (ittihâd-ı insâniyet) üzerinden seslendirilmektedir.[45] Ayrıca Türk Mevlâna söyleminde bu iki unsur (Türklük ve hümanizm) birbirinden kesin hatlar ile ayrılmış da değil. Aksine bazı pasajlarda hümanist olma ile Türklük adeta dikişsiz iç içe geçmiş iki yarım küreyi andırmakta, evrensel ve yerel olan şaşırtıcı bir şekilde bir araya gelmektedir.

Bu çerçevede dergiyi incelediğimizde Mevlâna üzerinden dini bir birlik (ittihâd-ı İslâm) vurgusundan özellikle kaçınıldığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede Anadolu'da fertler arasında *gönül birliği*nin[46] kurucu unsuru olarak öne çıkarılan Mevlâna, bir din kardeşliğinden ziyade, toprak, vatan ve tarih katmanlarından oluşan insaniyet eksenli bir kardeşlik fikrinin temsilcisi olarak resmedilir. Böylece Mevlâna'nın eserlerindeki "milli ve hümanist" öz sayesinde hem 13. yüzyıl Anadolu'sunda hem de 19. yüzyılın modern Türkiye'sinde tefrikayı ortadan kaldırıcı, dolayısıyla muhalefeti zayıflatıcı, safları sıkılaştırıcı bir fonksiyon icra ettiği ileri sürülmüştür. Bununla birlikte ilerlemenin gerçekleşebilmesinin ön koşulunun ittihat fikrinin tesis edilmesine bağlı olduğu hesaba katılacak olursa, birlik fikrinin modern bir millet ve modern bir vatandaş tasavvuru ortaya çıkarabilmek ve bunu gerçekleştirebilmek için devreye sokulmuş olduğu da düşünülebilir.[47]

43 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri* II, (İstanbul: Dergâh Yay., 2019), 214.

44 Ali Rıza Özkut, "Mevlâna Üzerine Konuşurken", *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, sy. 53-56 (1943): 66.

45 Bahari, "Mevlâna Kimdir?", 24; Karagülle, "Bu Sayıyı Niçin Neşrediyoruz", 7; Aynî, "Mevlâna Bize Ne Öğretiyor?", 18; Baltacıoğlu, "Mevlâna'yı Nasıl Anlamalı?", 27-28; Özkut, "Mevlâna Üzerine Konuşurken", 65-66; Bahşi, "Celâlettin Rûmi'nin Fikir Hayatındaki Tekâmül Devrelerine Kısa Bir Bakış", 108.

46 Yücel, "Sayın Maarif Vekilimiz Tarafından Gönderilmiştir", 8.

47 Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri* II, 220.

Sonuç

Her ne kadar Cumhuriyet idaresi 1924'ten sonra mevcut din yorumu ve tarikatlarla karşı karşıya gelse de İslâm ve tasavvuf meselesini tümüyle paranteze alarak reddetmemiş aksine yeni Türk kimliği ve kültürünün inşasında kendi ideolojisini benimsetmek, yerleştirmek ve topluma aktarmak amacıyla İslâm ve tasavvuf geleneğinin bazı dönemleri ve kişilerini Türklük imgesi altında araçsallaştırarak devreye sokmuştur. Türk Mevlâna imgesi ile Garpçı bir milliyetçilik fikrinden hareket ederek, "modern ve aktif bir din (ve mistisizm)" yorumu üretilmek istenmiş, bunun için Mevleviliğin "şiir, mûsiki ve semâ" uygulaması öne çıkarılmış; Arap ve İran Müslümanlığından farklı olarak bir "Türk Müslümanlığı" fikri onun üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, Mevlâna ile Batı düşüncesi arasında hem bir yakınlık hem de bir karşı karşıya gelme siyaseti takip edilmiş; bir taraftan modern Avrupa düşüncesinin doğuşuna kaynaklık ettiğini öne sürülürken diğer taraftan ahlâk ve kültür bakımından yozlaşmaya yüz tutmuş bir Batı'dan uzaklaşmanın ancak onunla mümkün olduğu ileri sürülmüştür. Tüm bunlar Türk Mevlâna imgesinin araçsallaştırılmasının menfi yönlerini oluştursa da Mevlâna'nın eserleri üzerine en fazla neşriyatın Cumhuriyet döneminde yapıldığı dikkate alındığında[48] bu siyasetin, tekke ve tarikatlar hakkında koyu bir sessizleştirme politikasının takip edildiği tek partili yıllarda bir seslendirme aygıtı olarak devreye sokulduğu hesaba katılmalıdır.

Kaynakça

Altan, Mitat Şakir. "Mevlâna Hakkında". *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, 53-56 (1943): 113-115.

Aynî, Mehmet Ali. "Mevlâna Bize Ne Öğretiyor?", *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 14-19.

Bahari, Midhat. "Mevlâna Kimdir? Mevlâna'nın Bir Şiiri". *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, 53-56 (1943): 21-25.

Bahşi, Muammer Lütfi. "Celâlettin Rûmi'nin Fikir Hayatındaki Tekâmül Evrelerine Bir Bakış". *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, 53-56 (1943): 106-109.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. "Mevlâna'yı Nasıl Anlamalı?". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 27-28.

Cevdet, Abdullah. *Dilmestî-i Mevlâna*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1921.

Çelebi, Âsaf Hâlet. *Mevlâna: Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Parçalar*. Ankara: Kanaat Kitabevi, 1939.

Çelebi, Âsaf Hâlet. *Mevlâna: Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Parçalar*. Ankara: Kanaat Kitabevi, 1939.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. "Mevlâna'nın Türklüğü Meselesi". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 29-31.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. "Mevlâna'nın Türklüğü Meselesi". *Konya Halkevi ve Kültür Dergisi*, sy. 53-56 (1943): 29-31.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Celâleddin: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1951.

İzbudak, Veled Çelebi. "Mevlâna Hakkında". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 10-11.

48 Ahmed Güner Sayar, Cumhuriyet'le birlikte laik idare altında Mevlâna'ya dair yapılan neşriyatın altı yüzyıllık Osmanlı tarihinde yapılanlarla mukayese edilemeyecek derecede fazla olduğu tespitini yapmaktadır. Bkz. *Hasan Âli Yücel'in Tasavvyufî Dünyası ve Mevlevîliği*, (İstanbul: Ötüken Yay., 2007), 11.

Kara, İsmail. *Amel Defteri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Kara, İsmail. *Bir Ahlâk Davası-Nurettin Topçu*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2023.

Kara, İsmail. *İslâmcıların Siyasî Görüşleri* II. İstanbul: Dergâh Yayınları 2019.

Karagülle, Hulki. "Bu Sayıyı Niçin Neşrediyoruz?". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 6-7.

Karagülle, Hulki. "Mevlâna Celâlettin". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 83-91.

Karaman, Hüseyin. "Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyasında Mevlânâ". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 15 (2009/1): 5-28.

Koner, M. Muhlis Koner. "Mevlâna'nın Tasavvufu ve Avrupa İdealist Filozoflarıyla Bir Mukayesesi". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 69-75.

Nüzhet, Sadettin. "Mevlâna'nın Türk Şiiri ve Musikisi Üzerindeki Tesirleri". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 110-112.

Olgun, Tahir. "Üstat Tahir Olgun'un Mektubundan". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 45-50.

Özkut, Ali Rıza Özkut. "Mevlâna Üzerine Konuşurken". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 65-66.

Sağlam, Burcu. "A Discussion on the Myth of Mevlânâ in Modern Turkey". *Journal of Intercultural Studies* 38, sy. 4 (2017): 412-428.

Sayar, Ahmed Güner. *Hasan Âli Yücel'in Tasavvyufî Dünyası ve Mevleviliği*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.

Singin, Aynur. "Erken Cumhuriyet Döneminde Mevlâna'nın Türklüğü Meselesine Dair Birkaç Not: "Türkçülüğü Köklendirirken İslâm'ı Budamak". *Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na Armağan* içinde, ed. Mustafa Aşkar, Mehmet Yıldız, 489-517. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

Singin, Aynur. *Bugünü Geçmişe Yansıtmak: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı*. İstanbul: İlem Yayınları, 2023.

Sungur, Sait. "Molla Hünkâr". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 130-136.

Tâhirülmevlevî. "Tevekkül ve Sa'y". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 156-167.

Topçu, Nurettin. *İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf*. haz. İsmail Kara - Ezel Erverdi. İstanbul: Dergâh Yayınları 2022.

Uludağ, Osman Şevki. "Mevlâna-Mûsiki". *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 36-44.

Ülken, Hilmi Ziya Ülken. *Türk Tefekkür Tarihi* II. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1934.

Ünver, A. Süheyl Ünver. "Hazret-i Mevlâna'nın Resimleri Hakkında". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 77-82.

Ürekli, Bayram. "Zeki Velidi Togan'ın Feridun Nâfiz Uzluk'a Gönderdiği Mektuplar". *Uzluk Ailesi Armağanı* içinde, haz. Haşim Karpuz vd., 141-155. Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, Mayıs 2017.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. "Mevlâna'da Türkçe Kelime ve Türkçe Şiirler". *Türkiyat Mecmuası* 4, (İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1934): 111-168.

Yücel, Hasan Âli. "Mevlâna'nın Milliyeti". *Cumhuriyet*, (13. IV.1953)

Yücel, Hasan Âli. "Sayın Maarif Vekilimiz Tarafından Gönderilmiştir". *Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943):8-9.

Yücel, Hasan Âli. "Sayın Maarif Vekilimiz Tarafından Gönderilmiştir". *Konya Halkevi Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, sy. 53-56 (1943): 8-9.

Yücel, Hasan Âli. *Mevlâna'nın Rubâîleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1932.

18.Yüzyıl'da Batı Afrika'da Osman b. Fûdi'nin Bid'atlerle Mücadele ve Sünneti İhyâ Hareketi

Ayşe Gökçen Sarı* & Fatma Aydın**

Öz: Hz. Âdem (as) ile başlayan Hak din kavramı, sonrasında yaşanan dinin tahrifi ve dinin ihyası için gönderilen her bir peygamber, temelinde tevhit inancını hâkim kılmayı esas almıştır. Dinin tekâmülü ise peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed (sav) ve ona indirilen Kur'an ile tamamlanmıştır. Kıyamete kadar geçerli olan bu düzenin korunması ise dinin tahrifini önlemekle mümkün olacaktır. Kur'an'ın korunacağı el-Hicr, 15/9 ayetiyle Allah'ın garanti ettiği bir husus olmakla beraber dinin ikinci ana kaynağı olan sünnetin korunması görevi Hz. Peygamber (sav)'in hadislerinde, kendisinden sonra peygamber varisi olarak nitelendirilen muhakkik âlimlere verilmiştir. Hz. Peygamber (sav) ise ümmetini din adına sonradan ihdas edilen bid'atlardan sakındırmış, bunlarla mücadele kapsamında tarih boyunca âlimler de sünneti ihya çalışmalarının yanında, bid'atları ortaya koyan çeşitli eserler meydana getirmişlerdir. Bu konuda, bulunduğu bölgede özellikle sünneti ihya ve bid'atlerden sakındırma hareketinin önderi olan Osman b. Fûdî, konuya dair incelediğimiz "İhyâu's-sünne" eseriyle, içinde yaşadığı toplumda sünnete ittibanın zorunluluğunu ve bid'atların ortadan kaldırılmasının gerekliliğini ortaya koymayı amaçlamış, bulunduğu toplumda İslami bilgi ve kültürün yerleşmesi için mücadele etmiştir. Bununla beraber ilerleyen dönemlerde ortaya çıkan çağdaş İslâmî akımlar, ulaşım ve iletişim imkânlarının artmasıyla, ortaya çıktığı ve yayıldığı farklı bölgelerdeki Müslüman toplumları ve dini liderleri farklı şekilde etkisi altına almış ve sünneti ihya hareketlerinin fikri boyutunu etkilemiştir. Çalışmamıza konu olan eser, bulunduğu toplumun önderi olup insanları dinin özüne dönmeye çağıran Şehu Osman'ın da ilminin temelini oluşturan kaynakları öğrenebilmemiz açısından bize yol göstermektedir. Osman b. Fûdî'yi ve onun ilmi görüşlerini yansıtan bu eserini incelemek; bizler için bu âlimin İslami çizgisini anlamanın yanında, Batı Afrika Müslüman toplumundaki uygulamalara bakarak günümüze uzanan bid'atlar ve sünnetin ihyası çalışmalarını görmek açısından kaynak oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osman b. Fûdî, İhyâu's-sünne, Bid'at, Sokoto, Kuzey Afrika

Giriş

İnsanlık tarihinin başlangıcı Hz. Âdem (as)'den itibaren, Allah'ın göndermiş olduğu Hak dinin tahrif edilmesi söz konusu olmuş, sonrasında ise Hak düzeni tekrar ihya etmek ve temeli değişmemek kaydıyla yeni kanun ve düzen getirmek amacıyla yine Allah tarafından

* Bu tebliğ, yazarın Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda devam etmekte olan "Osman b. Fûdi'nin *İhyâu's-Sünne ve İhmâdu'l-Bid'a* Adlı Eseri Kapsamında 18. Yüzyıl Batı Afrika'sında Bid'atlerle Mücadele ve Sünneti İhya Hareketi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Vaiz, Sakarya Erenler İlçe Müftülüğü. İletişim: aysegokcen-sari@hotmail.com

*** Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı. İletişim: fatma.aydin@bilecik.edu.tr

peygamberler gönderilmiştir. "Hak Din" kavramı son peygamber Hz. Muhammed'in (sav) gönderilişi ve Kur'an'ın inzaliyle son şeklini almış, bu durumu ifade eden el-Mâide 5/3 ayeti de dinin ikmalinin delili olmuştur.

İslam'ın yayıldığı dönemde farklı kültür ve değerlere sahip çok çeşitli insanların bu dine intisabı ile dini algılarda bozulma riskinin oluşması hakkında kitap ve sünnette uyarılar yapılmış ve dinin korunması emredilmiştir.

Kur'an'ın korunacağı garantisi Allah tarafından verilmiştir (el-Hicr 15/9). Hz. Peygamber'den (sav) sonra dinde ortaya çıkabilecek bozulmalara karşı teyakkuzda olma, yanlışları düzeltme görev ve sorumluluğu da Hz. Peygamber'in (sav) hadislerinde peygamber vârisi (Ebû Dâvûd, "İlim", 1; Tirmizî, "İlim", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 17.) olarak nitelendirilen muhakkik âlimlere verilmiştir. Bunun sonucu olarak dinin muhafazası için bid'at ve hurafelerle mücadele ve bozulmalar görüldüğünde sünnetin ihyası ile alakalı çalışmalar daima olagelmiştir. Bununla beraber bid'at; konusu, tanımı ve kapsamı açısından her dönemde tartışılmış ve farklı yorumlar yapılmış bir kavramdır.

Arap dilinde "benzeri yokken yeni bir şey ortaya çıkarmak" anlamındaki "bd'a" (بدع) kelimesinden türemiş bid'at (البدعة) sözcüğü " evvel emirde misali olmayıp ahiren ihdas edilmiş şey " manasındadır (Devellioğlu, 1986). Dini literatürde ise bu kavram Allah Rasulü'nden sonra ihdas olan, Kur'an'da ve Resulünün sünnetinde yeri bulunmayan, kısacası şer'i bir dayanağı bulunmayan ve dahi sahabe ve sonra onlara tabi olanlar ve içtihat yetkisi bulunan ulemanın da içtihat ve uygulamasında yeri olmayan görüş ve uygulamalar diye tarif edilmiştir (Pakalın, 1983).

Hz. Peygamber (sav)'den gelen rivayetlerde hades, ihdâs, muhdes kelimeleriyle bid'atlara işaret edilmiş, bunlardan uzak durulması tavsiye edilmiştir (Gürler, 2003).

Bid'at kapsamında ele alınan bir fiili işleyenler eleştirilmiş ve bu kapsamda "bid'at ehli" diye nitelendirilmiştir.

Sonuçta bid'at kelimesi ve kökünden türemiş olan ifadeler, mevcudun haricinde kalma, yeni meydana gelme ve benzeri anlamları ifade etmektedir. Bununla beraber bid'at kavramını farklı şekillerde tanımlayan âlimlerden kimileri geniş kapsamıyla ele alarak sonradan çıkan her şeyi bid'at saymış, kimileri de kapsamı dar tutmuşlardır (Gürler, 2003).

Konuyla alakalı önemli olan asıl mesele, bid'atların ortaya çıkış sebepleridir. Yaşanan tarih göstermiştir ki dinin başlangıcından beri Müslümanlığını üst seviyeye çıkarma gayreti ya da dinde ifrat, insanları bid'atlar ortaya koymaya yönelten sebeplerdendir. Bunun yanında atalara ve önderlere duyulan aşırı saygı ve bağlılık, yani geçmişe saygıda ifrat, İslam'a yeni giren toplumların önceki inanç ve kültürlerinden, gelenek ve göreneklerinden aktardıkları

bazı yaşayış, inanış ve uygulamaları devam ettirip bunlara İslami inançlarından da bir şeyler ekleyerek zamanla bunları din olarak algılamaları ve bir de iyi veya kötü niyetle, kasıtlı veya farklı amaçlar için hadis diye uydurulmuş sözler yani hadis uydurmacılığı, bir takım bid'atlar ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Karadaş, 2016).

Bid'atları inanç ve ibadetlerde Allah Resulünden sonra ortaya çıkan artırma, eksiltme veya değişim olarak özetleyecek olursak; gerek inanç konularında, gerek ibadetlerde ve dini ahlak ve yaşayış konusunda olsun, bu durumun ortaya çıkması bid'atlar ile gerçek sünnetin ayırt edilmesini zorlaştırarak dinin aslının bozulmasına sebep olabilmektedir (Sofuoğlu, 1964).

Bid'atlarla mücadele etmek için ilk dönemlerden itibaren İslâm âlimleri farklı yöntemler kullanmakla beraber öncelikle sünnetin ihyası yani bilinip hayata geçirilmesi için ciddi çalışmalar yapmışlardır. Bununla beraber de bid'at kavramıyla ilgili eserler ortaya koymak suretiyle Müslüman toplumlarda uyanış sağlamayı hedeflemiş, böylelikle bid'atlardan sakınılmasını amaçlamışlardır (Gözün, 2019).

Osman b. Fûdî'nin Hayatı

XIX. yüzyılda; (Osman b. Fûdi'nin doğup yaşadığı topraklar olan) Kuzey Afrika'da özellikle Nijerya'da, Hausalar ve Fülaniler adıyla bilinen iki önemli etnik zümre bulunmaktadır (Özköse, 2004). Günümüz Kuzey Nijerya'sını oluşturan Hausa'da meydana gelen direniş hareketleri bölgenin yakın tarihinde derin izler bırakmıştır (Hiskett, 2004). Fûlânîler ise siyah Afrika'da beyaz ırka mensup tek topluluktur. Osman b. Fûdi'nin de mensubu olduğu, genelde koyu dindar kişilikleriyle bilinen Fûlânîler'den göçebe hayat sürenler arasında putperestlik âdet ve töreleri devam etmektedir (Göksoy, 1996).

1754'te Tahua bölgesindeki Maratta'da (bugünkü Nijer'de) doğmuş olan Osman, babasının Fûlânîce olarak "dinde derinleşmiş ilim adamı" manasındaki Fûdî ünvanıyla adlandırılması nedeniyle Osman b. Fûdî adını almıştır (Moumouni, 2021; Kavas, 2007).

İlk Kur'an derslerini babasından alan Osman b. Fûdî, Arapça, Kur'an ilimleri ve İslam hukukunu da çoğunlukla nesep bakımından yakını olan ulemadan almıştır. Buhârî'nin Sahih'ini Muhammed b. Râcî'den okumuştur. Yine hocalarından biri, amcası Osman Bindûrî'dir. Onun üzerinde tesiri büyük olan hocalarından biri de Cibrîl b. Ömer'dir. Bu hocasının yanında Agâdes'te bir sene geçirdikten sonra onun vasıtasıyla sûfîliğe intisap etmiş, sonrasında tekrar Gobir'e dönüş yaparak öğrenim hayatını sürdürmüştür. Hemen sonrasında insanları irşat çalışmalarına girişen b. Fûdî, insanları vaazlarıyla derinden etkileyen ve peşinden sürükleyen gözde bir âlim olarak ün kazanmıştır.1780'de Zamfara'da devam ettiği tebliğ faaliyetleriyle taraftarlarını çoğaltan Osman, sohbetlerinde sünnetlerin yeniden gün yü-

züne çıkartılması ve hayata geçirilmesi konusunu ve bununla beraber din adına yapılan, bid'at sayılan uygulamaların da farkına varılıp yok edilmesi meselesini işlemiş; dini anlayış bakımından, İslam'ın başlangıcındaki haline dönülmesinin gerekliliğini ortaya koymuştur. İdarecilerden uzak durma anlayışını benimsemesine rağmen özellikle 1797-1798 yıllarında dönemin sultanının Müslümanlar ve özellikle Osman b. Fûdî ve cemaatine karşı gösterdiği saldırgan tavır sonucunda cemaatiyle birlikte Gudu'ya gitmek zorunda bırakılmıştır. Sultana yaptığı tövbe çağrısı ve siyasi hükümlüleri salıverme çağrısına cevap alamayınca halife makamında mü'minlerin emiri olarak biat almış ve sultana savaş açmıştır. 1812 yılında, uzun mücadelelerin sonunda İslami bir idare olarak Sokoto Halifeliği'ni kurmuştur. Daha sonra aktif siyasetten genel itibariyle ayrılarak ülkesini iki bölgeye ayırmış, kardeşi Abdullah batı bölgesinden sorumlu kılınmış, Sokoto beşkent ilan edilerek bunun idaresi de oğlu Muhammed Bello'ya verilmiştir. Osman b. Fûdî kalan ömrünü ilimle uğraşarak, devletin siyasi ve idari alt yapısını oluşturan bilgileri içeren kitaplar yazarak tamamlamıştır. Sokoto'da 1817'de vefat eden Osman b. Fûdî'nin kabri Nijerya halkı ve bölgedeki Çad ve Nijer halkı tarafından günümüze kadar unutulmayan mühim bir ziyaretgâh olmuştur (Kavas, 2007).

Yaşadığı dönemde özellikle sünneti ihyâ ve bid'atlerden sakındırma hareketinin önderi olan b. Fûdi, incelemiş olduğumuz *İhyâu's-sünne* adlı eseriyle bulunduğu toplumda sünnete ittibanın zorunluluğunu ve bid'atların ortadan kaldırılmasının gerekliliğini ortaya koymayı amaçlamış, bulunduğu toplumda İslami bilgi ve kültürün yerleşmesi için mücadele etmiştir.

Fodyo Hareketinin Vehhâbilikle Bağlantılı Olduğu İddiası

İslam coğrafyasının genişlemesinin ardından gelen işgaller ve büyük toprak kayıpları sonrasında modern dönem olarak adlandırılan XVIII. yüzyılın sonları, çağdaş İslami akımların ortaya çıktığı dönemdir. Bu sürecin başlangıcını 1783'te Rusya'nın, Kırım'ı egemenliği altına alması ve Mısır'ın Fransızlar tarafından 1798-1801olayları sonucu işgal edilmesi oluşturur. Fransa, 1830'da Cezayir'i, 1881'de Tunus'u işgal etmiştir. Bunun yanında İngiltere de 1882'de Mısır'a, 1899'da Sudan'a girmiştir. 1912'de de İtalya Libya'yı ele geçirmiştir. Bu arada yine Fransa Afrika'nın doğusunu ve güneyini; İngiltere ise batı ve kuzey bölgelerini sömürgeleştirmeye başlamıştır. Orta Asya'daki hanlıklar Ruslar tarafından işgal edilirken İngilizler Hint alt kıtasında Bâbürlüler'i ortadan kaldırmıştır. Cava ve Açe'de direnişler olsa da Endonezya, XX. Yüzyıla yaklaşırken Hollanda tarafından egemenlik altına alınmıştır. I. Dünya Savaşı ile Osmanlı Devleti de tutunamamıştır. İşgalcilerle birlikte ortaya çıkan oryantalizm ve misyonerlik faaliyetlerini durdurabilmek için ilim ve fikir adamları çalışmalara başlamış kimi gelenekçi bir tutum sergilerken kimileri de bununla derinlemesine mücadele ederek reform anlayışını savunmuştur. Bazıları da bu iki tutumu bağdaştıran bir görüş geliştirmiştir (Arıkan, 2019).

Çağdaş İslâmî akımlar genellikle ihyâ, ıslah ve tecdîd faaliyetleri olarak ortaya çıkmış, yeni-gelenekselcilik veya gelenekçilik veya bunlardan doğan farklı isimlerle kimi zaman laiklik adı altında kimi zaman Mevdûdî, Seyyid Kutub anlayışından yola çıkarak radikal İslâmcılık ve benzeri isimler altında değerlendirilmiş ve bazıları zamanla mezhep olarak kabul edilmiştir. Bahâîlik, Hindistan'ın güney bölgelerinde Kadıyanilik, Arap yarımadasında b. Abdilvehhâb'ın (ö. 1206/1792) öncülük ettiği Vehhâbî akımı bunlardandır (Arıkan, 2019).

Gelenekçi akımların bazılarında liderler üstad, şeyh gibi ünvanlarla adlandırılırlar. Bunlardan Selefilik anlayışı; sünneti, özündeki, ilk nesillerindeki anlayış üzere yaşamak görüşünü benimsemiş ve bu konuda bulundukları topluma önder oldukları düşüncesi içinde olmuşlardır. Bununla beraber Selefîliğin tarihi ve görüşleri araştırılmış, Vehhâbîliğin de içinde anıldığı çeşitli mücahit İslami toplulukların birbiriyle ilişkileri araştırılmış ve bu topluluklar ve liderleri zamanımıza değin tartışma konusu olmuştur (Arıkan, 2019).

Haberleşme ve ulaşım olanaklarının artmasıyla farklı beldelerdeki toplumların İslam'ın doğduğu Mekke, Medine başta olmak üzere Arap yarımadasında yer alan diğer ilim merkezleriyle irtibatı sonucunda bu beldeler dışındaki İslam coğrafyasında da Vehhâbîliğin etkileri çoğunlukla XX. Asırda meydana gelmiştir. Afrika'nın batısında Vehhâbîlikle düşünce benzerliğine sahip topluluklardan; Mali'de Subbanu adında, Moritanya'da Müceydirî adında ve Nijerya'da İzâle adı altındaki cemaatler göze çarpmaktadır (Arıkan, 2019).

Afrika'nın batısındaki en önemli İslami cihat hareketini Osman b. Fûdî başlatmıştır. Onun başı çektiği bu hareket bölgede İslam'ın yayılıp genişlemesini sağlamıştır. Büyük mücadelelerin sonunda 1812'de Sokoto Halifeliği kurulmuş ancak savaşın çetin geçmesinin de etkileriyle b. Fûdî'nin kendi hareketine karşıt olanların dinden çıktığına hükmederek katlini caiz gördüğü ve bu konuda daha önceleri Nijer'de siyasi çatışmalara girişmiş ve oradakilere eserleriyle tesir etmiş Mâlikî bir âlim olan Muhammed b. Abdülkerim el-Megili'yi (ö. 980/1504) örnek aldığı ileri sürülmüştür. Ancak savaşların bitiminden sonra Osman'ın bu görüşünü değiştirdiği, büyük günah işleyenin dinden çıkmadığı düşüncesine döndüğü ve bu görüşü desteklediği görülmektedir (Arıkan, 2015).

Şehu Osman'ın İslami cihat hareketiyle, b. Abdilvehhâb'ın görüşleri karşılaştırılarak onun ıslahat hareketlerinde veya sünneti ihya hareketlerinde Vehhâbilik etkilerinin olduğu iddia edilmiştir. Onun bu görüşlerden etkilenmesinin, kendisinin veya hocası olan Cibril b. Ömer'in hacca gidip dönüşünden sonra olduğu iddiaları herhangi bir kaynağa dayandırılamamış, bilakis onun hac için Mekke'ye gittiği öngörülen 1220/1806 yılı sonrasında kardeşi Abdullah b. Fûdî'nin 1227/1812 tarihli eserinde Osman b. Fûdî'nin hacca gidemediği belirtilmiştir. Onun şiirlerinden de hacca gidemediği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun hakkında araştırmalar yapmış olan Mervyn Hiskett, "Hausa ıslahatçıları asla Vehhâbi değillerdi" Osman b. Fûdî'nin görüşleri de "temelde Vehhâbî aşırılığından oldukça uzaktı" tespitini

yaparken hocası Cibrîl'in Vehhâbî görüşlerini olduğu gibi kabul eden biri olmadığını ifade etmektedir. Osman b. Fûdî, Kadirî tarikatı sûfîlerindendir. Araştırmamıza konu olan eseri incelendiğinde onun her konunun sonunda tekrar ettiği "Allahım! Nebin Muhammed'in (sav) sünnetine ittiba etmeyi, onun yüzü suyu hürmetine bize nasib eyle !" ifadesi dikkati çeker ve bid'at konusunu da bu şekilde bitirir. Oysaki "yüzü suyu hürmetine" ifadesi Vehhâbilikte bid'at bir tevessül şekli olarak değerlendirilir. Bu şekildeki tevessül İbn Teymiyye'den etkilenen Muhammed b. Abdülvehhab'ın görüşüyle Osman b. Fûdî'nin görüşü arasındaki farkı aşikâr etmektedir. Ayrıca Osman b. Fûdî, *Veliliğin Usûlü ve Şartları* adlı eserinde kendisini nesep olarak Fülâni, mezhep olarak Mâlikî ve inanç esasları yani itikat bakımından Eş'arî olarak tanımlamıştır. Sonuç olarak onun Vehhâbî görüşlerden etkilenmediğini savunan araştırmacıların ortak tespitlerine göre Osman b. Fûdî, içinden çıktığı topluma uyumlu şekilde Eş'arî itikadına tâbi, Mâlikî fıkhına bağlı tarikat ehli bir sûfîdir. B. Abdülvehhab, Ehl-i Sünnet akidesine bağlıdır ve aynı zamanda İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye ekolünü benimsemektedir. Bulunduğu çevre gibi kendisi de Hanbelî mezhebindendir. Muhammed b. Abdülvehhâb, sûfî olmamakla beraber sûfîlerin aşırılıklarıyla mücadele etmiştir. Osman b. Fûdî eserlerinde birçok âlime atıf yapmasına rağmen bu isimlere atıfta bulunmamıştır. Osman b. Fûdî'nin etkilendiği iddia edilen hocası Cibrîl b. Ömer ise ikinci haccını 1200/1785 civarında yapmıştır. Hocasının etkilendiği Vehhâbi görüşlerinden o dönemde etkilenerek cihada başlamış olsaydı onun cihad hareketinin de otuz yıl önce başlaması gerekirdi. Oysaki Osman b. Fûdî bu hareketi kendini ve cemaatini korumak için son çare olarak başlatmıştır. Osman b. Fûdî o devirdeki çoğu önderin yaptığı üzere eserlerinde Kitap ve sünnete atıfta bulunmuş, onun sünneti ihya ve bid'atlarla mücadele hareketi Vehhâbî görüşe sahip olduğu düşüncesini doğurmuştur. Ancak onun eserlerindeki görüşleri bu düşünceyi çürütmektedir (Arıkan, 2015).

Osman b. Fûdî'nin *İhyâu's-sünne ve ihmâdu'l-bid'a* Adlı Eseri

Bulunduğu zamana değin bid'atlar konusunu esas alan çok eser telif edilmiş olmakla birlikte çalışmamıza konu olan *İhyâu's-sünne ve ihmâdu'l-bid'a* adlı eser; çok bilinmeyen Afrika topraklarında, Kuzey Afrika'da ilmî, siyasi ve tasavvufî kişiliğiyle başlatmış olduğu ıslahat hareketleriyle yirmi yıl kadar kitlelerin İslamlaşmasında, Kuzey Nijerya halklarının sosyal ve kültürel seviyelerinin yükselmesinde, haklarının korunmasında ve güzel ahlakın yaygınlaşmasında önemli bir isim olarak karşımıza çıkan Osman b. Fûdî'nin (ö. 1232/1817) eseridir.

Eserin Takdimi

Müellifin 1206 (1793) tarihinden önce (39 yaşında) yazmış olduğu bu kitap, onun temel görüşlerini içermesi bakımından en önemli eseridir. İçinde bulunduğu toplumun siyasi ve dini lideri kabul edilen Osman b. Fûdî, hukukçu yönüyle kaleme aldığı bu eseri ile öncelikle

kendi toplumunun temel İslami bilgi ve değerlerini oluşturmayı hedeflemiş, insanları ifrat ve tefritten uzak mutedil bir yolu tutmak konusunda teşvik etmiştir. Eser baş kısmında giriş bölümü olarak bir "Mukaddime", ardından gelen 33 bölüm ve son olarak da "Tenbihât" adıyla bir sonuç bölümünden oluşmaktadır (Özköse, 2004).

Eserin önsözü kabul edilen mukaddime bölümünde müellif, eseri yazma amacının Muhammedi Sünneti ihya ve şeytani bid'atları yok etmek olduğunu belirtirken bu konuda Allah'tan yardım niyaz etmiş, Hz. Peygamber'in Müslüman kardeşinin ayıbını araştırmanın ve gün yüzüne çıkarmanın fenalığını anlatan hadisi (Tirmizi, Sünen, B. 84, 2101.) başta olmak üzere ulemaya ait hikmetli sözleri de sıralayarak buradaki beyanlarının asla insanların eksik ve kusurlarını ortaya çıkarıp ayıplarıyla uğraşmak olmadığını ifade etmiştir. "Mü'min bir kimse mazeretleri, münafık ise günah ve hataları arar." sözüyle de mü'mine yakışan tutumları belirtmiştir (İbn Fûdî, 1985).

Maksadı insanları bid'at ehli olup olmamak gibi bir ayrıma tabi tutmak olmasa da bir amelin bid'at olup olmadığı konusunda söz sahiplerinin ancak ulema olduğu görüşüne sahip olduğunu, Gazzâli'nin şu sözünü alarak belirtmiştir: "Avama düşen ibadet ve geçimleriyle meşgul olup ilmi ulemaya bırakmasıdır." Ancak bu terk ediş, konuyu öğrenmeyi değil konu hakkında konuşmayı terk manasındadır. Müellif, haram işleyen kişilerin ancak haram olduğuna dair icmâ bulunan meselelerde kınanabileceğini, aksi takdirde bunun caiz olmadığını belirtir. Bununla beraber naslara aykırı söz ve amellerin tenkit edilmesini savunur. Ayrıca emr-i bi'l-marufu ve münkerden sakındırmayı herkesin yapabileceğini, ancak muamelelerdeki hassas konularda ve hüküm vermeyle alakalı meselelerde halkın söz söyleme veya eleştirme hakkının olamayacağını belirtir. Bununla beraber âlimlerin üzerinde ittifak olan hususları tenkit edebileceği, ihtilaflı meselelerde eleştiride bulunmayacakları görüşünü dile getirerek konunun ilim ehline bırakılması gerektiği görüşünü ortaya koymuştur (İbn Fûdî, 1985).

Yine bu bölümde okuyuculara kolaylık sağlamak maksadıyla her konuyu ayrı başlıklar altında ele almaya çalıştığını, her başlığın birbirinden farklı olup önemine göre zaman zaman tekrarlara yer verdiğini belirtmiştir (İbn Fûdî, 1985). Bu kısımda dikkat çeken diğer önemli bir konu da müellifin fasık olsa da tevhit ehline buğz edilemeyeceğini ifade etmesidir (İbn Fûdî, 1985).

Eserin Sistematiği

Müellif, eserin ilk bölümlerinde Kitap, sünnet ve icmânın sınırlarını çizer, bid'at kavramını açıklar, sünnete ittibâ ve bid'atlardan sakınma konusunda Sahabe, tabiin ve tebe-i tabiinden gelen haberleri içeren kavramsal çerçeveyi oluşturur, konunun önemi hakkında deliller sunar. Dördüncü bölümden itibaren konularına göre her bir başlıkta önce konuya dair

"Muhammedî Sünnet" adıyla sünnette var olan uygulamayı belirtir. Sonra konuyla alakalı "Şeytanî Bid'atlar" diyerek bid'at olarak adlandırdığı uygulamaları dile getirir. Eserin bu şekilde bölümler halinde her bir konuyu sıralaması ve bununla ilgili ilk olarak sünnet olan sonra da yanlış kabul edilen uygulamaları sıralaması, okuyucunun rahatlıkla anlayabileceği bir düzen oluşturmuştur. Daha sonra iman konusundan başlayarak Muhammedî sünnet ve şeytanî bid'atlar diye nitelendirdiği meseleleri bâb başlıkları altında sıralar.

Eserde yer alan diğer başlıklar sırasıyla taharetle ilgili olarak def-i hacet, gusül, abdest, teyemmüm, kadınlara ait hayız, nifâs ve istihâza konuları; daha sonra namazla ilgili meselelerden namaz vakitleri, cami ve mescitlerle ilgili konular, ezan ve kamet, namaz, namazı kaçıran veya namazda sehv edenle ilgili konular, yolcunun namazı, bayram namazları başlıkları; daha sonra cenaze ve kabirlerle ilgili meseleler, zekât, oruç, hac, kurban, yeminler ve adaklar, nikâh, alışveriş, hadler ve cezalar, miras, sünnet ve tıraş edilmesi gerekenler hakkında emredilen ve nehyedilenler, giyim kuşam, yeme içme, selam ve izin isteme, tedaviler ve rukye, rüya ve son olarak ihsân konu başlığıdır.

Burada dikkati çeken bir husus, konuların klasik eserlerdeki üsluba benzer bir şekilde sıralanmasıdır. Eserde önce nasslar sunulmuş, sünnete bağlılık ve bid'atlarla mücadele konusunda sahabe, tabiun ve etbeu't-tabiinin haberleri aktarılmış ardından itikat, ibâdât, muamelât, ukubât ve ahlâk konuları başlıklar halinde sıralanmıştır.

Eserde Bid'at Kavramı

İslâm âlimleri bid'at kavramını ilk dönemlerden itibaren farklı şekillerde tanımlamış kimileri geniş kapsamıyla ele alarak sonradan çıkan her şeyi bid'at saymış, kimileri de kapsamı dar tutmuştur. Osman b. Fûdî, bu eserinde bid'at konusunda, es-Sagîr'in (ö. 719/1320) Kitap, Sünnet ve icmânın dışında yer alan şeyler olarak aldığı geniş tanımını almış fakat bununla yetinmemiştir. Çünkü bu tanıma göre bu üçünün üzerinde hüküm belirtmediği bütün ibaha kapsamındaki şeyler bid´at sayılacaktır. Osman b. Fûdî, konuyu ulema arasında kabul gören "Aslı şer'i esaslarda var olan bir yenilik bid'at kapsamında değerlendirilmez." yaklaşımıyla açıklar. Bunun bir örneği olarak teravih namazını Hz. Peygamber yalnızca üç defa kıldığı halde Ömer b. El-Hattab'ın halifeliğinde mescidlerde cemaatle kılındığı ve konuyla ilgili Hz. Ömer'in "ne güzel bir bid´at bu" ifadesini kullandığı sabittir. Burada aslı Peygamber'in sünnetinde bulunan bu namaz, sahabe devrinde yeni bir uygulamaya dönüşmüş olmasına rağmen bu durum sapıklık diye addedilen bir bid'at olarak değerlendirilmemiştir. Müellif daha ayrıntılı tarif edebilmek için bid'atı; vacip (Kur'an'ın tedvini vb.), haram (mukus vergisi, ehil olmayanların makamlara getirilmesi), mendûb (teravih namazı), mekruh (faziletli günlere has ibadetler yapılması, namazdan sonraki otuz üç tesbihlere ek yapılması vb.) ve mübah (elek kullanmak, güzel giyinmek vb.) olarak ayrıma tabi tutan Karâfî'nin (ö. 684/1285) görüşüne yer verir. Müellif, bid'at konusunda ayrıca İzzuddîn b. Abdüsselâm'a

(ö. 660/1262) atfen, hakkında tartışma bulunan meselelerde, Müslümanın kendi ihtiyarı ile bunlardan birine tabi olduğunda bu konuda eleştirilemeyeceğini belirtir. Son olarak, üzerinde ihtilaf olan meslelerde bid'at hükmü koymayı uygun bulmadığını belirtir. Ayrıca tüm yeni olanlar reddedilemeyeceği gibi uygulanması mübah olan veya yapılması sevap olan ve dahi vacip olan bid'atlar da vardır. Hatta bazıları yapılmadığı takdirde cezaya sebep olur (İbn Fûdî, 1985).

Eserin Muhtevası

Eseri nasslar ve bid'at kavramı açısından delillerini sunarak belli bir temele oturtan müellif ilk olarak itikadi konuları ele alır. Burada ru'yetullah, kabir azabı gibi inanılması vacip meseleler sıralanmış bunları inkâr bid'at olarak belirtilmiştir. Ancak sonuç olarak müellif kelam ilmi hakkında, insanların aklını fazlaca karıştırması açısından bir değerlendirmede bulunarak "Kelamın hem iyi hem de kötü tarafları vardır." diyerek bölümü bitirir (İbn Fûdî, 1985).

Daha sonra amelî konulara, taharet kapsamına giren meselelerle başlar. Def-i hacette Muhammedî sünnetler olarak; tuvaletini yaparken kıbleye doğru veya arkasını kıbleye vererek oturmamak, helaya oturacağında ve işini bitirdiğinde okunması sünnette tavsiye edilenleri okumak, yere eğilinceye dek avretini açmaktan kaçınmak vb. sayılmıştır (İbn Fûdî, 1985). Üzerinde bir şey olmadan ihtiyaç gidermek ise bid'atlardan sayılmış, insanların göreceği biçimde çıplak olursa bu icmâen haram sayılan bid'at; kimse tarafından görünmüyorsa bu şekilde def-i hacet kerahetle bid'at olarak zikredilmiştir. Bu bölümde dikkati çeken husus müellifin içinde bulunduğu toplumda yaygınlaşan özellikle istibrâ ve istincâ konusundaki aşırılıkları ayrıntısıyla irdeleyip bid'at kapsamında ele almasıdır. Müellif bazı insanların yel çıkardıktan sonra da istincâ yapmalarını ele alarak konuya dair "Yel sebebiyle istincâ eden bizden değildir." Rivayetini vererek itidali teşvik eder. Gusül ve abdest bölümlerinde israf meselelerine değinir, suyu üçten fazla miktarda kullanmayı konuyla ilgili hadisi delil göstererek bid'at kapsamında ele alır (İbn Fûdî, 1985).

Camilere dair on birinci bölümde müellif, bir mahallede birden fazla cami olmasını mekruh bid'atlardan saymış, konuyla ilgili el-Abderî'nin (ö. 737/1336) *el-Medhal* adlı eserinden; camilerin çok, namaz kılanların az olmasının kıyamet alametlerinden olduğuna dair hadisi alıntılamış, Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ismine atfen bir mahallede camileri çoğaltmayı hoş karşılamadığını nakletmiş, İmam Mâlik'in (ö. 93/711-12) "Bu ne bid´at!" dediği, Basra'da iki adımda bir mescitle karşılaşması sonucundaki tepkisini aktararak konuyla alakalı görüşlerini belirtmiştir (İbn Fûdî, 1985).

Ezan ve kametle ilgili on ikinci bölümde dikkati çeken bid'at, müezzin topluluğunun tek sesle ezanı okuması meselesidir. Müellifin "tatrib" diye ifade ettiği mesele konuyu açıklamaya çalışan kavillerden anlaşıldığına göre ezanın şarkı gibi huşu ve vakara uygun olmayan bir

tarzda okunmasıdır. Bunun ölçüsünün ne olacağı yani bir okuyuşta teganni olup olmadığı da müellifin başvurduğu Tetâî'nin görüşüyle ortaya konulmakta, meselenin bu işin uzmanlarınca tespit edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır (İbn Fûdî, 1985).

Namaz bahsinde, cemaatle namaz kılarken imamın iftitahtan evvel iki yanına dönüp namaz saflarını düzeltmek konusunda uyarıda bulunup bozuk olanları tesviye etmeden tekbiri almasının, yine içlerinden birinin "Allahuekber" deyip " Bizden de senden de Allah razı olsun" demesinin bid'at olduğunu belirtir. Konuya dair sünnet, selef âlimlerinin uyguladığı gibi görevli kişilerce safların hizaya getirilip cemaatin tam saf düzenini almalarını haber vermelerinden sonra imamın namaza durmasıdır (İbn Fûdî, 1985).

Müellifin namazla ilgili bid'at olarak üzerinde durduğu bir diğer konu, namaz kılanların camiye seccade ile gelmeleri meselesidir. Konuyla alakalı Hz. Peygamber'in ve sahabenin ve dahi selefin birçoğunun secde ettikleri yer ile yüzleri arasında hasır veya başka bir şeyin olmadığını aktarıp Ömer b. Abdülaziz'in de sünnete ittibaı ve tevazuu sebebiyle secde ettiği yer ile yüzü arasında bir şey olmadığını ifade eder. *Medhal*'i referans göstererek seccade edinmenin sonradan ihdas olmuş bir bid'at olduğunu dile getirir. Müellif konuyla ilgili son söz olarak; her ne kadar secde tevazu, küçülme, hudû ve huşû makamı olsa da zamanla hasırdan ketene, pamukludan yünlü malzemeye kadar çeşitli malzemelerle secde mekânları kaplanmıştır, bunlar üzerine secde caizdir. Ancak bunlar üzerine secde etmektense doğrudan yere secde daha güzeldir diye belirtir. Müellifin kendi mezhep imamı İmam Mâlik'in de camiye seccade getirilmesini bid'at kabul ettiği bilinmektedir (İbn Fûdî, 1985).

Namaz bahsinde Recebin ilk cuma ve yirmi yedinci gecesi, Şabanın on beşinci gecesi ve benzeri vakitlere mahsus olarak kılınan namazları da bid'at kabul eder. Bayram namazlarında cemaatin kendi tekbirini getirmeyip koro halinde tekbir getirmesini sonradan ihdâs olan bid'atlardan sayar (İbn Fûdî, 1985).

Cenaze yıkanırken zikirde bulunmak mekruh bir bid'at, cenazeye hürmetsizlik olması açısından cenazenin dübürüne, ağzına, boğazına pamuk tıkamak ise haram bir bid'at olarak belirtilmiştir. Yine aynı bölümde cenaze sahiplerinin yemek yapıp insanları bunun için davet etmesi, ölünün arkasından yedinci günü yine yemek yaparak insanları toplamak mekruh bid'atlardan sayılmıştır. Kabirlerin yanına işaret olarak ağaç dikilmesini veya hürmet için mezar üzerinde namaz kılınmasını da mekruh bid'at olarak belirtmiştir (İbn Fûdî, 1985).

Oruç bahsinde ramazanda teravih namazı kılınırken selamlardan sonra hep bir ağızdan zikir tarzında bir şeyler söylenmesi, halkı sahura uyandırmak için davul çalınması, kapıların çalınması ve sokaklarda sahura özel bir şeyler söylenerek dolaşılması mekruh bid'at olarak adlandırılmıştır. Başka İslam memleketlerinde de uygulanan bu tür danslı şarkılı teshir uygulamaları ramazan ayının hürmetine uygun düşmemesi bakımından sünnette yeri olma-

yan bid'atlardır. Müellif yeme içme babında, ekmeği bıçakla kesmeyi, ısırarak koparmayı, yemek esnasında şakalaşmayı, çok konuşmayı, çok sıcak yemek yemeyi, suyu çalkalamayı mekruh bid'atlar arasında saymıştır (İbn Fûdî, 1985).

"Tedaviler" bölümünde necaset sayılan şeylerle tedaviyi icmâ ile haram bid'atlardan saymış, yılan akrep sokması gibi durumlarda yaralı yere birtakım bilinmeyen sözlerle bıçağı sürerek yapılan tedavinin de Mâlikî mezhebince haram bid'atlardan olduğunu belirtmiştir. Nazar veya sihirden korunmak için veya bit, pire, karınca, yılan, akrep, fare vb. zararlılardan korunmak için bir kâğıt veya tahta parçası veya bir duvar üstüne bilinmeyen bir takım şeyler yazmak çizmek veya düğüm atmak hoş karşılanmayan yasaklar arasında sayılmıştır. İnsanların rüyalarına göre yapacakları veya yapmayacakları işe karar vermelerini de haram bid'atlardan saymış, yine istihare yapıp bunun sonucunu rüyalarına göre değerlendirenlerin, sünnette belirtilen istihare ve istişareye aykırı, mekruh bir bid'at olarak yaptıklarını belirtmiştir (İbn Fûdî, 1985).

Kadiri tarikatına mensup bir mutasavvıf olmakla beraber ehl-i tasavvufun da bid'atlarından bahsetmiş; örneğin bir insanın ateşe dalması ya da kendini ipe veya demire bağlaması gibi bir takım yöntemler kullanarak nefsini terbiye etmeye çalışmasını icmâ ile haram bid'atlardan saymıştır. Kur'an ve Sünnete aykırı olarak gönle doğan, ilham keşif veya hitap ile amel etmek icmâ ile haram bid'at olarak belirtilmiştir. Bu bölümde müellifin referansı Ahmed Zerrûk'a (ö. 899/1493-94) ait *Umdetu'l-murîdi's-sâdık* adlı eseridir (İbn Fûdî, 1985).

Eserin Kaynakları

Müellif ilk bölümde şer'i delil olarak Kitap, Sünnet ve İcmâyı tanımlayıp bunlara ittibanın gerekliliğini belirtirken Süyûtî (ö. 911/1505) ve Abdurrahmân el-Mencûr'u (ö. 995/1587) referans almıştır. İkinci bab başlığında yer alan ve kitabın iskeletini oluşturan bid'at tanımları konusunda ise Ebu'l-Hasen es-Sugayyir'ın (ö. 719/1319) tanımlarından, Ahmed Zerrûk'a (ö. 889/1493-94) ait görüşlerden ve Fâkihânî'nin (ö. 734/1334) değerlendirmelerinden yararlanmıştır (İbn Fûdî, 1985).

İhyâu's-Sünne'de yer alan ibâdât ve muâmelâta dair konular eserin ekseriyetini oluşturmaktadır. Dolayısıyla her bir konuyla alakalı sünnete dair görüşlerine yer verilen âlimler incelendiğinde, müellifin kendi mezhebinin fıkıh kaynaklarına ekseriyetle başvurduğu görülür. Ekseriyetle müellifin esas aldığı kaynak olan el-*Medḫal,* Mâlikî fakih İbnü'l-Hâc el-Abderî'ye (ö. 737/1336) aittir (İbn Fûdî, 1985). *El-Medhal*, müellifinin bulunduğu çalkantılı dönemde bida'atlarla mücadelesini yansıtan bir eser olarak Osman b. Fûdî'ye de yol göstermiş olmalıdır.

Osman b. Fûdî'nin çokça atıfta bulunduğu bir diğer kaynak Mâlikî fakih Alî el-Mencûr'un (ö. 995/1587) eseri olan *Şerḥu'l-Menheci'l-müntekāb ilâ ḳavâ'idi'l-meẕheb*'tir. (İbn Fûdî, 1985).

Aynı zamanda mutasavvıf olan ve "Şeyho" diye adlandırılan Osman b. Fûdî'nin Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İḥyâ* adlı eserine atıfta bulunduğu göze çarpmakla beraber onun özellikle alıntıladığı *Umdetü'l-mürîdi's-sâdık* adlı eser, Şihâbüddîn Zerrûk'a (ö. 899/1493-94) ait olup kendisi Şâzeliyye tarikatının Zerrûkıyye kolunun kurucusudur ve Şeyh Osman'ın tasavvufi bağlantısını yansıtmaktadır (İbn Fûdî, 1985).

Müellif eser belirtmeksizin İmam Malik'e (ö. 179/795), es-Sülemî'ye (ö. 238/853), İbn Rüşd'e (ö. 520/1126), et-Turtûşî'ye (ö. 520/1126), İzzüddîn b. Abdisselâm'a (ö. 660/1262), el-Karâfî'ye (ö. 684/1285), b. Muhammed'e (ö. 803/1401), el-Burzulî'ye (ö. 844/1440), el-Haraşî'ye (ö. 1101/1690) ve et-Tetâî'ye (ö. 942/1535) de atıflarda bulunmuştur (İbn Fûdî, 1985).

Eserin Çelişkili Yönleri

Eserin mukaddimesinde müellifin üzerinde durduğu konulardan biri ulemanın ihtilaf ettiği konularda yorumda bulunmamak, sükût etmektir. Zira tartışmalı pek çok konu vardır. Müellifin bu kapsamdaki konular hakkında bir hükme varmaması beklenirken örneğin senedindeki zayıf râviler sebebiyle zayıf addedilen "Yel sebebiyle istincâ eden bizden değildir." Rivayetini istidlal için getirmiş ve bid'at hükmü vermiştir (Arslan, 2023).

Eserde dikkati çeken bir diğer durum da müellifin yine üzerinde ihtilaf bulunan bazı meselelerde belli görüşleri belirtip konuya dair diğer görüşleri belirtmeksizin bid'at olduğu hükmüne varmasıdır. Örneğin seferi namazıyla alakalı bölümde namazın kasredilmemesini bid'at kapsamına almıştır. Kasretmeyi ruhsat kabul edip tam kılmaya cevaz veren İmam Şâfiî gibi âlimlerin görüşlerine hiç yer vermeksizin bu hükme bağlamıştır (Arslan, 2023).

Bir başka bölümde cenazenin Allah'ın isimleri, Peygamber'in yahut evliyanın isimlerinin yazılı olduğu bir kâğıda sarılmasının haram bid'at olduğu (İbn Fûdî, 1985) belirtilmişken konuya dair bunu hoş gören bazı âlimlerin bulunduğuna dair bilginin verilmesi okuyucuyu karışıklığa sürükleyen bir durumdur. Eserin yazılma amacı olan bid'atlardan sakındırma hedefine, bir şeyin bid'at olduğunun tespiti belirtilmeden bu şekilde ulaşılması güç görünmektedir. Dolayısıyla müellifin eserde hükme varılmaması gereken ihtilaflı bazı konularda kanaat belirtirken bazen de meseleyi bir sonuca vardırmadan bırakması eserin etkinliğini azaltan bir durum olabilir (Arslan, 2023).

Eserin Öne Çıkan Tarafları

Eserin genel yapısında müellifin yumuşak bir üslupla her bir konuyu dua ile Allah'tan muvaffakiyet dileyerek okuyucuları düşünmeye sevk eden bir tarzda ele aldığı görülür. İçinde bulunduğu topluma, adeta ayna olup onların yanlışlarını yansıtmayı ister ve onları sünnetin özüne dönmeye davet eder. Hemen her bölümde sahih kaynaklardan aktardığı hadislerden örnekler verir.

Bir başka dikkat çeken husus olarak müellif, bulunduğu dönemde yaygınlaşan bazı sakıncalı durumlardan bahseder. Ulemanın bid'at hükmünde bulunmadığı ancak icra edilişi bakımından sakıncalı hale gelen bir takım uygulamaları müellif, mekruh bid'at olarak nitelendirmiştir. Örneğin, mevlid-i nebi gecelerinde Müslümanların bir araya gelerek zikirde bulunması, hediyeleşmesi güzel bulunmakla beraber bunun kadın-erkek ihtilat halinde bir araya gelerek yapılması müellifin tepki gösterdiği meseledir. Müellif "Buna cevaz vermekten Allah'a sığınırım." der (İbn Fûdî, 1985). Onun burada üzerinde durduğu, meselenin dindeki yerinden ziyade halkın bu uygulamayla Allah Resul'ünü anmak isterken onun hoşnut olmayacağı bir uygulamaya dönüştürmeleridir (Arslan, 2023).

Müellifin eserde öne çıkarmaya çalıştığı bir başka konu yeme içme adabı bölümünde göze çarpmaktadır. Kişinin kendine has kapta yemek yemesi, yine kendine has kaptan içmesi tekebbür sebebiyle ise bid'atın haram kısmına; kibir söz konusu değilse de kerih görülen kısmına girer diye nitelendirilmiştir (İbn Fûdî, 1985). Müellif, Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe ile aynı kaptan içmesini ve dahası, onun ağzını değdirdiği yerden içmesini (İbn Fûdî, 1985) aktararak sosyal ilişkilere dikkat çekmeye çalıştığı düşünülebilir (Arslan, 2023).

Sonuç

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren dinin aslının korunarak aktarılması büyük önem arz etmiştir. Bununla beraber dinin geniş coğrafyalara yayılışıyla ihtida eden toplumların önceki inanç ve kültürlerinden bazı yaşayış, inanış ve uygulamaları devam ettirip bunlara İslami inançlarından da bir şeyler ekleyerek zamanla bunları din olarak algılamaları vb. sebeplerle dinin özünden uzaklaşılması, bazı bid'atların ortaya çıkmasına sebep olmuş, bu durum da ulemayı uyanık olmaya sevk etmiştir. Bundan dolayı her dönem ve coğrafyada ulema sünneti ihya ve bid'atlarla mücadele konusunda çalışmış, kimileri de eserler telif etmişlerdir.

18. Yüzyılda yaşamış bir âlim olarak Şeyh Osman b. Fûdî'nin incelediğimiz bu eseri de onlar arasında yer almaktadır. Yaşadığı dönemde içinde bulunduğu Müslüman topluluğunu çevreleyen putperestlik de dâhil olmak üzere çeşitli gayri İslami inanışlarla mücadele etmiş, inançlarına yönelik siyasi otorite baskısına boyun eğmeyerek büyük bir mücadeleyle kurduğu Sokoto Halifeliği çatısı altında Müslüman toplumu bu baskıdan kurtarmayı başarmıştır. Bununla beraber etnik ve siyasi çatışmalardan felaha eren Müslümanların, dini yaşayışlarına yansıyan ve dolayısıyla onları dinin özünden uzaklaştıran bid'atlarla ömrü boyunca mücadele etmiştir. Osman b. Fûdî yaşadığı toplum için siyasi bir lider, azimli bir âlim ve tasavvufi yönüyle gönüllere hitap eden bir örnek olmuştur. Onun bu kitabı da toplumuna sünnetleri öğrenmek ve bid'at kabul edilenleri belirlemek açısından, öğretilerini içermesi dolayısıyla bize yol göstermektedir.

Tespitlerimize göre Osman b. Fûdî fıkhi açıdan Maliki görüşleri benimsemekte ve ekseriyetle Mâlikî fakihlerin eserlerini referans almaktadır. Eserin konu başlıkları sünen eserlere benzer görünümde olsa da içerik açısından bu başlıklar altında konuya dair fıkhi görüşler üzerinde çok durmamış ibadetin özüne ilişkin meseleyi ortaya koymuştur. Örneğin, abdest konusuyla ilgili azaların üçten fazla yıkanması meselesine ilişkin suyun israfına, hac ibadetine ilişkin başlıkta, hacıların kafileleriyle toplu olarak bir ağızdan yaptıkları dua telbiye vs. esnasında kişinin kutsal mekânların huşuuna ulaşamayacağı endişesine, oruç bahsinde sahura özel çalgılı gürültülü uyandırma merasimlerinin ayın hürmetine uymayışına dikkat çekmiş, ibadetle ilgili uygulama esaslarındaki fıkhi meselelere pek değinmemiştir.

Onun yaşadığı dönemde sünneti ihya ve bid'atlardan sakındırma hareketinin etkinliğini değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Sahraaltı Afrika'daki Müslümanların önderi kabul edilen âlim ve davetçi Şeyh Osman b. Fûdî'nin bölgede başlattığı cihad hareketi (*Fulânî Cihadları* diye meşhurdur) ile Sokoto Halifeliği kurulmuş ve yine onun azimli çalışmaları vesilesiyle İslam, Sahra Altı Afrika'da güneye doğru yayılmıştır.

Onun davet ve irşâd çalışmalarıyla bölgedeki bid'at ve hurafeler Allah'ın izniyle gerilemiştir; ancak bölgede günümüzde de halen büyük eksiklikler (büyü, tesettür, tevhid gibi konularda) vardır. Osman b. Fûdî, Sahralı Afrikalılar için bugün dahi, hangi kesimden olursa olsun, büyük saygı duyulan çok önemli bir şahsiyettir. Kabrinin halen bölge Müslümanları tarafından önemli ziyaret mekânlarından biri olması onun günümüze uzanan tesirlerinin bir yansıması olmalıdır.

Kaynaklar

Arıkan, A. (2015). Nijerya'da Selefîler/Salafies in Nigeria/السلفية في نيجيريا. *İlahiyat Akademi*, (1-2), 283-302.

Arıkan, A. (2019). Çağdaş islâmî akımlar literatürü. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 15(29), 243-300.

Arslan, A., Sağır, H., & Yıldız, Y. (2023). Osman b. Fûdî'nin *İhyâu's-Sünne* adlı eserine eleştirel bir bakış. *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi*, *3*(1), 85-113.

Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik sözlük (Ankara: Kurtuluş Ofset Basımevi, 1986).233."Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi" (İstanbul: Gelişim Yayınları, t.y.).50.

Göksoy, İ., H. (1996). "Fûlânîler", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/fulaniler (14.06.2023).

Gözün, A. (2019). Bid'at literatürünün hikâyesi-beş klasik eser özelinde. *Artuklu Akademi*, *6*(2), 253-278.

Gürler, K. (2003). Bid"at kavramı üzerine. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, *3*(4), 57-78.

Hiskett, M. (2004). Kuzey Nijerya tarihi ve Hausa Müslümanları. *Dinî Araştırmalar*, *7*(19), 357-366.

İbn Fûdî, Osman. (1985). İḥyâ'ü's-sünne ve İhmâdu'l-bid´a. Ahmed Abdullah Bâcur, Kahire, 2.

Karadaş, C. (2016). Dine yabancılaşma aracı olarak bid'at ve hurafe/bid'ah and superstitions as tools of alienation from religion/البدعة والخرافة كأداتين للاغتراب عن الدين. *İlahiyat Akademi*, (3), 23-44.

Kavas, A. (2007). "Osman b. Fûdî", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/osman-b-fudi (14.06.2023).

Moumouni, S. (2021). Uthman (Osman) dan Fodio (1754–1817): Life and religious philosophy. İçinde *Oxford Research Encyclopedia of African History*.

Özköse, K. (2004). *Sufi davetten devlete (Osman b. Fûdî ve Sokoto Halifeliği)*. Gelenek Yayıncılık, İstanbul.

Pakalın, M. Z. (1983). Osmanlı tarih deyimleri ve sözlüğü. *Milli Eğitim Basımevi*, *2* (s 291).

Sofuoğlu, M. (1964). Bidatler ve korunma yolları. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2).

Kütahyalı Şair Firâkî Abdurrâhmân Çelebi ve *Terceme-i Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*'i

Ayşenur Demirsoy*

Öz: İslâmî ilimlerin oluşmasında ve gelişmesinde etkili olan eserler ve müellifler bulunmaktadır. Denilebilir ki bu eserlerden bazıları İslâm düşünce geleneğinin oluşması ve olgunlaşmasında katkı sundukları için kurucu metinleri olarak kabul edilmiştir. Söz gelimi erken dönem ulemâlarından ilmi kişiliği ve şahsiyeti gelecek nesillere nam salarak karşımıza çıkan İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'dir. O'nun görüşleri iki farklı tarik ile ulaştırılmış olup bunlardan birisi kendisine nispet edilen eserler olmakta bir diğeri ise fıkıh ve menakıb türü eserlerde bulunan rivayetleri olarak bilinmektedir. Akîdeye dair görüşlerini ihtiva eden eserlerden biri *el-Fıkhu'l-ekber* ismiyle meşhur olmuş günümüze kadar nakledilerek ulaştığı görülmektedir. Zikredilen bu eserin aidiyeti hakkında her ne kadar şüpheler bulunsa da pek çok ulemâ tarafından itibar görmüş ve üzerine pek çok şerh çalışmaları yapıldığı görülmektedir. Farklı dönem ve farklı ulemânın dikkatini çeken eser Osmanlı âlimlerinin de ilgisini çekmiştir. Eser, ulemâ tarafından önemli kabul edilmiş üzerine yapılan şerhlerin yanı sıra haşiye, tercüme, manzume tarzlarında tekrar kaleme alınarak esere farklı bir boyut kazandırılmıştır. Böylelikle eser üzerine halen daha tespiti tamamlanamayan büyük bir külliyat oluştuğu görülmektedir. İlerleyen dönemlerde ise yapılan çalışmaların birbirlerinin salt tekrarları olup olmadığına dair tartışmaları meydana getirdiği görülmektedir. Ama her birinin farklı müellif tarafından kaleme alınması, müellifin eğitimi, hocaları, yaşadığı dönem ve müelliflerin yaklaşımları gibi temel saikler göz önüne alındığında eserlerin birbirlerini tekrarlardan uzak olup metinlerin alimler tarafından yeniden inşa edildiğini gözler önüne sermektedir. Bu durum ortaya konulan her eserin incelenmesinin önemini ve gerekliliğini göstermektedir. Çalışmanın ana konusunu Osmanlı Devleti'nin en parlak döneminin yaşandığı XVI. yüzyıl şairi olarak karşımıza çıkan Firâkî Abdurrâhmân Çelebi'nin kaleme aldığı tercüme eseri oluşturmaktadır. XV, yüzyıl alimi İshâk Hakîm er-Rûmî, Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla gelen risaleyi Muhtasaru'l-hikmeti'n-nebeviyye ismini vererek şerh etmiş talebesi Firâkî'de hocasının Arapça şerhini tercüme etmiştir. Bu çalışmada Müellif Firâkî tarafından kaleme alınan tercüme incelenmiş, yazarın ve hocasının kimliği, şerhle tercüme arasındaki benzerlik ve Firâkî'yi tercümeye iten nedenler değerlendirilerek okuyucuya genel bir perspektif kazandırılmaya çalışılmış ve külliyatın eksik parçasının tamamlanması hedeflenmiştir. Zikredilen *el-Fıkhu'l-ekber* risalesinin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ve risalenin adlandırma problemi konunun kapsamını aşması nedeniyle çalışmaya dahil edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Akaid, Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, İshâk Hakîm er-Rûmî, Firâkî.

Giriş

Akaid lügatte; "inancı yani imanı esas alan İslâmî kâîde ve hükümlerin tümü, Kur'an ve Sünnet ışığında İslâm Dininin inanç esaslarından sistemli bir şekilde bahseden düsturlardır" (Kılavuz, 1989, s. 212) şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Bu ilimde akîdeyi oluşturan prensipler, selef metoduna bağlı kalınarak naklin ışığı altında incelendiği gibi kelâm metodu

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ayşenur Demirsoy, Kocaeli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam ve İtikadi İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı. Posta: demirsoy.aysenur@gmail.com

kullanılarak aklî yorumlara da tabi tutulmaktadır. Buna göre akaid ilmi, hangi metotla olursa olsun iman esaslarından bahseden ilmin genel adı olarak kabul görmektedir. Özel manada ise akaid, İslâm dininin iman esaslarından tartışmaya girmeden muhtasar olarak bahseden bir ilim olarak karşımıza çıkmaktadır (Ünal, 2012, s. 163).

Müslümanlar arasında ayrılık, Resulullah'ın (s.a.v.) vefatıyla başladığı görülmektedir. Peygambersiz hayata intibak etmeye çalışan Müslümanlar, hicri I. yüzyılın sonralarına doğru bir takım siyasî ve fikrî ayrışmalar ile karşı karşıya kalmışlardır. İtikadi konulara ilişkin dinî metinlerin yorumu, siyasî ihtilaflar, fetihler sebebiyle Müslümanların farklı kültür ve inançlarla etkileşimleri ve Yunan felsefesinin temel klasikleri gibi eserlerin tercümesiyle ayrılık çizgisinde gittikçe daha geniş açı meydana getirmiştir. Risalet döneminde bir benzerinin yaşanmamış olması ve yaşanılan olayların siyasî boyutu aştığı ve inanç ile özdeşleştirilerek ekolleşmelerin başladığı görülmektedir (Kılavuz, 1989, s. 214). İslâm tarihi içerisinde ikinci iç savaş olarak kabul edilen Sıffîn Savaşı (37/657) esnasında cereyan eden hakem hadisesini red ederek ortaya çıkanlara "Harîcîler" ismi verildiği görülmektedir. Bu adlandırmanın taşıdığı mana ise خروج على السلطان (huruç ale's-sultân) yani "otoriteye/yönetime başkaldıranlar" kast edildiği görülmektedir. Onlar "Sıffîn Savaşı sonucunda hakem tayin ederek Allah'a karşı günah işledik, biz bundan vazgeçtik ve tövbe ettik siz de tövbe edin" diyerek savaş esnasında cereyan eden hakem tayinine katılan herkese seslenmişlerdir (Yiğit, 2009, s. 107). Aynı zamanda bu tavırlarıyla Harîcîler, İslâmiyet içerisinde ilk defa ciddi bir tartışma başlatan grup olarak kabul edilmiştir. Onlar, savaş ve sonucunu takip eden sürece dair akıllara takılan bazı soruları dile getirmişlerdir. Başlarda "iman nedir?", "mü'min kimdir?", "iman-amel ilişkisi nedir?", "büyük günah işleyenlerin durumu nedir?" gibi iman ve imana dair meselelerden sorular yöneltmişlerdir. Bu sefer akıllara "İman ederken özgür müyüz yoksa imanı bize Tanrı mı veriyor?", "imanın meseleleri nelerdir ve neye iman edilmelidir?" sorularının takıldığı ve iman tartışmasının artık kader tartışmasına dönüştüğünü akabinde de özgürlük problemlerinin başlamasına neden olduğu görülmektedir (Kılavuz, 1989, s. 214). Öyle önemli bir tartışmanın ibtidasına neden olmuşladır ki, İslâm içerisinde daha sonrasında ortaya çıkan tüm ekoller ve mezhepler bu sorulara cevap vermek durumunda kalmıştır. Böylelikle sorularıyla yüz yıllarca sürecek bir tartışmanın da başlamasına vesile olmuşladır. Cereyan eden süreçte itikadileştirilerek verilen cevapların ötekileştirilme ve mezhepleşme fikrini oluşturduğunu göstermektedir. Yaşanılan bu olaylar erken dönem âlimlerinden olan Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) İslâm akaidine dair meseleleri incelemeye ve sistemleştirmeye yönlendirdiği görülmektedir (Yavuz, 1994, s. 138). Nitekim o'nun İslâm içerisinde ortaya çıkan Havaric, Cehmiyye, Kaderiyye, Mûtezile, Müşebbihe ve Mürcie gibi itikadi mezhepleşmenin gerçekleştiği dönemde yaşadığı görülmektedir (Çelebi İ, 2003, s. 185). Bu nedenle Ebû Hanîfe, itikada dair esasların Kur'an-ı Kerim'e ve sahih hadislere başvurularak kesin delillerle belirlenmesini zorunlu görmüş ve sünnî akîdenin temellendirilmesi konusunda gayret ettiği görül-

mektedir. Aynı zamanda ilk dönem fakihlerinin ifadesine göre akîdeye dair yazılan ilk eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu görülmektedir (Kılavuz, 1989, s. 214). O'nun Sünnî akîdeye dair ortaya koyduğu görüşleri günümüze iki farklı rivayet kanalıyla nakledilmiştir. Bunlardan ilki Ebû Hanîfe'nin kendisine nispet edilen akaide dair risaleleri, *el-Fıkhu'l-ekber, el-Fıkhu'l-ebsat, er-Risale, el-Âlim ve'l-Müteallim* ve *el-Vasıyye* olarak karşımıza çıkmaktadır (Fidan, 2018, s. 18). Bir diğer tarik ise, menakıb ve fıkıh gibi eserlerde bulunan rivayetleri olarak nakledilmektedir. Bu temel kabul vesilesiyle Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserleri ve görüşleri talebeleri vasıtasıyla günümüze kadar ulaştırılmıştır. İlerleyen dönemde ise zikredilen eserlerin ehl-i sünnet akîdesinin olgunlaşması ve geliştirilmesinde kurucu metin görevi üstlendiği görülmektedir. Eserlerinden *el-Fıkhu'l-ekber* onun akîdeye dair en meşhur risalesi olmakla birlikte esere bu ismi kendisinin verdiği şüpheli görülmektedir. Her ne kadar bu durum şüphe barındırsa da eser bu isimle meşhur olmuş ve günümüze kadar bu isimle nakledilmiştir. Fıkhı, "kişinin dünya ve ahirette fayda veya zarar göreceği hususlara ilişkin hükümleri bilmesi" şeklinde tarif eden Ebû Hanîfe, akîdeyi yani Allah'ın zât ve sıfatları ile meşgul olup bununla inkârcıların şüphesini def etmeyi gaye ve amaç edindiğini bu doğrultuda da sahih akîdeyi açıklayarak bid'atçiler ile mücadele ettiği görülmektedir (Yavuz, 1994, s. 139). Nitekim onun Hâricîler ve Kaderiyye'ye karşı ehl-i sünneti savunduğu ve bu uğurda Basra'ya pek çok kez gitti görümektedir (Çelebi İ, 2003, s. 187). Fıkhın içerdiği manaya bakacak olursak, erken dönemde "fıkh"/ فقه ; dini anlamada yahut dinden hareketle insanın kendisine, varlığa ve Yaratıcıya ilişkin düşünme faaliyetindeki bütüncül tasavvurun ismi olarak kullanıldığı görülmektedir. Böylelikle *el-Fıkhu'l-ekber*: akîde, ahlak ve amelle ilgili olan tüm şeyleri içerisine alan bir bütün şeklinde bir mahiyet kazanmaktadır. Zira İtikadi olan amelî olanın temelini oluşturur (Akkaya, 2020, s. 106). Ebû Hanîfe'ye göre bu bütün ise usûl-i tevhîd'in ta kendisidir. Söz gelimi insanın yaratılış amacı olan husus, Allah'ı tanımak ve bilmektir. Aynı zamanda İslâmiyet tevhîd ve esasları üzerine kurulu bir dindir. İçerdiği mana itibariyle de tevhîd, yaratıcıyı zatında, sıfatlarında, fillerinde tek kabul edip ona emsal, denk ve ortak kabul etmeyen inancı temsil etmektedir (Özler, 2012, s. 18). Böylelikle de ferdin hem inanç hayatında ve hem de düşünce dünyasında istenen alt yapıyı oluşturup itikadi alanda dengeli olarak yaratıcıyı tanımasına, bilmesine ve O'na yürekten bağlanmasına vesile olmaktadır. Bundan dolayı Ebû Hanîfe, tevhîd esaslarını belirleyerek inkarcıların inkarlarını ve şüphecilerin şüphesini gidererek insanların faydasına olacak onları iki alemde de saadete ulaştıracak yolun usûl-i tevhîd olduğunu vurgulayarak ana konuları beyan ettiği görülmektedir.

Erken dönemlerde "*el-Fıkhu'l-ekber*" ile kast edilen kelime manasından anlaşıldığı üzere "büyük fıkıh" ifadesi değil, "el-fıkh fi'd-din" (Çelebi İ, 2003, s. 187) yani dinin hem itikadi hem de amelî olan yaşantı boyutunu içerisine alan anlayışın tamamını içerip genel bilgiyi veren disiplin kast edildiği görülmektedir. Ulaşılan bilgiler Ebû Hanîfe'nin risalesinin isimlendirilmesinde bu nedenlerin etkin olduğu fikrini akla getirmektedir. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ek-*

ber'i, "onun akîdeye dair temel olarak kabul ettiği meseleleri içermesi ayrıca yaşadığı dönem itibariyle de hicri ilk iki asırda Müslümanların tartıştıkları temel sorunları nelerdir?" sorularının cevabını içermesi nedeniyle erken dönemi aydınlatan bir pusula niteliği taşımakta, bundan dolayı da ulemâ tarafından referans değeri önemli olan bir eser olarak kabul edilmektedir. Bu nedenlerden ötürü Ebû Hanîfe'nin akaide dair ortaya koyduğu görüşleri onun Sünnî akîdenin oluşmasında kilit bir konuma sahip olmasına vesile olmuştur (Demir, 2016, s. 171). Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) mezkur risalesi ilerleyen dönemlerde Hanefî-Mâturîdî çizgisini temsil eden temel eser olmakta ve günümüze kadar iki farklı rivayet kanalı ile nakledilegelmektedir. Rivayet kanallarından birisi Ebû Hanîfe'nin oğlu olan Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 212/827), diğeri ise talebesi Ebû Mutî'el-Belhî'dir (Gölcük & Bebek, 1995, s. 544). Ebû Mutî'el-Belhî (ö. 199/814) rivayeti ile gelen risalenin muhtevası daha çok soru cevap şeklinde olup Ebû Hanîfe'nin kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluştuğu görülmektedir. Risalenin içeriğine bakıldığında ise konuların sistematik bir dizilime sahip olmadığı görülmekte ve içerisinde tekrar eden konuların var olduğu tespit edilmektedir. İlerleyen dönemlerde Ebû Muti' el-Belhî'nin naklettiği risale, *el-Fıkhu'l-ebsât* şeklinde meşhur olarak nakledildiği görülmektedir (Çelebi İ, 2003, s. 189). Hammâd b. Ebî Hanîfe tarafından aktarılan risale ise İslâm akaidinin belli başlı meselelerinin ele alındığı ve içerisinde tekrarların bulunmadığı bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca risalenin daha sistematik bir görünüm arz ettiği ancak konuların ayrıntılı biçimde tartışılmadığı, naklî delillere fazla yer verilmediği konuların çok kısa, açık ve net ifadelerle hükme bağlandığı görülmektedir (Kılavuz, 1989, s. 214). Hanefî gelenekte temel role sahip olan risale, günümüze ulaşana kadar pek çok dönemde önemli görülmüş ve onlarca çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Eserin, hem Hammad b. Ebî Hanîfe rivayeti hem de Ebû Muti' kanalıyla gelen diğer rivayeti ehl-i sünnet ulemâsı nezdinde itibar görmüş ve başta Ali el-Kâri, Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî olmak üzere birçok Sünnî-Hanefî alim tarafından dikkate alınarak ve üzerine şerh çalışmaları yapılmıştır (Demir, 2016, s. 182). İlerleyen dönemlerde Osmanlı ulemasının da ortaya çıkan geleneğe sessiz kalmadığı görülmektedir. Her iki rivayetli hali pek çok müellif tarafından başvurulan popüler bir eser olmuştur. Aynı zaman da Osmanlı döneminde ulemâların yaptığı çalışmaların sadece şerh ile sınırlandırılmadığı göze çarpmaktadır. Onlar esere farklı bir boyut kazandırarak şerhin yanı sıra tercüme, haşiye, manzume türünde birçok çalışma yaptıkları görülmektedir (Demir, 2016, s. 182). Bu şekilde eserin halk nezdinde anlaşılması ve ezberlenmesi kolaylaşmıştır. Böylelikle *el-Fıkhu'l-ekber* risalesi hakkında ortaya büyük bir külliyat ortaya çıktığı görülmektedir. Birçok çalışmasının olması bunların birbirilerinin tekrarı veya benzeri olup olmadığı konusunda tartışmalar meydana getirmiştir. Ancak şerh edilecek eser, müellif, şerh yazarının kimliği ve yazarın eğitimi, hocaları ve ait olduğu geleneklere dair bilgiler, şerh yazarının yaşadığı dönem, eserini kaleme alma nedeni gibi pek çok nedenler dikkate alındığında, ortaya çıkan eserin salt bir tekrar olma amacında kurgu-

lanmadığı; aksine yeni bir metin inşa anlamı taşıdığı da görülmektedir. Zira şerhlerin temel sistematiğinde, metin dışı konuların ve geleneğin birikimi olan yeni sorunların metne dahil edilmesi ve yeni açıklama modelleri getirip farklı bir açılım sağlamaya çalışıldığı da göz ardı edilmemelidir. Bundan dolayıdır ki *el-Fıkhu'l-ekber* üzerine kaleme alınan şerh olsun manzume olsun her bir eser önemli olmakta, her biri incelenmeye, anlaşılmaya ve çalışılmaya değer olmaktadır.

Çalışmamızın konusu, müellif Firâkî'nin hocası İshâk Hakîm er-Rûmî'nin, Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla ulaşan risaleyi *Muhtasaru'l-hikmeti'n-nebeviyye* ismiyle Arapça yazdığı şerhinin Firâkî tarafından yapılan Türkçe tercümesi oluşturmaktadır. Bu çalışmada: müellifin yaşadığı dönem ve psiko-sosyal ortam itibariyle bu eseri tercih etme sebebi anlaşılmaya çalışılmış ve kendisini mezkur esere yönlendiren temel saikler anlaşılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın amaçlarından bir diğeri ise Firâkî'nin yapmış olduğu tercümeyi hocası İshâk Hakîm er-Rûmî'nin şerhiyle kıyaslama yaparak ne derece benzerliğinin olduğu, aynı zamanda Firâkî'nin tercüme ederek neler ortaya koymaya çalıştığını göstererek genel bir perspektif oluşturmaktır.

Çalışmanın kısıtlamaları ise, konunun mahiyetinin geniş olması nedeniyle araştırmanın kapsamı daraltılmaya çalışılarak ve konunun amacına riayet edilmeye gayret edilecektir. Şerh ve tercümenin içeriği olan tüm kavramlara detaylıca yer verilmeden genel bir çerçeve çizilecektir. *el-Fıkhu'l-ekber*'in aidiyeti sorunu, adlandırma problemi ve mecvut başka şerhler ile benzerliği konunun dışında kalması nedeniyle çalışmada ele alınmayacaktır. Bu bağlamda araştırmaya genel bir mahiyet kazandırılmaya gayret edilecek ve sınırlar doğrultusunda araştırma yürütülecektir.

Firâkî'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'e Dair Çalışmasından Önce Yazılan Belli Başlı *el-Fıkhu'l ekber* Şerhleri

İlyas b. İbrahim es- Sînobî, Şerhü'l-Fıkhi'l-ekber (ö. 891/1486)

Kaynaklarda doğum yeri ve yılına ilişkin net bir bilgi olmamakla beraber, nisbesinden hareketle Sinop'ta doğduğu ifade edilmektedir. Bursa Sultaniye Medresesi Müderrisi iken 891 senesinde vefat ettiği nakledilmektedir. Dolayısıyla kendisi II. Murad, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemlerini görmüş bir ilim adamıdır. Eseri 865/1460 senesinde kaleme almıştır. Pek çok kaynakta eseri Fatih Sultan Mehmed'e sunduğu ifade edilse de yapılan araştırmalar sonucunda eserini Mahmut Paşa'ya sunduğu sonucuna varılmıştır. Sînobî'nin isminden çok adı geçen bu şerhi daha çok meşhur olmuştur. Devrinde birçok *el-Fıkhu'l-ekber* şerhi olmasına rağmen Sînobî'nin "*Fıkh-ı Ekber Şarihi*" olarak anılması eserinin kıymetini göstermektedir (Gömbeyaz, 2020, s. 1234). Ayrıca eserin yazımından iki sene sonra Molla Hüsrev tarafından istinsah edilmesi de kıymetini bir kat daha artırmaktadır. Eser, Fethi Ke-

rim Kazanç tarafından 1991 tarihinde Yüksek Lisans Tezi kapsamında tahkik ve tahlil edilmiştir. Ayrıca yakın zamanda tahkikli bir neşri de gerçekleştirilmiştir.

Bahâeddinzâde, el-Kavlü'l-fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber (ö. 956/1549)

Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin b. Lütfullah es-Sûfî el-Hanefî, fakih ve mutasavvıf bir âlimdir. Döneminin geleneğine uygun olarak medrese tahsilini ikmal ettikten sonra tasavvufa meylederek Bayramî tarikatı meşâyihiden İskilipli Muhyiddin Yavsî'ye intisap etmiştir. Tarikat eğitimini bu zatın yanında tamamlayarak icazet almıştır. Bir müddet Balıkesir'de irşad faaliyetini sürdürdükten sonra İstanbul'a gelmiştir. Şeyhi Abdürrahîm Müeyyedzâde'nin vefatını takiben onun zaviyesinde irşat faaliyetinde bulunmuştur. Şeriatın hududuna, tarikatın adabına titizlikle bağlı olan müellif, vera ve takva üzere bir hayat geçirmiş, her daim hakkı haykıran bir tavır sergilemiştir. Kendisinin uzun bir hayat sürdüğü ve Balıkesirli olduğu nakledilse de doğum tarihine dair bilgi bulunmadığı görülmektedir. Bahâeddinzâde'nin eserleri arasında kaleme aldığı *el-Fıkhu'l-ekber şerhi*, mevcut *el-Fıkhu'l-ekber* şerhleri arasında en kapsamlı şerh olarak nitelenebilir. Yapmış olduğu şerhle müellifin kelâm ve tasavvuf yolunu mezcettiği, meseleleri çok sağlam bir şekilde ele alarak kaleme aldığı ifade edilebilmektedir. *el-Kavlü'l-fasl* adıyla bilinen bu eserde müellifin Şia'nın imamet teorisi müellif tarafından detaylıca ele aldığı görülmektedir. Önce Şia'nın imamete dair iddia ve kanıtlarını yalın şekilde nakletmiş sonrasında da bunları ilmî vakarına uygun olarak mutedil lisan ile mukabelede bulunduğu görülmektedir (Bayram İ, 2021, s. 5).

İshâk Hakîm er-Rûmî, Muhtasaru'l-Hikmeti'n-nebeviyye (ö. 950/1543)

İsmi İshâk olup XV. yüzyıl Osmanlı'sında Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Hakkında sınırlı bilgiler olmasına rağmen yapmış olduğu şerhin yaygınlaşması otuzdan fazla nüshasının bulunması (Demir, 2016, s. 189) Rûmî'nin tanınmasına yardımcı olmuş ama hakkındaki bilgilerin detaylı olmadığını görülmektedir (Gömbeyaz, 2020, s. 1240). O'nun kütüphane kaynaklarına Hakîm İshâk veya Hekîm İshâk olarak kaydedildiği görülmektedir (Akkaya, 2020, s. 8). Talebesi Firâkî ise kaleme aldığı tercüme risalesinde hocası Rûmî hakkında "*üstadım şeyhim meşhur merhum şeyh İshâk*" (Çelebi Abd, t.y., vr. 2b) şeklinde bahsetmektedir. Rûmî, Hristiyan bir tabib iken müderris Molla Lutfî Tokâdî Efendi ile tanışmış ve onunla müzakereler yapmıştır. Molla Lutfî ile tanışması hayatında bir dönüm noktası olmuş ve onunla yaptığı müzakereler neticesinde İslâm'ın diğer dinlere üstünlüğünü kabul ederek Müslüman olmuştur. Hocası Molla Lutfî'den mantık ve felsefe dersleri alarak İslâmî ilimlere yönelmiş, felsefe ve tıp ile uğraşmayı da bırakmıştır. Medrese tahsili görmediği düşünülen Hakîm İshâk, başta Ebû Hanîfe olmak üzere İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî (ö. 482/1089), Şemsü'l-eimme Serahsî (ö. 483/1090?), Debûsî (ö. 430/1039) gibi önemli âlimlerin eserlerini okumuş ve fikrî olarak da onlardan etkilendiği görülmektedir (Akkaya, 2020, s. 8). Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) Osmanlı ulemâ ve meşâyi-

hinden bahsettiği *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* adlı biyografik eserinde Hakîm İshâk hakkında, Rûmî'nin arkadaşlarından tasavvufu red ettiğini ama ömrünün sonralarında ise tasavvufa meyl ettiğini aktarmaktadır. Taşköprizâde ve Firâkî'nin verdiği bilgiler Rûmî'nin tasavvufa meylini doğrular niteliktedir (Taşköprîzade, 1975, s. 230). Zira Firâkî eserinde ona hitaben "*şeyhim üstadım merhum şeyh*" ibaresini kullanmaktadır. Firâkî'nin de bağlı olduğu ve yaşadıkları dönemde çokça taraftara sahip olduğu görülen Zeyniyye tarikatine intisap ettiği düşünülebilir.

Hristiyan bir doktorken Müslüman olan Hakîm İshak'ın *el-Fıkhu'l*-ekber üzerine *şerh* yazmasının nedenini eserinde:

> Medreselerde ve başka yerlerde öğretilen kelâm kitaplarının meselelerinin Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber* kitabının meselelerine muhâlif olduğunu gördüm, yine insanları *el-Fıkhu'l-ekber*'in içeriği olan temel meselelerinin anlamlarından habersiz olduklarına şahit oldum. Aynı zamanda Allah ve Resûlü insanlara bildiğimiz ilmi ve hidayeti açıklamamızı zorunlu kılmasından ötürü *el-Fıkhu'l-ekber*'in meselelerini beyan edip açıklamak istedim" şeklinde ifade ettiği görülmektedir. (Gömbeyaz, 2020, s. 1240).

İfadesinden anlaşıldığı üzere Hakîm İshâk'ın, şerhini yeni ihtilaflar çıkartmak için yapılmadığı görülmektedir. O, eserinde eleştirdiği düşüncelerin sahiplerini bazen ismen zikrederken bazen de ismen zikretmeyip sadece yanlış bulduğu görüşlereni cevap vermekle yetinmiştir. Aynı zaman da eleştirilerini hakaret etmeksizin ve muhatabını rencide etmeksizin ilmî vakarına uygun olarak kaleme almıştır. Bu tavrı İshâk Hakîm er-Rûmî'nin ifadesiyle "öğretilen yanlış inançlara karşı, kitap ve sünneti temel alan doğru inancı ortaya koymak" (Hakîm er-Rûmî, 2015, s. 182) maksadında olduğunu doğrular niteliktedir. Eserinin girişinde yapmış olduğu ifadelerden yola çıkılarak Hakîm İshâk'ın ehl-i hadîs çizgisine yakın bir Hanefî âlim olduğu görülmektedir. O, eserinde kelam ve kelam ilmiyle uğraşanlara karşı muhalif tutumunu açıkça zikretmektedir. Bu doğrultuda Ebû Yusûf (ö. 182/789), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi pek çok din büyükleri olan alimlerin kelama karşı görüşlerini referans alarak kelam yapmanın kötülüğünden ve kelam yapanların ahvallerinden bahsetmekten geri durmadığı görülmektedir (Hakîm er-Rûmî, 2015, s. 181). Kelam ilmiyle meşgul olanları eleştirip kelamın kötülüğünden bahseden Hakîm İshâk, akaide dair bir eseri şerh etmesini de şöyle açıklamaktadır: yapmış olduğu şerhin kelamdan yani nakli akıl süzgecinden geçirenlerden uzak olduğunu, yaptığı şeyin kelam olmadığını bu ilmin tevhîd ve sıfat ilmî olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Aynı zamanda eserini şeriat-ı Mustafaviyye ve sünnet-i Muhammediyye ile açıkladığını bununda *el-hikmetü'n-nebeviyye* yani nebevî bir hikmet olduğunu söyleyerek risalesine de bu ismi verdiğini nakletmektedir (Hakîm er-Rûmî, 2015, s. 175). Daha sonralarında ise bu eserini muhtasar etmek istediği ifade etmiş ve muhtasar halini kaleme almıştır. Günümüze kadar muhtasar risalesi ulaşmış talebesi Firâkî de muhtasar risaleyi tercüme etmiştir.

Zikretmiş olduğu görüşleriyle Hakîm İshâk'ın kelam ve akaid ayrımı yaptığı görülmektedir. Kelâm ilmi, Allah'ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir" (Talu, 2007, s. 5) şeklinde tarif edilmiştir. Akaid ilmi ise iman esaslarını konu edinirken hem nakli hem de akli yöntemi kullanarak herhangi bir tartışmaya girmeden söz eden bir ilimdir. Kelam, iman esaslarını incelerken muhaliflerin ileri sürebileceği itirazları tartışır, onları aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışır. Bunun için de münazara ve cedel gibi terimlerle ifade edilen tartışma metotlarına başvurmaktadır (Yavuz, 2002a, s. 197). Zikredilen bu durum akaid ile kelam arasında bir farkın olduğunu göstermektedir. Bu noktayı göz önünde bulunduran bazı âlimler akaid ile kelamı birbirinden ayırmış, akaidi "Allah Teâlâ'nın zatından, sıfatlarından, nübüvvet meseleleri ve ahiret hallerinden bahseden ilim" diye tarif ederken (Kılavuz, 1989, s. 212) kelam ilmini, "hem bunlardan hem de akaide malzeme teşkil etmesi bakımından bütün kâinattan bahseden ilim" şeklinde ifade etmişlerdir (Yavuz, 2002, s. 196). Verilen bilgiler doğrultusunda Rûmî'nin kelam karşıtı olduğu düşünülebilir ama onun yapmış olduğu açıklamalarıyla, akıl ve hevâya dayanan, aklı nas yerine koyan felsefî kelam anlayışına karşı çıktığı görülmektedir. Hatta İshâk Hakîm er-Rûmî şerhini yaparken konuları inceleyeceğini ve bunların cevaplarını sadece Kur'an ve sünneti merkeze alarak cevap vereceğini, eğer kitap ve sünnete aykırı bir ifade ile karşılaşırsa da bunu şerhine almayacağını (Hakîm er-Rûmî, 2015, s. 189) ifade ettiği görülmektedir. Eserinin girişinde ifade ettiği üzere onun amacı yanlış akîdelere karşı bir savunma olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yanlış akidelere karşı görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

> Doğru akîde kalbe tesir eder, yakîni ve imanı arttırır. Allah(cc): "Müminler ancak Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, Allah'ın âyetleri okunduğunda imanları arttıran (kimselerdir)" (el-Enfâl 8/2) buyurmuştur. Aynı şekilde batıl akîde kalbe tesir eder, onu katılaştırır ve karartır böylece iman ve yakîn azalır. Bilakis o, (batıl akîde) o ikisini (yakîn ve imanı) izale eden en güçlü sebeptir. (Hakîm er-Rûmî, 2015, s. 175).

O yaşamını sürerken karşılaşmış olduğu kişilerin *el-Fıkhu'l-ekber'in* muhtevası hakkında bilgisiz olduklarından yanlış akideye sahip olduklarını ve ümmetin maslahatı gereği şerhini kaleme aldığını ifade etmektedir. Bu konuda da Ebû Hanîfe'nin mezkur risalesinin önemine dikkat çekmiş hatta eser hakkında tehaddî yaptığı görülmektedir. Tehaddî, Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın müşrikler ile Kur'an-ı Kerim'in bir benzerinin getirilmesi hakkında yapmış olduğu bir restleşmedir (Yavuz, 2000, s. 403). Hakîm İshâk'ta bu metodu *el-Fıkhu'l-ekber*'in önemini ortaya koymak için kullanarak şu şekilde ifade etmektedir:

> Bil ki, insan ve cinlerden oluşan müçtehitlerin tamamı tevhit sıfatları ve vesaire inançları (i'tikatları) beyan etmede zirve olan *el-Fıkhu'l ekber* kitabının benzeri getirmeye çalışsalar Allah'ın onlara tevkifi ve yardımı olmadan buna güç yetirmeyeceklerdir. (Hakîm er-Rûmî, 2015, s. 190).

Firâkî Abdurrâhmân Çelebi, Terceme-i Şerhi'l Fıkhi'l Ekber (ö. 988/1580?)

Firâkî mahlasıyla meşhur olan Abdurrâhmân b. Şeyh Acem Muhyiddîn Çelebi, sufî, edebî ve ilmî kişiliğiyle ön plana çıkmış Osmanlı ulemâsıdır. Firâkî hakkında ulaşabildiğimiz bilgiler sınırlı olup, eserinde doğum yerinin Kütahya olduğunu ifade etmektedir (Çelebi Abd, t.y., vr. 2a). Buna rağmen şairlerinin hayatlarını konu edinen tezkire türü eserlerde sıkça kendinden söz ettirdiği görülmektedir. Tezkirelerden ulaşılabildiğimiz kadarıyla Firâkî, XVI. yüzyıl da yaşamış bir Osmanlı şairidir. Doğum ve ölüm tarihi net olarak bilinmemektedir. Aynı dönemde yaşamış tezkire yazarlarından Beyânî onu "*Mollâ/Moñlâ Firâkî*", Gelibolulu Mustafa Âli "*Firâkî Vâ'iz*", Riyâzî "*Abdurrahmân Çelebi*", Tuhfe-i Nâilî'de de "*Şeyh Firâkî Abdurrahmân Çelebi*" şeklinde tanıtmaktadır (Çelebi Âş, 2018, s. 498). Firâkî ise, tercümesinde kendisinden "Abdurrahmân b. Şeyh Acem Muhyiddîn eş-şehîr bi'l-Firâkî" şeklinde bahsetmektedir (Çelebi Abd, t.y., vr. 2b). İfadesinden de anlaşıldığı üzere ismi Abdurrâhmân'dır. Babası "Muhyiddîn" lakabıyla meşhur olmuş Acem bir zat olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'da Muhyiddîn isminde yaygın kullanımının lakap olduğu görülmektedir. Bu nedenden ötürü bu ismin lakap olduğu düşünülmekte, ama babasının ve annesinin ismine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Fakat Muhyiddin lakabı Osmanlı'da çoğunlukla Muhammed/Meh(em)med isimli müelliflere verildiği dikkate alındığında babasının isminin Meh(em)med olduğu söylenebilir. Babası hakkındaki bilgiler sadece, İran taraflarından Kütahya'ya göç ettiği ve Osmanlı'nın aydın tarikatı olarak kabul edilen Zeyniyye tarikatına bağlı bir şeyh olduğu ile sınırlı olmaktadır. Müellifimizin asıl ismi Abdurrâhmân olup, Firâkî ise onun şiirlerinde kullandığı mahlası olarak kabul edilmektedir. Ama kaynaklarda da geçtiği üzere mahlası ile meşhur olmuştur. Her ne kadar hakkındaki bilgiler sınırlı olsa da tezkirelerden anlaşıldığı üzere yaşadığı dönemin pek çok ulemâsı Firâkî'den övgü ile bahsettiği görülmektedir. Evliya Çelebi (ö. 1095/1684?) *Seyahatnâme*'sinde Firâkî'nin dört dilde fasih ve açık konuştuğunu, birçok kitap telif ettiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda Evliya Çelebi, Firâkî'nin kendi amcazâdesi olduğunu ailesinin İstanbul'a göçmeden kendi evlerini amcası Firâkî'ye bıraktıklarını nakletmektedir. Evliya Çelebi'nin ifadesine göre Firâkî vefat edince de Kütahya'da bulunan aile kabristanına defnedilmiştir (Kahraman, 2011, s. 30). Aynı zamanda Firâkî *Terceme-i Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* adlı eserinde kendisi hakkında, delikanlılık çağlarında sarf ve benzeri çeşitli ilim tahsili için memleketinden ayrıldığını, bir süre alimlerin hizmetinde ilim tahsil ettikten sonra yanlarından ayrılarak memleketi olan Kütahya'ya yerleştiğini nakleder (Çelebi Abd, t.y., vr. 2a). Kaynaklarda mesleği vaizlik olduğu ifade edilen Firâkî, medrese tahsilinden sonra memleketi Kütahya'ya tekrar gelip yerleşmiş Kütahya merkezde bulunan Saray Camii'nde vaizlik yapmaya başlamıştır (Güler, 2018, s. 120). XVI. yüzyıl da Firâkî'nin yaşadığı dönemde hüküm süren padişahlar sırasıyla, Osmanlı Devleti'nin en parlak dönemlerinin yaşandığı Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566), II. Selim (1566-1574) ve III. Murad'ın (1574-1595) ilk saltanat yılları olduğu görülmektedir.

Bu yüzyılda askerî, mimarî ve kültürel alanda büyük gelişmeler yaşanmış, halkın refah seviyesi artmış, her bakımdan Osmanlı Devleti'nin altın çağı olmuştur. Bunun da etkisi olacaktır ki bu dönemde hem kültürel hem de edebî gelişmeler yaşandığı görülmektedir. Üç kıtaya hükmeden cihan imparatoru olan Osmanlı Padişahları, küçük yaştan itibaren özenle yetiştiriliyor, devlet idaresinin yanında muhakkak bir veya birkaç sanatın ustası oluyorlardı. Şiire düşkünlüğü ile bilinen Kanuni Sultan Süleyman'ın şehzadesi Şehzade Bâyezid ve Şehzade Selim'in sancak beyliği için Kütahya'ya atandığı ve Kütahya'ya giderken Şehzade Bâyezid'ın yanına şairler alarak Kütahya'ya gittiği ifade edilmektedir (Güler, 2018, s. 114). Şehzadelerin gelmesiyle Anadolu'nun sancak şehirlerinden biri olan Kütahya, Osmanlı'nın hem kültür hem askerî yönleriyle ön plana çıkan şehirlerinden birine haline dönüşmüştür. Şehzade Bâyezid'ın Kütahya'ya gelmesiyle devlet erkanıyla arasını iyi tutmaya özen gösteren Firâkî, dönemin yetkili isimlerine hediye etmek amacıyla eserler kaleme aldığı görülmektedir (Bayram A, 2017, s. 53). Diyarbekir beylerbeyi iken Anadolu beylerbeyliğine atanan Hadım Ali Paşa için çalışmamızın konusunu oluşturan tercümeyi seçtiği görülmektedir. Firâkî eserinde bunu şöyle ifade etmektedir: "*ehl-i dünyanın armağanı meta-ı dünyadır ve ehl-i ulemanın ĥilimdir vesile-i seadetten ukbadır*" müellifin ifadesine göre dünya işliyle meşgul olan insanlara verilecek hediyeler gene dünyevi şeyler olur, ama ilmi yönüyle ön plana çıkan kişiler için verilecek hediyelerin dünyevi olmamasına dikkat çekerek çalışmamızın da konusunu teşkil eden *Terceme-i Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* isimli risalesini Hadım Ali Paşa için kaleme almış aynı zamanda Paşa Kütahya'ya geldiğinde kendisine takdim edildiğini belirtmektedir (Çelebi Abd, t.y., vr. 2b). Ayrıca Firâkî'nin Kanuni Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan'ın oğlu Şehzade Bâyezid'e karşı bir ilgisi olduğu da aşikârdır; zira birçok şiirinde ve eserlerinde kendisinden övgü ile bahsetmiş hatta kaleme aldığı Hüseyin Vaiz Kaşifî'nin *Ahlak-ı Muhsinî* adlı eserinin tercümesini Şehzade Bâyezid'e hediye etmek için kaleme aldığını eserinde açıklamıştır (Avçin, 2011, s. 89). Müellifin bu yaklaşımları devlet erkanıyla yakınlık kurmak isteminde olduğu yorumunu akla getirmektedir. Bununla beraber Paşa'ya hediye etmek için neden *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*'i tercüme etmeyi tercih ettiği sorusu akla takılmaktadır. Bu konuda da şöyle bir izahatta bulunabilir: Osmanlı Devleti'nde şer'i hukukta hemen hemen her dönemde Hanefî mezhebinin baskın olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, fetvaların çözümünde, gerektiğinde diğer mezheplerden nâib/vekil kullanımı da (teşeffu) zaman zaman yapıldığı görülmektedir. Müellifimizin yaşamış olduğu XVI. yüzyılda dönemin Şeyhülislâmı Ebû Suûd Efendi olduğu görülmektedir. Bu dönemde Ebû Suûd Efendi'nin (ö. 982/1574) de baskın etkisiyle şer'i hukukta ortaya çıkan sorunların çözümlerinde yalnızca Hanefî hukuk kurallarının uygulandığı görülmektedir (Okur, 2014, s.11). Zikredilen yorumların neticesinde Firâkî'nin özellikle bu eseri tercih etmesinde yaşadığı dönemin koşullarının da etkili olduğu fikrini akla getirmektedir.

Tercümenin muhteva analizine bakacak olursak, Firâkî tercümeye başlamadan metninin başında önce Allah'a hamd, Hz. Peygambere ve onun yolundan giden tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'e tâbi olup onların yolunu takip etmenin öneminden bahsetmiştir. Bu alanda Ebû Hanîfe'nin katkısını ve önemini de gösterebilmek için Ebû Hanîfe hakkında hadis-i şerif ve beyt eklemiştir. Risaleye giriş yaptıktan sonra orijinal metne bağlı kalarak usûl-i tevhîd'in itikad ilminin açıklaması ve beyanı olduğunu belirtmektedir. Daha sonra ise amentü esaslarını beyan ederek tercümesine başlamıştır. Firâkî, eserini kaleme alırken *el-fıkhu'l-ekber*'in mevcut dizilimini bozmadan konu bütünlüğünü koruduğu görülmekte ve tercümesini yaparken de kelime tercümesi yapmadığı ortaya çıkmaktadır. O, daha çok kaideleri kendi anladığı şekilde yalın ifadelerle açıklamaktadır. Aynı zamanda konu ile alakalı gereksiz uzatmalardan kaçınarak sade bir üslup kullandığı göze çarpmaktadır. Gerektiği yerlerde konuyla alakalı kendi beyitlerinden eklemiş ve yazımını şiirleriyle süsleyerek şair kimliğini konuşturmuştur. Örneğin amentü esaslarından kader mevzunu açıkladıktan hemen sonra "her ne tedbir olsa o tedbire baş eğmek gerek, başa yazılan gelir takdire baş eğmek gerek, hazreti adem kaza tiğin çökürmüş başa, ol dilaver gördü ki şimşire baş eğmek gerek" (Çelebi Abd, t.y., vr. 3b) beytini ekleyerek tercümesini süsleyerek şair kimliğini konuşturduğu görülmektedir.

Firâkî eserin tercümesini yaparken itikadi kaideleri tartışmaya girmeden yalın bir üslup ile açıklamış ve eseri muhtasar bir risale olarak kayda aldığı görülmektedir. Hocası Hakîm İshak'ın şerhi ve Firâkî'nin tercümesini karşılaştırıldığında ana kaidelerin birbirleriyle mutabık olduğu görülmektedir. Hocasının kaidelerini açıklarken kullanmış olduğu ayet ve hadisleri kendi metninde kullanan Firâkî, az öz ifadeleriyle metnin içeriği olan akîdeyi açıklamış, yer yer birkaç beyt eklemeleri yaparak eseri hitama erdirmiştir. Tercümenin muhteva analizine baktığımız da,

> ve dahi şol nesnenin beyanındadır ki, kaçan abdin akidesi onun üzere olsa sahih ola onda bid'at olmaya, kennehü imamı azam hazretlerinin bu kavli Fıkh-ı Ekberde mesdur olan mesele, muhalif olan mesele bid'at ve dalalet olmasına dalalet eder. (Çelebi Abd, t.y., vr. 3a).

yapmış olduğu açıklamasıyla *el-Fıkhu'l ekber*'in üstünlüğünü vurgulayarak, içerisinde yer alan kaidelere tabî olanların hak yolda olduklarını ve yoldan sapmayacaklarını ifade ettiği görülmektedir. Bu açıklaması hocası Hakîm İshâk'ında şerhindeki tutumuyla örtüşmektedir. Zira İshâk Hakîm er-Rûmî, Ebû Hanîfe ve *el-Fıkhu'l ekber* risalesi hakkında şerhinde tehaddî yaptığı görülmektedir. Tehaddî, Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın müşriklerle Kur'an-ı Kerim'in bir benzerini getirmeleri üzerine yaptığı restleşmedir. Hakîm İshâk şerhinde mezkur risale hakkında,

> Bil ki, insan ve cinlerden olan müçtehitlerin tamamı tevhit sıfatları ve vesaire inançları(itikatları) beyan etmede zirve olan *el-Fıkhu'l-ekber* kitabının benzeri getirmeye çalışsalar Allah'ın onlara tevfiki ve yardımı olmadan buna güç yetirmeyeceklerdir. Ancak onu ayakta oturarak ve yani üzerine yatarak Allah'ı zikreden ve yerin ve göklerin yaratılışı hakkında tefekkür eden ilim sahipleri anlar(kavrar). (Hakîm er-Rûmî, 2015, s. 105).

şeklinde ifadesi bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar Hem Firâkî'nin hem Hakîm İshâk'ın mezhebî taassuplarını gözler önüne sermektedir. Bu yaklaşıma *el-fıkhu'l ekber* üzerine yapılan farklı dönem ve müelliflerin çalışmalarında da göze çarpmaktadır (Gömbeyaz, 2020, s. 1240). Firâkî'nin risalesinde ismen zikrettiği herhangi bir ekol veya mezhebe karşı eleştirisi bulunmadığı ve herhangi bir tartışmaya girmediği görülmektedir. Bu da eserini tartışma ve reddiye amacından uzak tutarak kaleme aldığını, eseri tercümeye yönelimde kendi özel ilgilerinin belirleyici olduğu görülmektedir. Eserini tartışmalardan kaçınarak muhtasar olarak ele alması, dini akîdeleri öğrenmek isteyen kişiler için bir baş ucu kitabı niteliği taşıdığı fikrini akla getirmektedir.

Çalışmamız, bir geleneğe sahip olan *el-fıkhu'l ekber* külliyatının eksik kısmın tamamlanabilmesi açısından önem arz etmektedir. Aynı zamanda müellifimiz Firâkî'nin tercümesi üzerine herhangi bir çalışmanın bulunmaması konunun özgün değerini de ortaya koymaktadır.

Sonuç

Firâkî mahlasıyla meşhur olan Abdurrâhmân Çelebi, XVI. yüzyıl Osmanlı şairlerinden biridir. Kaynaklarda geçtiği üzere babası acem asıllı olup Zeyniyye tarikatine mensup şeyhtir. Bu durum Firâkî'yi de ilim tahsiline itmiş olacaktır ki gençlik dönemlerinde ilmi faaliyetlerde bulunduğunu ifade etmektedir. Bir süre ilim tahsil ettikten sonra memleketi Kütahya'ya geri dönüp Saray Camiinde vaaz vermeye başlamıştır. Acem asıllı olmasına rağmen Kütahya'da doğmuş ve büyümüştür. Yaşamış olduğu yüzyıl Osmanlı devletinin en parlak dönemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nde askeri, mimari ve kültürel alanlarda büyük gelişmeler yaşandığı görülmektedir. Halkın refah seviyesi artmış ve Osmanlı Devleti'nin her bakımdan altın çağı olmuştur. Bunun da etkisi olacaktır ki edebi kimliğiyle ön plana çıkan müellif Firâkî, İslâm Sünnî düşüncesinin temel mihenk taşlarından biri olan Ebû Hanîfe'nin *el-fıkhu'l-ekber* adıyla kendisine nispet edilen akaid risalesinin XVI. yüzyıl alimi olarak karşımıza çıkan İshâk Hakîm er-Rûmî tarafından kaleme alınan şerhin tercümesini yapmıştır. Müellifin kaleme aldığı çalışmalarını çeşitli devlet erkanına hediye ettiği görülmektedir. Bu durum onun devlet erkanıyla arasını iyi tutmaya özen gösterdiği fikrini akla getirmektedir. Çalışmanın da konusunu oluşturan *Terceme-i Şerhi'l Fıkhi'l-ekber* isimli risalesini döneminin Anadolu beylerbeyi olan Ali Paşa'ya hediye etmek için yazdığını ve Paşa Kütahya'ya geldiğinde kendisine takdim ettiğini belirtmektedir. Söz gelimi tercümesini ya-

parken kaideleri herhangi bir eleştiri ve tartışmadan uzak ele alarak Yalın üslup ile açıklamalarını tamamlanan risalenin muhtasar özellikte olduğu görülmektedir. Hocasının şerhi ve kendisinin tercümesini karşılaştırdığımızda ise metinlerin birbirleriyle mutabık olduğu görülmektedir. Hocasının kaideleri açıklarken kullanmış olduğu ayet ve hadislerini kendi metninde kullanan Firâkî, kelime tercüme yapmayarak kendi de yer yer beyit eklemeleri yaparak eserini hitama erdirmiştir. Eserini kaleme alırken tartışmalardan uzak, sade uslup ile ele alması dini akideleri öğrenmek isteyen kişiler için bir baş ucu kitabı niteliği taşıdığını düşündürmektedir.

Kaynakça

Akkaya, O. (2020). *Fıkh-ı Ekber Şarihi ve Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye Müellifi İshak er-Rûmî'nin itikadî görüşleri* (Yüsek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Sivas).

Avçin, M. (2011). *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsînî* (Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı, Kütahya).

Bayram, A. (2017). *Firâkî ve Husrev ü Şîrîn'i (İnceleme-Metin-Bağlamlı dizin ve işlevsel sözlük* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara).

Bayram, İ. (2021). Bahâeddinzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin Şia'nın imâmet anlayışına bakışı. *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 15(8), 1-31.

Kılıç, F. (2018). Aşık Çelebi *Meşâ'irü'ş-şu'arâ*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-210485/asik-celebi-mesairus-suara.html, (08.12.2023).

Çelebi, F. A. [yz.]. *Terceme-i Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Konya: Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, 74738, v. 28. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/74738, (01.09.2023).

Çelebi, İ. (2003). Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, itikada dair risaleleri ve bunların otantik olup olmadıkları meselesi. İ. Hatiboğlu (Ed.), *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri,* (Cilt. 2 s. 185-196) içinde. Bursa: KURAV Yayınları, 2005.

Demir, A. (2016). Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akāid Risâlelerini konu edinen eserleri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 14(28), 169-226.

Hakîm er-Rûmî, İ. (2015). *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-nebeviyye*. (Thk. Bajazid Nicevic), Beyrut: Dâr'ul-Kitâb'ul-İlmiyye Yayınları.

Fidan, H. (2018). *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhu'l-Ekber risâlesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi: Temel İslâmi Bilimler, Kelâm Bilim Dalı, İstanbul).

Gölcük, Ş. ve Bebek, A. (1995). *el-Fıkhü'l-Ekber*. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt. 12, s. 544-47) içinde. Ankara: TDV Yayınları,1995.

Gömbeyaz, K. (2020). İlk Fıkh-ı Ekber şerhi 9./15. yüzyılda mı yazıldı? *Diyanet İlmî Dergi,* 56(4), 1221-1248.

Güler, Kadir. 2018. *43. Şehir bizim Kütahya*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Kahraman, S. A. (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Kütahya, Manisa, İzmir, Antalya, Karaman, Adana, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine.* (9. Kitap, Cilt, 1). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kılavuz, A. S. (1989). *Akaid*. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt. 2, s. 212) içinde. Ankara: TDV Yayınları,1995.

Okur, K. H. (2014). Son Dönem osmanlı düşüncesinde fıkıh alanındaki tartışma ve yaklaşımlar. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 12(23), 9-31.

Özler, M. (2012). *Tevhid*. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt. 41, s. 18-20) içinde. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Ünal, Y. (2012). Kelâm-Akaid ilişkisi üzerine. *Dini Araştırmalar,* 15(40), 156-177.

Yavuz, Y. Ş. (1994). *Ebû Hanîfe (Akaide Dair Görüşleri)*. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt. 10, s. 138-143) içinde. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Yavuz, Y. Ş. (2000). *İ'câzü'l-Kur'ân*. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt. 21, s. 403-406) içinde. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Yavuz, Y. Ş. (2002a). *Kelâm*. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt. 25, s. 194-196) içinde. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Yavuz, Y. Ş. (2002b). *Kelâm*. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt. 25, s. 196-203) içinde. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Yavuz, Y. Ş. (2011). *Taşköprizâde Ahmed Efendi*. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt. 40, s. 151-152) içinde. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Yiğit, İsmail. 2009. *Sıffîn Savaşı*. TDV İslâm Ansiklopedisi (Cilt. 37 s.107) içinde. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Taşköprizâde İsâmeddin Ahmed Efendi. (1985). *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*. (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Talu, M. (2007). *Muvazzah ilmi kelam.* (mlf. Ömer Nasuhi Bilmen). İstanbul: Tereke Yayınevi.

Kıraat Tarihinde İbn Muhaysın'ın Yeri, Hayatı ve Şaz Okuyuşları

Havva Nur Nas*

Öz: Vahiy nazil oldukça Kur'ân-ı Kerim, vahyin muhatabı Hz. Peygamber tarafından öğretilmeye başlanmış; Kur'ân-ı Kerim'in okunması noktasında Mekke döneminde ciddi bir sorun yaşanmamışken, Medine döneminde toplumsal şartlardan kaynaklanan anlam ve telaffuza dayalı bir takım problemlerle karşılaşılmıştır. Hem Müslümanlara kırâatte kolaylık sağlamak hem de Kur'ân'ın muhtelif kabile ve toplumlar arasında yayılmasını sağlamak için Allah tarafından yedi harf ruhsatı verilmiştir. Kırâat farklılıklarının temel sebebi olan "Yedi Harf" ruhsatı ile birlikte Kur'ân kelimeleri değişik vecihlerde okunmaya başlanmıştır. İlimde şifahi ve yazılı geleneği birleştiren kırâat ilminin tarihi sürecinde bazı dönüm noktaları yaşanmıştır. İlk dönüm noktası İbn Mücahid (ö.324/936) ile başlamıştır. İbn Mücahid, İslam toplumunun üzerinde icmâ ettiği okuyuşları bir araya getirerek kırâat-ı seb'a sistemini oluşturmuş, bu yedi kırâatın dışında kalan kırâatler şâz kırâat olarak kabul edilmiştir. İkinci dönüm noktası İbnü'l- Cezerî (ö.833/1429) ile başlamış; onun oluşturduğu kırâat-ı aşere sisteminin dışındakiler de şâz kırâat olarak kabul edilmiş ve cumhur ulema bu görüşü benimsemiştir. İbn Muhaysın, İbn Kesîr ile birlikte Mekke karîi olarak şöhret bulmasına rağmen sekiz ve on kırâatle ilgili olarak yazılan eserlerde yer almamıştır. Kırâatı şâz kırâat olarak kabul edilen İbn Muhaysın, on dörtlü sistem içinde on birinci imam olarak kırâat tarihinde yer almaktadır. Ülkemizde şâz kırâat imamları ve onların okuyuşları hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde İbn Muhaysın ile alakalı herhangi bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda İbn Muhaysın'ın kırâat tarihindeki yeri ve şâz okuyuşları araştırılarak alana katkı sunmak hedeflenmiştir. Bu çalışmada yedi harf ve kırâat arasındaki bağlantı, kırâat ilminin tarihi, İbn Muhaysın'ın hayatı ve şâz okuyuşları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kari, Kıraat, Şaz kıraat, İbn Muhaysın

Yedi Harf ve Kıraat İlişkisi

Yedi harf, gerek Kırâat İlmi gerekse Tefsir İlmi ile meşgul olan âlimlerin en çok üzerinde durdukları konulardan biridir. Yedi harf ile alakalı çok sayıda rivayet olmasına rağmen Hz. Peygamberden herhangi bir açıklama bulunmaması konuyu karmaşık hale getirmiş ve konu ile alakalı farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur.

Yedi harf gerçeğini ifade eden çok sayıda rivayet, her ne kadar içerik bakımından biraz farklılık arz etse de, Buhârî ve Müslim olmak üzere, hadis külliyatının içinde yer almaktadır. Bundan dolayı yedi harf tabiri artık şöhret derecesine ulaşmış, bunun inkâr edilmesi veya yok

* Doktora Öğrencisi, Havva Nur Nas, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. Sevilay.hanne @hotmail.com.

sayılması imkânsız olmuştur. Çeşitli varyantları olan yedi harf ile alakalı hadislerin sıhhatini tartışma konusu yapmak, rivayetler hakkında şüpheye düşürücü izahlarda bulunmaya çalışmak isabetli olmayacaktır (Çağıl, 2002, s. 13).

Kaynakların verdiği bilgilere göre Kur'ân'ın okunması noktasında Mekke döneminde herhangi bir zorluk yaşanmamışken, Medine döneminde İslam geniş bir coğrafyaya yayıldığı ve farklı kabilerle temas kurulduğu için Kureyş Lehçesi ile Kur'ân'ın okunması konusunda sıkıntılar yaşanmıştı. Kur'ân'ın öğrenilmesini ve hayata tatbik edilmesini tek amaç olarak gören Hz. Peygamber, ümmetinin arasında okuma yazma bilmeyenlerin, yaşlı kadın ve erkeklerin köle ve cariyelerin, çocukların olduğunu dile getirince Allah tarafından "Kur' ân yedi harf üzere inmiştir, kolayınıza geleni okuyun" şeklinde bir ruhsat verilmiştir.(Dağ, 2011, s. 32-34). Bu ruhsat ile birlikte Kur'ân'ın telaffuzu noktasında ümmete bir kolaylık sağlanmıştır.

Yedi harf (el-Ahrufu's-Seb'a) terkibindeki "harf" sözlükte; "kelimeleri oluşturan hece harfleri olup, bir şeyin kenarı, ucu, sivri ve keskin tarafı" anlamlarına gelmekle birlikte "lügat, lehçe, kıraat, vecih, tarz, şekil, kelime, ince/iri yapılı deve, dağ tepesi," gibi birçok manaya da gelmektedir (İbn Manzur,V,s.457-458). Yedi harf terkibindeki "yedi" sayısı hakında âlimlerden bazıları sayısal bir değeri olmadığını, bu ifadenin mecâzî olduğunu, Kur'ân'ın okunması hususunda ümmete kolaylık, rahmet ve genişlik ifade ettiğini belirtmiş; bir başka kesim de "yedi" sayısının sayısal bir değerinin olduğunu, yani gerçek anlamda yedi sayısını ifade ettiğini, Kur'ân'ın okunması hususunda tanınan ruhsatın yedi hususa ait olduğunu belirtmiştir (Çetin, 2010, s. 136-137).

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi "yedi harf" in ne olduğuyla alakalı açıklamanın bulunmaması bu konuda farklı görüşleri beraberinde getirmiştir. Bu konuda kırka yakın görüş bulunmakla birlikte en önemlileri olarak şunlar zikredilebilir:

1-Yedi harf, Arap dilinin "yedi lehçesi" demektir. Bu lehçelerin ise ne olduğu konusunda farklı görüşler olmakla birlikte çoğunluğun görüşüne göre bu lehçeler, Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen lehçeleridir (İbnü'l-Cezerî, C.1, s. 24).

2-Yedi Harf, Kur'an-ı Kerim'de bulunan va'd, vaid, helal, haram, mevfüz, emsal ve ihticac' veya Emir, nehiy, haram, helal, muhkem, müteşabih ve emsal'dir (İbnü'l-Cezerî, C.1, s. 24-25). Bu şeklinde yapılan izahların çoğu, hadiste geçen "harf"e aykırı açıklamalardır. Çünkü sahabeler arasındaki ihtilaflar mana da değil telaffuzdadır (Çetin 2001, s. 61).

3-Yedi Harf, aynı manaya gelen farklı lafızların yedi vechidir. Yani bir şeyin aynı anlama gelen farklı lafızlarla söylenmesidir (Sâlih, s. 109).

4- Yedi Harf, medlûlü müşkil, mana itibariyle müteşabih bir tabirdir. Dolayısıyla kesin bir mana verilmemektedir (Ebû Şâme, 1424, s. 93).

5-Yedi harf'in yedi kırâat olduğunu ileri sürmüşlerdir.(İbnü'l-Cezerî,C. 1, s, 24). Yedi harf'in yedi kırâat olduğu görüşü yanlıştır. Çünkü bu düşünce "el-Ahrufu's-Seb'a - el-Kıraatü's-Seb'a" terkiblerinde geçen "yedi" sayısının yanlış anlaşılmasından doğmuştur.(Çetin, 2010, s. 120). Yedi harf yedi kırâat demek değildir. Yedi kelimesi, yedi harf ve yedi kırâat terkiblerinde geçtiği için, bu iki ifadenin aynı anlama geldiği sanılmaktadır.

Kanaatimizce bu görüşlerden en isabetli olanı " yedi harf "in, kesretten kinaye olduğu, bununla birlikte birden çok okuyuşun kastedildiğidir. Medine döneminde yedi harf ruhsatının verilmesi ile birlikte Kur'ân'ın okunma sı konusunda farklılıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Kur'ân'ın yedi harf üzere okunması Hz.Peygamber'in ümmetine verilen bir kolaylık ve rahmettir. Yüce Allah, Kur'ân'ı okumayı ve öğrenmeyi kullarına hafifleterek, onlara rahmet etmeyi murad etmiştir.

Genel telakki kırâatlerin yedi harften türediği yönünde olmakla birlikte, hangi harf yada harflerden türediği konusuyla alakalı farklı görüşleri şöyle izah etmek mümkündür:

1.Bütün kırâatler, Kur'ân'ın kendisiyle indiği harflerin hepsidir. Bu görüşe göre yedi harf, tevatüren nakledilmiş, Kur'ân'da mevcuttur. (Itr, 1988, s. 354).

2-Taberî (ö.310/923)'ye göre, Hz. Osman mushafı bir harfle yazdırmış ve bunun dışında kalan mushafları imha ederek var olan ihtilafları da ortadan kaldırmıştır. Bugün Müslümanlar, değerli imamlarının kendileri için seçtiği bir harf ile Kur'ân'ı okumaktadırlar. Yani kırâatler Kur'ân'ın kaynağı olan yedi harften sadece bir harftir. Bu harf de Hz. Osman'ın mushafı kendisiyle yazdığı harftir. Buna göre geriye kalan altı harfle Kur'ân okunmamaktadır.(Itr, 1988, s. 353). Kur'ân kırâatinde birlik sağlanması için, Hz. Osman Kur'ân'ı istinsah ederken ihtilâfları yok etmek için Kureyş lehçesini esas alarak, diğer lehçeleri Mushaf'ın dışında bırakmış, yedi harften sadece bir harf üzerine Kur'ân'ı istinsah etmiştir (Yerlikaya, 2021, s. 60).

3.Mekki b. Ebî Talib (ö.437/1045) ise bu hususta şöyle demiştir: "Bugün insanların kendisiyle okuduğu ve imamlardan sahih rivayetle nakledilen bu kıraatlerin hepsi, Kur'ân'ın kendisiyle nazil olduğu yedi harfin bir kısmıdır (Muhaysin, 1404, C. 1, s. 44).

"Bütün kırâatler, Kur'ân'ın kendisiyle indiği harflerin hepsidir" bu görüşle ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: Mushaf hattına uymayan ve bundan dolayı terk edilen okuyuşların var olması, istinsah edilen Mushafların yedi harfin tamamını içerdiği şeklindeki görüşü geçersiz kılmaktadır. Çünkü nakli sahih olduğu halde mushaf hattına uymayan çok sayıda kırâat mevcuttur. Bu görüşün benimsenmesi, mushaf hattına uymayan okuyuşların, yedi harf kapsamı dışında değerlendirilmesine yol açacak, dolayısıyla da İbn Mes'ûd(ö.32/652-53),Ubey b. Kâb (ö.33/654-?) gibi kurrâ sahâbilere nispet edilen ve mushaf hattıyla ötüşmeyen okuyuşları, menşei yedi harf ruhsatı olan kırâat farklıklarının dışında tutmak gerekecektir (Maşalı, 2015, s. 347).

"Mushaf'ın tek bir harfi ihtiva etmesi" telakkisi de mevcut kırâat ihtilaflarının bu tek harfe ait olduğu, tek bir harf içinde dahi okuyuş ihtilaflarının olabileceği kabulünü taşımaktadır. Fakat daha öncede ifade ettiğimiz gibi yedi harf ruhsatını dile getiren rivayetler, okuyuş farklılıklarının Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmiş olmasının bir sonucu olduğunu ifade etmektedir (Maşalı, 2015, s. 348).

Üçüncü görüşü, İbnü'l- Cezerî (ö.833/1429), "Cumhur ulemâ, Osman mushaflarının, yedi harften, yalnızca imlasının elverdiklerini içerdiği kanaatindedir." diyerek cumhur ulemanın görüşü olarak takdim etmiştir (İbnü'-Cezerî, C.1, s. 31). Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045) ve Ebû Şâme (ö.665/1267) tarafından da kabul edilen bu görüşe göre, istinsahta tek bir harf (Kureyş Lehçesi) itibara alınmakla birlikte Osman Mushaflarının, yedi harften, imlâlarıyla örtüşenleri içerdiği şeklindedir (Maşalı, 2015, s. 347). Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045), mevcut kırâat farklarının yedi harften ne kadarına tekabül ettiğini şu sözleriyle dile getirmektedir:

> Peygamber'in vefatı sonrasında Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde sahabeden bir grup, dini ve Kur'ân'ı öğretmek için fethedilen yerlere gittiler. Onlardan her biri gittiği yerde kendi okuyuşunu öğrettiği için buna bağlı olarak şehirler arasında okuyuş farkları ortaya çıktı. Hz. Osman çoğaltılan mushafları bazı merkez şehirlere gönderdi ve diğer mushafların terk edilmesini istedi. Her bir şehir halkı, kendilerine gönderilen mushafı, bu mushaf gelmezden evvel sahip oldukları ve mushaf imlâsıyla örtüşen okuyuşları doğrultusunda okudular, mushaf hattına uymayan okuyuşları ise terk ettiler. Durum böyle olunca şehirlerarasında okuyuş farklılıkları ortaya çıktı. Sonraki nesiller de öncekilerden aldıkları bu okuyuşları aktardılar. (Mekkî, 1979, s. 37-38).

Sonuç olarak diyebiliriz ki kırâat farklılıklarının temel nedeni yedi harf tir. Kırâatler arasında umum-husus ilişkisi vardır. Kırâatler, yedi harften daha hususi/özel bir anlam ifade etmektedir. Buna göre yedi harf daha kapsamlı olduğu için, kırâatleri de içine almaktadır (Itr, 1988, s. 358).

Kırâat İlminin Tarihi

Kur'ân'ın ilk hafızı ve muallimi olan Hz. Peygamber, Cebrâil'in kendisine uyguladığı öğretim metodunu ashabına da aynı şekilde uyguluyordu. Gelen ayetleri erkeklere ve kadınlara ayrı ayrı okuyarak, sema' metodunu, onlardan da dinleyerek arz metodunu uygulamaktaydı. Devam eden bu süreç içerisinde bazı sahâbîler Kur'ân konusunda temayüz etmiş ön plana çıkmıştı. Nitekim kâri ve kurrâ vasıflarıyla tanınan sahabilere bu vasfı verdiren husus, onların inen vahyi büyük bir gayret ve azimle öğrenmeleri ve ezberlemeleriydi. Yazının da bu dönemde yeterince yaygınlık kazanmaması da Kur'ân'ın nakli ve korunması konusunda yazılmasından ziyade daha çok kalplerde ve zihinlerde yer almasına itimad edilmesini sağlamıştı (Ünal, 2019, s. 40-42). Ayrıca vahyin korunmasını ve kayıt altına alınmasını hedefleyen Hz. Peygamber'in, inen ayetleri yazdırıp okutması, hatalı okumalar veya yazımların varsa

düzelttirmesi ve sonrasında ezberletmesi onun Kur'ân'ın korunması noktasında gösterdiği ehemmiyetinin bir tezahürüdür (Ünal, 2019, s. 43-44).

Yedi harf ruhsatının bittiğine dair bir emrin verilmemiş olmaması, Hz. Peygamberin vefatını müteakip sahabe tarafından Kur'ân taliminde bir genişlik ve kolaylık olarak kullanılmaya devam etmesini sağlamıştır. Genel görüşe göre sahabenin Resûlüllah'tan öğrendikleri Kur'ân okuma tarzları birbirinden farklıydı. Bir kısmı yedi harften bir harf, bir kısmı iki harf, bazıları da daha fazla harf okuyuşu üzerine öğrenmişler ve bu hal üzere de çeşitli yerlere dağılmışlardı. Gittikleri yerlerde Kur'ân'ı farklı olarak okumuş ve öğretmişlerdi. Buna bağlı olarak onlardan kırâat öğrenen tâbiûn ve etbâu't-tâbiînin de kırâatları birbirlerinden farklıydı (Karaçam, 2015, s. 61). Var olan kırâat farklılıkları Kur'ân'ın cem'ini ve istinsahını gündeme getirdi.

Hz. Ebû Bekir döneminde hafız sahabilerin şehit olması Kur'ân'ın muhafazası konusunda kaygılara sebep olmuş, Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir'e Kur'ân'ın bir kitap haline getirilmesini önermiş, Zeyd b. Sâbit'in komiyon başkanlığında Kur'ân bir kitap haline getirilmiştir. Hz. Ebu Bekir döneminde yazılan bu mushafın yedi harfi kapsayacak şekilde yazıldığını söyleyenler olduğu gibi, her ne kadar yedi harfi içinde barındırıyorsa da onu tümüyle içermediği görüşünde olan âlimlerde vardır (Matrudî, 1991, s. 85). Esasen Hz. Ebû Bekir döneminde yazılmış olan bu Mushafta nokta ve hareke olmadığından bu Mushaf birden fazla okumaya da imkân tanıyordu. Ayrıca bu mushafın yazılmasının amacı da kırâat farklılıklarını ortadan kaldırmak değil, Kur'ân ve kıraatını korumaktı (Ünal, 2019, s. 129).

Hz. Osman döneminde ise kırâat ihtilafları Enes b. Malik'ten rivayet edilen hadiste ortaya konmaktadır. Huzeyfe b. Yeman, Azerbaycan ve Ermenistan seferlerinde Müslümanlar arasındaki kıraat ihtilaflarına şahit olmuş, Hz. Osman'a gelip "Ey Allah'ın halifesi! Kitap hakkında Yahudiler ve Hristiyanlar gibi ihtilafa düşmeden önce gereğini yap" diyerek Hz. Osman'ı uyarmıştı. Bunun üzerine Hz. Osman, Hz. Ebû Bekir dönemimde yazılmış olup Hz. Hafsa'nın elinde bulunan Mushaf'ı esas alarak çoğaltma yapmış, önemli şehir merkezlerine göndererek ümmetin kıraatler konusundaki yaşadığı sıkıntıları bertaraf etmeye çalışmıştır (Sâlih, s. 78).

Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği nüshalarda yedi harfin yer alıp almadığı konusunda farklı görüşler olmakla birlikte cumhurun kanaati, yedi harfin bir kısmının yer aldığıdır. Nokta ve harekeden müstağni olan bu nüshalar çeşitli kırâat vecihlerini ihtiva ediyordu. Kur'ân'ın aslından olmayıp sahabe tarafından ayetler üzerine eklenen bir takım ilaveler, son arzada tespit edilmeyen okuyuşlarda bu Mushaflara alınmadı. Ayrıca yazı, noktasız ve harekesiz olduğu halde birden fazla kırâatı ihtiva edemiyorsa, okuyuş vecihleri tek bir mushafta değil, ayrı ayrı mushaflara yazılmıştır (Karaçam, 2015, s. 57).

Hz. Osman bu mushafları farklı beldelere gönderirken onları insanlara okuyacak kâriler de göndermiştir. Böylece her kâri, mushafın ihtivâ ettiği kırâatları o beldede okumuş, okutmuş ve öğretmiş; belde halkı kırâatı öğrendiği şekilde devam ettirmiştir. Tâbiîn neslide kendi bölgelerinde bulunan sahabilerden Kur'ân kırâatlerini öğrenmiş, onlardan sonra gelen nesilde tabiîinden aynı şekilde öğrenmiş ve meşhur kırâat âlimlerine kadar durum bu şekilde devam etmiştir (Karaçam, 2015, s. 62).

Böyle tarihi bir seyir içinde -Hicri II.asırda -İslam beldelerinde kurradan bazıları "kırâat, zabt, adalet, emanet, gibi sebeplerle diğer kurralara göre bulundukları yerlerde daha meşhur olmuşlar; o beldenin halkı da onları takip edip kendilerine önder kabul etmiş ve onlardan öğrendikleri kırâatleri onlara nispet etmeye başlamışlardır (Çetin, 2010, s. 220).

Hicri III. asrın başlarında da kırâatlerin imamlara nisbetle toplanması çalışmaları başlamıştır. Kırâat kitaplarındaki yer alan bilgilere göre ilk defa kırâat ilmini kaleme alan Ebû Ubeyd el- Kâsım b. Sellâm (ö.224/838)'dır. Eserinde yirmi beş kırâate yer vermiştir. Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö.255/868), Ahmed b. Cübeyr (ö.258/871), İbn Cerir et- Taberî (ö.310/922) de eserlerinde yirmi kırâate yer vermişlerdir (İbnü'l-Cezerî, C.1, s. 34).

Kırâat tarihinde İbn-i Mücahid (ö.324/936) bir dönüm noktası olmuştur. O, "Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâât" adlı eseriyle Müslümanlar nezdinde çok kabul gören yedi kırâati bir araya getirmiştir. İbn Mücahid'in tasnifine göre, Mekke'de Abdullah b. Kesîr (ö.210/737), Medine'de Nâfi (ö.169/785), Şam'da İbn Âmir (ö.154/770), Basra'da Ebû Amr (ö.154/770), Kûfe'de Âsım (ö.127/744), Hamza (ö.188/803) ve Kisâî (ö.189/804) yedi kırâat imamıdır (İbnü'l-Cezerî,C.1, s.34; Çetin, 2010, s. 221). Bu yedi kırââtın dışındakiler şâz kabul edilmiştir. İbn-i Mücahid'in kaleme aldığı *"Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâât"* isimli eseri kendisinden sonra gelen âlimler için referans kaynağı olmuş, İbn-i Mücahid'in etkisi uzun yıllar devam etmiştir. (Dağ, 2006, s. 91).

Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Mihran el-Isbahânî en-Nîsâbûrî (ö.381/992) de "*el-Ğaye fi'l- kırâati'l-aşr*" isimli eseriyle bu yedi kırâate Ebû Ca'fer (ö.130/747), Ya'kûb el-Hadramî (ö.205/820) ve Halefu'l-Âşir (ö.229/844)'in kırâatlarını ekleyerek kırâat-i aşereyi oluşturmuştur. Bu imamların kırâatlerinin de diğerleri gibi mütevatir olduğunu söyleyen Hicri 9.asırda İbnü'l Cezerî'dir. İbnü'l- Cezerî, bu kırâatlerin kesinlik noktasında birbirinin aynı olduğunu, sahih kırâat unsurlarını taşıdıklarını, insanların onların kırâatlerini benimseyip kabul ettiğini ifade etmektedir (İbnü'l-Cezerî, C.1, s. 41- 46).

İbn Mücâhid'in tasnifinden sonra İbnü'l Cezerî'ye kadar yedi kırâat mütevatir kabul edilip, onun dışındakiler kimi âlimler tarafından şâz kırâat olarak değerlendirildiyse, onlu tasniften sonra da bu sefer sahih kıraatler denince on kırâat anlaşılmış, on kırâatın dışındakiler de şâz kategorisi içinde değerlendirilmiştir (İbn Mücahid, s. 49).

Şâz kıraatlerden bazılarını belli bir sistem içerisinde ele alan İbnü'l- Cezerî'dir. İbn Muhaysın, A'meş, ve Hasan-ı Basrî'nin kırâatlerini on kırâate ekleyerek sisteme dâhil etmiştir. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö.923/1517) ve Ahmed b.Muhammed el-Bennâ da (ö.1117/1705) Yahyâ b. Mübarek el- Yezîdî (ö.202/812)'nin kırâatini meşhur on kırâate eklemiş, böylece on dörtlü tasnif oluşmuştur. Bazıları A'meş yerine İbn Şenebûz olarak bilinen Muhammed İbn Ahmed el-Bağdâdî'yi bu grubun içine dâhil etmek istemiş, ancak rağbet görmemiştir (Bennâ, 1407, C.1, s. 72; Zürkânî, 1415, C.1, s. 340; Birışık, 2022, s. 427).

İbn Muhaysın'ın Hayatı ve Şâz Okuyuşları

Tam adı Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman b. Muhaysın es-Sehmî'dir. (Altıkulaç,1999209-210). Tarihi kaynaklarda ismi Abdurrahman b. Muhammed b. Muhaysın es- Sehmî, Muhammed b. Abdullah b. Muhaysın şeklinde kaydedilirken, Zübeyrî, Abdurrahman b.Muhaysın Ebî Vedâa ismiyle kaydetmiştir. (Zehebi,1417, C.1, s. 221). İbn Muhaysın, Ebu Hafs, Benî Sehm kolundan olduğu için Sehmî, Kureşi ve Mekkî nisbeleriyle anılmış, Benî Sehm'in mevlası olarak da zikredilmiştir (Zehebî, 1417, C.1, s. 221; İbnü'l Cezerî, 1427,C.2, s. 148).

İbn Muhaysın'ın kırâatteki yeri ulema nezdinde tartışmalara sebep olmuştur. Ömer el- Enderâbî (ö.470/1077) *el- İzâh fi'l- Kırâat* adlı eserinde Halef b. Hişam yerine onuncu sıraya İbn Muhaysın'ı koymuş; el- Muaddil (ö.500/1106) *Ravzatü'l- Huffâz* adlı eserinde on beş imama yer verirken, dördüncü sırada İbn Muhaysın'a yer vermiştir. Sıbtu'l- Hayyât (ö.541/1146) el-*Mübhic fi'l- Kırâati's- Semân* adlı eserinde sekiz imama ilave olarak yer verdiği dört imam içinde onu ilk sırada zikretmektedir. Fakat bunlara rağmen İbn Muhaysın, sahih kırâat imamları arasında kendisine yer bulamamıştır. Mekke kurrası olarak sahih kırâat imamlarından İbn Kesir ile birlikte zikredilen İbn Muhaysın, kırâatını Arap dili mezheplerinden birine uygun olarak belirlemiş, bölge halkının üzerinde icma ettiği kırâatların dışında kalmıştır. Haliyle insanlar onun kırâatını okumaktan vazgeçmiş, İbn Kesir'in kıraatı üzerinde icma etmişlerdir. (İbnü'l-Cezerî, 1427, C.2, s. 148). İbnü'l-Cezerî de İbn Muhaysın kırâatının "*Mübhic*" ve "*Ravda*" isimli eserlerde mevcut olduğunu, Kur'an-ı bu kırâatla okuduğunu, İbn Muhaysın kırâatının mushafın hattına uygun olsaydı meşhur kırâatlar arasında zikredeceğini söylemiştir. (İbnü'l- Cezerî, 2006, 2, s.148).Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer el- Enderâbî (ö.470/1077), onuncu imam olan Halef b. Hişam yerine İbn Muhaysın'a yer vermiş; ancak onun yapmış olduğu bu tasnif sahih kırâatler kategorisine girememiştir.(Enderâbî, 1405, s.28).

İbnü'l-Cezerî başta olmak üzere çok şayıda kırâat âlimi şâz kırâatler konusunda çalışmalar yapmış; on dört kırâatın yer aldığı eserlerde İbn Muhaysın'a yer vermişlerdir.

Günümüzde on dörtlü kırâât sistemi içinde yer alan İbn Muhaysın'a on dört kırâat imamı içerisinde on birinci imam olarak ona yer veren ilk müellif, Muhammed b. Halil el-Halebî

(ö.849/1445)'dir.Halebî'den sonra Ahmed b. Muhammed el- Kastallâni(ö.923/1517) ve Ahmed b. Muhammed el- Bennâ(ö. 1117/1705) da onu takip etmiş, iki müellif de eserlerinde İbn Muhaysın'ı on birinci imam olarak zikretmiştir (Kastallânî, 1986, C.1, s.182). İbn Muhaysın'ın kırâatının şâz olarak değerlendirilmesinin nedeni, onun dil kaideleri üzerine kıraatten bazı tercihlerinin olması ve kırâatında mushafın hattına aykırı unsurların bulunmasıdır (Kâdî, 1981, s. 11).

Hakkında âlimlerin övücü sözler kaydettiği İbn Muhaysın ile ilgili hocalarından Dirbâs, Kur'an ve Arap dili konusunda daha bilgili birini görmediğini, kırâat alanında ilk eser telif eden olarak bilinen Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö.224/838) ise, Mekke kârilerinden Abdullah İbn Kesîr, (ö.120/738), Humeyd b. Kays el- A'rec (ö.130/747-48) ve İbn Muhaysın'ın isimlerini zikrettikten sonra bunlar arasında Arapçası en sağlam olanın İbn Muhaysın olduğunu söylemiştir (İbnü'l-Cezerî, 1427, C.2, s. 148).

Çok yönlü bir kırâat âlimi olan İbn Muhaysın'ın hadis rivayeti konusunda sika olduğu, hadiste rivayetlerinin alınmasında herhangi bir sakınca olmadığı kaydedilmiştir. Başta Müslim olmak üzere, Abdullah b. Müemmel el- Mahzûmi, Süfyân b.Uyeyne (ö.198/814),Süfyan es-Sevrî (ö.161/778), İshak b.Hâzim, İbn Cüreyc(ö.150/767), Hüşeym b.Beşîr (ö.183/799) gibi âlimler ondan hadis rivayet etmişlerdir. Ayrıca İbn Muhaysın, babasından, Safiyye bint Şeybe, Muhammed b. Kays b. Mahreme, Ata' b.Ebû Rebâh(ö.114/732) bunların dışındaki pek çok kişiden hadis rivayet etmiştir (Zehebî, 1417, C.1, s. 222; Zehebî, 1418, C. 1, s. 89).

Tabakat ve kırâat tarihi ile ilgili eserlere baktığımızda İbn Muhaysın, kırâatı Said b.Cübeyr Mücahid b. Cebr, Abdullah b. Abbas'ın mevlası Dirbâs' tan almıştır. İbn Muhaysın'dan kırâat ilmini öğrenenler arasında Şibl b. Abbâd, Ebû Amr b. Alâ, Îsâ b. Ömer el-Kari(es-Sekafî) olmakla birlikte daha nice âlimler bulunmaktadır (İbnü'l-Cezerî, 1427, C.2, s.148; Zehebî, 1418, C. 1, s. 89).

Kırâât imamlardan her birinin çok sayıda râvisi olmakla birlikte eserlerde en meşhur iki râviye yer verilmiştir. Râvi, kırââtları imamlardan doğrudan yâda vasıtalı olarak alıp nakleden kişiye denir. İbn Muhaysın'ın râvileri de Bezzî ve İbn Şenebuz'dur. Kırâat literatüründe yer alan tarik kavramı da râvilerin kırâatlerini nakledenler için kullanılır. Eserlerde târikler iki ile sınırlandırılmıştır. İbn Muhaysın'ın birinci ravisi olan Bezzi'nin iki tariki vardır. Ebû Rabî'a (294-) ve İbnü'l Habbab (301-)'dır (Benna,1987, I, s,76). İbn Muhaysın'ın ikinci ravilerinden olan İbn Şenbûz 'un tariki: Ebu'l- Ferac(390-305) ve Şedvi(388-300)'dir (Benna,1407, C.1, s. 77).

Ebü'l Kâsım el- Hüzelî'nin tespitine göre İbn Muhaysın, 123(741) yılında vefat etmiş olup bu tarih diğer kaynaklarda da yer alırken, bazı müellifler onun 122 (740) yılında vefat ettiğini de kaydetmişlerdir (Zehebî, 1417, C,1, s. 223; İbnü'l-Cezerî, 1427, C.2, s. 148).

Şâz Okuyuşları

Sözlükte şâz kavramı, شذ (şezze) sülâsi fiilinden ism-i fail olup tek kalmak, azlık, ayrılık, çoğunluktan ayrılan ve nadir olan anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzûr, IV, s, 2219). Sehavî (ö.643/1245), sahih kıraatler dışında kalan kıraatlerin şaz kavramıyla tanımlanmasında bu kelimenin yalnız kalma, çoğunluktan ayrı düşme anlamlarına işaret etmesi yönüyle böyle bir tanımlamanın doğru olduğunu belirtmiştir (Ebû Şâme, 1424, s. 181).

Dil ve hadis ilmi literatüründe kullanılan bir kavram olan şâz kavramı, Taberî (ö.310/922) ile birlikte kırâat geleneği içerisinde anlamı daha da genişlettirilerek bir kırâat terimi haline dönüştürülmüş ve kullanılmıştır (Dağ, 2007, s. 72). Taberî, " Hz. Osman mushafına ve genele muhalif olan ve senedinde yalnız kalan kıraatlerdir" şeklinde tanımlamıştır.(Çakıcı, 2018, s.165). Tarihi süreç içinde şâz kavramı âlimler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Şâz kırâat tanımlamasında İbnü'l-Cezerî'nin yaptığı tanım sonraki dönem ulemayı da etkilemiştir. Bazı âlimler şâz kırâatleri tanımlarken onun "on kırâat imamı dışındakiler" şeklindeki tanımını benimsemiş, bazıları da "üç temel kriterden birini taşımaması" ilkesini benimsemiştir (Kâdî, 1401, s.11; Birışık, 2004, s. 72).

Başta kırâat âlimleri olmak üzere, İslam ulemâsı şâz okumaların Kur'ân'dan sayılmamaları konusunda icmâ etmişlerdir. Şâz kırâatlerin namazda veya namaz dışında okunması konusunda ise fukahanın çoğunluğu okunmayacağı yönündedir. Ancak belirtmek gerekir ki bu kırâatlar dil yönünden incelenmiş, şâz kırâatleri delil kabul edenler tarafından fıkhî hükümler elde etmiştir. Kur'ân lafızlarının manalarının anlaşılmasında delil olarak kullanılmıştır (Önder, 2009, s. 183; Çakıcı, 2018, s. 221). Arap dili ve edebiyatı âlimlerinden biri olan İbn Cinnî, şâz kıraatlere dair yazdığı eserinde şâz kırâatlerin Allah katından indirilmesi ve Peygamber'den rivayet olma ihtimalinden dolayı bu kırâatlerin dilsel bir temelinin olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır (İbn Cinnî, 1415, C.1, s.32-33).

Bu başlık altında verdiğimiz bilgilerden sonra İbn Muhaysın'ın şâz okuyuşlarının hepsini vermek mümkün olmadığı için bazı örnekler vereceğiz.

1- " إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِ اَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا " (Bakara, 2/26) ayetinde geçen يَسْتَحْيِ kelimesini İbn Muhaysın, hâ'nın kesri ve yâ'nın hazfi ile يَسْتَحِى şeklinde okumuştur. Hicazlılar'ın "istahyeytü" şeklinde iki yâ ile okudukları kelimeyi Temimliler bir yâ ile "istehaytü" şeklinde okurlar. Temim lehçesindeki kullanıma göre يَسْتَحْيِ kelimesini يَسْتَحِى şeklinde tek yâ ile okuyan İbn Muhaysın'ın kırâatı Mushaf hattına uymadığı için şâz kabul edilmiştir (Bennâ, 1407, C.1, s. 382; Kirmânî, s. 56).

2- " يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا " (Bakara,2/104) ayetinde geçen رَاعِنَا ifadesini İbn Muhaysın ve Hasan-ı Basrî tenvinli olarak رَاعِنًا şeklinde okumuştur. Taberî, bu okuyuşun Müslümanların kırâatına uygun olmadığını, bu kırâat ile mütekaddimîn ve müteaahhirînin

kırâatının dışına çıktığını kaydetmiştir. Bu sebeple İbn Muhaysın'ın bu okuyuşu şâz olarak kabul edilmiştir (Ehvazî, s. 94; Taberî, 1422, C.2, s. 382).

3- " ثُمَّ اَضْطَرُّهُ إِلٰى عَذَابِ النَّارِ " (Bakara, 2/126) ayetinde geçen " اَضْطَرُّهُ " kelimesini اَطَّرُّهُ şeklinde okumuştur. İbn Cinnî, bu okuyuşun kötü bir dil olduğunu ifade etmiştir. اَطَّرُّهُ kelimenin aslı اضْتَرَّ dır. Tê harfi tâ harfine ibdâl edilmiştir. Çünkü zâd harfinin yanında bulunan tâ harfi ıtbâk ve istifâle sıfatına sahip bir harfir. Sonra zâd harfi tâ harfine ibdâl ve idğam edilmiştir. Burdaki idğâm zâd harfinin tâ harfine idğâmıdır. Cumhur ulema ve sarf nahiv âlimleri böyle bir idğamı kabul etmemişlerdir. Bu okuyuş Arap dil kaidelerine ve Mushaf hattına uymadığı için şâz kabul edilmiştir (İbn Cinnî, 1415, C.1, s. 106; Mes'ûl, 1429, s. 143).

4- يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ (Âl-i İmrân, 3/106) ayetinde geçen تَبْيَضُّ ve تَسْوَدُّ kelimelerini Hasan Basri, Zührî, İbn Muhaysın ve Ebü'l- Cevzâ elif ile تَبْيَاضُّ ve تَسْوَادُّ şeklinde okumuştur. Bu okuyuşla anlam daha belirgin hale gelmekle birlikte Mushaf hattına uymadığı için şâz kabul edilmiştir. (Ukberî, 1417, C.1, s.340; Kurtûbî, 1427, C.4, s. 157).

5- " اِنَّ الَّذينَ اٰمَنُوا وَالَّذينَ هَادُوا وَالصَّابِـؤُنَ وَالنَّصَارٰى " (Mâide,5/69.ayet) ayetinde geçen وَالصَّابِـؤُنَ kelimesindeki vâv harfini İbn Muhaysın, yâ harfine ibdâl edip 'اِنَّ nin ismine atfederek وَالصَّابِـئِينَ şeklinde okumuştur.(Ehvâzî, 2007, s, 110). Onun bu okuyuşu Mushaf hattına uymadığı için şâz kabul edilmiştir.(Ukberî, 1417, C.1, s. 452).

6- " اِذْ يُغَشّيكُمُ النُّعَاسَ اَمَنَةً مِنْهُ " (Enfâl 8/11). İbn Cinnî, bu ayette geçen اَمَنَةً ifadesini İbn Muhaysın'ın mim'in sükûnu ile اَمَنَةً şeklinde okuduğunu belirtmektedir. Müellif çoğunluğun okuyuşun yerine اَمَنَةً şeklindeki bu okuyuşun câiz olmadığını, dammeli ve kesralı harfin sakin kılınabildiğini ama fethalı harfin sakin kılınamayacağını, zira fethanın zaten hafif bir hareke olduğunu belirtmektedir. (İbn Cinnî, 1415, C.1, s. 273-274).

7- " وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً " (Kehf,18/ 109) ayetinde geçen " مَدَداً " kelimesini Humeyd el- A'rac, Mücahid, İbn Miksem, Hasan-ı Basrî, ve İbn Muhaysın, iki dâl harfinin arasında elîf takdir ederek " مِدَاداً " şeklinde okumuştur. Birçok kurra tarafından okunmakla birlikte bu kırâat Mushaf hattına uymadığı için şâz kabul edilmiştir. (Hüzelî,1428, s. 594).

8- " فَجَاءَتْهُ اِحْدٰيهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ " (Kasas 28/25) ayetinde geçen " فَجَاءَتْهُ اِحْدٰيهُمَا " ifadesini İbn Muhaysın hemzenin ıskatı ile " فَجَاءَتْهُ احْدٰيهُمَا " şeklinde okumuştur. İbn Cinnî, hemzenin ıskatının şiirde caiz olduğunu, Kur'ân için böyle bir kullanımın söz konusu olmadığını kaydetmiştir. Mushaf hattına uymayan bu kırâat da şâz kabul edilmiştir.(İbn Cinnî, 1415, C.2, s.150)

9- " وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ " (Zâriyat, 51/22) ayetinde geçen " رِزْقُكُمْ " kelimesini İbn Muhaysın râ harfinden sonra elîf ile " رَازِقُكُمْ " şeklinde okumuştur. Bu okuyuşta " رَازِقُكُمْ " kelimesi cümlenin faili konumunda olmaktadır. Yine " اَرْزَاقُكُمْ " şeklinde okuduğu da kaynaklarda yer almaktadır. Arap dili açısından doğru olan bu kırâatler, sıhhat ve Mushafa uygunluk açısından sorunlu olduğu için şâz kabul edilmiştir.(Hüzelî,1428, s. 641; Kurtûbî, 1427, C.17, s. 41).

10- " اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ " (Kevser 108/1) ayetinde geçen " اَعْطَيْنَاكَ " kelimesini İbn Muhaysın, Âmeş, Hasan-ı Basrî, Talhâ " اَنْطَيْنَاكَ " şeklinde okumuştur. Bu kırâat Hz. Peygambere nisbet edilmektedir. Sâ'd b. Bekr, Hüzeyl, Ezd ve Kays kabileleri sakin "ayn" harfinden sonra " tâ" harfi geldiğinde ayn harfini nûn'a kalbederler. Dil açısından uygun olan bu kırâat Mushaf hattına uymadığı için şâz kabul edilmiştir.(İbn Hâleveyh, s. 182; Ebû Hayyân, 1413, C.8, s. 520).

Sonuç ve Öneri

Kırâat farklılıklarının menşei olarak kabul edilen yedi harf olgusu hakkında sahabe tarafından hiçbir sorunun sorulmaması ve Hz. Peygamber tarafında da konu ile alakalı bir açıklamanın yapılmamış olması yedi harf ile ilgili tartışmaların önünü açmış ve hakkında birçok görüşün ortaya atılmasına sebep olmuştur. Medine döneminde gündeme gelen "yedi harf" ruhsatı, Kur'ân'ın öğrenimini ve okuyuşunu kolaylaştırmak için verilen bir rahmet ve zenginliktir.

Hz. Peygamber döneminde gündeme gelen kırâat farklılıkları sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Hz. Ebubekir döneminde Kur'ân ve kırâatını korumak için Kur'ân'ın iki kapak arasında toplanması söz konu iken; Hz. Osman döneminde de var olan kırâat ihtilaflarını en aza indirgemek için Kur'ân'ın istinsah edilmesi söz konusudur. Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaf ümmetin üzerinde icmaa ettiği Mushaf'tır. İstinsah faaliyeti aslında kırâat tarihi açısından önemli bir başlangıçtır. Çünkü istinsah faaliyetinden sonra kırâatler Hz. Osman Mushafına arz edilmiş; resmi mushafa uyan kırâatler sahih kabul edilirken, uymayan kırâatler ise şâz kabul edilmiştir.

Devam eden tarihi süreç içerisinde Kur'ân kırâatı noktasında bazıları ön plana çıkmış; kırâat imamı olarak şöhret bulan bu kimselerin kırâatı bölge halkı tarafından okunmaya, takip edilmeye başlanmıştır. IV. asırda önemli kırâat âlimlerinden biri olan İbn Mücahid, mütevatir kırâatleri bulundukları bölgedeki halkın rağbetine göre "yedi kırâat" olarak belirlemiş bunun dışında kalan kırâatleri şâzz olarak addetmiştir. Ulema ve halk tarafından yedi kırâat benimsenmiş, ortaya çıkan çalışmalarda bu sistem etkisini göstermiştir. Hicri IX. Asra gelindiğinde kırâat alanın tartışmasız otoritelerinden olan İbnü'l-Cezerî, onlu kırâat sistemini oluşturmuş; yedi kırâate ilave ettiği üç kırâatinde diğerleri gibi mütevatir olduğu görüşünü benimsemiştir. Bundan sonraki süreçte de şâz kıraat "on kırâatın dışındakiler" şeklinde kabul edilmiş ve üzerinde ittifak oluşmuştur.

Kırâat-ı aşere sistemi üzerine eklenen dört kırâatle birlikte on dörtlü tasnif oluşturulmuş, şâz kırâat imamları denilince ilk sırada İbn Muhaysın'a yer verilmiştir. Kendisi ile alakalı takdirle bahsedilen İbn Muhaysın'ın kırâatı incelendiği zaman kırâatının şâz kabul edilmesinin nedeni dil kaideleri üzerine kıraatten bazı tercihlerde bulunması ve Mushaf hattına aykırı okuyuşları olmasından dolayıdır.

Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken bir husus daha vardır ki şâz kırâatler, üzerinde ittifak edilen Hz. Osman'ın istinsah ettiği Mushafların dışında kalmasına rağmen terkedilmemiş, tam tersine Hz. Peygamber'den nakledilen kırâat vecihlerinin terkedilip yok sayılamayacağı düşüncesiyle bu okuyuşlara sahip çıkılmıştır. Bundan dolayı her ne kadar cumhur ulema tarafından tilâvet olarak bir değer atfedilmese de tefsir, fıkıh, lügat eserlerinde şâz kıraatlere yer verilmiş, şâz kırâatleri bir bütün olarak terk etmek mümkün olmamıştır.

Şâz kırâatleri tanımak için on kırâatı bilmek gerekmektedir. Bu bağlamda on kırâatı ihtiva eden eserlere müracaat edilebilir. Şâz kırâatları tanımanın bir diğer yolu ise, şâz kırâatleri ihtiva eden kitaplara müracaat etmektir. Ayrıca dil ve tefsir alanında da yazılmış olan eserlere de müracaat edilerek şâz kırâatleri tanımak mümkündür.

Kırâat farklılıkları usül ve ferş açısından ele alınmaktadır. Biz bu çalışmada İbn Muhaysın'ın kırâatını ferş açısından ele ele alarak kırâatının neden şâz olduğunu ortaya koyduk. Ancak bu çalışmada elbette kırâatlerin hepsini ele almak pek tabii mümkün değildir. Yapmış olduğumuz bu çalışma kırâat alanında çalışanlara yol göstermekle birlikte, İbn Muhaysın'ın kırâatı hem usûl hem de ferş açısından detaylı bir biçimde incelenerek ilim dünyasına akademik yayınlar kazandırılabilir.

Kaynakça

Abdü'l- Aliy el- Mesûl. (1429/ 2008). *el-Kırâatü'ş-şâzze tavâbituhâ ve'l- ihticâcu bihâ fi'l- fıkhı ve'l- arabiy*. Riyad: Dâru İbn Affân.

Altıkulaç, Tayyar. (1999). İbn Muhaysın. *TDV İslam Ansiklopedisi* (DİA) (Cilt 20, ss.209-210) içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Benna, Ahmed b. Muhammed. (1407/1987). *İthâfü fuzalâil-* beşer. thk. Şaban Muhammed İsmail. Kahire: Mektebetü'l- Küllliyyeti'l- Ezheriyye.

Birışık, Abdulhamit. (2022). Kıraat. *TDV İslam Ansiklopedisi* (DİA) (Cilt 25, ss.425–432) içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Birışık, Abdulhamit. (2004). *Kıraat ilmi ve tarihi*. Bursa: Emin Yayınları.

Çağıl, Necdet. (2002). *Kur'ân belâgati ve fonetiği yönünden kıraatler*. (Yayınlanmış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çakıcı, İrfan. (2018). *Şâz kıraatler ve tefsire etkisi*, Ankara: Gece Akademi.

Çetin, Abdurrahman. (2001). *Kıraatların tefsire etkisi*, İstanbul: Marifet Yayınları.

Çetin, Abdurrahman. (2010). *Kur'an-ı Kerim'in indirildiği yedi harf ve kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları.

Dağ, Mehmet. (2006). İbn Mücahid'in kıraat ekollerini yedi ile sınırlaması: Eleştirel bir yaklaşım. *Ekev Akademi Dergisi* 10/27:81-104.

Dağ, Mehmet. (2011). *Geleneksel kıraat algısına eleştirel yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları.

Ebû Hayyân, Muhâmmed b. Yusuf Endelûsî, (1413/1993). *el- Bahru'l- Muhît*, 8 Cilt. thk. Âdil Ahmed,-Ali Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye. Beyrut.

Ebû Şâme Şihabüddîn Abdurrahman b.İsmail b. İb-rahim el- Makdîsî. (1424/2003). *el- Mürşidü'l veciz.* thk. Şemsüddîn İbrahim. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-Ilmiyye.

Ehvâzî, Ebû Alî b. İbrâhim b. Yezdâd. (t.y). *Müfradetü İbn Muhaysın el- Mekkî.* thk.Ammar Emin Raddi. Dâru İbn Hazm.

Enderâbî, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer. (1405/1985). *Kırââtü'l- kurrâi'l- ma'rifîn*, nşr. Ahmed Nasîf el- Cenâbî. Beyrut.

Hüzelî, Ebü'l-Kāsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. (1428/2007). *el-Kâmil fi'l-kırâ'âti'l-meşhûre ve'ş-şâzze.* thk. Cemal b. Seyyid b. Rufâî.

Itr, Hasan Diyauddin. (1409/1998). *el- Ahruf's- seb'a*. Beyrut: Daru'l- Beşairu'l- İslamiyye.

İbn Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. (1427/2006). *Ğayetü'n- nihaye fi tabakati'l-kurra*. thk. Gotthelf Bergstrasser Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- Ilmiyye.

İbn Cezerî Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. (t.y). *en- Neşr fi'l- kırââti'l- aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbağ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye.

İbn Cinnî, Ebü'l- Feth Osman. (1415/1994). *el- Muhteseb fî tebyîni vucûhî şevâzzi'l- kırââti ve'l- izâhî minhâ*, thk. Ali Necdî Nasıf-Abdülfettah İsmail Şelebî. Kahire.

İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed.(t.y). *el-Muhtasar fi şevâzzi'l-kur'ân min kitabi'l- bedî'*, Kahire: Mektebetü'l- Mütenebbî.

İbn Manzûr, Ebü'l- Fad Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem el- Ensârî.(t.y) *Lisânu'l-arab*.6 Cilt. Lübnan: Dârû Sadır.

İbn Mücâhid, Ebûbekir. (t.y). *Kitâbu's-seb'a fi'l- kırââti*. thk. Şevki Dayf. Kahire.

Kâdî, Ebdulfettah.(1401/1981). *el- Kırââtü'ş- şâzze ve tevcîhuhâ min lügati'l- arabî*, Beyrut: Dârü'l- Kitabi'l- Arabi.

Karaçam İsmail. (2015). *Kur'ân-ı Kerîm'in faziletleri ve okunma kâideleri*. İstanbul:İfav Yayınları.

Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. (1986). *Leṭâ'ifü'lişârât li fünûni'l- kırâât*. Kahire: Dârü'l- Meârif.

Kirmânî, Ebû Abdillah Radıyyuddîn Muhammed İbn Ebî Nasr. (t.y). *Şevâzzü'l-kırâât*. thk. Şemrân el-Acelî, Beyrut: Müessesetu'l- Belâğ.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. (1427/2006). *el –Câmi'li ahkâmi'l- kur'ân*. 24 Cilt. thk. Abdullah b. Abdü'l- Muhsin et –Türki. Müessetür'r- Risâle.

Maşalı, Mehmet Emin. (2015). *Kur'an'ın metin yapısı.* Ankara: Otto Yayınları.

Matrudî, Abdurrahman b. İbrahim. (1991) *el-Ahrufu'l- kur'aniyye es-seba'*.Riyad:Dâru Alemi'l- Kutub.

Mekkî, Ebu Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlip el- Kaysî. (1399/1979) *el-İbane an me'ani'l- kıraat* thk. Muhyiddin Ramadan, Dâru'l-Me'mûn li't- Turâs.

Muhaysin, Muhammed Salim. (1404/1984). *el-Kirautu ve eseruhafi'l-a'rabiyye*, Kahire: Mektebetü'l Külliyyâti'l Ezheriyye.

Önder, Muharrem. (2009). "Şâz kıraatler ve islâm hukûku açısından değeri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13:163–194.

Sâlih, Subhi. (t.y.). *Mebâhis fî ulûmi'l-kur'ân*, İstanbul: Der- seâdet.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. (1422/2001). *Câmiu'l- beyân an te'vîli ayi'l-kur'ân*. 24 Cilt. thk. Abdullah b. Abdü'l- Muhsin et –Türki. Kahire: Dâru'l- Hicr.

Ukberî, Ebü'l-Bekā Muhibbüddîn Abdullāh b. el-Hüseyn b. Abdillâh, (1417/1996). *İ'râbü'l-kırâ'âti'ş-şevâz*.2 Cilt. thk. Muhammed Seyyid Ahmed Azzûz, Beyrut.

Ünal, Mehmet. (2019). *Kur'ân'ın anlaşılmasında kıraat farklılıklarının rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları.

Yerlikaya, Cafer. (2021). *Kıraatlerin sıhhat kriterlerinin değerlendirilmesi*. (Doktora Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b.Osman. (1417/1995). *Ma'rifetü'l-kurrai'l- kibar ale't-tabakat ve'l-a'sar*. 2 Cilt. thk. Altıkulaç Tayyar.

Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b.Osman.(1418/1997). *Tabakatü'l- kurra*. 3 Cilt. thk. Han Ahmed.

Zürkâni, Muhammed Abdulazim. (1415/1995). *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-kur'ân*. 2 Cilt. thk. Zemerlî Fevvaz Ahmed. Beyrut: Dâru'l- Kitâbü'l Aziz.

XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Üsküdarlı Bekir B. Ali 'nin *Er-Risaletü'r–Rüsuliyye* Adlı Eserinin Değerlendirmesi ve Muhteva Analizi

Kenan Özdemir*

Öz: Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini ve uhrevi durumlarının ne olduğu konusu, İslam'ın erken dönemlerinden itibaren ilim çevreleri tarafından üzerinde titizlikle durulan bir konu olmuştur. Birçok İslam âlimi bu konuda görüş üretme çabası içerisine girerek konuya ilişkin kalem oynatmıştır. Konu, yalnızca bir kelâm ve fıkıh meselesi olarak ele alınmamış ayrıca farklı mezhep mensupları da bu konuda çalışmalar yapmıştır. Özellikle Osmanlı döneminde konu, bazı ilim çevreleri tarafından sıklıkla tartışılmasından mülhem, polemik tarzı bir tartışma biçimine bürünmüştür. İşte biz de bu çalışmamızda Osmanlı'da oluşan, ebeveyn-i Resül geleneği içerisinde yer alan, 18. yüzyılda yaşadığı düşünülen ancak hayatı hakkında yeterli bilgimiz henüz bulunmayan Şeyh Bekir b. Ali el- Üsküdâri'nin kaleme aldığı er-Risaletü'r-Rüsuliyye adlı eserin incelemesine yer vereceğiz. Bu risaleyi incelerken temel hedefimiz, Osmanlı dönemi ebeveyn risale geleneğini anlamak, konunun ortaya çıkışını ve Osmanlı'ya intikal sürecini anlamlandırmak ve Bekir b. Ali'nin bu gelenek içerisinde nasıl bir metot sergilediğini analiz ederek bu konuda alana küçük bir katkı sağlamaktır. Şeyh Bekir b. Ali'nin er-Risaletü'r-Rüsuliyye adlı risalesini diğer ebeveyn risalelerinden ayıran temel özellik, onun tasavvuf çevrelerince üretilmiş ve tasavvufi öğretilerle bezenmiş olmasının yanı sıra 18. yüzyıl Osmanlı "ebeveyn-i Resül" risale geleneğinden bir risale örneği olup dönemin konuya yaklaşımını yansıtmasıdır. Müellifin, bu risalesi ile tasavvuf çevrelerinin ebeveyn-i Resül konusuna nasıl bir yaklaşım sergilediğini de ayrıca incelemiş olacağız. Bu incelemeyi yaparken müellifin bu risaleyi kaleme alma sebebi, risalenin teknik ve yapısal özellikleri ile ebeveyn-i Resül geleneğinin İslam düşünce sistemindeki konumunu da incelemiş olacağız. Bu risaleyi özgün kılan ve konu edinilmesine sebep olan bazı etkenler bulunmaktadır. Bunların başında risalenin taşıdığı isim gelmektedir. Zira risaleye verilen isim ile ebeveyn-i Resül meselesinin yalnızca Hz. Peygamber ile yetinmediği aynı zamanda müellifin düşüncesi olan ebeveyn-i Resül'ün necât olduğu fikrinin tüm peygamberlere de şâmil edilmesi fikridir. Bu konu özellikle Hz. Peygamber'in soyunda yer alan Hz. İbrahim'in babası ile de ilintili olması sebebi ile ayrıca konunun özgün yönlerinden biri olacaktır.

Bu risâleyi özgün kılan yönlerden biri de müellifin eserine kaynak olarak aldığı tüm eser ve yazar isimlerini açıktan bizzat söyleyerek kendi eserinde savunduğu konuyu delillendirmiş olmasıdır. Bu uygulaması ile müellifin konuya delil olarak kullandığı tüm rivâyetleri incelemiş olmanın yanı sıra aynı zamanda müellifin ilmi tercihlerini onun ilmi konulara nasıl yaklaştığını ve kendisinin nasıl bir metodolojiye sahip olduğunu da anlamış ve yorumlamış olunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Fetret, Kelam, Ebeveyn-i Resül, Bekir b.Ali.

Giriş

Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini ve uhrevi durumları konusu ilk bakışta spesifik bir konu gibi gözükmektedir. Özellikle konu, bir inanç meselesi olmaktan daha ziyade bir tarih meselesi olduğu intibaını uyandırmaktadır. Yüzeysel olarak konuya bakıldığında bu

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kenan Özdemir, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Bölümü, kenanozdemir1444@ gmail.com

tespitin doğru olduğu söylenebilir ancak konunun ayrıntılarına inildiğinde ve künhüne vâkıf olunulduğunda konunun hiç de böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konunun muhteva açısından ulemanın, tasavvuf çevrelerinin ve entelektüel aydın kesimin hatta halkın dahi ilgisini çektiği ve büyük oranda tartışılan bir konu olduğu bilinmektedir. Bunun yanında tarihi süreç içerisinde Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini konumlarını konu alan bir literatüründe oluştuğu düşünüldüğünde meselenin önemi bir kat daha artmış olacaktır. Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini ve uhrevi durumlarının İslami ilimler içerisinde nereye konumlandırılacağı sorusu da oldukça önem arz etmektedir. Konunun uzandığı geniş alanı tespit edebilmemiz için bu sorunun cevabı hayati öneme sahiptir. Baştan belirtmek gerekir ki konu, sadece inanç alanına ait bir konu değildir. Ve sadece akâit üzerinden konuyu ele almak da doğru gözükmemektedir. Konuya kaynaklık eden âyetlerin anlaşılabilmesi için tefsir ilmine, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadislerin değerlendirilmesi açısından hadis ilmine, fetret ehlinin inanç bakımından durumunun ele alınması yönünden kelâm ilmine, özelde ebeveyn için genelde fetret ehlinin durumuna yönelik söylemleri değerlendirmek için de fıkıh ilmine ihtiyaç duyulmaktadır. Konu, İslami ilimler açısından ferdi bir mesele olmayıp karmaşık bir mesele özelliği taşımaktadır. Bu özelliği göz önünde bulundurarak ebeveyn-i Resül konusunun, tek bir İslami ilimle değil birçok İslami ilimle irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili kavramsal çerçeve ise şöyle çizilebilir: Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini ve uhrevi durumlarının ne olacağı meselesi ilk dönemlerden itibaren "Ebeveyn" ya da "Valideyn" kavramlarıyla ifade edildiğini belirtmek gerekir. Bu iki kavram müvacehesinde İslam âlimleri konuyu ele almış ya müstakil risaleler yazmış ya da kendilerine ait farklı risalelerde bu konuya atıfta bulunmuşlardır. Müstakil risaleler telif ederken genelde Ebeveyn-i Resül, Ebeveyn-i Nebi, Vâlideyn-i Nebi, Valideyn-i Resülillah, Âbâ-i Resül tabiri ile de Resülullah'ın sadece anne ve babasını değil, bütün atalarını da kastetmişlerdir.[1] Özellikle "Valideyn" terimi "Vâlidâ Resülillah"şeklinde ilk kez Ebu Hanife tarafından kullanılmış ve *el-Fıkhu'ı-ekber*'de yer almıştır.

Hz. Peygamber ve Ashab döneminden itibaren gündemdeki sıcaklığını koruyan ebeveynin dini ve dünyevi durumu meselesi sadece bu iki dönemle sınırlı kalmamış tabiin döneminde de Ebu Hanife gibi İslam âlimlerinin ilgisini çekmiştir. Ebeveyn meselesi en erken dönem olarak hicri ikinci asrın ortalarında Sünni literatüre girmiş bu tarihten itibaren günümüze dek varlığını korumuştur. Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'ı-ekber* adlı eserinde ebeveyne yönelik olarak "Hz. Peygamber'in anne ve babası küfür üzere ölmüşlerdir." sözü ilk kez bir Sünni akâid eserinde kayıtlara girmiştir. Konunun sonraki âlimler tarafından şiddetli tartışmalara vesile olmasının arka planında sistematik ve ilmi ilk girişimin Ebu Hanife ve eserinde zikrettiği bu cümle olduğu anlaşılmaktadır.[2]

1 Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dini Konumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 15

2 Ebeveyn ve Valideyn kelimelerinin Hz. Peygamber'in soyu ile ilişkilendirilmesi açısından ve bu kavramlar arasın-

Ebeveyn-i Resûl Meselesinin Tarihsel Arka Planı

Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini ve uhrevi konumlarının ne olduğu konusu, Hz. Peygamber döneminden itibaren sorgulanmaya ve insanların ilgisini çekmeye başlamıştır. Özellikle Hz. Peygamber'in İslam'ı açıktan tebliğ etmeye başlaması ve insanların İslam dinini tam olarak idrak etmesi sonucunda insanlar, özelde kendi anne ve babalarının dini ve uhrevi durumlarını genelde ise Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini ve uhrevi durumlarını merak etmişlerdir. Bu merak ve ilgi sonucunda Hz. Peygamber döneminde yaşanan ilginç olaylar meydana gelmiştir. Bu örnek olayları şu şekilde aktarabiliriz: Konuya dair ilk örnek, Hz. Peygamber'in kendi anne ve babasının dini ve uhrevi durumuna yönelik yaptığı sorgulamadır. Bu sorgulama şu şekildedir: Hz. Peygamber, Cahiliyye döneminde ölen anne ve babası hakkında "Keşke anam ve babamın ne yaptıklarını bilseydim.' diyerek ebeveyninin uhrevi durumunu merak etmiştir. Hz. Peygamber kendi ebeveyni için bu sorgulamayı yaparken Ashabdan bazıları Hz. Peygamber'e gelerek İslâm'dan önce ölen kendi anne ve babalarının dinî durumunu sormuş, Hz. Peygamber onlara cevap verirken dolayısıyla kendi anne veya babası hakkında da açıklamada bulunmuştur. Nitekim Hz. Peygamber döneminde ve bizzat kendi ağzından babasına hitaben kurduğu şu cümleler de Hz. Peygamber döneminde ebeveyn konusuna ikinci örnek sadedindedir. Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek: Ya Allah'ın Peygamberi, babam nerededir?' diye sormuş, Hz. Peygamber de: "Cehennemdedir." diye cevap vermiştir. Adam üzgün bir halde dönüp gideceği sırada onu yanına çağırarak "Şüphesiz benim babam da senin baban da cehennemdedir." diye buyurmuştur. Hz. Peygamber'in babasına yönelik bu rivayet "Enes b. Mâlik Rivayeti" olarak bilinmektedir.[3] Hz. Peygamber döneminde annesine hitaben kurduğu aşağıda yer alan cümlelerde onun döneminde ebeveynin durumuna işaret etmektedir. Bu konuda Abdullah b. Mes'ud rivâyeti şöyledir: Melike'nin iki kızı câhiliye döneminde ölen annelerinin durumunu öğrenmek için Resulullah'a gelerek annelerinin misâfire ikram ettiğini, fakat Câhiliyye döneminde bir kız çocuğunu diri diri gömdüğünü söyleyerek annelerinin âhiretteki durumunun ne olacağını sormuşlar, Hz. Peygamber de: "Anneniz cehennemdedir." diye cevap vermiştir. Resulullah'ın bu olumsuz cevabından rahatsız olan söz konusu iki kadın, üzgün bir halde kalkıp giderken Resûlulah onları çağırmış ve kendilerine: "Şüphesiz benim annem sizin annenizle beraberdir." diye cevap vermiştir. Bu rivayet "Melike'nin kızları" rivayeti olarak hadis külliyatında yer almaktadır. Bu rivayetin farklı versiyonları da bulunmaktadır.[4] Hz. Peygamber döneminden itibaren sorgulamaya başlanılan, Ebeveyn meselesinin yukarıda yer alan örnek-

daki etimolojik bir değerlendirme için bk. Kadir Gömbeyaz, "Vâni Mehmet Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resül Hakkındaki Görüşleri", Ulusal Vâni Mehmet Efendi Sempozyumu, ed. Mehmet Yalar Celil Kiraz vd. (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2011)

3 Bu rivâyet daha çok "Müslim rivâyeti" olarak bilinse de birden çok kaynakta yer almaktadır. Müslim,"İman", 347; Ebu Dâvûd, "Sünne", 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III. 119, 268

4 Suyüti, et-Ta'zim ve'ıminne fi enne ebeveyi Resülillah fi'ı-Cenne, S.43. III.

lerinden de anlaşılacağı üzere hem bizzat Hz. Peygamber tarafından hem de Ashab tarafından irdelendiği gözlemlenmektedir. Esasen bu sorgulama ve ilginin de doğal olduğu anlaşılmaktadır. Zira her insan fıtrat gereği kendileri ile kan bağı bulunan anne ve babasının dini ve uhrevi durumunu merak edebilir ve hiç kimse kendi ebeveyninin kötü bir akıbete uğramasını istemez. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in dahi insani bir özellik olarak kendi anne ve babasının dini ve uhrevi durumunu merak etmesi şaşırılacak bir durum yoktur. Yukarıda yer alan hadis rivayetlerinin tamamının şerhlerde uzun yorumları bulunduğunu da unutmamalıdır.[5]Hz. Peygamber döneminden itibaren varlığını oluşturmaya başlayan ebeveyn-i Resül konusu özellikle tabiin döneminde de varlığını -belki gelecek nesilleri en fazla etkileyecek şekilde-korumuştur. Bu dönemde konu Ebu Hanife tarafından sistematik olarak ele alınmıştır. Ebu Hanife'ye isnad edilen *el-Fıkhu'ı-ekber*adlı risalede "Ebeveyn-i Resül küfür üzere ölmüştür" ibaresi İslam düşünce sistemine girmiştir. Burada belirtmek gerekir ki Ebu Hanife'nin bu sözü hangi sebeple söylediği ya da gerçekten böyle bir söz söyleyip söylemediği tartışılan bir konudur. Hatta bu ibarenin sonradan bu esere eklendiği ve bu cümlede yazım yanlışı bulunduğu ya da olumsuzluk harfinin düştüğü gibi bazı iddialar da bulunmaktadır. Ancak her ne olursa olsun ebeveyn-i Resül literatürünün oluşmasında bu konuya kaynaklık teşkil etmesi ve sonraki âlimler tarafından referans gösterilmesi gibi yönlerden Ebu Hanife ve *el-Fıkhu'ı-ekber* çok önemli bir konuma sahiptir. Bugün Ebeveyn-i Resül meselesinin ilmi ve akademik boyutta konuşulması, bu konu üzerine onlarca risalenin telif edilmesinde en büyük hareket ettirici güç Ebu Hanife ve kendisine isnad edilen *el-Fıkhu'ı-ekber'*de yer alan "Ebeveyn-i Resül küfür üzere öldüler." ibaresi olduğu açıktır. Ebeveyn-i Resûl'ün dinî durumu, Sünnî dünyada Ebu Hanife'den sonra da çeşitli eserlerde belli oranlarda yer almaya devam etmiş, bu doğrultuda müstakil eserler de telif edilmeye başlanmıştır. Bu konuda müstakil olarak telif edilen eserler açısından bakıldığında, Gazzali'ye (ö. 505/1111) nispet edilen "*Kitab fi almálivalideyi'r-Resûl* adlı eser ile Ebû Bekir İbnü'l-Arabi'ye (6.543/1148)) nispet edilen*'Libbi'l-ukil fi Ebeveyi'r-i Resül* adlı risâlenin bu konudaki ilk müstakil eserler olduğu söylenebilir. Daha sonraları konuya ilişkin olarak kaleme alınan en önemli müstakil eser, İbnü'l-Cezeri'nin (ō. 833/1429)*'er-Risâleti'l-Beyâniyye fi Hakkı Ebeveyi'n-Nebi* adlı eseridir. Ebeveyn-i Resûl meselesi bu şekilde Celaleddin es-Süyûtî'ye (ö. 911/1505) dek İslami kaynaklarda yeri geldikçe zikredilmiş, Gazzali, İbnü'lArabi ve İbnü'l- Cezeri örneklerinde olduğu gibi müstakil eserler telif edilerek de literatürde yer almıştır.[6] Ebeveyn-i Resül risale geleneğinde tarihi olarak milat kabul edilen İslam âlimi hiç şüphesiz Celaleddin es-Süyütidir. (ö. 911/1505) Kendisi, ebeveyn -i Resül geleneği için sistematik eser üretme çabası içerisine girmiş olmasından dolayı başlangıç olarak kabul edilmektedir. Süyüti' den önce yazıldığı düşünülen eserler günümüze ulaşmamıştır. Bu eserlerin günümüze ulaşmaması be-

5 Özellikle Müslim Rivayeti'ne yönelik en önemli Müslim şârihlerinden biri olan Ahmet Davudoğu' da bu konuda filolojik olarak konuyu inceleyerek amca ve baba kavramları üzerinden değerlendirme yapmaktadır.

6 Açay, *Hz Peygamber'in Anne Ve Babasının Dini Konumu,* 18.

raberinde bu eserlerin ilgili müelliflere ait olup olmadığı problemini de beraberinde getirmektedir. Bu soru işaretini ya da aidiyet problemini gün yüzüne çıkartmaya yönelik son çalışma İbnü'l- Cezeri'ye yönelik olarak yapılmıştır. Yapılan bu çalışmada ilgili risâlenin İbnü'l- Cezeri'ye ait olmadığına ortaya konmuştur.[7] Ancak elimizdeki mevcut tarihi bilgiler müvacehesinde her ne kadar aidiyet problemi barındırsa da Süyüti öncesi dönemde de bazı âlimlerin bu konuda görüş belirtme ihtiyaci içerisine girdiklerini göstermesi açısından bu bilgi bizim için önem arz etmektedir. Celaleddin es-Süyûtî konuyla ilişkin altı müstakil risâle telif etmiş ve bu tutumuyla kendisinden sonra âdeta bir "Ebeveyn-i Resûl Risâleleri" geleneğinin oluşmasına vesile olmuştur. Süyûtî'den sonra bu konuda risâlesi bulunan hemen hemen her müellif, onun söz konusu risâlelerinden kaynak, üslûp, içerik ve yaklaşım açısından yararlanmıştır.

O, ebeveyn-i Resûl'ün dinî konumu üzerinde en çok duran, konuya ilişkin hemen hemen bütün rivâyetleri derleyen, konuya ilişkin en fazla müstakil risalesi bulunan ve kendinden sonrakiler üzerinde son derece etkili olan bir âlim konumundadır. Bu yüzden kendisine ebeveyn-i Resül literatürünün oluşturma noktasında ilk sistematik adımı atmış olmasından ve konuya dair elde mevcut bulunan tüm rivâyet malzemelerini göz önüne sermiş olmasından dolayı bu literatürün öncüsü ve lideri olarak kabul edilmektedir. Zira kendisi bir dönüm noktasının adı olmuştur. Süyüti'nin bu konuyla ayrıntılı olarak ilgilenmesinin sebebi, kendi ilmi entelektüel derinliğinin olmasının yanı sıra aslında bu konunun Süyüti'nin yaşadığı dönemde tartışılan ciddi bir problem olduğunu göstermektedir. Ebeveyn-i Resül meselesinin Sünni cenahtan tarihi seyri yukarıda belirttiğimiz gibi seyrederken konunun bir de Şia açısından önemi üzerinde de durmak da fayda bulunmaktadır. Ebeveyn-i Resül meselesi, Şîa kaynaklarında bir akîde konusu olarak yer almıştır.[8] Özellikle Şii ulema Hz. Peygamber'in atalarının Hz. Âdem'den babası Abdullah'a kadar mümin ve muvahhid oldukları, amcası EbûTâlib'in mümin olarak öldüğü ve annesi Âmine'nin de tevhid üzere olup müminler grubu içerisinde dirileceği konusunda icma ettiklerini ifade etmektedirler.[9] Aslında böyle bir görüşün Şia tarafından dile getirilmesi ve ateşli bir şekilde savunulması şaşırılacak bir durum gibi gözükmemektedir. Zira Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelen imamların nas ve tayinle belirlenmiş masum imamların meşruiyeti ancak soy yani Hz. Peygamber'le olan

7 Kadir Gömbeyaz, " İbnü'l Cezeriye Nispet Edilen Ebeveyn-i Resül Risalesi Üzerine Birtakım Mülahazalar", Uluslararası İbnü'l -Cezeri Sempozyumu, (Bursa: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2018)

8 Akçay, Hz Peygamber'in Anne Ve Babasının Dini Konumu, 18

9 Akçay, Hz Peygamber'in Anne Ve Babasının Dini Konumu, 19; Şia Hz Peygamber'in ecdadına ve atalarına masumiyet atfederek kendi imamet teorisini güçlendirmeyi hedeflemektedir. Aslında bu konudaki tutumlarının da siyasi olduğu açıktır. Bir de buna ek olan Ebu Hanife'ye nispet edilen el- fıkhu'l-ekber'de yer alan "Ebeveyn-i Resül Küfür Üzere Öldüler." Kaydının eğer Ebu Hanife tarafından bizzat kendisince eserine eklenmişse en önemli amacının Şia'ya benzememek ve bu konuda Şia'yı reddetmek için olduğu anlaşılmaktadır. Bu tespit çerçevesinde bk.Kadir Gömbeyaz Vâni Mehmet Efendi Sempozyumu ve Semih Ceyhan Osmanlı Düşüncesi tartışmalı konuları adlı çalışmalar.

kan bağı ile temin edilebilir. Böylece bunun doğal sonucu olarak Hz. Peygamber'in sadece anne babasının değil tüm ecdadının kâfir olamayacakları, mümin oldukları ve yine onun atalarından biri olan Hz. İbrahim'in babasının kâfir olan Azer olamayacağı görüşlerinin Şia tarafından savunulması gayet normal bir durumdur. Bunun, Şii düşüncenin Ehl-i Beyt'e de kapsayan "Günahsızlık" sıfatının Hz. Peygamber'in atalarını da kapsayacak şekilde geriye doğru ilerletilmesi çabasının bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır.

Ebeveyn-i Resül konusunun tarihsel arka planını sonuç olarak özetleyecek olursak, erken dönemde Hz. Peygamber'in bizzat kendi yaşantısından örneklerle karşılaştığımız görülmektedir. Kendisinin anne ve babasına yönelik olarak söylediği hadisler ve Ashabın Hz. Peygamber'e kendi ebeveyni hakkında sorduğu sorular o dönem Müslümanlarının kafasını sorgulayan bu konuda soru işaretlerinin olduğunu göstermektedir. Konu Özellikle tabiin döneminde Ebu Hanife'ye isnad edilen ancak üzerinde tartışmalar bulunan el-*Fıkhu'ı-ekber* adlı risalede Ebeveyn-i Resül için "Ebeveyn-i Resül küfür üzere öldüler" ifadesinin bulunduğu aktarılmaktadır. Bu ifadenin ardından İslam dünyasında konu üzerinde ciddi fikir yürütüldüğü ve bazı Hanefi âlimlerin bu ibareyi akide haline getirerek şiddetli savunucusu oldukları ve aynı mezhep içinde yer alıp bu ibareyi kabul etmeyenlerin de başka mezhep savunucusu olduğu ifade edilmiştir. Konunun gelişim seyri Süyüti ile zirveye ulaşmış ve konuya dair tüm rivayet malzemelerinin bir araya getirildiği altı risale kaleme alınmıştır. Süyüti öncesinde Ebevey-i Resül geleneğine ilişkin üç eserden bahsediliyor olsa da bu eserlerin ilgili müelliflere farklı sebepler ile aidiyet problemi olduğu belirtilmektedir. Mesele Süyüti sonrasında Osmanlı Ulemasına intikal etmiş ve tamamen farklı boyutta incelenmiştir.

Ebeveyn-i Resül'ün Dini ve Uhrevi Durumunun Teolojik Açıdan İncelenmesi

Ebeveyn-i Resül'ün dini ve uhrevi durumuna yönelik geliştirilen düşünce akışının üç ana yönde olduğu görülmektedir. Bunlar:

A) Ebeveyn-i Resül'ün dünyada Mü'min ahiret de ise Ehl-i Necât olduklarını savunanlar
B) Ebeveyn-i Resül'ün dünyada kâfir ahiret de ise Ehl-i Necât olmadıklarını savunanlar
C) Ebeveyn-i Resül konusunda herhangi bir görüş beyan etmeyip konunun hassasiyetine binaen tevakkuf edip görüş beyan etmeyenler. Bu üç ana görüşü ve kendi içinde delillerini şu şekilde ele alabiliriz:

Ebeveyn-i Resül Ehl-i Necâttır

İslam âlimlerinin çoğuna göre Ebeveyn-i Resül dünyada Mü'min ahiret de ise Ehl-i necâttır. Ancak âlimlerin çoğu bu görüşü paylaşmış olmalarına rağmen birbirinden farklı hareket noktalarından konuya yaklaşmışlardır. Ebeveyn-i Resül'ün durumunun necât olduğunu savunanların delilleri şu şekilde ifade edilebilir:

Ebeveyn-i Resül Fetret Ehlindendir

Fetret ehli kendilerine dini tebliğin ulaşmadığı kişilerdir. Bu durumda olanların dini anlamda mükellef olup olmadıkları konusu İslam dünyasının Sünni iki itikadı fırkası olan Eş'ari ve Matüridi mezhepleri arasında da ihtilaflı bir meseledir. Özetle bu konuda Eş'ari, kendisine dini tebliğ ulaşmayan kişinin dini anlamda sorumlu tutulamayacağını ve akıl ile Allah'ın varlığını bulmanın zorunlu olmadığını velev ki bulsa bile mükelleflik şartı olmadığını belirterek, ebeveyn-i Resül'ün fetret ehlinden olan kişiler olduklarını ve kendilerine dini tebliğin ulaşmadığını dolayısıyla sorumlu olamayacaklarını belirtmişlerdir. Matüridi Mezhebi ise konuya Eş'ari Mezhebi gibi yaklaşmamak da onlara göre Allah insanlara peygamber göndermese de insanlar kendi akılları ile yaratıcı bir varlığın olduğunu bulabilir ve sorumlu olur demektedirler. Bu düşünceye sahip bazı Hanefi ve Matüridiler ebeveyn-i Resül'ün ehl-i necât olmadıklarını savunmuşlardır. Bu çalışmaya konu edindiğimiz Bekir b.Ali el-Üsküdâri'de kendi risalesinde bu delillendirme yönteminden yararlanmaktadır.

Ebeveyn-i Resül Haniftir

İslam Öncesi Arap cahiliye döneminde insanlar putlara taparken bir grup insanın putlara tapmayarak Hz. İbrahim'in dinine inandıkları bildirilmektedir. Bu insanlar tertemiz müvahhid ve mü'min kalarak hayatlarını devam ettirmiş ve bu hal üzere vefat etmişlerdir. Bu görüşü savunanlara göre ebeveyn-i Resül de Hanif olarak Hz. İbrahim'in dinine inanarak hayatlarını sürdürmüş ve bu inanç üzere ölmüşlerdir. Dolayısıyla mü'min ve muvahhiddirler. Bu çalışmaya konu edindiğimiz Bekir b.Ali el-Üsküdâri'de kendi risalesinde bu delillendirme yöntemine başvurduğu gözlemlenmektedir.

Ebeveyn-i Resül'ün Sonradan Diriltilerek İman Ettiklerine Dair Hadis Rivayeti

Büyük çoğunluğunu muhaddislerin oluşturduğu bir kısım İslam âlimine göre, Hz. Peygamber'in anne ve babası küfür üzere ölmüş olsalar bile Hz. Peygamber'in duasına binaen Allah tarafından diriltilmiş, onlar da O'na iman etmişlerdir. Bu rivayet muhaddislerce mucize olarak kabul edilmiştir. "Ebeveyn-i Resülehl-i necattır." tezini savunmak amacıyla üretilen ve belki de anti tezini tamamen çürüten bu rivayet beraberinde bazı problemlerde getirmektedir. "ihya Hadisi" olarak bilinen bu rivâyette şöyle denilmektedir: Resülüllah hem annesinin hem de babasının yeniden diriltilerek iman etmeleri için Allah'a dua etmiştir. Allah bu duayı kabul ederek Hz. Peygamber'in anne ve babasını dirilterek onların iman etmesini sağlamış sonrasında ise onları yeniden öldürmüştür.[10] Eğer bu rivayet doğruysa o zaman, ebeveynin Hanif ya da fetret ehli olduğu tezlerinin savunmak daha zor hale gelmektedir. Hanif ya da fetret ehlinden olan ve mü'min olduğu düşünülen kimseleri Allah tekrar neden dirilterek onların

10 Süheyli, er-Ravzu'ünf II, 187, Suyûti, Mesaliků'lhünefa s64

iman etmelerini temin etsin ki? gibi soruların oluşmasına da bu rivâyet kapı aralamaktadır. Rivâyet hadis alanında çalışma yürüten birçok modern araştırmacı tarafından da zayıf olarak kabul edilmektedir. Hadisin senedi içerisinde meçhul râvilerin bulunduğu bu itibarla da hadisin muteber olmadığı belirtilmektedir.[11]Ebeveyn'in yeniden diriltilmesi meselesinin meşruluğunu savunan bazı âlimler kendilerine Ashab-ı Kehf'i ve İsrailoğullarından bazı dirilme ve diriltme mucizelerini delil olarak kullanmaktadırlar.[12] Bu konuda Bekir b. Ali el-Üsküdâri bu rivayete hiç değinmemekte adını bile anmamaktadır. Müellifimizin muasırı olan Saçaklızâde ise bu rivayeti kendi risalesinde zikreder ve sonuna "batıl" kaydını ekleyerek bu rivayet hakkındaki kanaatini ifade eder.

Ebeveyn-i Resül Ehl-i Necât Değildir

İslam dünyasında ebeveyn-i Resül'ün necât üzere ölmediği fikrini taşıyan âlimlerin sayısı, ebeveyn-i Resül necât üzere öldüğünü düşünen âlimlerin sayısına göre oldukça azdır. Ebeveyn-i Resül'ün necât üzere ölmediğini düşünen ulema, onların câhiliye döneminde yaşadıklarını ve câhiliye inancı üzere öldüklerini düşünmektedirler. Ebeveyn-i Resül'ün mecât üzere ölmediğini düşünen âlimler genel olarak şu şekilde ifade edilmektedir: EbûHanîfe (ö. 150/767) Beyhakî (ö. 458/1066), Ömer en-Nesefi (ö. 537/1142), İbnTeymiyye (ö. 728/1328) İbn Kesir (ö. 774/1373), Ekmeleddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384) ve bu görüşün ateşli savunucusu ve buna dair tek müstakil risaleyi (Edilletimu'tekadiEbi Hanife fi ebeveyi'r-Resûl) kaleme alan[13] Ali el-Kârî gibi âlimler yer alır. Ali el-Kârî gibi bir kısım Hanefi ulemanın temel hareket noktası, Ebû Hanife'ye nispet edilen el-Fikhu'l-ekber'deki ifadedir. Zira Ali el-Kârî'nin söz konusu risalesini, özellikle Süyûtî olmak üzere ebeveyn-i resûlüehl- i necât olarak görenlere karşı Ebû Hanife'nin görüşünün savunusunu yapmak üzere yazdığı isminden de anlaşılmaktadır. O, bu görüşü Hanefilere özgü bir tavır olarak algılamış ve aksini iddia etmenin Şâfîîlere uymak anlamına geleceğini söylemiştir. Karşı görüşte olan ulema ise, *el- Fıkhu'l-ekber*'in EbûHanîfe'ye aidiyetini sorgulamış, bu ibarenin eserin çeşitli nüshalarında yer almadığını iddia ederek kendi düşüncelerini savunma yoluna gitmişlerdir. Ebeveyn-i Resül'ün necât üzere ölmediğini iddia eden ulemanın temel dayanağı Ebu Hanife'ye isnad edilen *el-Fıkhu'ı-ekber* adlı risalede yer alan ibarenin yanı sıra Kur'an-ıKerim'de Hz. Peygamber'in kendi yakınları için bağışlanma dilemesini konu alan ayetler de delil olarak kulla-

11 Akçay, Hz Peygamber'in Anne Ve Babasının Dini Konumu, 90

12 Akçay, Hz Peygamber'in Anne Ve Babasının Dini Konumu, 92 Özellikle bu konuyu savunan ve ihya olayının zâhiren gerçekleştiğini iddia eden ulemaya göre bu olayın olmasının en önemli medeni ve gerekçesi Hz. Peygamber'in Allah nezdinde mevcut olan değer ve kıymetidir. Onlara göre hadis temelli ve biraz da tasavvuf tendanslı bir düşünce ile âlemin bile kendisi hürmetine yaratıldığı bir peygamberin bir ricada bulunması neticesinde Allah'ın onun anne ve babasını diriltmiş olması nasıl söz konusu olamaz? Hareket edilen bu nokta kelâmi açıdan değerlendirme ve tenkide muhtaç olduğu kanaatindeyiz.

13 Akçay, Hz Peygamber'in Anne Ve Babasının Dini Konumu, 111

nılmıştır. Örneğin. "Cehennem ehli oldukları açıkça belli olduktan sonra akraba dahi olsalar Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygamber'e ne de müminlere yakışır" âyetinin Hz. Peygamber'in annesi veya amcası EbûTâlib ile ilgili olduğu rivayet edilir. Bu kapsamda Hz. Peygamber'in annesinin kabrine uğradığı, Allah'tan annesi için istiğfar talebinde bulunduğu, ancak Allah'ın izin vermediği veya amcası EbûTâlib için istiğfarda bulunacağını söylediği şeklinde rivayet edilen hadisler de önemli dayanak oluşturmuştur. Yine Hz. Peygamber gelen bir soru üzerine İbrahim'in babası için istiğfarda bulunduğu gibi ben de babam için istiğfarda bulunacağım demiş ve akabinde Hz. İbrahim'in bu istiğfarının gerekçesini beyan eden ayet nâzil olmuştur.

Konuya dair bir başka rivâyette de Hz. Peygamber "keşke anne ve babam ne yapıyorlar bilebilseydim" demiş ve "Doğrusu biz seni hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemliklerden sorumlu değilsin" âyeti nazil olmuştur ki bu âyet ebeveyn-i resûlün küfür üzere öldüklerini göstermektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in babası veya annesi ile ilgili olarak onların cehennemde olduklarını bildiren bazı hadisler de delil olarak kullanılmıştır. Bu düşünceyi savunan âlimler içerisinde yer alan Beyhaki'nin konuya yaklaşımını da son olarak ele almanın bakış açısı kazandıracağı da kesindir. O, Hz. Peygamber'in ebeveyninin ölünceye kadar putlara tapmak ve Hz. İsa'nın dinini benimsememek suretiyle ahirette böyle bir durumla karşılaşmalarının normal olduğunu söyler. Ona göre ebeveyn- i Resûl'ün bu durumu Hz. Peygamber'in nesebinin değerini düşürmez. Zira kâfirlerin nikâhı geçerlidir. Nitekim Müslüman oldukları zaman kâfirlerin nikah yenilemedikleri sabittir. Bu bakış açısı ile Beyhaki konuyu farklı bir zemine taşıyarak Hz.Peygamber'in soyunun temizliği meselesini iman-küfür denkleminden nikah-zina denklemine taşımıştır.[14]

Ebeveyn-i Resül'ün Durumu Hakkında Tevakkuf Etmek Gerekir.

İslam ulemasının bir kısmı bu husus da herhangi bir fikir ileri sürmenin doğru olmayacağını belirterek sessiz kalma yoluna gitmişlerdir. Konuya bu şekilde yaklaşan ulemanın temel hareket noktası aslında bir nezaket göstergesidir. Zira bu konuda kullanılacak en ufak bir kötü cümlenin Hz. Peygamber'i incitebileceği ya da onun muazzez hatırasına saygısızlık doğuracağı kaygısı bu yönteme başvurmalarına sebep olmuştur. Bu saygı ve incitme hassasiyetinin Hz. Peygamber'in hayatından da bir örneği bulunmaktadır. Ebu Cehil'in ölümünden sonra arkasından ileri geri konuşulması Müslüman olan oğlu İkrime'yi rahatsız etmiş ve bu durumu Hz. Peygamber'e arz etmiştir. Bu durum üzerine Hz. Peygamber

14 Akçay, Hz Peygamber'in Anne Ve Babasının Dini Konumu, 150 Burada Beyhaki'nin konuyu taşıdığı nikah ve zina meselesi boyutu ebeveyn-i Resül meselesinde sıklıkla kullanılan bir delillendirme yöntemidir. Ancak genelde bu delillendirmeyi Beyhaki'nin bulunduğu konumun tam karşıtları tarafından kullanılmaktadır. Zira risâlesi üzerinde çalıştığımız Üsküdâri de ebeveynini necât olduğunu ispatlamak için onun nesebinde zina yapan kimse yoktur demektedir.

"Ölülere hakaret etmek sureti ile dirilerinize eziyet etmeyin." buyurarak ashabı uyarmıştır.[15] İnkârı kesin olan Ebu Cehil hakkında bile bu şekilde ince bir ifade de bulunuluyorken, inkârı kesin ve net olmayan İslam'ın son Peygamberinin muhterem ebeveyni hakkında "inkâr ettiler" ve "kâfirdirler" demek kesin bir ifade ile Hz. Peygamber'i incitmek olacaktır. Dolayısı ile Hz Peygamber'i incitmemek ve ona eziyet etmemek için bu konuda tevakkuf gerekir. Ebeveyn-i Resül konusunda onların küfür üzere öldükleri fikrini en ateşli şekilde savunan Ali el-Kâri bile rivayetlere dayanarak edep sınırlarını aşmadan böyle bir görüşe sahip olmak ile fütursuzca Hz. Peygamber'in anne ve babası hakkında kötü konuşmanın ve onlara lanet etmenin arasındaki farkı ortaya koyarak ikincisinin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Konuya dair son yorumu Katip Çelebi'ye bırakarak konuyu sonuçlandıralım. O, bu konunun halk nezdinde konuşulmasının ve sıradanlaşmasının doğru olmadığına dikkat çektikten sonra ulema ve ilim çevrelerince gerekli kaynaklar ve yöntemler ışığında tutarlı ve bütüncül bir şekilde konuşulmasını önerir. Hz. Peygamber'e saygısızlık olur endişesi ile "ebeveyn-i Resül'ün küfür üzere öldüğünü söyleyemeyiz." demenin ilmi anlamda doğru olmayacağını belirtir.[16] Aslında o, ilim adamının ilmi tahkikten uzak bir şekilde hareket etmesini ve duygularını aklın ve ilmin önüne geçirmesinin yöntemsel yanlışlığını eleştirmektedir.

Osmanlı Düşünce Geleneği İçerisinde Ebeveyn-i Resül Meselesi

Osmanlı düşünce geleneği Fahreddin Râzi sonrasında iki tür yazım geleneği üzerinden süreklilik göstermiştir. Bu yazım geleneğinden birincisi, Râzi, Cürcâni İbnArabi ve Konevi liderliğinde gelişen şerh ve hâşiye türü eserlerdir[17]. İkincisi ise Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu siyasal ve sosyal duruma bağlı olarak gelişen ve daha çok toplumsal tabakada karşılığı olan, teorik ve pratik içerikli dini tartışma konularını içeren polemik türü eser.[18]

Osmanlı döneminde halk arasında polemik haline gelen ve üzerinde sürekli tartışılan bazı konular bulunmaktaydı. Bu konulardan bazıları şu şekilde ifade edilebilir: Firavun imanı, tütün kullanmanın hükmü, kandil kutlama konusu, devran ve teganni konularının dinde yeri olup olmadığı gibi konular halk nezdinde en çok ilgi çeken konuların başında geliyordu.[19]Bu konuların içinde günlük polemik haline gelen ve insanların bilgi sahibi olmadan fikir sahibi olma seviyesine geldiği ebeveyn-i Resül konusu da yer alıyordu. Konunun halk arasında ne kadar

15 Tirmizi, "Birr', 51; Nesâi , "Kasame", 33, Ahmed b. Hanbel, Müsned, I,300

16 Akçay, Hz Peygamber'in Anne Ve Babasının Dini Konumu, 140

17 Semih Ceyhan," Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resül Meselesine Kazandırdıkları perspektif", Osmanlı Düşüncesi Kaynakları Ve Tartışmalı Konuları,(İstanbul: Mahya yayınları 2018) 654

18 Ceyhan, Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resül Meselesine Kazandırdıkları perspektif, 655

19 Ceyhan, Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resül Meselesine Kazandırdıkları perspektif, 656

yaygın ve tartışılır hale geldiği konusunda müellifimiz , Bekir b. Ali el- Üsküdâri'nin kaleme aldığı *er-Risaletü'r-Rüsuliyye* adlı eserin yazılış amacına yönelik olarak aktarılan şu satırlarından da anlayabiliriz. O, bu konuda şöyle demektedir: "İnsanlar Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini ve uhrevi konumu üzerinde tartışmaya başlayarak sorular sordular. Zaten âlimler de bu konuda kitaplarında ihtilafa düşmüşlerdi. Ben de bu konudaki soru işaretlerini ortadan kaldırmak için bu risaleyi yazdım."[20]Üsküdâri'nin bu cümleleri konunun halk tabanında özellikle kendisinin yaşadığı XVIII. yüzyılda ne kadar gündemde olduğunu kanıtlar niteliktedir. Şunu net bir şekilde ifade etmek gerekir ki Osmanlı ulemasının neredeyse tamına yakını ebeveyn-i Resül'ünehl-i necât olduğunu belirten risaleler kaleme almışlardır.[21] Bu çerçevede Ebu Hanife'ye atfedilen" Resulüllah'ın anne ve babası küfür üzere öldüler." cümlesini açıklayarak yorumlama çabası içerisine girdikleri gözlemlenmektedir. Bunun yanında ebeveyn-i Resül'ün küfür üzere öldüğünü savunan âlimlere kimi risalelerde doğrudan kimi risalelerde de dolaylı olarak göndermeler ve eleştirilere yer verilmiştir.[22] Ancak yazılan bu risalelerin, yalnızca yazılma amacı olarak Ebu Hanife ve ona atfedilen ifade ile bu ifadeyi akide haline getiren mezhep müntesiplerini eleştirmek ya da onların cümlelerini açıklamak değildir. Örneğin; yükselme döneminin iki zirve padişahı olan Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde yaşamış ve şeyhülislamlık yapmış bulunan Kemal Paşazade bu konuda kısa hacimli bir risale kaleme almıştır. Risalenin kısa hacimli olması, gereğinden fazla ayrıntıya girilmemiş olması ve kullanılan üslup sanki risalenin toplumda meydana gelen büyük bir sorunun çözümü için yazıldığı intibaını uyandırmaktadır.[23] Özellikle Osmanlı devletinin Yavuz Sultan Selim döneminde Şia ve Şah İsmail ile uğraştığı bir dönemde yazdığı bir risale ve verdiği fetva Anadolu'da ki Kızılbaş isyanlarının bastırılmasına sebep olmuştur. Kemal Paşazade'nin kaleme aldığı ebeveyn-i Resül risalesi ile aslında Şia'nın benimsediği görüş ve delilleri paylaşması ve Matüridiliğin devamı olan Hanefiliğin kurulması Ebu Hanife'nin görüş ve fikirlerine ters bir kanaatin benimsenmesi sonraki dönem Sünniliğinde ve özelde de Osmanlı ulemasında nasıl bir dönüşüm yaşandığını göstermektedir. Osmanlı uleması ebeveyn-i Resül konusunda ehl-i necât oldukları fikrini, Hz. Peygamber'in şahsiyetine yönelik bir saldırı ve eziyet olarak değerlendirdiği, halkın Hz. Peygamber hakkındaki duygu ve düşüncelerinde yaralar açacağı endişesini taşıdığı ve bu noktada sorumluluk hissettiği, bunun da netice itibari ile ebeveyn-i Resül konusunda Ebu Hanife'nin

20 Bekir b. Ali el- Üsküdâri, *er-Risaletü'r-Rüsuliyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi,4426), 1b

21 Ceyhan, Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resül Meselesine Kazandırdıkları perspektif, 656

22 Ceyhan, Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resül Meselesine Kazandırdıkları perspektif, 657

23 Ceyhan, Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resül Meselesine Kazandırdıkları perspektif, 656

görüşünü benimsemekten kendilerini alıkoyduklarını söylemek doğru olacaktır. Kemal Paşazâde'den tam bir asır sonra Osmanlı döneminin en önemli dini hareketliliğinin yaşandığı sürece girilmiştir. Bu dönemde dine, selefi bir bakış açısı ile bakan Kadızâdeliler ile dine, süfi bakış açısı ile bakan Sivasiler arasındaki çekişmeler damga vurmuştur. Kadızâde Mehmet Efendi ile Abdülmecid es-Sivasi arasında önce fikri sahada başlayan sonra cami kürsülerinde devam eden ve nihayet padişah meclislerine kadar uzanan Kadızadeliler-Sivasiler çekişmesi ebeveyn-i Resül konusu üzerinde de kendini hissettirmiştir[24]. Kadızâdeliler hareketi Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan hemen hemen her şeyi bid'at kabul ederek İslam'ın bunlardan arındırılmasını öngörüyor ve bu konuda bid'at ve hurafelere en çok bulaşmış kişiler olarak da sufi grupları gösteriyorlardı. Ebeveyn-i Resül konusu Kadızadeliler-Sivasiler çekişmesi ile başka bir forma bürünmüştür. Bu formda Kadızadeliler, Ebeveyn-i Resül'ün küfür üzere öldüğünü ve onların iman etmediklerini söylerken, Sivasiler ise ebeveyn-i Resülün iman üzere öldüklerini ve mü'min olduklarını ifade etmiştir.[25]

Er-Risaletü'r-Rüsuliyye Adlı Eserin İçerik Analizi

Yazma Nüshaları

Eserinüçadetyazmanüshasıbulunmaktadır.Bunüshalaraaitözelliklerşuşekildeifadeedilebilir:
1) Süleymaniye, Hacı Mahmut Efendi, 4426 vr. 1b-9b, Müellif hattı; istinsah trh.1143

2) Bursa: Haraccıoğlu, HO1339/2, 9b-17b

3) Kastamonu Taşköprü İlçe Halk Ktb, 15/6 (37 Taş 15/6), vr.40b-51a; Müellif Hattı; ist.trh. 1150

Risale toplam dokuz varaktan oluşmaktadır. Her bir varakta on üç satır yazı bulunmaktadır. Özellikle sonradan ekleme yapılan notlar yoğun olarak 1,3,6,8. varakta bulunmaktadır. Sonradan eklenen notlar metin içinde kırmızı işaretlerle belirtilmiş ve bazı teknik izahlar gereken yerlere açıklama yapılmasının yanı sıra aynı zamanda bazı bilgilere ek olarak kıssalardan da yararlanıldığı gözlemlenmiştir. Böylece anlaşılmasında problem olduğu düşünülen konu ya da olay hakkında daha ayrıntılı bilgi vererek anlamsal zenginlik yakalanması hedeflenmiştir. Anlayabildiğimiz kadarıyla metne sonradan başka bir müellif tarafından eklenen notlar metinde anlamsal kopuklukları gidermek için değil metnin müphem bıraktığı noktalardaki anlam kapalılığını gidermeyi amaçlamaktadır. Zira yapılan eklemeler konu bütünlüğünü sağlamaya yönelik mâhiyette olduğu anlaşılabilmektedir.

24 Ceyhan, Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları: Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resül Meselesine Kazandırdıkları perspektif, 660

25 Osmanlı dönemi Kadızâdeliler-Sivâsiler çekişmesini ve dönemin genel tartışmalı konuları hakkında ayrıntılı bilgi edinmek için bk. Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Tekke-Medrese Müntasipleri Açısından Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücâdelesi", *İlam Araştırma Dergisi*,(Ocak 1998)

Metne sonradan eklenen notların kim tarafındasın metne eklendiğine dair gerek metin içi araştırmalarımızda gerekse de metin dışı araştırmışlarımızda bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak hem metni okuyan hem de metne sonradan eklenen notları okuyan bir araştırmacı olarak bizde şu kanaat hâsıl olmuştur: Metne sonradan eklenen notlar, müphemliği gidermek ya da anlaşılmayan noktaları anlaşılır hâle getirmek amacıyla, yazar tarafından yazılmamıştır. Sonradan başla ilim insanları tarafından yazılmıştır. Bu düşünceye ulaşmamızı sağlayan nedenlerin başında, metnin yazarı ile notların yazarının konuya yaklaşım tarzları ile kullandıkları argümantasyon birbirine taban taban zıttır. Metnin müellifi olan el-Üsküdâri, konuyu daha çok rivayet malzemeleri üzerinden okurken ve akıl ilkelerine başvurmayı tercih etmezken metnin notlarını yazan kişi akıl ilkelerine sonuna kadar başvurmakta ve olaylar arasında nedensellik bağı kurabilmekte yani kelâm yapmaktadır. Eğer müellif kendisi bu kadar akli açıdan konuya yaklaşım tarzı benimsiyor olsaydı bu özelliğini metni kaleme alırken de kullanmış olması gerekmez miydi? Nüshaların yazısı genel olarak okunaklı tarzdadır. Metin içinde yer alan sıralamalar içerisinde okunmaya kelimelere de rastlanmaktadır. Ancak cümle hâlinde okunmayan bir kelime grubuna rastlanmamaktadır. Metne yazılan notlar için ise aynı değerlendirme söz konusu değildir. Zira metne bağlı olarak yazılan notların okunması oldukça zordur. Metne yazılan notların sayfa kenarına şekillenmesi de oldukça farklıdır. Üst sayfadan başlayarak yan sayfanın altından devam etmesi gibi örnekler notların okunmasını ve anlaşılmasını daha da zor hale getirmektedir.

İsmi

Risalenin adının bizzat müellif tarafından, risalenin son kısmında *er-Risale'r-Rüsüliyye* olarak belirlendiği açıklanmaktadır.[26]Bu ismin bizzat müellif tarafından esere verildiği anlaşılmaktadır. Risâle'de yazılış tarihi olarak, 1148 tarihi ve Zilhicce ayının yarısı olduğu kaydı yazılmıştır[27]. Bu bilgiler çerçevesinde eserin bizzat müellif hattı olduğu anlaşılmaktadır. Risale'nin adı olan *er-Risale'r-Rüsüliyye*'nin üzerinde de durmak gerekmektedir:Zira risaleninim ismi meselesi, bu risalenin en özgün yönlerinden biridir. Yazar, eserini kaleme alırken Hz. Peygamber'in anne ve babasının kurtuluşa eren insanlar olduğunu ifade etmektedir. Ve risale, bu tez üzere vücuda getirilmiştir. Ancak diğer birçok risalede yapılmayan bir uygulamaya gidilerek sadece Hz. Peygamber'in anne ve babasının kurtuluşa erdiği bilgisi ile yetinilmeyip, kurtuluşa erme eylemi tüm peygamberlerin anne ve babasına şâmil edilmektedir. Dolayısıyla "Rusüliyye" şeklinde çoğul isim kullanılmasının gerekçesi de budur. Yazar, metin içinde de bu düşünceyi savunduğuna dair cümleler kullanmaktadır. Örneğin; "Sakın, sadece bizim peygamberimizin anne-babası için küfür üzere öldüler deme diğer peygamberler

26 el-Üsküdâri,er-Rüsuliyye,(Hacı Mahmut Efendi, 4426) 9b

27 el-Üsküdâri,er-Rüsuliyye,(Hacı Mahmut Efendi, 4426) 9b

içinde"[28] Bu ifade Hz. Peygamber özelinde diğer tüm peygamberler içinde "Anne ve babaları küfür üzere öldüler." şeklinde bir cümlenin kurulmaması gerektiği hassasiyetine işaret etmektedir. Müellifin, metin içinde yer verdiği rivayet malzemelerinden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamberin üst soyda ataları olan diğer peygamberler içinde bu ithâmın kullanılmaması, bir tartışma konusu olan Hz. İbrahim'in babası ile alakalı olduğunu da göstermektedir. Yani müellif, bu tavrıyla Hz. İbrahim'in babası hakkında yaşanan tartışmalara yönelik olarak görüşünü de paylaşmış ve onun da necât olduğunu ifade etmiştir.

Eserin Yazılış Amacı

Risalenin yazılış amacını bizzat müellif, risalenin daha ilk sayfalarında açıklamakta ve şöyle demektedir: Âlimler kitaplarında Hz. Peygamber'in atalarının imanı konusunda ihtilafa düştüler. Bu konuda insanların kafası karışmaya başladı. Bu sorunun cevabının ne olduğunu ve açıklamasını bir grup bana gelerek sordu. Bunun üzerine bende bu konudaki kapalılığı gidermek için Allah'ın yardımı ve izni ile harekete geçtim. Allah'ın beni doğru yola iletmesini dilerim.[29]

Müellifin *er-Risaletü'r-Rüsuliyye*adlı risaleyi yazma sebebi olarak belirttiği durumdan hareketle, 18. yüzyıl Osmanlı döneminde Ebeveyn konusunun ciddi bir polemik konusu olduğu ve halk nezdinde de bu konunun konuşulduğu sonucuna ulaşmak mümkün görülmektedir. Yine bu eserin yazılma sebebinden hareketle ikinci olarak şu sonuca da varılmaktadır. Bu sonuç kendisi ve hayatı hakkında şimdilik hiçbir malumata ulaşamadığımız müellifimizin toplum nezdinde değer ve kıymet atfedilen bir şahsiyet olduğu gerçeğidir. Zira insanlar bana bu konunun aydınlatılması ve kapalılığın giderilmesi için sorular sordu demesi kendisine müracaat edilen bir kişi olduğunu göstermektedir. Bu itibarla kendisinin bir cami imamı ya da bir medrese hocası olabileceği ya da bir tekkenin şeyhi olarak insanların manevi ve ahlaki gelişimine hizmet eden bir kişi olabileceği sonuçlarına ulaşmak mümkün gibi gözükmektedir. Ancak bu konuda mevcut kaynaklar üzerinden elde edebildiğimiz somut bir bilgi ne yazık ki mevcut değildir.

Kaynakları

Şeyh Bekir b. Ali el-Üsküdâri 'nin *er-Risaletü'r-Rüsuliyye* adlı risâlesinde açıktan belirtilen kaynaklar mevcut olduğu gibi açıktan belirtilmeyen kaynaklarda bulunmaktadır. Ancak baştan belirtmek gerekir ki bu risâle muhteva ve kullanılan delillendirme yöntemi itibari ile tam anlamıyla Sûyûtî çizgisinde kaleme alınmıştır. Ancak el-Üsküdâri risalesinin hiçbir yerinde Sûyûti'den doğrudan kaynak olarak bahsetmemiştir. Risâle'nin hiçbir yerinde kaynak olarak ya da başka bir vesi ile Sûyûti ismine rastlanılmamaktadır. Buna karşın yaptığımız çalışmalar

28 el-Üsküdâri,er-Rüsuliyye,(Hacı Mahmut Efendi, 4426) 7b

29 el-Üsküdâri,er-Rüsuliyye,(Hacı Mahmut Efendi, 4426) 2b

ve incelemeler neticesinde aşağıda belirteceğimiz konu ve yöntemler açısından *er-Risaletü'r-Rüsuliyye* adlı risâlenin Sûyûtî'den etkilendiğini ifade etmek doğru olacaktır.

Şeyh Bekir b. Ali el-Üsküdâri 'nin *er-Risaletü'r-Rüsuliyye* adlı risâlesinin hamdele kısmında şu ibare yer almaktadır: "Peygamber göndermeden hiçbir kavme azap etmeyen Allah'a hamd olsun.[30]" Aynı ifâdeSûyûtî'nin birinci risâlesinde de bulunmaktadır. Bu hamdele tarzı ile daha baştan el-Üsküdâri, Sûyûti'den etkilendiğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda İsra suresinde yer alan bu âyetin daha risâlenin giriş kısmında kullanılması konuya ilişkin fikirlerinde daha en başından belli edilmesi açısından da önem arz etmektedir.

el-Üsküdâri'ninSuyüti'den etkilendiğini ancak onun adını açıktan anmadığını gösteren bir başka delilde şudur: el Üsküdâri, risâlesinde Hz. Peygamber'in ebeveyninin ehl-i necât olduklarını ispatlamak için Hz. Peygamber'in atalarında zina eden hiç kimsenin olmadığı ve atalarının tamamen nikah yolu ile bir araya gelen kişiler olduğu belirtilmiştir.[31] Aynı cümleler Sûyûti tarafından da ilgili risâlelerinde yer almaktadır. Bu konu müvacehesinde kullanılan ortak ispatlama yöntemlerinden biri de Hz. Peygamber'in atalarından hiçbirinin şirke ve isyana bulaşmamış olmalarıdır. Ayını ve benzer cümleler ile rivâyet malzemelerini de kullanarak eserlerde aktarılmıştır. Bu da iki müellif arasında yaşanan etkileşimi göstermektedir.

El-Üsküdâri, Hz. Peygamber'in atalarının tamamının muvahhid insanlar olduğunu ve hiçbirinin zina etmediklerini ispatlamak için *Ebu Nuaym, Taberi, İbnAsakir, Beyhaki, Buhari ve Müslim* gibi İslâm dünyasında kıymetli bir yere sahip olan eserlere başvurmakta ve bu eserlerin isimlerini doğrudan eserinde zikretmektedir. Genelde hadis malzemeleri üzerine eserini inşa eden el-Üsküdâri'nin bu kay'aklarda kendi eserine alıntılama yapmasının gayet doğal olduğunu düşünüyoruz. Müellif eserine kaynak olarak hiçbir malzemeyi tenkid ve tahlil ettiğine dair bir bilgi paylaşmamaktadır. Eserine kaynak olarak bu rivâyet malzemelerini almış olması bu malzemelere tam anlamıyla doğru olduğu kanaatini taşımaktadır.

Nur-u Muhammedi fikrini ispatlamak amacı ile de *Kâ'b el-Ahbâr, Bostan ve Gülistan, İşârâtü'l-Tenbih, el- Mevâkıf, el-Kasidetü'lHemziyye*gibi eserlere başvurulmuş ve bu eserlerden alıntılamalar yapılmıştır.

Dini tebliğin kendisine ulaşmayan insanın sorumlu olmayacağı görüşüne dair ise Ebû'l Hasan Tahureddin, Abdullah Dâmiri, İmam Kürdi gibi isimleri eserinde açıktan kaynak olarak zikretmektedir. Fetret ehlinin durumu üzerinde görüşlerini beyan ederken de el-Bağdadi, Beydâvi, Şerhu'l Mev3akıf gibi eserlerden istifâde ettiği gözlemlenmiştir. Tüm rivâyet malzemelerini ve onların kaynaklarını eserindeaçıktan belirtmesini takdir etmemek mümkün değildir.

30 el-Üsküdâri,er-Rüsuliyye,(Hacı Mahmut Efendi, 4426) 1b

31 el-Üsküdâri,er-Rüsuliyye,(Hacı Mahmut Efendi, 4426) 3b

Üslubu

*er-Risaletü'r-Rüsuliyye*adlı risaleyi kaleme alan müellifin genel olarak üslup noktasında mutedil bir üslup benimseme çabası içerisinde olduğu gözlemlenmektedir. İlim adamına yakışır bir şekilde yöntem belirleyerek yazılış gayesini ve amacını belirttikten sonra iddiasına ilişkin olarak tüm rivayet malzemelerini sıralamakta ve sonrasında bazı çıkarımsal sorularla konuyu üslup açısından belirli bir seviyede işlemektedir.

Ancak şu noktayı da üslubunu anlamamız için dile getirmekte fayda olacağını düşünmekteyiz. Müellif risalenin sonlarına doğru rivayet malzemelerinin yoğunluğunu azaltma safhasında şöyle bir çıkışta bulunmaktadır. "Onlar adamdır. Biz de adamız deme"[32] bu cümleyi risalenin yalnızca tek bir yerinde ve sadece bir kez kullandığını unutmamak gerekir. Bu kullanım onun yukarıda belirettiğimizüslubundan bir sapma olarak değerlendirilemeyeceği açıktır. Sadece "Ebeveyn-iResül küfür üzere öldüler" cümlesine ve bu cümleyi dile getirenler söz konusu olduğunda böyle bir cümle kurmuş olması onun ebeveynin iman üzere öldüğü tezine olan bağlılığından dolayı olduğuanlaşılmaktadır.

Muhtevası

Risalenin muhtevasının merkezinde bulunan tez, "Hz. Peygamber'in ebeveyninin necât üzere öldükleri, onların fetret döneminde yaşadıkları buna rağmen Allah'ın varlığına inanan insanlar oldukları ve Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere ölmedikleri" vurgusudur. Risalenin hemen hemen her noktasında, rivayet malzemelerinin fazlasıyla kullanıldığı ve bu şekilde delillendirmeye gidildiği görülmektedir. Müellifin kendine ait çok az cümle bulunmaktadır. Aslında bu usul kadim ulemanın ilmi noktadaki hassasiyetini ve ilmi ahlakını da göstermektedir. Genel olarak eserin muhtevasına yönelik şöyle bir fonksiyonel harita çıkartılabilir.

Nûr-i Muhammedi Düşüncesi

Ardından insanlığın yaratılması konusuna değinilmekte ve burada konuNur-u Muhammediye'yebağlanmaktadır Müellifin yaratılışın ilk sebebi olarak nur-u Muhammediye doktrininetamamen, inandığıve Hz. Peygamber'in de bu özelliği taşıması sebebi ile saf ve temiz olduğu vurgulanmaktadır[33].Bundan sonraki süreçte risalede tamamen Hz. Peygamber'in soyunda zina yapan hiçbir atasının olmadığı, Cahiliye dönemi adetlerinin hiçbirinin Hz. Peygamber'e isabet etmediği anlatılmaktadır. Nur-u Muhammedi kavramı kapsamında risalede ilginç rivayetlere rastlamaktadır. Örneğin; Nur'un Hz. Peygamber'in annesine intikâl ettiğinde, Cennet ehline hitaben "Müjdeler olsun bugün en temiz ruh, annesi Amine'nin

32 el-Üsküdâri,er-Rüsuliyye,(Hacı Mahmut Efendi, 4426) 8b

33 el-Üsküdâri,er-Rüsuliyye,(Hacı Mahmut Efendi, 4426) 5b

rahmine düştü.[34]" Şeklinde nidâya yer verilmektedir. Bu rivayetten anladığımız kadarıyla Hz. Peygamber henüz doğmadan evvel cennet halkına sevinç ifade eden cümlelerle onun, annesinin karnına yerleştirildiği ilan edilmektedir. Nurun yolculuğu bağlamında değinilen ilginç rivâyetlerden biri de şudur: Nur, annesine intikâl ettiği gün yeryüzünde bu nurun girmediği ve aydınlatmadığı bir ev bulunmamıştır.[35] Bu konuya dair risalede geçen rivayetler bizim için tasavvuf kaynaklarının Hz. Peygamber'in nurunun yolculuğunu anlatması açısından ve tasavvuf çevrelerinin konuya nasıl bir yaklaşım tarzı geliştirildiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Hz. Peygamber'in anne ve babasının ahirette kurtuluşa ulaşıp ulaşamadıkları meselesi, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren Müslümanların zihinlerini meşgul eden bir konu olmuştur. Bu mesele, müvâcehesinde İslâm âlimlerince farklı bakış açıları geliştirilmiştir. Bu bakış açıları geliştirilirken konunun Hz. Peygamber ile doğrudan irtibatlı olup olmadığına, Hz. Peygamber'in muazzez varlığına saygısızlık yapmama kaygısına ve konunun tarihsel özelliklerine dikkat edilmiştir. Bu meselenin ortaya çıkışının başlangıcını en erken dönemde Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme kadar götürmek mümkündür. Farklı hadis kaynaklarında farklı varyantlar ile rivâyet edilen hadislere göre Hz. Peygamber bizzat hayattayken annesinin ahiretteki durumunu merak etmiş ve bu konuda sorgulamalarda bulunmuştur. Bu konu bağlamında gerçekleştirilen sorgulamalar Ashab tarafından da mevcut sorgulamalara kapı aralamıştır. Özellikle Melike'nin kızları rivâyeti ve Müslim rivâyeti, ashabın da bu konuda sorgulamalarda bulunduğunun sadece birkaç örneğidir. Bu konu ile ilgili olarak sadece Hz. Peygamber döneminde rivâyetler bulunmamakla birlikte doğrudan konu ile ilgili âyetlerin olduğu da ifade edilmektedir. Ebeveyn-i Resül meselesinde serdedilen hadis kaynaklı rivâyet malzemelerinin tamamı "Ebeveyn-i Resülehl-i necattır." anlayışına delil teşkil ederken mevcut âyet kaynaklı rivâyet malzemeleri ise "Ebeveyn-i Resülehl-i necât değildir." düşüncesine işaret ettiği belirtilmektedir.

Ebeveyn-i Resül meselesinin problematik hale gelmesi ise tabiin dönemine denk gelmektedir. Bu dönemde yaşayan ve *el-Fıkhü'l-ekber*adında bir eser yazan Ebû Hanîfe, konunun ilk nüvesini ortaya koyduğu düşünülen İslâm âlimidir. Ebû Hanîfe'nin kaleme aldığı düşünülen bu eserde "Ebeveyn-i Resül küfür üzere ölmüştür." şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Sonraki dönemde oluşan ebeveyn-i Resül risâle geleneği çerçevesinde kaleme alınan tüm eserlerde bu cümlenin etkisi olduğu düşünülmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki: Ebû Hanî-

34 el-Üsküdâri,er-Rüsuliyye,(Hacı Mahmut Efendi, 4426) 4b

35 el-Üsküdâri,er-Rüsuliyye,(Hacı Mahmut Efendi, 4426) 5b

fe'ye isnat edilen bu eserin ona aidiyeti konusunda bazı problemler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye isnat edilen "Ebeveyn-i Resül küfür üzere ölmüştür." ibaresinin de Ebû Hanîfe'ye aidiyetinde bazı soru işaretlerinin olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Bazılarına göre bu ifade *el-Fıkhü'l-ekber'*de yer almamaktadır. Bazılarına göre bu ibare sonradan bu esere başkaları tarafından eklenmiştir. Bazılarına göre bu ibareye sonradan ekleme ve çıkartmalar yapılmıştır ve orijinal halinde olumsuz bir anlam bulunmamaktadır. Bazılarına göre ise gerçekten de EbûHanîfe*el-Fıkhü'l-ekber* alı eserinde bizzat kendisi bu cümleyi kullanmıştır. İlgili konu dâhilinde oluşan ana akım düşüncelere bağlı olarak ulema, bu ifadenin Ebû Hanîfe'ye ait olup olmadığını kendi eserlerinde kaynak olarak işlemişlerdir.

Hayatı, ilmi kişiliği ve kendi yaşantısına dair hiçbir kaynaktan hiçbir malümat edinemediğimiz el-Üsküdâri hakkında elimizde mevcut bulunan risâlesinden hareketle toplum nezdinde itibar gören ve insanların kendisine dini konuları sormak için müracaat ettikleri bir şahsiyet olduğunu anlıyoruz.Ancak bu çıkarım neticesinde onun bir tarikat şeyhi olabileceği fikrini yanında onun bir cami imamı ya da bir medrese hocası olabilme ihtimali de gözden kaçırılmamalıdır. Kendisi hakkında ileriye dönük çalışmalar devam etmektedir.

Şeyh Bekir b. Ali el-Üsküdâri 'nin *er-Risaletü'r-Rüsuliyye* adlı risâlesi genel olarak Osmanlı dönemi sûfîlerinin konuya yaklaşımını yansıtmaktadır. Risâle'nin merkezinde "Ebeveyn-i Resülehl-i necattır." tezini işleyen, risâlenin başından sonuna kadar tüm rivâyet malzemelerini eserine serdeden, zerre-i Muhammedi kavramına atıfta bulunan, hakikat-i Muhammedi metaforunu işleyen, meseleyi metafizik düzeye yükselten, kozmoganik açıklamalar yaparak ontolojik yapıyı irdeleyen bir risâledir. Bu risâleyi özgün kılan bazı hususlar da bulunmaktadır. Bunların başında müellifin, XVII. yüzyılda başlayan Kadızâdeliler-Sivâsiler çatışmasında gerek tasavvuf erbâbı olması sebebiyle gerekse de savunduğu düşünceyi onlar dile getirdiği için Sivâsiler tarafında yer almıştır. Her ne kadar bu tartışmalardan bir asır sonra yaşamış olsa da yazdığı eserinden konuya ilişkin tavrı ve tarzı anlaşılmaktadır.

Bu çalışma ile ebeveyn-i Resül meselesini Osmanlı döneminde konu edinen, yazdığı eserinde tasavvufi öğeleri felsefi öğeler ile birleştiren, hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında detay bilgiye sahip olamadığımız Şeyh Bekir B. Ali'nin konuya yaklaşımını ve ebeveyn-i Resül literatüründeki yerini ayrıntılı olarak incelemiş ve bilgi edinmiş olmak temel hedefimizdir.

Kaynakça

Akçay, Mustafa. Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dini Konumu. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012

Gömbeyaz, Kadir." Vâni Mehmet Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resül Hakkındaki Görüşleri" Ulusal Vâni Mehmet Efendi Sempozyumu, (Bursa Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2011)

Gömbeyaz, Kadir. "İbnü'l Cezeriye Nispet Edilen Ebeveyn-i Resül Risalesi Üzerine Birtakım Mülahazalar". Uluslar arası İbnü'l Cezeri Sempozyumu, (Bursa:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2018)

İmam Süyuti. et-Ta'zim Ve'ıminne Fi enne Ebeveyni Rasülillah Fi'l Cenne

Ceyhan, Semih." Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları Osmanlı Sufilerinin Ebeveyn-i Resül Meselesine Kazandırdıkları perspektif", Osmanlı Düşüncesi Kaynakları Ve Tartışmalı Konuları, (İstanbul: Mahya yayınları 2018) 654

Gündoğdu, Cengiz. "XVII. Yüzyıl Tekke-Medrese Müntasipleri Açısından Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücâdelesi", *İlam Araştırma Dergisi*,(Ocak 1998)

El-Üsküdari, Bekir b. Ali. er-Risaletü'r Rusuliyye.İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi , Hacı Mahmut Efendi, 4626 ,1b-9b

el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhlerinde İlâhî Sıfat Tartışmaları: Ömer b. İshâk el-Gaznevî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği

M. Emre Demirel

Öz: İlâhî sıfatlar meselesi, İslâm tarihinin erken dönemlerinden bu yana kelâm âlimlerinin farklı görüşler beyan ettikleri bir mesele olup aynı zamanda kelâm ilminin ana konularının başında gelmektedir. Kulun yaratıcısı olan Allah ile arasındaki irtibat noktasında ehemmiyeti hâiz olan ve kulun Allah tasavvurunu belirleyen ilâhî sıfatlar ve bu sıfatlara dair yaklaşımlar bu çalışmanın birinci ana konusunu teşkil etmektedir. Çalışmanın ikinci ana konusunu ise hicrî üçüncü ve dördüncü asırda yaşamış olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) ve onun itikadî esasları ihtiva eden muhtasar akaid eseri el-Akîdetü't-Tahâviyye üzerine Mâtürîdî bakış açısıyla kaleme alınan Ömer b. İshâk el-Gaznevî (ö. 773/1372) şerhi ile Ehl-i Hadîs metoduyla yazılan İbn Ebi'l-İzz (ö. 792/1390) şerhi üzerinden mukayeseli bir şekilde ilâhî sıfatlar meselesinin ele alınması oluşturmaktadır.

el-Akîdetü't-Tahâviyye üzerine yazılan şerhler, gelenekte ayrı bir literatür oluşturmuş ve eserin önem kazanmasını sağlamıştır. Üzerine farklı görüşlere mensup âlimler tarafından şerhler yazılmasının ardından eser, farklı gruplar tarafından sahiplenilmiştir. Bu gruplar, doğudan (Mâverâünnehir havzası) batıya (Mısır-Şam havzası) göç etmeleriyle birlikte bölgedeki Hanefî itikadıyla kendi itikadlarını el-Akîdetü't-Tahâviyye üzerinden sentezlemeye çalışan Mâtürîdîler ile bu senteze karşı çıkıp aynı eser üzerinden Hanefî itikadı ile Ehl-i Hadîs görüşlerini sentezleme gayesi güden Ehl-i Hadîs âlimleridir. Muhtasar muhtevası ve basit üslûbuyla esnek bir yapıya sahip olan el-Akîdetü't-Tahâviyye, bu iki grubun görüşlerini esere aktarmasına sebep olmuş ve görüşlerin mukayesesine son derece uygun bir zemin hazırlamıştır. İşte bu araştırmanın aslî amacı, bu doğrultuda el-Akîdetü't-Tahâviyye üzerine yazılan Mâtürîdî geleneğe ait Gaznevî şerhi ile Ehl-i Hadîs'in görüşlerini benimseyen İbn Ebi'l-İzz şerhleri üzerinden ilâhî sıfatlara dair görüşleri mukayese etmektir.

Anahtar Kelimeler: Sıfat, el-Akîdetü't-Tahâviyye, Gaznevî, İbn Ebi'l-İzz, Te'vil.

Giriş

İlâhî sıfatlar meselesi, kelâmın ana konularından birisini teşkil etmektedir. Kul ile Allah arasındaki ilişkinin medârı olan ilâhî sıfatlar, İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren Müslümanların zihin dünyasında soru işaretleri oluşturmaya başlamıştır. Oluşan bu soru işaretleri neticesinde İslâm tarihi boyunca ilâhî sıfatların varlık ve mahiyetine ilişkin âlimler tarafından çeşitli görüşler serdedilmiş, bu görüşler neticesinde çeşitli gruplaşmalar meydana gelmiştir.

Kelâm kaynaklarında "Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik"[1] olarak tarif edilen ilâhî sıfatların kelâmın başlangıç döneminde ilâhî irade meselesinin beraberinde getirdiği problemlerin başında geldiği kabul edilmektedir.[2] Ayet ve hadislerde mahiyetlerine dair tafsilâta girilmeden Allah'a izafe edilen ilâhî sıfatların varlığından dolayı, Allah'ın kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğu hususunda İslâm âlimleri ittifak halindedir.[3] Ancak bu sıfatların tam olarak hangi manalara tekâbül ettikleri ve mahiyetleri hususunda kat'î bir nas olmaması sebebiyle ihtilâf hâsıl olmuştur. Herhangi bir meselenin ortaya çıkışında tek bir âmil aramak doğru değildir. Dolayısıyla nassın nüzûl döneminin sona ermesinden sonra zihinlerde oluşan soru işaretlerini giderecek açıklık düzeyinde olmaması, İslâm âleminin fetihlerden sonra büyük oranda genişlemesi, ilâhî irade ve kulun iradesi arasındaki irtibata dair tartışmaların ilâhî sıfatlar meselesinin gündeme gelmesini sağladığını söylemek mümkündür. İlâhî sıfatların bir problem olarak ortaya çıkmasından sonra âlimler, sıfatları ele alırken muhtelif tutumları benimsemiştir. Bu kısımda çalışmaya giriş kabilinden ilâhî sıfatlara dair ortaya çıkan başlıca tutumlara kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Selef ulemâsının[4] ilâhî sıfatlar hakkında tefvîzî bir tutum benimsediği görülmektedir. Onlar ilâhî sıfatlar konusunda "Allah'ın zâtı ve sıfatların mahiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî ilme havale etmek" manasında tefvîzî yolunu takip etmişler ve bu suretle ilâhî sıfatlara dair herhangi bir yorumda bulunmaktan kaçınmışlardır.[5] Genel olarak Allah'ın sıfatları ve sâir konularda tafsilâta girmeyen Selef ulemâsı, bu konularda derinlikli olarak fikir yürütmeyi tercih etmemiş ve nassları aynen kabul ederek müteşâbihâtta aklın hakemliğine başvurmamışlardır.[6] Onlara göre Allah, Kur'an ve hadislerde kendisini nasıl tavsif etmiş ise o şekilde tavsif edilebilir. Bu doğrultuda Selef ulemâsının ilâhî sıfatlar konusundaki bakış açısını tekyîf, temsîl, tahrîf ve ta'tîl olmaksızın Allah'ın kendisi hakkında ispât ettiği sıfatları ispât etmek olarak özetlemek mümkündür.[7] Nitekim ilâhî sıfatlara aklî cihetten yaklaşıldığı takdirde Allah'ın üstün

1 İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100.

2 Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), s. 33.

3 Hasan Hüseyin Tunçbilek,"Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2001), 63.

4 Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimler Selef ulemâsından kabul edilmektedir. Felsefî ilimlerin İslâm âleminde yayılmasından sonra takipçisi azalan Selef metodunu İbn Teymiyye (ö. 728/1328), ihyâ etmeye gayret göstermiş ve onun başlattığı bu ihyâ hareketi "Müteahhirîn-i Selefiyye" adıyla İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436), Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi âlimlerin öncülüğünde devam etmiştir. (Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları: Esmâü'l-Hüsna* [İstanbul: Marifet Yayınları, 1984], s. 257-258.)

5 Çelebi, "Sıfat", 37/102.

6 Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 257.

7 Takiyüddîn İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmüriyye* (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed bin Suûdi'l-İslâmiyye, 1976), s. 7.

sıfatlara sahip olması gerekli görülmekte ancak vahiy olmadan akıl tek başına ilâhî sıfat ve fiilleri belirlemekten âciz kalmaktadır.[8]

Allah'ın varlık ve insanî nitelikleri olduğunu iddia eden Mücessime ve Müşebbihe gibi fırkalar ise ilâhî sıfatlar meselesinde teşbihî bir tutum sergilemişlerdir. Allah ile mülâmese ve musâfahanın mümkün olduğunu, halis Müslümanların dünya ve ahirette onunla kucaklaşıp sarılacağını öne süren Müşebbihe'nin önde gelen isimlerinden olan Davud el-Cevâribî'ye (ö. III./IX. yüzyılın başları) göre Allah'ta cinsel organ ve ağız haricinde insanlarda bulunan organlar mevcuttur. Teşbihî bakış açısını savunanlar; Kur'an'da bulunan istivâ, vech, yed, meci' ve fevkıyyet gibi kelimeleri anlamlarına göre anlamışlar ve bunların bizzat cismen Allah için mümkün olduğunu savunmuşlardır.[9] Binâenaleyh İslâm tarihinde nitelik ve nicelik olarak önemli bir varlık göstermeyi başaramayan teşbihî anlayışlar ve bu anlayışları benimseyen gruplar, ulemânın kâhir ekseriyetine göre naslara ve akla aykırı bulunmuş, bu sebeple nazar-ı itibara alınmamıştır.[10]

Tefvîzî ve teşbihî tutumdan farklı olarak Ehl-i Sünnet kelâmcıları, İslâm filozofları, Mu'tezile ve Şîa ise ilâhî sıfatlar meselesinde te'vilî tutum sergileme noktasında ittifak etmişlerdir.[11] Mu'tezilî âlimler ilâhî sıfatları te'vil yoluyla değerlendirme süreçlerinde tenzihî esas alarak bazı sıfatları nefyederken Mâtürîdî ve Eş'arîler ise ilâhî sıfatları ele alırken teşbih-tenzih dengesini muhafaza etmeye özen göstermişlerdir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kıdemi hariç O'na çeşitli sıfatlar isnâd edilmesi teaddüd-i kudemâya yol açmaktadır. Dolayısıyla O'na kadîm sıfatlar nispet etmek, vahdâniyyeti zedeleyici bir unsur olarak görülmektedir.[12] Mu'tezile, ilke olarak Allah'ın ilim, hayat, kudret ve irâde gibi sıfatlarının zata indirgenebileceğini kabul etmiş ve bu sıfatları açıklamak maksadıyla Allah için "âlimun bi'ilmin hüve hüve" (zâtın kendisi olan bir ilimle âlimdir), "hayyun bi-hayâtin hiye hüve" (zâtın kendisi olan bir hayatla hayydır) ve benzeri ifadeler kullanmışlardır.[13]

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise meselenin çözümü noktasında teşbih ve tenzihi bir potada eriteterek herhangi bir müfrit duruma düşmeden te'vilde bulunmuşlar ve bu doğrultuda görüşlerini beyan etmişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın zâtıyla kâim kadîm/ezelî ve

8 Çelebi, "Sıfat", 37/102.

9 Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), s. 132.

10 Çelebi, "Sıfat", 37/102.

11 Çelebi, "Sıfat", 37/102.

12 Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 273-274.

13 Nader el-Bizri, "Allah: Zat ve Sıfat İlişkisi Problemi", çev. Ziya Erdinç, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), s. 201-202.

ebedî sıfatlara sahip olduğu noktasında ittifak etmişlerdir.[14] Ehl-i Sünnet'in genel görüşüne göre Allah Teâlâ, eksiklik, acz ve devamsızlık belirten şeylerden münezzeh olup O'nun sıfatları zâtıyla mevcuttur. Allah Teâlâ; zâtıyla kâim olarak hayy, âlim, kâdir, semî', basîr, mürîd ve mütekellim gibi sonsuz kemâl sıfatlarına sahiptir.[15] Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılar, Allah'ı mahlûkata benzetmekten tenzih etmişler, bununla beraber üstünlük ve kemâl niteliği taşıyan bütün sıfatları O'nun zâtına nispet etmeyi hem aklen hem de naklen zarurî görmüşlerdir.[16]

İmam Tahavî, el-Akîdetü't-Tahâviyye ve Şerhleri

İmam Tahavî

Tam adı Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî et-Tahâvî olan İmam Tahâvî, hicrî 239 yılında[17] Mısır'ın güneyinde yer alan Tahâ köyünde dünyaya gelmiştir.[18] Ailesi Mısır'ın nüfûz sahibi ileri gelen ailelerinden olan Tahâvî,[19] dünyaya geldiği ilim muhiti çerçevesinde ilk eğitimini ebeveynlerinden almış, hayatı boyunca başta dayısı Yahya el-Müzenî (ö. 264/878) olmak üzere çeşitli âlimlerin ders halkalarında bulunmuş ve ömrünün tamamına yakınını Mısır'da geçirmiştir.[20] Siyâsî ve itikadî mezheplerin teşekkül döneminde yaşamış olan Tahâvî, Ehl-i Sünnet tutumunun insanlar arasında yerleşmesi ve gelişmesi hususunda başrol oynayan âlimlerden birisi olmuştur.[21] Başta fıkıh ve hadis olmak üzere pek çok alanda eser telif eden Tahâvî, yazmış olduğu eserlerle yaşamış olduğu döneme ışık tutmuştur. Ayrıca onun eserlerinden bazıları türünün ilk örnekleri olarak kabul edilmiştir. Misâl olarak Hanefî fıkhına dair yazmış olduğu *el-Muhtasar* Hanefî fıkhının ilk muhtasarı sayılmaktadır. Yine onun yazmış olduğu *Me'âni'l-âsâr* ve *Müşkilü'l-âsâr* isimli eserler hadis alanında büyük öneme sahip eserler olarak ön plana çıkmaktadır.[22] Onun diğer eserlerinden bazıları ise şunlardır: *Ahkâmü'l-Kur'ân*, *es-Sünenü'l-me'sûre*, *İhtilâfü'l-'ulemâ*, *eş-Şürûtü'l-kebîr*, *İhtilâfü'r-rivayât*.[23]

14 Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti", s. 81.

15 Nureddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2021), s. 65.

16 Çelebi, "Sıfat", 37/103.

17 Ebû Muhammed Muhyiddîn el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1993), I/271.

18 Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/385.

19 Abdullah Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1991, s. 68.

20 Nezir Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*, s. 94.

21 Salih Sabri Yavuz, "Tahâvî (Akaide Dair Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/388.

22 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, s. 276.

23 İltaş, "Tahâvî", 39/387-388.

el-Akidetü't-Tahâviyye

Asıl adı *Beyanu i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a'* olup tam adı kaynaklarda; *Beyanu i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a alâ mezhebi'l-fukahâi'l-mille Ebi Hanîfe ve Ebî Yûsuf el-Ensârî ve Muhammed bin Hasan* olarak da geçmektedir.[24] Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye* olarak bilinen akaide dair bu meşhûr eserinde Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) görüşlerini beyan ettiğini ifade etmektedir.[25] Bu yönüyle bu eser Mâtürîdîlik ile sentezlenmeden önceki Hanefî kelâm geleneği içerisinde ehemmiyeti hâiz bir konumda yer almaktadır.

Tahâvî'nin eserine bakıldığında itikadî görüşleri aklî temellendirmeler üzerinde sistemleştirmeye çalışmaktan ziyade genel olarak itikadî bir liste sunduğu görülmektedir.[26] Bu doğrultuda Tahâvî; tevhîd, sıfatlar, kader, imanın tanımı ve nübüvvet gibi konuları ele aldığı bu eserinde tafsilâta girmeden ve aklî surette sistemleştirme gayesi gütmeden kısa ve öz ibârelerle akaid esaslarını serdetmektedir. Tahâvî, bu risâlesinde ele aldığı konuları klasik kelâm tasnifi içerisinde ve selef metoduyla incelemektedir. Diğer imamlar gibi Ehl-i Sünnet dışı fırkaların görüşlerine karşı reddiye metodu kullanmadığı bu eserinde Tahâvî, Ehl-i Sünnet'in şiarı olarak görülen ve iman edilmesi zarurî kabul edilen hususları tartışmaya girmeden kısa ancak anlamca zengin cümlelerle ifade etmektedir.[27]

el-Akîde, ilk te'lif edildiği dönemde ve bu dönemi takip eden vetirede Batı Hanefîlerinin ihtiyacını karşılamış ancak etkili bir şekilde gündeme gelememiştir.[28] Bölgedeki Hanefîlerin kelâma mesafeli olup daha çok fıkıh ve hadis tedrîsinde bulunmaları sebebiyle kelâmla sınırlı bir ilişkisi olan bölgede o dönemde kaleme alınan tek akaid eseri olan *el-Akîde*'nin muhtasar içeriği de bu hususu doğrular niteliktedir. Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde Mâtürîdî geleneği teşkil eden Doğu Hanefîlerinin ise *el-Akîde*'nin içeriğinden haberdar oldukları bilinmektedir. el-Akîde'nin gündeme gelişi ise Selçukluların fetihleriyle birlikte batıya yoğun bir şekilde gerçekleşen göçlerin akabinde vuku bulmuştur. Bu göçlerin Hanefî ve Mâtürîdî gelenek için önemi son derece büyüktür. Zira Selçukluların gelişine kadar Irak dışında kitlesel bir Hanefî varlığın bulunmadığı Şam ve Mısır bölgelerinde mezhebin yayılması, doğudan gelen temsilciler sayesinde gerçekleşmiştir.

24 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, tah. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, (Ürdün: Dârü'l-Feth li'd-dirâsat ve'n-neşr, tsz.), s. 110.

25 Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye: Beyanu Akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995, s. 7.

26 Yavuz, "Tahâvî" , 39/389.

27 Arif Aytekin, *"el-Akîdetü't-Tahâviye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/259.

28 İhsan Timür, "Maturidîliğin Batı'da Taban Bulmasında el-Akîdetü't-Tahâviyye'nin Rolü", *Toplum Bilimleri Dergisi* 19 (2016), s. 331.

el-Akîde, yukarıda değinildiği üzere, te'lif edildikten sonra üç asır boyunca pek fazla gündeme gelmemiş olup Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), hicrî 6. yüzyılda *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinde tekvîn bahsinde *el-Akîde*'ye atıfta bulunmuş[29] ve böylelikle eser, literatür içinde önem kazanmaya başlamıştır.[30] Öyle ki, *el-Akîde* üzerine, yazıldıktan yaklaşık üç asır sonra hicrî 6. asırdan itibaren art arda şerhler yazılmaya başlanmıştır. Horasan-Mâverâünnehir'den Irak, Şam ve Mısır'a göç eden Mâtürîdî âlimler tarafından yazılmış olan bu şerhler, Mâtürîdî kelâm geleneğinin bölgede yayılmasına zemin hazırlamış ve *el-Akîde*'nin de Mâtürîdî kelâmla bütünleşmesini sağlamıştır. *el-Akîde*'ye yazıldıktan üç asır sonra ilk kez atıfta bulunan âlim olan Nesefî, Mâtürîdîlerle Eş'arîler arasındaki tekvîn sıfatının ezelîliği tartışması bağlamında metni Mâtürîdîlerin görüşünü ispatlamak için kullanmıştır.[31] Nesefî'nin *el-Akîde*'ye yapmış olduğu bu atıf, *el-Akîde* metninin serüveninin bir dönüm noktası olmuştur. Nesefî'nin Tahâvî'den aktardığı ifadeler ve genel olarak *el-Akîde*, Hanefî-Mâtürîdî çevreler ile Mâtürîdîlere muhâlif olan gruplar ve bazı Hanefîler arasında vuku bulan tartışmaların ana konusu haline gelmiştir. Nitekim Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Makâsıd* adlı eserinde tekvîn bahsinde Hanefîlerin, bu sıfatın ezelî olduğu fikrinin müteahhir Hanefîlere değil, Selef'e dayandığını ispat için Tahâvî'nin *el-Akîde*'deki ifadelerini delil olarak kullandıklarını belirtmektedir.[32] Öte yandan Osmanlı dönemi Hanefî kelâmcılarından İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Mâtürîdîlerle Eş'arîlerin tekvîn meselesindeki tartışmalarına değinmekte ve *el-Akîde*'de geçen ifadelerin Nesefî'nin anladığı şekilde müstakil bir tekvîn sıfatına değil, Eş'arîlerin tekvînden anladıkları şeye daha çok delâlet ettiğini söylemektedir.[33] Bu şekilde gelenek içerisinde tekvîn bahsinde *el-Akîde*'nin etrafında çeşitli tartışmalar gündeme gelmiştir. Söz konusu bu tartışmalar ve bu tartışmaların kaynağı konumunda bulunan Nesefî'nin atfı, *el-Akîde* şerh literatürünün ortaya çıkışının asıl sâikini oluşturmaktadır. Ortaya çıkan bu şerh literatürü arasındaki şerhlerden Gaznevî ve İbn Ebi'l-İzz'e ait olan şerhler çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır.

29 Nesefî, *el-Akîde*'de geçen "Allah, mahlûkâtı yaratmadan önce de ezelî sıfatlarıyla kadîmdir. Mahlûkatın yaratılmasıyla önceden Allah'ta olmayan herhangi bir sıfat ortaya çıkmış değildir. O, henüz kendisini Rab edinecekler yokken rubûbiyyet sıfatına, henüz mahlûkat yokken de hâlik sıfatına sahiptir." cümlelerini tekvîninin ezelî olduğu fikrinin Selef arasında aslı olmayan ve kâili bulunmayan sonradan ortaya çıkan bir görüş olduğu iddiasına karşı çıkmak için delil olarak kullanmıştır. (bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, tah. Hüseyin Atay, [Ankara: DİB Yayınları], s. 467-468.)

30 İhsan Timür, "el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2016), s. 39.

31 Timür, "el-Akîde Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışı", s. 39-42.

32 Sa'düddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, tah. Abdurrahman Umeyrâ, (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998), IV/169-170.

33 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi'l-akîdeti'l-münciye fi'l-âhire*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, tsz.), s. 85-88.

Gaznevî ve İbn Ebi'l-İzz Şerhleri

el-Akîde'nin şerhlerinden Gaznevî'nin *Şerhu Akîdeti'l-Tahâviyye*'si eserin, diğer şerhlerinin çoğu gibi Hanefî-Mâtürîdî bakış açısıyla ele alındığı bir şerh olarak ön plana çıkmaktadır. İbn Ebi'l-İzz'in *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*'si ise diğer şerhlerden farklı olarak esere muhtelif bir bakış açısıyla yaklaşımı temsil etmesi açısından önemli bir konuma sahip olmaktadır. Hanefî-Mâtürîdî geleneğin içerisinde yetişen Gaznevî, şerhinde tamamen Hanefî-Mâtürîdî kabulleri savunurken İbn Ebi'l-İzz ise Selef çizgisinde yer alarak adeta diğer şerhlere ve genel olarak Mâtürîdî geleneğe meydan okumaktadır.[34]

el-Akîde'yi Mâtürîdî geleneğe bağlı kalarak şerh eden Gaznevî, şerhinde Hanefî ulemâya ait yorumları temel almakla birlikte kendi mezhebi olarak "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" ismini kullanmaktadır. En genel haliyle çatı kavram olarak kullanılan Ehl-i Sünnet'in karşısında genellikle Ehl-i Bidat veya Ehl-i Ehva zaman zaman ise muayyen bir mezhep yer almaktadır. Mu'tezile'nin başı çektiği bu mezhepler arasında Havâric, Mürcie ve Râfıza gibi mezhepler bulunmaktadır. Eş'arîlik ve Hanbelîlik gibi Ehl-i Sünnet içerisinde değerlendirilen gruplara ise aşırı bir tenkit yöneltmese de misâl olarak sıfatlar hususunda eleştirmekten de geri durmamaktadır.[35]

el-Akîde, Nesefî'nin atfıyla birlikte gündeme gelmesinin akabinde Mâtürîdî geleneğin temsilcileri tarafından sahiplenmiş ve eser Mâtürîdîliğin bir nevî tahakkümü altına girmiştir. Bu tahakküme bir tepki olarak Şam ve Mısır gibi bölgelerinde eserin farklı itikadî eğilimlerle ilişkilendirilmesi girişimi ortaya çıkmıştır. Muhtasar içeriğiyle farklı okumalara imkan sağlayan *el-Akîde*, Ehl-i Hadîs tarafından Mâtürîdî gelenekten farklı olarak ele alınmış ve bu şekilde metnin Mâtürîdî egemenliğinden sıyrılması amaçlanmıştır. Ehl-i Hadîs'in *el-Akîde* üzerine yapmış olduğu okumaların en önemli misâlini İbn Ebi'l-İzz'in metin üzerine yazmış olduğu şerhi teşkil etmektedir. Öyle ki, İbn Ebi'l-İzz, Mâtürîdî görüşlere açık bir şekilde muhalefet ederek *el-Akîde*'yi Ehl-i Hadîs'in kelâmî kabulleri doğrultusunda kapsamlı bir şekilde ele almakta ve Hanefî itikadını Ehl-i Hadîs'in görüşlerini esas olarak açıklamaktadır.[36] İbn Ebi'l-İzz'in *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*'si Selef'in görüşlerini İbn Teymiyye çizgisinde savunan hüviyetiyle kendisinden önce yazılmış olan ve Mâtürîdî düşünceyi temsil eden şerhlere bir nevî reddiye mahiyetinde olup onlarla hesaplaşmaktadır.[37] İbn Ebi'l-İzz, eserin mukaddimesinde Tahâvî'nin Ebû Hanîfe ve talebelerinden nakille Selef'in görüşlerini aktardığını söyle-

34 İhsan Timür, "Osmanlı Mâtürîdî Kelâm Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 29 (2017), s. 348-351.

35 İhsan Timür, *Tahâvî'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), s. 227.

36 Timür, "Tahâvî Şerhlerinde Farklılaşmalar", s. 233.

37 Timür, "Tahâvî Şerhlerinde Farklılaşmalar", s. 240-241.

yerek *el-Akîde* metnini Selef çizgisine yerleştirmektedir.[38] *el-Akîde*'nin önceden yazılan şerhlerinin, metni mezmûm kelâm ehlinin sözleriyle açıkladığını ifade eden İbn Ebi'l-İzz, kendisinin farklı bir yöntemle Selef sözleri doğrultusunda metni şerh edeceğini belirtmektedir.[39]

Şerhlerde İlâhî Sıfatlar

el-Akîde'de tevhid bahsi kapsamında sıfatlar üzerinde de durulmaktadır. İlâhî sıfatlar hakkında fazla tafsilâta girmeyip özet bilgiler sunan Tahâvî, eserinde sıfatlar hususuna değinirken "zât-sıfat" ayrımından bahsetmemektedir. Sıfatların zâtın aynı olup olmaması meselesi sonraki akaid eserlerinde üzerinde sıkça durulan bir mevzuyken Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktardığı eserinde bu konuya değinmemektedir. Tahâvî'nin yaşadığı zaman ve mekan göz önüne alındığında, bu durumun son derece doğal olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, Tahâvî, bu eseri herhangi bir sistem teşkil etme kaygısı gütmeden Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini serdetmek için kaleme aldığını belirtmekte, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber*'de de zât-sıfat ilişkisine dair bir ifadeye rastlanmamaktadır.[40] Bu şekilde genel olarak ilâhî sıfatlar meselesinde de muhtasar metodunu sürdüren Tahâvî, eserinde ilâhî sıfatlara dair bazı noktalara değinmektedir.

el-Akîde üzerine yazılan diğer ilk şerhlerin tamamı gibi Mâtürîdî bakış açısıyla kaleme alınan Gaznevî'nin şerhinde ilâhî sıfatlar "İlâhiyyât" başlığı altında ele alınmakta olup özellikle tekvîn sıfatı üzerinde uzunca durulmaktadır. Gaznevî şerhinde çeşitli başlıklar altında vahdâniyyet, kıdem, bekâ, irâde, hayat, muhâlefün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihi, kelâm, tekvîn, tahlîk, istivâ, ihyâ ve imâte sıfatlarına değinmekte olup sıfatları fiilî ve zâtî olarak tasnif etmektedir.[41]

el-Akîde'nin Ehl-i Hadîs zemininde yorumu olan İbn Ebi'l-İzz'in şerhinde ise çeşitli sıfatlardan bahsedilmekte olup İbn Ebi'l-İzz, genel olarak Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu kabul etmenin O'nun yaratıklara benzemesini ve cisim olmasını gerektirmeyeceği düşüncesini savunarak sıfatları bu şekilde ispat etmektedir. Sübûtî sıfatların Allah ve kullarında ortak bulunmasını mahlukâtın ilminin Allah'ın ilmi ve onların kuvvetinin Allah'ın kuvveti gibi olmadığının bilinen bir husus olduğunu ifade ederek açıklamaktadır. Ayrıca Yüce Allah'ın kendi zâtını nitelendirdiği rıza, gazap, sevgi, buğz ve buna benzer sıfatların varlığını kabul

38 Sadruddîn Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dımeşkî İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnavut, (Beyrut: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2012), s. 115-116.

39 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 116; Timür, "Tahâvî Şerhlerinde Farklılaşmalar", s. 241.

40 Ziya Erdinç, "İlk Dönem Akaid Eserlerinin Temel Nitelikleri: el-Fıkhu'l-Ekber ile el-Akidetu't-Tahaviyye Örneği", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2 (2012): 298.

41 Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. İshâk el-Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmami't-Tahâvî*, (Kahire: Dâratü'l-Karaz, 2009), *s.* 33-108.

etmenin teşbih ve tecsîm olduğu görüşünü ise bu sıfatların Allah'ın irâde, kelâm, sem' ve basar gibi sıfatlarla aynı durumda olduğunu, her ikisinin de aynı grupta değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Zât-Sıfat İlişkisi

İlâhî sıfatlar meselesinde mezheplerin ihtilâfa düştüğü meselelerden olan ilâhî zât ve sıfatları arasındaki ilişki iki şerhte de mevzubahis edilmektedir. Tahâvî, *el-Akîde*'de zât ve sıfat arasındaki ilişkiye değinmemekte, eserin Mâtürîdî şârihi Gaznevî ise ilâhî sıfatların kıdemi konusunu ele alırken zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırdığı sıfatların tümünün ilâhî zât ile kâim olarak kadîm olduğunu belirtmektedir.[42] Bu konudaki Ehl-i Sünnet'in genel tutumunu takip ettiği görülen Gaznevî, daha sonrasında ilâhî sıfatların zât ile kâim olmasının naklî ve aklî delillerini aktarmaktadır. Naklî delil olarak *"…O'nun ilminden hiçbir şeyi kimse bilgisi içine sığdıramaz…"*[43], "*Fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder…"*[44] ve *"Şüphesiz Rezzâk (rızık veren) ve Metîn (sarsılmaz gücün sahibi) olan yalnızca Allah'tır."*[45] ayetlerini Allah'ın kendisi için ilim ve kudret sıfatlarını ispât ettiğini belirterek sunmaktadır.[46] Gaznevî, bu konudaki naklî delilleri sunarken ilâhî sıfatların zâta zâid olduklarını da belirtmektedir. *"O, Hayy (hayat sahibi) ve Kayyûm'dur (her şeyin varlığı O'na bağlı ve dayalıdır)."*[47] ayetini ilâhî sıfatların zât ile kâim oldukları hususuna delil getirdikten sonra Gaznevî, bu ayetlerin Mu'tezile'nin "Allah, zât ile kâim ve zâta zâid sıfatlarla değil, bi'z-zât hayy, alîm ve kâdirdir." sözünü nefyettiğini ifade ederek ilâhî sıfatların zâta zâid olduklarını da belirtmiş olmaktadır. Akabinde Allah'ın hayat sıfatı olmadan hayy, ilim sıfatı olmadan âlim, kudret sıfatı olmadan kâdir olduğuna dair sözün "Hareketi olmayan müteharrik" ifadesi gibi muhal olduğunu belirten Gaznevî, bu sıfatların mana sıfatlarından müştâk olduğunu ve bu iştikâk olmadan ilâhî zâta nispet edilemeyeceğini beyan etmektedir.[48]

el-Akîde'yi Ehl-i Hadîs'in görüşleri doğrultusunda şerh eden İbn Ebi'l-İzz ise ilâhî zât ve sıfatlar arasındaki ilişki konusuna sıfatların zâta zâid olup olmadığında dair bir soru sorarak başlamakta ve meseleyi "aynılık-ğayrılık" üzerinden incelemektedir. "Ğayr" lafzında icmâl olduğunu belirten İbn Ebi'l-İzz, Ehl-i Sünnet imamlarının Allah'ın sıfatlarının aynı veya gayrı olmadığını söylediklerini belirtmektedir. Çünkü sıfatların zâtın ğayrı olduğunu söylemek zât ve sıfatlar arasında bir uyuşmazlık olduğu manasına gelebileceği gibi sıfatların zâtın

42 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 56-58.

43 el-Bakara, 1/255.

44 en-Nisâ, 4/166.

45 ez-Zâriyât, 51/58.

46 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 58.

47 el-Bakara, 1/255.

48 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 59.

aynısı olduğunu söylemek de sıfatların zâtın kendisi olduğu manasına gelmektedir.[49] İbn Ebi'l-İzz, icmâl olduğunu belirttiği ğayr lafzının ancak detaylı bir açıklama ile birlikte kullanılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre eğer ğayr lafzından kasıt, sıfatlardan infisâl eden ve mücerred olarak kâim olan bir zât ise bu ifade doğru değildir. Ancak eğer ğayr lafzından kasıt, sıfatların zâta zâid olması ise bu kasıt doğrudur. İbn Ebi'l-İzz, hâricte sıfatlardan soyutlanmış bir zâtın olmasının imkansızlığı ve zâtın da kemâl sıfatlarıyla tavsif edilmesinden yola çıkarak zât ve sıfat arasında infisâlin olamayacağının altını çizmekte ve sıfatın mevsufun ne aynı ne de ğayrı olduğuna dair kavlin doğru olduğunu belirtmektedir.[50]

Sıfatların Ezelîliği

Tahâvî'nin *el-Akîde*'de önem verdiği anlaşılan sıfatların ezelîliği konusunda Gaznevî, Tahâvî'nin "Sıfatlarıyla ezelî olduğu gibi, ebedîdir de."[51] ifadesinin Allah'ın sıfatlarının ezelî ve ebedîliğinin olduğunu söylemekte, Allah'ın sıfatlarının hâdis olması durumunda sıfatların zât ile kâim olması, bir ispatı mahalde bulunması veya bir mahalde bulunmaması şeklinde üç seçeneğin söz konusu olduğunu belirtmekte ve bu üç seçeneğin de Allah'ın zâtı için muhal olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın zâtının havâdise mahal olması, başka bir mahalde bulunması durumunda bir halden diğer bir hale geçişin söz konusu olması ve sıfatlarının herhangi bir mahalde bulunmaması muhaldir.[52] Gaznevî, daha sonrasında ise Allah'ın ezelde de "hâlik" ve "bârî" sıfatlarıyla muttasıf olduğunu ve ezelde sıfatlardan hâlî bir şekilde bulunmasının noksanlık ihtiva etmesinden ötürü imkansız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın ezelde sıfatlardan mücerred olarak var olması durumunda, âlemi meydana getirme noktasında ihtiyaç sahibi konuma düşmesi söz konusudur. Bu durum da Allah için mümkün değildir.[53]

İbn Ebi'l-İzz de Allah'ın ezelde zâtî ve fiilî olmak üzere kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğunu belirtmektedir. İbn Ebi'l-İzz'e göre Allah'ın daha önceden sahip değilken sonradan herhangi bir sıfata sahip olduğuna inanmak câiz değildir. Zira kemâl sıfatlarının olmayışı bir eksiklik arz etmektedir. Ayrıca Allah'ın önceden zıttı ile muttasıf iken daha sonrasında kemâli elde etmiş olması da düşünülememektedir.[54] Allah'ın sıfatlarının gerçek manasının ve özünün idrak edilemediğini ifade eden İbn Ebi'l-İzz, bu konuda kendi görüşlerine uyarak te'vil yapmadıklarını ve herhangi bir vehme kapılmadıklarını belirtmekte, sıfatların aslî manalarının ken-

49 Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İzz ed-Dımeşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî ve Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), s. 98-99.

50 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 99.

51 Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 9.

52 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 60.

53 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 61.

54 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 96.

dilerince malum olduğunu ifade etmektedir. İbn Ebi'l-İzz, daha sonrasında İmam Mâlik'ten sıkça nakledilen "İstivâ ma'lûm, keyfiyyeti meçhuldür." ifadesine atıfta bulunarak bu hallerin (sıfatların taalluku) bazı zamanlar meydana gelip bazı zamanlar ise meydana gelmemelerinde ilâhî sıfatların ezelîliğine dair bir problem görmemektedir. Bu noktada "Gerçek şu ki Rabbim bugün daha önceden benzeri görülmedik, bundan sonra da görülmeyecek bir şekilde gazaplanmış bulunuyor."[55] hadisini misâl göstererek Allah hakkında bu manada bir hudûsun imkansız olmadığını, bu durumda "Önceden yoktu ve sonradan meydana geldi." gibi ifadelerin kullanılamayacağını söylemektedir. İbn Ebi'l-İzz bu durumun daha iyi anlaşılması için konuşma ve yazma fiilerini örnek olarak göstermektedir. Buna göre dün konuşma yetisine sahip olduğu halde bugün konuşan bir kimse için "Bu kimse yeni konuşmaya başladı." denilemeyeceğini ifade eden İbn Ebi'l-İzz, ancak küçüklük ve dilsizlik gibi sebeplerden ötürü daha önceden konuşamadığı halde konuşmaya başlayanlar için bu cümlenin kurulabileceğini belirtmektedir. Herhangi bir rahatsızlık olmaksızın susan ve konuşmayan kimse, potansiyel açısından mütekellim olarak değerlendirilmekte konuşması halinde ise fiilen mütekellim vasfına erişmektedir.[56]

Vahdâniyyet

Selbî sıfatlardan biri olarak kabul edilen vahdâniyyet, Tahâvî'nin *el-Akîde*'de üzerinde durduğu ilk konu olması hasebiyle iki şerhte de kendisine yer bulmaktadır. Gaznevî, şerhinde "İlâhiyyât" başlığı altında vahdâniyyet ismiyle özel bir başlık açmaktayken İbn Ebi'l-İzz ise geniş bir şekilde ele aldığı tevhîd bahsinde vahdâniyetten bahsetmektedir.

Vahdâniyyet sıfatının altında "vâhid" ve "ehad" kavramlarının manası üzerinde duran Gaznevî, Allah'ın Kur'an'da her iki kavramla da kendisini tavsif etmesinden dolayı bu iki kavramın eş anlamlı olduğunun söylendiğini belirtmektedir. Bunun aksine her iki kavramın farklı manalara tekâbül ettiğine dair bir nakilde de bulunan Gaznevî, vâhidin sıfatları ifade ettiğini, ehadın ise zâta râcî olduğunu söylemektedir. Nitekim olgun sıfatlarıyla ön plana çıkan ve kimsenin bu sıfatlarına ortak olamayacağı kimse için "fulanün vâhidü zamânihi" (çağının biriciği) denilmesi de bunu doğrular niteliktedir. Bu doğrultuda Gaznevî, Allah'ın zâtı açısından ehad, sıfatları açısından ise vâhid olduğunun altını çizmektedir.[57] Gaznevî, daha sonrasında dilci bir âlim olan Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 370/981) Allah'ın sıfatlarında "vâhid" olmasının iki manası olduğunu aktarmaktadır. Buna göre bunun ilk anlamı Allah'ın eşi benzeri ve dengi olmayan "Bir" olması, ikinci anlamı ise bir olan ilâh ve rab olup ulûhiyyet ve rubûbiyyete ortağının bulunmamasıdır.[58]

55 Buharî, Kitâbü'l-Enbiyâ, 3340.

56 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 96-97.

57 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 33.

58 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 33.

İbn Ebi'l-İzz ise *el-Akîde*'nin ilk konusu olan tevhîd üzerinde uzunca durmuş ve tevhîdi çeşitli açılardan ele almıştır. Bu bahiste "peygamberlerin ilk daveti" olarak nitelediği tevhîdin; sıfatlar hakkında konuşmak, rubûbiyyet tevhîdi ve ulûhiyyet tevhîdi olmak üzere üç türü olduğuna değinmektedir.[59] İbn Ebi'l-İzz, sıfatların tevhîdi konusunda Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ve onun görüşlerini benimseyenlerin "Allah'ın sıfatlarını kabul etmenin Vâcib'in birden çok olması gerektirdiğini" düşündükleri için Allah'ın sıfatlarını nefyetmeyi tevhîdin kapsamında görerek Allah'ın sıfatlarını kabul etmediklerini belirtmektedir. İbn Ebi'l-İzz'e göre hiçbir sıfata sahip olmayan, bütün sıfatlardan mücerred bir varlığı dış dünyada tasavvur etmek mümkün değildir.[60]

Kıdem ve Bekâ

Allah'ın diğer selbî sıfatlarından olan kıdem ve bekâ, Tahâvî'nin *el-Akîde*'sinde "Allah; öncesi olmayan kadîm, sonrası olmayan dâimdir. O'nun sonu gelmez, yok da olmaz" ifadeleriyle yer almaktadır.[61] Gaznevî bu ifadelerin şerhinde Allah'ın hâdis olması durumunda bir muhdise ihtiyacı olacağını, bu muhdisin de başka bir muhdise ihtiyacı olacağını ve neticesinde bir teselsülün ortaya çıkacağını, teselsülün ise muhal olduğunu ifade etmektedir.[62] *el-Akîde*'de yer alan "öncesi olmayan" (bilâ ibtidâ) ibâresini te'kid olarak yorumlayan Gaznevî, kadîmin sözlükte manasının "üzerinden uzun zaman geçen" olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde Türkçe karşılığı "eski" olan kadîm kelimesinin örfte "heze binâün kadîmün" (Bu eski binadır) cümlesinde olduğu gibi eski manasında kullanıldığını belirten Gaznevî, bu mananın Allah hakkında murâd edilen mana olmadığını söylemekte, Allah'ın sıfatlarından olan kadîmin manasının "öncesi olmayan" olduğunu ifâde etmektedir. Gaznevî'ye göre Tahâvî "öncesi olmayan" ibâresini kadîm kelimesini sözlük ve örfteki manâsından korunmak için kullanmıştır.[63] Allah Teâlâ'nın kadîm olduğu sabit olduktan sonra dâim olduğunun da sabit olduğunu belirten Gaznevî, kıdemin yoklukla uyuşmadığını ifade etmektedir. Metinde geçen "sonu olmayan" (bilâ intihâ) ibaresinden kasıt ise Gaznevî'ye göre Allah'ın devâmının zamana taalluk etmediğini anlatmaktır. Bu doğrultuda *"O, Evvel ve Âhir'dir."*[64] ayetine atıfta bulunan Gaznevî, bu ayetin manasının Allah'ın zamana taaluk etmeksizin zâtında ilk ve son olduğunu söylemektedir. Gaznevî, "O'nun sonu gelmez, yok da olmaz." ifadesini de Allah'ın devâm ve bekâsını te'kid olarak yorumlamaktadır.[65]

59 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 21-24.

60 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 24-25.

61 Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 8.

62 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 46.

63 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 46.

64 el-Hadîd, 57/3.

65 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 47.

el-Akîde'nin diğer şârihi olan İbn Ebi'l-İzz, *el-Akîde*'de geçen kıdem ve bekâ ile ilgili ifadeleri, Allah'ın "Evvel" ve "Âhir" isimlerinin manası olarak yorumlamaktadır. Bu iki sıfatın sabit olduğunu bilmenin fıtratlara yer etmiş bir gerçek olduğunu düşünen İbn Ebi'l-İzz; canlıların, madenlerin ve atmosfer olaylarının sonradan meydana geldiklerini, bunların var oldukları sabit olduğu için mümteni' olmadıklarını, aynı zamanda zâtları itibariyle vacip de olamayacaklarını, bu sebeple var olması da yok olması da mümkün olan bu varlıkların varlıklarının bizzat kendilerinden olamayacağını ve kendisini bir var edene ihtiyaçlarının olduğunu vurgulayarak Allah'ın kıdemini varlığının vücûbiyeti üzerinden açıklamaktadır.[66] Bu şekilde kıdem ve bekâ sıfatlarını ispat eden İbn Ebi'l-İzz'in şerhinde bu konuda dikkat çeken nokta, onun Allah hakkında "kadîm" sıfatının kullanılmasının doğru olmadığını söyleyerek Tahâvî'yi açıkça olmasa da tenkit etmesidir. Nitekim o, şerhinde bu konuda Tahâvî'nin ismini zikretmemekte ancak bu kullanımın yanlışlığını ifade ederek onu dolaylı yoldan tenkit etmiş olmaktadır. İbn Ebi'l-İzz, kadîmin kelâmcılar tarafından Esmâ-i Hüsnâ arasına sokulduğunu ancak onun Esmâ-i Hüsnâ'dan olmadığını belirtmektedir. Yukarıda Gaznevî'nin şerhinde de işaret edildiği gibi İbn Ebi'l-İzz'de Arap dilinde kadîmin manasının "başkasından daha önce olan" şeklinde eski demek olduğunu ifade etmektedir. Kur'an'ın indiği dil olan Arapça'da eski olan bir şey için "Bu kadîmdir.", yeni olan bir şey için ise "Bu hâdistir." şeklinde cümlelerin kurulduğunu ifade eden İbn Ebi'l-İzz, kendisinden önce kendisi hakkında yokluğun söz konusu olmadığı zât hakkında kadîm ifadesinin kullanılmadığını savunmaktadır. Kur'an'da da kadîmin "eski" manasında kullanıldığını aktaran İbn Ebi'l-İzz, *"Sonunda o kuruyup incelen eski (kadîm) hurma dalı gibi olur."*[67] ayetinde geçen "urcûni'l-kadîm" (eski hurma dalı) ibaresini yenisi ortaya çıkınca eskiye kadîm denildiği şeklinde yorumlamaktadır. İbn Ebi'l-İzz, kadîmin Allah'ın isimleri arasına sokulmasının kelâmcılar vasıtasıyla gerçekleştiğini ancak bunu İbn Hazm başta olmak üzere selef ve haleften birçok kimsenin benimsemediğini söylemektedir. İbn Ebi'l-İzz, eserinde genel olarak karşı cepheye yerleştirdiği ve mezmûm olarak nitelendirdiği kelâmcıları bu meselede de tenkit etmiş, bu kez bu tenkitlerden nasibini Tahâvî de almıştır.

Tekvîn

Gaznevî, şerhinde zâtî ve fiilî tüm sıfatların ezelî olduğunu söylemekte ve tekvîni de bu sıfatların arasında dâhil ederek ezelî olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılarının en büyük ihtilaf noktalarından birini oluşturan tekvîn meselesinde Gaznevî, mahlûkatın yaratılmasından önce de Yüce Allah'ın sıfatlarıyla mevsuf olduğunu va mahlûkatın yaratılmasıyla Allah'ın sıfatlarında daha önceden bulunmayan herhangi yeni bir sıfatın or-

66 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 85-86.

67 Yâsîn, 36/39.

taya çıkmadığını söylemektedir. Tekvîn, tahlîk, îcâd, ihdâs ve ihtira' kavramlarının eş anlamlı olduğunu ve "yok olan şeyi yokluktan vücûda çıkartmak" manasına geldiğini söyleyen Gaznevî, tekvîn ile mükevvenin birbirinin aynısı olmadığına işarette bulunmaktadır.[68] Gaznevî şerhinde bu konuda dikkat çekici olan nokta onun İmam Eş'arî'nin ismini zikrederek onu açık bir şekilde tenkit etmesidir. Eş'arî'nin tekvîn ve ihyâ, imâte gibi fiilî sıfatların hâdis olduğunu söylediğini belirten Gaznevî, bu görüşü merdûd olarak ifade etmektedir. Ona göre Eş'arî'nin Allah'ın zâtıyla kâim ezelî bir "kün" hitabını kabul edip ezelî bir tekvîn sıfatını kabul etmemesi bir çelişkidir. Zira Gaznevî'ye göre tekvîn mükevvenden farklı olarak Allah'ın zâtıyla kâim ezelî bir sıfat olup tekvînin ezelî olması mükevvenin de ezelî olmasını gerektirmemektedir. O bu durumu mükevvenin vücûdunun vücûda getirme esnasında tekvîn sıfatının taallukuyla olduğunu, tekvînin zâtının kadîm, taallukunun ise diğer ezelî hitaplar gibi hâdis olduğunu ifade ederek açıklamaktadır.[69] Bu şekilde tekvîn sıfatıyla ilgili Gaznevî'nin ifadeleri Mâtürîdî kelâm geleneğinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gaznevî'nin bu konuda şerhinde dikkat çeken ikinci nokta ise Gaznevî'nin *el-Akîde* metnine müdahele olarak nitelenebilecek bir durumdur. Öyle ki Gaznevî, *el-Akîde*'nin hiçbir nüshasında bulunmayan ve doğrudan tekvînle ilgili olan "Mükevven (mahlûkat) ancak Allah'ın tekvîniyle (yaratmasıyla) olur. Tekvîn de ancak güzel bir şekilde olur."[70] ifadelerini eserinde sanki *el-Akîde*'nin metninde geçiyormuş gibi "kavluhu" sözüyle aktarmasıdır. Diğer *el-Akîde* şerhlerinin hiçbirinde bulunmayan bu ifadenin Gaznevî'nin şerhinde bulunması son derece dikkat çeken bir husustur. Bu noktada metnin istinsâhı sırasında meydana gelen bir hatadan kaynaklanma ihtimali bulunan bu eklemenin, Gaznevî'nin *el-Akîde*'nin tekvîn sıfatına işaret ettiğini savunduğu dolaylı ifadeleri yeterli bulmayarak metne açıktan tekvîni dile getiren cümleleri eklemiş olma ihtimali de söz konusudur.[71]

Gaznevî'nin tekvîn sıfatına dair ele aldığı ibarenin sadece kendisine ait şerhte geçmesinden dolayı bu ibarelerin yorumunda İbn Ebi'l-İzz'in şerhinde doğal olarak rastlanmamakta olup İbn Ebi'l-İzz'in şerhinde tekvîn ifadesinin açıkça geçtiğine de rastlanmamaktadır. İbn Ebi'l-İzz'in mezmûm olarak nitelediği kelâmcıların ele aldıkları tekvîn bahsine eserinde yer vermemesi dikkat çekici bir durum olarak görülmektedir.

İstivâ

Haberî sıfatların en çok tartışılanlarının başında gelen istivâ sıfatı, Tahâvî'nin metninde arşın ve kürsün hak olduğuna dair ifadelerle kendisine yer bulmaktadır. Gaznevî, Tahâvî'nin arş

68 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 103.

69 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 103-14.

70 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 103.

71 Timür, "Tahâvî Şerhlerinde Farklılaşmalar", s. 229-230.

ve kürsünün hak olmasıyla ilgili ifadesini "O, Arş'tan da ondan daha küçük varlıklardan da müstağnîdir. Her şeyi kuşatan ve her şeyin üstünde olandır. Mahlûkatını, O'nun kuşatmasından âciz bırakmıştır."[72] sözleriyle beyan ettiğini belirtmektedir. Allah'ın Kur'an'da çeşitli ayetlerde arş ve kürsîyi zikrettiğini ancak bunların mahiyetine dair bilgi vermediğini belirten Gaznevî, bu hususta Ehl-i Te'vil'den bazılarının kürsîyi ilimden kinâye olarak yorumladıklarını ifade etmektedir. Gaznevî ayrıca Kur'an'da bazı ayetlerde arşın meleklerden tarafından taşındığına dair ifadelerin bulunduğu bu sebeple bazılarının arşı "meleklerin taşıdığı serîr" şeklinde yorumladıklarını söylemektedir. Gaznevî, bu yorumları aktardıktan sonra kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: "Kitap ve Sünnet'te sâbit olup amel ile ilgili olmayan meselelerin te'viliyle uğraşmak gereksizdir. Bu noktada gereken, bu ayetlerin sübûtuna ve murâdını hakîkatine inanmaktır."[73] Gaznevî, "O, Arş'tan da ondan daha küçük varlıklardan da müstağnîdir." ifadesini Mücessime'nin iddia ettiği şekilde Allah'ın arş üzerine temekküne ve bir cihette yer kaplaması tevehhümüne bir nefy olarak yorumlamaktadır. Arşın Allah'ın ihdâs etmesiyle hâdis olduğunu belirten Gaznevî, O'nun mekândan müstağnî olduğunu ve arşa temekkünü hâlinde ona muhtaç duruma düşeceğini, bu durumun da bir eksiklik emâresi olduğunu belirtmektedir. Gaznevî, metinde geçen "her şeyin üstünde olandır" ifadesindeki "fevkahu" (üstünde) ibaresinin ise mekân manasında bir üstlük değil "kahr" ve "ğalebe" manasında Allah'ın kullarından üst bir makamda olduğu manasına geldiğini ifade etmektedir.[74] Gaznevî'nin bu ifadelerinden Selefîlerin düşündüğü şekilde bir istivâyı kabul etmediği anlaşılmaktadır.

İbn Ebi'l-İzz ise bu ifadeleri şerhederken Allah'ın hiçbir mekanda bulunmadığı, altı cihet ve arşa istivâ etmekten yüce olduğu şeklindeki görüşe karşı olarak Allah'ın yukarı cihette, arşta olduğunu savunmaktadır. İbn Ebi'l-İzz, eserinin başka bir kısmında ise arşın felek veya mülk olarak te'vilinin mümkün olmadığını söylemekte ve Allah'a arş, kürsî ve istivâ nispet eden ayetlerin tamamını Allah'ın yukarı cihette ve arşta olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Bu şekilde istivâ meselesinde yapmış olduğu açıklamalarla Mâtürîdîlerden ayrı düşünen İbn Ebi'l-İzz, Ebu Hanîfe'nin de Yüce Allah'ın arşta olduğu fikrini savunduğunu iddia etmekte, onun mezhebinden olup da bunu reddedenlerin sözüne itibar edilemeyeceğini çünkü itikadî meselelerde Ebu Hanîfe'ye muhalefet eden birçok grubun kendilerini ona nispet ettiklerini söylemekte ve bu şekilde sadece Mâtürîdîleri değil, Allah'ın arşta olduğunu reddeden Hanefîleri de eleştirmektedir.[75]

72 Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 19.

73 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 105.

74 Gaznevî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, s. 106.

75 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 335, 338, 425-429.

Sonuç

Yazıldığı bölgenin akaid alanında ihtiyacını karşılayacak düzeyde olan *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'de ilâhî sıfatlar konusunun sınırlı, muhtasar ve genel ifadelerle aktarıldığı görülmektedir. Bir kelâm eserinden çok akaid eseri olma özelliği taşıyan *el-Akîde*'de genel olarak meseleler herhangi bir sistem oluşturma kaygısı gütmeden liste halinde sunulmakta, bu da eserin muhteva ve ifâdelerini esnekleştirerek farklı yorumlamalara açık hale getirmektedir. Bu durumdan ilâhî sıfatlar da nasibini almakta ve eserde farklı kısımlara yayılmış şekilde kısa ve öz ifadelerle kendisine yer bulmaktadır.

Ehl-i Hadîs'e mensup âlimler tarafından yazılan şerhlerin en meşhuru olan İbn Ebi'l-İzz'in şerhi ile klasik Mâtürîdî görüşleri benimseyen Ömer b. İshâk el-Gaznevî'nin şerhleri, *el-Akîde*'nin farklı görüşler tarafından nasıl yorumlandığına güzel bir misâl teşkil etmektedir. Bu doğrultuda iki eser arasında ortaya çıkan ilk farklılık, şerhlerin üslûp ve metodlarında kendini göstermektedir. Gaznevî'nin şerhi üslup bakımından yer yer muhalif görüşlere tenkitler ihtiva etse de genel olarak çatışmadan uzak bir hüviyet taşımaktadır. İbn Ebi'l-İzz'in şerhi ise tam tersi olarak reddiyelerle dolu, başta kelâmcılar olmak üzere karşıt gruplara ağır eleştiriler ihtiva eden bir üsluba sahiptir. Öte yandan Gaznevî'nin şerhi içerik ve konu bakımından daha düzenli, ifadeler açısından ise daha kısa ve öz bir yapıya sahipken İbn Ebi'l-İzz'in şerhi üslûbu doğrultusunda bir nebze daha dağınık, yer yer tekrara düşecek şekilde uzun bir yapıya sahiptir. Ancak bu durum, İbn Ebi'l-İzz'in şerhini, *el-Akîde* metninin yanlış yorumlanageldiğini düşünmesi ve şerhini bir tahakküme tepki olarak yazdığı göz önünde bulundurulduğunda son derece tabii olarak kabul edilmelidir.

İki şerh arasında ilâhî sıfatlar meselesinde zât-sıfat ilişkisi ve sıfatların ezelîliği gibi genel konularda çok büyük farklılıklar bulunmamakla birlikte bazı sıfatların yorumlanmasında ihtilâfların vuku bulduğu görülmektedir. Bir müellifin müstakil bir şekilde incelediği bir sıfatı diğer bir müellif mevzubahis dahi etmezken yine bir müellifin açık bir şekilde isim vererek zikrettiği sıfatı diğer müellif metnin ifadesini yorumlarken sadece açıklamakla yetinip müstakil olarak ismini zikretmemektedir. Bu noktada iki müellif arasında ortaya çıkan ihtilafların temel sebebinin aidiyet besledikleri mezheplerin görüşlerini aktarma gayesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda ilâhî sıfatlar meselesinde ortaya çıkan en belirgin farklılıklar; kadîm sıfatının "Kadîm" ismiyle Allah'a nispet edilmesi, tekvîn sıfatı ve istivânın mahiyetidir. İbn Ebi'l-İzz, kıdem ve bekâ sıfatlarının yorumlanmasında Gaznevî ile aynı fikirlere sahipken, ondan farklı olarak "Kadîm" isminin sözlük itibariyle "eski" anlamını içermesi sebebiyle Allah'a nispet edilemeyeceği görüşünü savunmaktadır. Gaznevî ise metinde geçen kadîm ifadesini beraberinde gelen "başlangıcı olmayan" ibaresiyle birlikte değerlendirmekte ve Kadîm sıfatının Allah'a nispetinde bir sorun görmemektedir. Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin en büyük ihtilaf noktalarında birini oluşturan tekvîn sıfatını ise Gaznevî, müstakil olarak ele

alırken İbn Ebi'l-İzz muhtemelen bu tartışmayı mezmûm olarak nitelediği kelâm ilminin bir tartışması olarak görmekte ve bu nedenle tekvîn sıfatına değinmemektedir. İki müellifin ilâhî sıfatlar konusunda en ciddi şekilde ayrıştıkları nokta ise istivânın mahiyetidir. Gaznevî, bu meselede arş ve kürsînin hak olduğuna dair ibarelerde fazla detay ve yoruma girmeksizin istivâyı kabul etmezken, İbn Ebi'l-İzz ise arş ve kürsî ile birlikte Allah'ın yukarı cihette, arşta olduğunu savunmaktadır. Buradan da anlaşılmaktadır ki, iki âlim ilâhî sıfatlar meselesinde Mâtürîdî ve Ehl-i Hadîs yaklaşımlarını birebir olarak yansıtmakta ve bu iki mezhebin temel olarak ayrıştıkları noktalarda ayrışmakta, ittifak ettikleri noktalarda ise ittifak etmektedirler.

Kaynakça

Ahmed, Abdullah Nezir. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1991.

Aytekin, Arif. "el-Akîdetü't-Tahâviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. 2/259-260.

Bizri, Nader. "Allah: Zat ve Sıfat İlişkisi Problemi". Çev. Ziya Erdinç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017): 199-217.

Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Neş. Mahmûd Muhammed Nassâr. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.

Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009. 37/100-106.

Çelebi, Katip. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Gaznevî, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. İshâk. *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*. Kahire: Dâratü'l-Karaz, 2009.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.

İbn Ebi'l-İzz, Sadrüddîn Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dımeşkî. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. Tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî ve Şuayb el-Arnavût. Beyrut: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2012.

İbn Teymiyye, Takiyüddin. *er-Risâletü't-Tedmüriyye*. Riyad: Câmiatü'l-Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1976.

İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39/385-388.

Kalaycı, Mehmet. "Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1993.

Tahâvî, Ebû Ca'fer. *el-Akîdetü't-Tahâviyye: Beyanu akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemaa*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.

Timür, İhsan. "el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerh Literatürünün Ortaya Çıkışı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2016): 39-54.

Timür, İhsan. "Osmanlı Mâtürîdî Kelâm Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 29 (2017): 329-374.

Timür, İhsan. *Tahâvî'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2009.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddin. *el-Milel ve'n-nihal*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Yavuz, Salih Sabri. "Tahâvî (Akaide Dair Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 39/388-389.

Hıristiyan Literatürü Açısından Patristik Dönem'de Yahudilik ile Yahudilere Bakış ve Anti-Semitizm

Şeyma Kaç*

Öz: Hıristiyanî düşünüş ve yaşayışın birçok safhasına etki etmesi ve onu yönlendirmesi açısından Kilise Babalarının eserlerinin oldukça önemli olduğu bilinen bir gerçektir. Şüphesiz bu tesirin en göze çarpan neticelerinden biri, Hıristiyanların öteki ile ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere, Hıristiyanların diğer din mensuplarıyla ilişkileri denince ilk akla gelen Yahudilerdir. Bu çalışmada da, Patristik Dönem'de yaşamış olan Kilise Babalarının eserlerinden hareketle Yahudilik ve Yahudilerle ilgili hangi konuların ele alındığı ve yine bu eserlerin 19.yüzyıl itibariyle Anti-Semitizm olarak isimlendirilen vâkıayla olan muhtemel bağı incelenmiştir. Söz konusu Yahudilik ve Yahudiler olduğunda, birbirlerinin halefi ve selefi olan Kilise Babalarının, Adversus Judaeos (Yahudilere Reddiye) adı verilen bir gelenek oluşturduğu görülmektedir. Bahsi geçen gelenek; müstakil eserler, eser bölümleri, mektuplar ve risaleler gibi birçok yazım türünde kaleme alınmış çalışmalardan müteşekkildir. Bu geleneğe dâhil edilebilecek çalışmalarda ele alınan konuların başında, Yahudi şeriatının temelini oluşturan yasa, Şabat, sünnet ve kurban gibi kavramlar gelmektedir. Bu minvalde ilerleyen makalede de, Kilise Babaları'nın eserlerinden hareketle Patristik Dönem'de Yahudilik ile Yahudilere bakış ortaya koyulmaya çalışılmış ve Anti-Semitizmin yazınsal kökenlerinin aktarılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Anti-Semitizm, Yahudilere Reddiye, Kilise Babaları, Patristik Dönem, Şeriat.

Giriş

Patristik Dönem, Apostolik Babalar Çağı'nın bitişi ve Hıristiyanlarca Yeni Ahit yazılarının tamamlandığı kabul edilen M.100 yılı ile M.451 Kadıköy Konsili arasındaki süreci kapsamaktadır.[1] Daha geniş manada bu dönem, Batı'da I. Gregory yahut Sevillalı Isidore ile[2]; Doğu'da ise Şamlı John (Yuhanna)[3] ile -yani miladi VI. asır civarında- sonlandırılmaktadır. Bu dönemin

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. İletişim: seyma.kac@gmail.com.

1 Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997), 7.

2 A. Hamman ve J. Leal, "Patrology-Patristics", içinde *Encyclopedia of Ancient Christianity* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, t.y.), 92.

3 Lloyd G. Patterson, "Fathers of the Church", içinde *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York, London: Routledge, 2010), 424-25.

en önemli özellikleri arasında, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ilişkinin irdelenmesi gelmektedir.[4] Gentilelerin durumu, Eski Ahit'in nasıl yorumlanması gerektiği gibi hususlar da bu ilişki çerçevesinde odaklanılan konuların başında gelmektedir.[5] Yine bu dönemin Hıristiyanlık tarihinin tamamına etki eden bir diğer özelliği ise Hıristiyanlık bünyesinde ortaya çıkan Roma Katolik, Doğu Ortodoks ve Protestan Kiliseleri gibi her bir ana akımın, zikredilen dönemdeki Kilisesi Babaları, onların eserleri veya fikirlerine referansta bulunarak ortaya çıkmış olmasıdır.[6]

Bu denli öneme sahip olan Patristik Dönem ve onun karakteristik özelliklerinin başında gelen Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin alınması, *Adversus Judaeos* –yani Yahudilere Reddiye- olarak isimlendirilen bir yazın geleneğinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zikredilen gelenek aynı zamanda onunla ilgili olarak bir literatürün oluşmuş olduğu anlamına da gelmektedir.

Adversus Judaeos geleneğine ait literatür dar anlamda; Mesih'e, Hıristiyanlığa yahut Hıristiyanlara, gerçek veya hayalî Yahudiler tarafından yapılan ithamların kaleme alındığı ya da kaleme alınanların tashih edilip yayınlandığı müstakil eserleri ifade etmektedir.[7] Daha geniş anlamda ise, Hıristiyanlığın üstünlüğünü tesis etmek için onu Yahudilikten ayıran ve ayrı görerek yazılan her çalışmaya referansta bulunmaktadır.[8] Tanımdan da anlaşılacağı üzere bahsedilen literatüre yalnızca Yahudilik ve Yahudileri ele alan müstakil eserler değil; kitap bölümleri, risaleler, mektuplar, vaazlar vs. gibi çalışmalar da dâhil edilmektedir.

Aşağıda, mevzu bahsedilen geleneğe dair Kilise Babaları'nın çalışmalarında ele aldıkları konulardan örnekler verilecek olup, aynı örneklerin bir sonraki başlıkta Anti-Semitizm ile olan bağlantısına değinilecektir.

Patristik Dönem Kilise Babaları'nın Eserlerinde Yahudilik ve Yahudiler

Kilise Babaları terimiyle genelde, Latin ve Grek Babalar olmak üzere iki temel ayrıma atıfta bulunulmaktadır. Bu iki başlığın temsilcileri olan hem Latin Kilise Babaları hem de Grek Kilise Babaları, Hıristiyanlığın gerçek mimarları olarak çalışmalarında Yahudilik ve Yahudilere bir şekilde atıfta bulunmuş kimselerdir. Bu atıflar umumiyetle konuyu, Yahudilerin beklediği Mesih'in İsa olduğu zeminine getirmeye çalışıyor ve taşıyor gibi görünse de, temelde

4 McGrath, *Christian Theology*, 8.

5 McGrath, 8.

6 McGrath, 8.

7 Andrew S. Jacobs, "Adversus Iudaeos", içinde *The Encyclopedia of Ancient History* (Blackwell Publishing Ltd, 2013), 111-13.

8 Jacobs, 111-13.

Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki onulmaz ayrılığı vurgulamaktadır. Eserlerinde, İsa'nın "*Sanmayın ki, ben şeriatı yahut peygamberliği yıkmaya geldim; ben yıkmaya değil, fakat tamam etmeye geldim.*"[9] sözlerindeki "*tamamlamak*" ifadesini "ayırmak" olarak anlamış görünen Kilise Babaları, bu düşünüş biçimlerini Yahudilik ve Yahudilerle ilgili bazı kavramları ele alırken net bir şekilde ortaya koymaktadırlar. Zikredilen kavramlar her ne kadar İsa sebebiyle bizzat Hıristiyanların kendisiyle de ilgili olsa da, Adversus Judaeos geleneği ile birlikte yalnızca Yahudilik ve Yahudilere ait kavramlar haline getirilmiş görünmektedir. Bahsi geçen ayrılığın ortaya çıkmasına ön ayak olan kavramlara örnek olarak yasa, Şabat, kurban ve sünnet seçilmiştir. Makalenin hududunun, Kilise Babaları'nın eserlerinin tamamını ele almaya müsait olmamasından ötürü, konunun özüne delalet etmesi bakımından yalnızca bahsi geçen kavramlar ele alınacaktır. Kavramlar ele alınırken Tertullian'ın *An Answer to the Jews* ve *Against Marcion*'una; Justin Martyr'ın *Dialogue with Trypho*'suna; Origen'in *Against Celsus*'una; Cyprian'ın *The Treaties of Cyprian: Treatise XII (Three Books of Testimonies Against the Jews)* adlı eserine; Jerome'un bazı mektuplarına; John Chrysostom'ın *Eight Homilies Against the Jews*'ine; John of Damascus'ın *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*'ine ve son olarak Augustine'in *The City of God* adlı eserlerine atıfta bulunulacaktır.

Yasa

Yasa kavramı, Kilise Babaları'nın Yahudilik ve Yahudilerle ilgili olarak atıfta bulunduğu kavramların başında gelmektedir. Bu makalede ele alınacak olan Kilise Babaları'nın eserlerindeki yasa kavramı üzerinde ittifak edilen bir konu vardır ki o da; Eski ve Yeni Yasa olarak bir ayrım yapıldığı; Eski Yasa'nın geçici olduğu, Yeni Yasa'nın ise ebedî addedildiğidir. Tüm çalışmalarda dikotomik bir ayrıma tabi tutulan yasa kavramı, Patristik dönemin başında Tertullian tarafından Doğal Yasa-Eski Yasa-Yeni Yasa;[10] Justin tarafından muvakkit Musa Yasası-ebedi Yeni Yasa;[11] sonrasında Origen tarafından Musa Yasası-Manevi/Ruhsal Yasa;[12] ardından John Chrysostom tarafından Eski Yasa-Yeni Lütuf Yasası olarak[13] ayrıma tabi tutul-

9 Matta İncili 5/17.

10 Tertullian, "An Answer to the Jews", içinde *The Ante-Nicene Fathers: Volume III*, çev. Sydney Thelwall, reprinted, c. 3 (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1993), 152-53.

11 Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", içinde *The Ante-Nicene Fathers: Volume I*, ed. Alexander Roberts ve James Donaldson, c. 1 (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1996), 200.

12 Origen, "Against Celsus", içinde *The Ante-Nicene Fathers: Volume IV*, ed. Alexander Roberts ve James Donaldson, c. 4 (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1996), 557-58.

13 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_05_homily5.htm

muştur. Kartacalı Cyprian[14], Jerome[15] ve Augustine[16] gibi Babaların da ayrımı hemen hemen bu minvalde olmuştur.

Yer verilen dikotomiler arasında diğerlerinden kısmen farklı olanı, Tertullian'ın dikotomisidir. Ona göre ilk yasa olabilecek bir yasa (doğal yasa) vardır; o da Âdem ve Havva'ya cennette iken verilen ağaca yaklaşmayın emridir. Onlar, ağacın meyvesinden yemeleri ve ardından gerçekleştirdikleri fiilleriyle birbirlerini kıskanmış, karşılıklı olarak sahip oldukları şeylere göz dikmiş; birbirlerini yalancılıkla suçlamıştır. Dolayısıyla Tertullian ilk emre, tüm yasaların çekirdeği rolünü vermiştir. Buradan hareketle de Musa'nın Yasası'nın ilk yasa olmadığını ve onu ilk emre göre tanzim eden Tanrı'nın, aynı zamanda yeni bir yasa da verebileceği üzerinde durmaktadır. O yasa da, Gentielelerin yasasıdır.[17]

Justin'in, John Chrysostom'un, John of Damascus'un, Kartacalı Cyprian'ın, Jerome ve Augustine'in ayrımları ve bu ayrımları yorumlanması da neredeyse birbirine benzerlik göstermektedir. Buna göre Musa Yasası ilga edilmiş, onun yerine Yeni Yasa tesis edilmiştir.[18] Yeni Yasa, Eski Yasa'nın manevi olarak yorumlanmasıdır; onun aksine ebedî ve evrenseldir.[19] Eski Yasa'ya göre itaatsizlerin cezası kanla bedel ödemek iken, Yeni Yasa'ya göre manevi kılıçla öldürülmektir.[20] Yine Eski Yasa Tanrı'nın İsrailîlerin ahmaklıklarını, dünyevi sevgilerini, her şeye karşı eğilim göstermelerini bilmesinden ötürü -bir bakıma ceza olarak- onlara verilmiştir; Hıristiyanların yasası ise özgürlük yasasıdır.[21] Son olarak Eski Yasa bir zamanlar gerekli ve faydalı iken; Yeni Yasa ile birlikte gerekliliği ve faydalılığı ortadan kalkmıştır.[22]

Şabat

Şabat kavramı da yasa kavramı ile aynı akıbete uğramış ve dikotomik olarak ayrıma tabi tutulmuştur. Kimi yerde geçici ve ebedî olarak bölünen Şabat, geçiciliğinin Yahudi Şabatı'na atfedilmesi açısından eleştirilmiş; Hıristiyanlara atfı açısından ise oldukça müspet yorumlamalara muhatap kılınmıştır.[23] Kimi yerde doğrudan ilga edildiği ve artık bir hükmünün

14 Cyprian, "The Treaties of Cyprian: Treatise XII (Three Books of Testimonies Against the Jews)", içinde *The Ante-Nicene Fathers* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1995), 510.

15 Jerome, "Letters", içinde *Nicene-Post Nicene Fathers*çev. W.H. Fremantle, G. Lewis, ve W.G. Martley (New York: The Christian Literature Company, 1893), 30.

16 Augustine, "The City of God", içinde *Nicene and Post-Nicene Fathers: Volume II*, c. 2 (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1993), 447-48.

17 Tertullian, "An Answer to the Jews", 152.

18 Ör. Tertullian, 152-53; Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", 200.

19 John of Damasacus, "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", içinde *The Nicene and Post-Nicene Fathers: Volume IX*, çev. The Rev. S. D.F. Salmond, c. 9 (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, t.y.), 96.

20 Jerome, "Letters", 16.

21 "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", 96.

22 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_02_homily2.htm

23 Tertullian, "An Answer to the Jews", 155.

kalmadığı;[24] başka bir yerde Mesih'in gelmesiyle birlikte Yahudilerin Şabat günü yerine, bir sonraki günün (Pazar) kutsandığı;[25] kimi yerde ise Yahudilerin, Şabat'ı bir güne has görmesinin aksine Gentilelerin, Şabat'ı tüm günleri şamil olarak addettiği şeklinde geçmektedir.[26]

Yine bazı Kilise Babalarına göre Şabat, Yahudilerin ve onların atalarının günahlarıyla Tanrı'nın adı kirletilmesin diye emredilmiştir; Mesih'in gelmesiyle de ilga edilmiştir.[27] Yine bir görüşe göre Şabat, ona riayet eden kimsenin erdemliliğine bir katkı sağlamadığı gibi, ihmal edildiğinde de mütekâmil olan kimselerden bir şey eksiltmemektedir.[28] Şabatla ilgili bir başka düşünceye göre ise o, Yahudilere maddi ve dünyevi şeylere olan düşkünlükleri sebebiyle verilmiştir.[29] Yine Yahudilerin Şabatı, Tanrı'nın nefret ettiği Şabat'ın kendisidir; Tanrı'yı diliyle sevip de kalbiyle sevmeyen bir ulus tarafından ifa edilmektedir.[30]

Kurban

Kurban, her ne kadar Mabet'in M.S. 70 yılında yıkılmasının ardından bir ibadet olarak yapılamasa da bu durum, Kilise Babalarını kurban ritüeli hakkında yorumlar yapmaktan alıkoymamıştır. Diğer kavramlarda olduğu gibi onun yalnızca Yahudiler için olduğu ve Hıristiyanlardan ilga edildiği; dünyevi ve uhrevi; eski ve yeni olarak ayrımlara uğradığı görülmektedir.

Bazı Kilise Babalarına göre kurban, Yahudilere onların günahları ve putlara tapmış olmaları sebebiyle emredilmiştir.[31] Bazılarına göre Yahudiler, Tanrı'nın kurban emrini literal manada ve cismânî olarak algılamıştır; fakat Tanrı gerçekte mânevî/ruhsal kurbanlarla kendisine ibadet edilmesini istemiştir.[32] Bir diğer Kilise Babasına göre Tanrı, Yahudilerin kurban sunma konusunda delicesine bir arzuda boğulduklarını görmesi ve onları putlardan uzak tutmak istemesi nedeniyle onlara kurban kesmeyi emretmiştir.[33] Başka bir Kilise Babasına göre ise Tanrı, kullarından öldürülmüş kurbanlar değil, pişmanlık duyan ve tövbekâr bir üzüntüyle mütevazı hale gelen bir kalbe sahip olmalarını istemektedir.[34] Buna göre kurban olarak meşhurlaşan ritüel aslında gerçek kurban olan kalbî eylemlerin bir sembolüdür. Örneğin tapınak ve mabet kurbanları olarak sınıflandırılan kurbanlar Tanrıyı ve komşuları sevmeye

24 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_04_homily4.htm

25 "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", 96.

26 "Against Celsus", 511.

27 Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", 204.

28 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_04_homily4.htm

29 "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", 96.

30 Tertullian, "Against Marcion", içinde *The Ante-Nicene Fathers: Volume III*, çev. DR. Holmes, Reprinted, c. 3 (Edinburgh; Michigan: T&T Clark; WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 362-64.

31 Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", 206.

32 "Against Celsus", 605.

33 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_04_homily4.htm

34 "The City of God", 183.

işaret etmektedir. Yine kişinin, kendisine hâkim olup ıslah ettiği bedeni ile Tanrı'ya referansta bulunarak iyi işler yapması da kurbanı temsil etmektedir.[35]

Sünnet

Kilise Babalarının çoğunluğuna göre bedensel sünnetin tarihçesi İbrahim peygambere dayanmaktadır. Ayrıca o, Hıristiyanlık tarihi içerisinde üzerinde epeyce durulmuş konular arasında yer almaktadır. Bazı Kilise Babaları bu kavramı bedensel/cismani sünnet ve kalbin/ruhun sünneti olarak ayırmakta;[36] bazıları ilga edildiğini ve artık uygulanmayacağını dile getirmekte;[37] bir kısmı ise sünnet yerine vaftizin getirilmiş olduğunu ifade etmektedir.[38]

Tanrı tarafından Yahudilere sünnetin emredilmesi hakkında ise birçok yorum yapılmıştır. Örneğin sünnet, Yahudileri diğer uluslardan ayırmak için bir işaret olması amacıyla emredilmiştir.[39] Çünkü Yahudiler peygamberlerini ve Mesih'i öldürmeleri sebebiyle, diğer uluslardan farklı acılara maruz kalacak; diyarları yerle bir edilecek ve artık Yeruşalim'de barınamayacak olan bir ulustur.[40] Tanrı'nın olacakları öngörmesi sebebiyle de onlara başlarına geleceklerinin işareti olarak sünnet emredilmiştir.[41]

Bir başka yoruma göre Mesih'in sünnet olması sebebiyle, onun yolunu takip edenlerden de bu emir kaldırılmıştır.[42] Hatta bu emrin kendisinden sonra uygulanmasını yasaklayan bizzat Mesih İsa'nın kendisidir.[43] Yine diğer bir Kilise Babası'na göre, Eski Yasa'nın ilgasıyla sünnet de ortadan kalktığı için artık her kim sünnet olursa vakti geçmiş bir emri yerine getireceğinden ötürü Tanrı o kimseden hediyelerini esirgeyecektir.[44] Başka bir görüşe göre Yahudilere verilmiş olan sünnetin, aslında vaftizin bir temsili olduğu; nasıl ki Yahudilerin sünneti insan bedeninden gereksiz bir parçayı atmayı gerektiriyor ve bedeni arındırıyorsa, vaftizin de kişiyi günahlarından, yani gereksiz arzuların bir kısmından ve faydasız isteklerden sünnet ettiği ifade edilmektedir. [45]

35 183-84.

36 Tertullian, "An Answer to the Jews", 154.

37 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_02_homily2.htm

38 "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", 98.

39 Tertullian, "An Answer to the Jews", 154.

40 Tertullian, 154.

41 Tertullian, 154; Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", 202; "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", 97.

42 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_03_homily3.htm

43 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_03_homily3.htm

44 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_02_homily2.htm

45 "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", 98.

Bedensel ve ruhsal sünnet şeklindeki dikotomik ayrımlarıyla yorumlamalarına devam eden bazı Kilise Babaları, Tanrı tarafından yaratılmış ilk varlık olan Âdem'in; Tanrı'yı memnun eden erdemli Hâbil ve Hanok'un; günahlar sebebiyle dünya mahvolurken insan neslinin kendisiyle muhafaza edildiği Nuh'un sünnetsiz olmasından ve kadınların da sünnet olamayacağından hareketle tüm bu kimselerin Rabbin işaretiyle mühürlendiği, dolayısıyla da asıl olan sünnetin kalplerle ilgili olduğunu beyan etmektedirler.[46]

Patristik Dönem Hıristiyan Literatüründe Yer Alan Yahudilik ve Yahudilerle ilgili Görüşlerin Anti-Semitizm ile İlişkisi

Günümüzde, Yahudilik ve Yahudi karşıtlığını ifade etmek amacıyla anti-Semitizm kavramının kullanılması birden fazla semitik din veya ırk olması hasebiyle doğru bir kullanım olarak kabul edilmemektedir. Bu durumun farkında olmakla beraber kavram karmaşasına neden olmamak amacıyla bu başlık altında, alışılagelmiş olan anti-Semitizm kavramı kullanılacaktır. Anti-Semitizm kavramı yerine İngilizce'de anti-Judaism ve anti-Jewish gibi kavramlara da yer verilmekle beraber isabetli kavramın hangisi olduğu tartışması nihayete ermemiştir. Fakat günümüzde anti-Semitizmin Yahudilikten çok Yahudiler için kullanılıyor olduğu göze çarpsa da çalışmamızda bu kavrama hem Yahudilik hem de Yahudilere nispetle verilecektir.

Anti-Semitizm kavramına geçmeden önce zaman zaman bu kavram yerine kullanılan anti-Judaism kavramının nasıl kullanıldığına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Bazı araştırmacılara göre anti-Judaism kavramı Yahudilerin ve Yahudiliğin dini ve teolojik olarak karalanması amacını güden kullanımlarla sınırlandırıldığı şeklinde eleştirilmektedir. Bu eleştirinin sebebi ise temelde anti-Judaism kavramının anti-Semitizm kavramına nispetle daha dar kapsamlı olduğunun düşünülmesidir. Bu hususu eleştirenler nazarında anti-Judaism kavramın sınırlılıklarının artması, anti-Semitizm kavramındaki olumsuz hususların bir kısmının bu kavramın kapsamına dâhil edilmediğini yahut görmezden gelindiğini düşündürmektedir. Kısaca aktarılan bu tartışmalar bile kavramsal karmaşaya işaret etmek için yeterli görülebilir. Bu hususları bir kenara bırakıp doğrudan anti-Semitizm kavramına odaklanıldığında çeşitli yönlerden birbirinden farklılık arz eden tanımlarla karşılaşılabilir. Örneğin Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine dair Neil Wenborn ile Edward Kessler'ın editörlüğünü yapmış olduğu *A Dictionary of Jewish-Christian Relations* adlı eserde anti-Semitizm maddesine bakıldığında ilginç bir tanıma rastlanmaktadır. Başlığın yazarı olan John T. Pawlikowski'nin, anti-Semitizm kavramını Yahudilik karşıtlığının (anti-Judaism) erken dönem biçimlerinin devamı olan Aydınlanma sonrası bir fenomen olarak tanımladığı görülmektedir. Bu konuda tüm araştırmacıların ittifak etmediğini de sözlerine ekleyen Pawlikowski'nin anti-Semitizm

46 "Testimonies Against the Jews", 511.

kavramını biyolojik, genetik, siyasi ve kültürel anlamda Yahudilik ve Yahudilerle ilgili gördüğü anlaşılmaktadır. Netice olarak onun, kavramın erken dönemdeki durumunu ifade etmek amacıyla anti-Judaism, Aydınlanma sonrası durumunu izah içinde anti-Semitizm kavramını tercih ettiği fark edilmektedir.[47]

Pawlikowski'nin tanımı kısmen kabul edilebilir olsa da çalışmamız açısından noksandır. Çünkü o, anti-Judaism kavramını aynı zamanda "Yahudilere karşı şahsi bir nefretin olmayışı" ile ilişkilendirmektedir.[48] Nitekim o, şahsi nefreti anti-Judaism yerine anti-Semitizm ile ilişkilendirmesini ve anti-Semitizmin de Aydınlanma sonrası bir fenomen olduğunu özellikle Fransa ve Almanya'da Yahudilerin birey olarak bir sorun arz etmese de bir topluluk olarak tehlikeli görülmüş olduklarını söyleyerek desteklemeye çalışmaktadır. Pawlikowski'nin iddia ettiği gibi başlangıçta teolojik bir Yahudilik ve Yahudi karşıtlığı olarak karşımıza çıkan durumun (anti-Judaism) bu husustan sıyrılıp Aydınlanma sonrası kişisel bir nefreti bünyesinde barındıran anti-Semitizme dönüşmesi makul değildir. Bu makalede kökenlerini Patristik Dönem'in başlamasına kadar geri götürdüğümüz anti-Semitizm, erken dönemlerde birey olan Yahudilerle değil, bir bütün olarak Yahudilerle ilgilenmiştir. Dolayısıyla bu kavramı Pawlikowski gibi Aydınlanma öncesi ve sonrası şeklinde ayrıma tabi tutmak yerine kümülatif bir birikimin sonucu olarak görmekteyiz.[49] Yani bugün ve gelecekte yaşanacak her ne varsa yine bugün ve gelecekle sınırlı kalmadığını, bir şekilde tarihsel geçmişle organik bir bağa sahip olduğunu ifade etmekteyiz.

Anti-Semitizm kavramı konusunda yeni bir adlandırma ve tanımlama ihtiyacını kabul etmekle birlikte Pawlikowski'den farklı olarak anti-Judaism ve anti-Semitizm şeklinde bir ayrım yapmayacağız. Aşağıdaki satırlarda da örneklendirileceği üzere biz, Hıristiyan Literatürü'nde karşılaştığımız anti-Semitizmi arka planda Yahudiliği hedefleyen bir Yahudi-karşıtlığı olarak görmekteyiz. Yahudilik'ten ayrışmanın gerçekleşebilmesi maksadıyla doğrudan Yahudiliği söz konusu etmek yerine ön planda Yahudilerin göründüğü bir Yahudilik-karşıtlığının hedeflenmiş olduğunu düşünmekteyiz. Bu düşünce minvalinde zaman zaman Hıristiyanlığın, Yahudilik bünyesinde ortaya çıkan veya köken olarak bir şekilde Yahudilikle bağlantısı kurulan bir din olduğu şeklindeki iddiaları da makul görmemekteyiz.

İlk kez 19.yüzyıl itibariyle Wilhelm Marr[50] tarafından kullanılan anti-Semitizm kavramı bazı araştırmacılara göre kelimenin kullanımı açısından olmasa da muhteva bakımından yani

47 John T. Pawlikowski, "Anti-Judaism", içinde *A Dictionary of Jewsih-Christian Relations*, ed. Edward Kessler ve Neil Wenborn (Cambridge University Press, 2005), 19-21; John T. Pawlikowski, "Antisemitism", içinde *A Dictionary of Jewsih-Christian Relations*, ed. Edward Kessler ve Neil Wenborn (Cambridge University Press, 2005), 22-24.

48 Pawlikowski, "Anti-Judaism", 19-21.

49 Şeyma Kaç, "Patristik Dönemde Adversus Judaeos Geleneği: Tertullian'ın Adversus Judaeos'u Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2022), 41 bkz. 205 no'lu dipnot.

50 Alan Davies, "Anti-Semitism", içinde *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987).

Yahudilik ve Yahudilere karşıtlık yönünden iki bin yıldan fazla bir süre önce ortaya çıkmıştır. Yahudi Kutsal Metinlerinden biri olan Ester Kitabı'nda Haman adlı vezirin Pers İmparatoru olan Ahaşveroş'u Yahudilere karşı kışkırtan, onların yasalarının krallığın yasalarından farklı olduğunu söyleyen bir kişi olduğu aktarılmaktadır. Ayrıca bu farklılıkları sebebiyle onların krallığın yasalarına uymadıklarını ve kendi başlarına bırakılmaları halinde kral için tehlike arz edeceklerini söylediği ifade edilmektedir.[51] Bunun dışında I. Ptolemy Krallığı İskenderiye'sinin de anti-Semitizmin bir nevi başkenti olduğu, özellikle de Antiochus Epiphanes döneminde Yahudiliğe yönelik olumsuz fiillerin yaşandığına değinilmektedir.[52] Bu ve benzeri iddialar başka bir çalışmanın konusu olması hasebiyle bahsi geçen örneklerle yetinilecektir. Çalışmamız açısından Hıristiyan Literatürü açısından anti-Semitizmi ele aldığımızı tekrar hatırlatmamız gerekir. Bu sebeple Hıristiyanlık öncesi Yahudilik ve Yahudilerle ilgili olaylar çalışmamızın kapsamı dışındadır.

Anti-Semitizm kavramı hakkındaki tartışmalar devam ettiği gibi onun neye göre tasnif edileceği konusu da belirli bir nizam yakalayamamıştır. Örneğin Miriam Taylor, anti-Semitizm (Yahudilik karşıtlığı anlamında) kavramını rekabetsel anti-Semitizm; mücadelesel anti-Semitizm; kalıtımsal Anti-Semitizm; sembolik Anti-Semitizm olarak dörde ayırmaktadır.[53] Bazı araştırmacılar ise onu dönemlere göre tavsif etmektedir. Bu makale açısından herhangi bir tasnif yapılmamakla birlikte anti-Semitizmin, modern çağa da etkisinin hatırda tutularak teolojik açıdan ele alındığı hatırlatılmalıdır.

Söz konusu Patristik Dönem olunca, anti-Semitizmin kökenlerinin ilk olarak teolojik bir karşıtlık ve düşmanlıkta ortaya çıktığını görülmektedir. Dolayısıyla bu dönemle ilişkili olan anti-Semitizmi, Hıristiyan literatürü açısından "teolojik anti-Semitizm" olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Teolojik anti-Semitizmin en erken yazınsal sistematik örneklerini Patristik Dönem Adversus Judaeos (Yahudilere Reddiye) Literatürü'nde bulmak mümkündür. Kilise Babalarının Hıristiyanlığın oluşumunu gerçekleştirmek konusunda karşılaştıkları önemli problemlerin başında Yahudi Şeriatı'ndan ayrılma konusu gelmektedir. Kilise Babaları nazarında Yahudi Şeriatı'nın olduğu bir yerde Hıristiyanlık olarak adlandırılan bir dinin var olmasının mümkün görünmediği anlaşılmaktadır. Adversus Judaeos geleneği ve yazının da tam olarak bu hususla ilişkili olarak ortaya çıktığı, teolojik anti-Semitizmin de bu geleneğin sonucu olarak neşet ettiği görülmektedir.

Teolojik anti-Semitizme dair ilk planda ortaya çıkan temel dayanak noktalarının, Yahudilerin putperestliğe nispeti ve yine Yahudilerle Gentilelerin tipolojik olarak çeşitli önemli kişilere

51 Ester 3:8. *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015).

52 Hermann L. Strack, "Anti-Semitism", içinde *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Edinburgh: T&T Clark, 1908), 594.

53 Miriam S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus* (Leiden, The Netherlands: E.J. Brill, 1995).

atfedilmesi üzerine inşa edildiği anlaşılmaktadır. Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki temel ayrıştırma da Kilise Babaları açısından ilk aşamada buradan çıkmış görünmektedir.

Patristik Dönemin Kilise Babalarının eserlerinde, Yahudiler ve Putperestlik arasında kurulan ilişkiye dair düşünceler genellendiğinde, Kilise Babalarının "Yahudilerin Tanrıdan yüz çevirdiği, Tanrıyla olan ahitlerini bozduğu ve Tanrı'yı putperestlikleriyle hiddetlendirdikleri" gibi temel bir düşünceye sahip oldukları görülmektedir. Kilise Babalarına göre Tanrı, Yahudilerin puta tapma suçunu işlemelerinin bir sonucu olarak, Yahudiler yerine yeni bir ulus olan Gentilelere yeni bir ahit vaat etmiştir. Yani Kilise Babaları tarafından ilk kırılma noktası olarak, Yahudilerin putperest olarak addedilmeleri hususu başta gelmektedir. Onların Mısır'da puta tapmaları ile Yeruşalim'de İsa'yı öldürülmeleri arasındaki süreç, ahlaksızlıkları ve günahlarına dair söylemlerle doldurulmuştur. Nihayetinde ise İsa'nın ölümüyle Yahudiler en büyük günahı işleyen ve Tanrı'nın cezasına müstehak ulus olarak kabul edilmiştir. Bu noktada, Hıristiyanlar kendilerini meşrulaştırmak için yeni bir ulus gerekliliği anlayışını ortaya atmış ve Yahudi tarihindeki önemli isimlere nispetler yapılarak Gentilelere bir ata seçme gayreti başlatmışlardır. Örneğin; Yahudilere Karşı müstakil eser kaleme alan ilk Latin Babası olan Tertullian, Adversus Judaeos (Yahudilere Reddiye) adlı eserinde, İshak'ın karısı Rebeka'nın çocukları Esav ve Yakub arasında tipolojik bir sınıflandırma yaparak; Yahudileri ilk oğul olan Esav'a, Gentileler ise ikinci oğul olan Yakub'a nispet etmektedir. Kitab-ı Mukaddes'te geçen *"büyük olan küçük olana hizmet edecek"*[54] ifadesini de kullanan Tertullian, Tanrı'nın Yahudilere bahşettiği lütfun onlardan alınıp Gentilelere verildiğini dile getirmektedir. Böylece Gentilelere meşru bir soy temin edilmeye çalışılmıştır. Benzer atfı Patristik Dönem Kilise Babalarından Jerome, Kartacalı Cyprian ve Augustine'de vb. babalarda da görmek mümkündür.

Yahudilik ve Hıristiyanlık, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında putperestlik ve kutsal bir soya atfedilmekle bir ayrım oluşturulduğunu fark ettikten sonra Kilise Babaları'nın eserleri incelendiğinde, onların Yahudilikle kastettiği şeyin, Yahudi Şeriatı olduğu görülmektedir. Yahudi Şeriatı'nın yaşayan ve görünen yüzünün ise Şabat, sünnet ve kurban gibi ibadet ve ritüeller olduğu fark edilmektedir. Her ne kadar Mabet'in olmayışı nedeniyle kurban ibadeti gerçekleştirilemiyor olsa da, Kilise Babalarının bu kavramla da ilgili yorum yapma ihtiyacında bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Patristik Dönem'de Justin ve Tertullian gibi isimlerle başlayan bu sınıflandırma ve nispet çalışmaları, diğer Kilise Babaları tarafından da devam ettirilmiştir. Ayrım iki yasa ve iki ulusla sınırlı bırakılmayıp; Yahudilerin Şeriatına "Eski Yasa", İsa'nın tebliğine ve Pavlus'un yorumlarına ise "Yeni Yasa" denilerek derinleştirilmiştir. Yukarıdaki paragraflarda da geçtiği gibi seçilmişlik ve Tanrı'nın lütfu Yahudilerden Gentilelere geçmiş; Şabat, ebedi veya geçici yahut muadil ayrımlara tabi tutulmuş; kurban, dünyevi ve uhrevi olarak bölünmüş; sünnet ise bedeni ve ruhani olarak yorumlanmıştır.

54 Tekvin 25/21-23.

Tüm bu ayrımlarda Kilise Babaları için tercih edilen görüşler, ikinci olarak ifade edilenler olmuş; ilk olan ve Yahudilikle Yahudilere ait addedilen tüm kavramların ilga edildiği üzerinde ittifak edilmiştir. Yine bahsedilen kavramlara yalnızca sembolik olarak bu metinlerde yer verilmesi de "şeriatın tamamlanması" olarak ifade edilmiştir. Teolojik anti-Semitizmin ise bu kavramların yorumlanmasında aşikâr bir biçimde ortaya çıktığı görülmüştür.

Burada Teolojik anti-Semitizmin merkezî noktası öncelikli olarak Yahudilerin putperestlikle suçlanması, kötü olana nispet edilmeleri değildir. Bahsedilenler, gelinen noktanın başlangıcı olması açısından ve Yahudilerle Hıristiyanlar arasındaki ayrımı görebilmek açısından önemli olsa da, esas değildirler. Merkezi nokta; Yahudi Şeriatı'na dair önemli hususların ilga edilmesi ve sembolik hale getirilmesidir. Kilise Babalarının, Hıristiyanları Yahudilerden ayırma ve farklı kılma arzusu, Yahudileri Yahudi yapan şeriatın da ortadan kaldırılmasını ve işlevsiz hale getirilmesini zorunlu kılmış görünmektedir. Bu sebeple de Yahudi Şeriatı için önemli olan yasa, Şabat, sünnet ve kurban gibi kavramlar dikotomik bir ayrıma tabi tutulmuş ve uzlaşmaz gibi görünen bir hale getirilmiştir. Ayrıca bu ayrımlar gerçekleştirilirken Yahudiler de paylarına düşeni almış ve Adversus Judaeos geleneğinin bir sonucu olarak ahlaki bozukluklarının ve kötü yönlerinin çerçevesi genişletilmiştir. Örneğin Yahudiler, kendi yasaları olan Esk-i Ahid'e[55] nefretle bakmaktadırlar;[56] Tanrı'ya sadık olan insanların katilidirler;[57] hain bir ulusturlar;[58] onların Tanrı anlayışı ile putperestlerin Tanrı anlayışı birdir;[59] inatçı, kibirli ve Tanrı'nın nimetlerini şeytanlara nispet eden bir ulusturlar;[60] ahmaktırlar, dünyevi şeylere düşkünlük ve eğilim gösterirler;[61] Mesih İsa'yı kabul etmemeleri sebebiyle kâfirdirler;[62] yasayı dünyevi ve literal olarak algılayan küstah bir ulusturlar.[63]

Aktarılan ifadelerden ve birinci başlıkta geçen kavramlarla ilgili yapılan yorumlardan hareketle Rosemary R. Ruether'in de dile getirdiği gibi Kilise Babaları Yahudilerin dinî tarihinde kötülük ve Tanrı'nın inkârından başka bir şey görmemektedir.[64] Dünyaya düşkün, manevi yönleri olmayan kimseler olarak aktarılarak ahlaki olarak aşağı görülmekte ve tarihsel

55 Justin Martyr'ın ifadesi olarak "Eski Ahit".

56 Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", 200.

57 Justin Martyr, 246.

58 "Against Celsus", 433.

59 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_01_homily1.htm

60 https://www.tertullian.org/fathers/chrysostom_adversus_judaeos_05_homily5.htm

61 "An Exact Exposition of the Orthodox Faith", 95.

62 98.

63 "The City of God", 447.

64 Rosemary Radford Ruether, "The Adversus Judaeos Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian AntiJudaism", içinde *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, ed. Paul E. Szarmach ve State University of New York at Binghamton, 1.Baskı (Albany: Suny Press, 1979), 33.

olarak hükümsüz bırakılmaktadırlar.[65] Üstelik tüm bu imgelemeler Yahudilerin Kutsal Metinleri'nden delillendirilerek yapılmaya çalışılmaktadır. Çoğu zaman ortaya çıkan netice ise Yahudilerin öz eleştiri ve pişmanlıklarını da içeren Yahudi Kutsal Metinleri'nin salt olarak Yahudilerin suçlandığı ve günahkar olarak gösterildiği bir tarihe dönüştürülmesi olmuştur. Tüm bunlardan hareketle Kilise Babalarına göre Yahudilerin, kendi kutsal metinlerini doğru bir şekilde anlamış olma ihtimali yoktur. Bu sebeple de Kilise Babaları, Yahudi Kutsal Metinleri'ni yorumlama ve açıklama vazifesini üstlenmiş, ardından Yahudi Şeriatını ortadan kaldırmaya yönelmişlerdir. Bu da ilk planda yazınsal olarak teolojik anti-Semitizmin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Sonuç

Bu makalede Patristik Dönem Hıristiyan Literatüründe Yahudilik ve Yahudiler ile ilgili ortaya konuların eserlerin veya yapılan atıfların bir takım amaçlara matuf olduğu ve çeşitli sonuçları olduğu görülmektedir. Buna göre ilk olarak, Patristik Dönem Kilise Babaları'nın eserlerinde Yahudilik ve Yahudilerin, kazaen değil; kasten, gerekli olduğu düşünülerek ve devamlılık arz ederek ele alındığı ifade edilmiştir. Yine Kilise Babaları'nın eserlerinden fark edileceği üzere, Yahudilik ve Yahudilerle ilgili temel problemin şeriat olduğu anlaşılmıştır.

Üçüncü olarak, şeriat ve onun gerekliliklerine dair problemleri ortadan kaldırabilmek amacıyla Yahudiler, öncelikle süreklilik arz eden bir putperestliğe ve günahkarlığa nispet edilmiştir. Ardından Tanrı'nın iki ayrı ulusu önceden haber vererek Yahudilerin yerine geçecek olan başka bir ulusu ve o ulusa vereceği yeni bir yasayı haber verdiği şeklinde yorumlamalar yapılmıştır. Böylece İsa'nın tebliği ile Musa'nın tebliği arasına Kilise Babaları'nın yorumları girmiştir.

Dördüncü olarak Hıristiyanlığın, Yahudilik üzerine bina olduğunu ifade eden düşüncenin aksine, Kilise Babaları tarafından baştan itibaren Hıristiyanlığın, Yahudilikten ayrı bir din gibi gösterilmeye çalışıldığı, bunun neticesi olarak da Yahudi şeriatına ait kavramlar ve Yasa'nın yorumlanarak ilga edildiği sonucu ortaya çıkmıştır. Yerlerine ise sembolik hale getirilen manalarının konulduğu görülmüştür. Dolayısıyla da Hıristiyanlığın şeriatsızlaştırıldığı görülmüştür.

Beşinci olarak, Hıristiyanlığın gelişinin ve Hıristiyanların Yahudilerle yer değiştirişinin zaruri olduğunu kanıtlamak amacıyla, Yahudi Kutsal Metinlerinde Yahudilerle ilgili geçen tüm olumsuz ifadeler delil olarak gösterildiği ve onlara dair yorumlamaların Yahudilerin tarihinin tamamını şamil olarak aktarıldığı anlaşılmıştır. Yahudilerin pişmanlık ve tövbelerinin

65 Ruether, 45.

görmezden gelindiği, onlar için Hıristiyanların amacına uygun olarak menfi bir tarih inşa edildiği göze çarpmıştır. Ayrıca Kilise Babaları'nın Yahudilik ve Yahudilere dair eserlerinden Adversus Judaeos literatürünün oluşmasıyla beraber 19.yüzyılda anti-Semitizm olarak isimlendirilen vakıanın, henüz Patristik dönemde teolojik ve yazınsal kökenlerinin temelinin atıldığını fark edilmiştir. Bir diğer deyişle Anti-Semitizmin ilk olarak teolojik meselelerden kaynaklandığı anlaşılmıştır.

Nihâî olarak, Patristik Dönem Kilise Babaları'nın eserlerinde Yahudilik ve Yahudilere dair çokça görüş paylaşıldığı ve bunun bir gelenek haline getirildiği görülmüştür. 19.yüzyıl itibariyle de bir kavram olarak kullanılmaya başlanan anti-Semitizmin kökenlerinin Hıristiyanlığın erken dönemlerinde mevcut olduğu ortaya koyulmuştur.

Kaynakça

Tertullian. "John Chrysostom, Against the Jews. Homily 5". Son düzenleme 2011. https://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Chrysostom_Against_the_Jews.

Augustine. "The City of God". İçinde *Nicene and Post-Nicene Fathers: Volume II*, C. 2. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1993.

Cyprian. "The Treaties of Cyprian: Treatise XII(Three Books of Testimonies Against the Jews)". İçinde *The Ante-Nicene Fathers: Volume V*, 1995. bs. C. 5. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, t.y.

Davies, Alan. "Anti-Semitism". İçinde *The Encyclopedia of Religion*, editör Mircea Eliade, 1:323-30. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Hamman, A., ve J. Leal. "Patrology-Patristics". İçinde *Encyclopedia of Ancient Christianity*, 3:92-94. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, t.y.

Jacobs, Andrew S. "Adversus Iudaeos". İçinde *The Encyclopedia of Ancient History*, 1:111-13. Blackwell Publishing Ltd, 2013.

Jerome. "Letters". İçinde *Nicene-Post Nicene Fathers: Volume VI*, çeviren W.H. Fremantle, G. Lewis, ve W.G. Martley, C. 6. New York: The Christian Literature Company, 1893.

John of Damasacus. "An Exact Exposition of the Orthodox Faith". İçinde *The Nicene and Post-Nicene Fathers: Volume IX*, çeviren The Rev. S. D.F. Salmond, C. 9. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, t.y.

Justin Martyr. "Dialogue with Trypho". İçinde *The Ante-Nicene Fathers: Volume I*, editör Alexander Roberts ve James Donaldson, C. 1. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1996.

Kaç, Şeyma. "Patristik Dönemde Adversus Judaeos Geleneği: Tertullian'ın Adversus Judaeos'u Örneği". Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2022.

Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015.

McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 2nd edition. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997.

Origen. "Against Celsus". İçinde *The Ante-Nicene Fathers: Volume IV*, editör Alexander Roberts ve James Donaldson, C. 4. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1996.

Patterson, Lloyd G. "Fathers of the Church". İçinde *Encyclopedia of Early Christianity*, editör Everett Ferguson, 424-25. New York, London: Routledge, 2010.

Pawlikowski, John T. "Anti-Judaism". İçinde *A Dictionary of Jewsih-Christian Relations*, editör Edward Kessler ve Neil Wenborn, 19-21. Cambridge University Press, 2005.

———. "Antisemitism". İçinde *A Dictionary of Jewsih-Christian Relations*, editör Edward Kessler ve Neil Wenborn, 22-24. Cambridge University Press, 2005.

Ruether, Rosemary Radford. "The Adversus Judaeos Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian AntiJudaism". İçinde *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, editör Paul E. Szarmach ve State University of New York at Binghamton, 1.Baskı. Albany: Suny Press, 1979.

Strack, Hermann L. "Anti-Semitism". İçinde *Encyclopedia of Religion and Ethics*, editör James Hastings. C. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1908.

Taylor, Miriam S. *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*. Leiden, The Netherlands: E.J. Brill, 1995.

Tertullian. "Against Marcion". İçinde *The Ante-Nicene Fathers: Volume III*, çeviren DR. Holmes, Reprinted. C. 3. Edinburgh; Michigan: T&T Clark; WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1993.

———. "An Answer to the Jews". İçinde *The Ante-Nicene Fathers: Volume III*, çeviren Sydney Thelwall, Reprinted. C. 3. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1993.

Tasavvufun Kur'an Tefsir Metodu Hakkında Bir İnceleme: Hz. İbrahim Kıssaları Örneği

Tuğba Araz*

Öz: Bir dinî ilimin naslarla kurduğu irtibatı tanımlayabilmek ancak diğer ilimlerle ortak olarak ele aldığı bahislerdeki tefsir ve tevil farklılıklarını tespit etmekle mümkündür. Bu yöntemden hareketle fıkıh, kelam ve tasavvuf disiplinlerinin bakış açısıyla telif edilmiş Kur'ân tefsirlerinden çalışmada ele alacağımız üç farklı Hz. İbrahim kıssasını araştırdık. Araştırma neticesinde, disiplinler arası yaklaşım farklılıklarının kıssaların okunma biçimini tamamen değiştirdiğini, dolayısıyla her ilimin nasları kendi yöntemi doğrultusunda yorumladığını gördük. Örneğin "Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek" kıssası (En'âm, 74-83) kelam âlimleri tarafından istidlale delil kabul edilirken bazı sufiler tarafından Hz. İbrahim'in cem halinde olmasıyla yorumlanmıştır. "Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul" kıssasından (Sâffât, 100-110) fıkıh alimleri kurban kesmenin hükmü, kurbanlığın cinsi, evlat adamanın gereğine dair bilgilere ulaşırken kelam alimleri bu kıssadan hareketle bedâ, nesh ve emir-irade tartışmalarını yürütmüşlerdir. Sufiler ise bu kıssa üzerinden Allah ve insan ilişkisinde insanın ahlakî dönüşümü düşüncesini işlemiştir. "Hz. İbrahim ve kuşların diriltilmesi" kıssası (Bakara, 260) ise fıkıh ve kelam alimleri tarafından pek yorumlanmamış; daha ziyade sufiler tarafından ele alınmıştır. Ele aldığımız kaynaklar arasında bir tek Zemahşeri'nin yer verdiği bu kıssa kelamî perspektifle bilgide kesinlik meselesiyle ilrtibatlı olarak tartışılmıştır. Sufiler ise bu kıssayı nefs terbiyesine dair hususlar bağlamında ele almışlardır. Netice itibariyle çalışmada söz konusu üç ilimin ilgili kıssalardaki yorum farklılıkları merkeze alınarak tasavvufun tefsir yöntemi değerlendirilmiştir. Bu kıssalar tefsirlerde mevzubahis yorum farklılıkların açıkça görüldüğü kıssalar olduğu için seçilmiştir. Söz konusu ilimlerin yorum farklılıkları çeşitli tefsirlerden takip edilmiştir. Bu çalışmaya kaynaklık eden tefsirler seçilirken söz konusu tefsirlerin fıkıh, kelam ya da tasavvuf ilimlerinin perspektifinden yazılmış olması göz önünde bulundurulmuştur. Çalışma boyunca fıhkî tefsir ya da kelamî tefsir derken ilgili tefsirin söz konusu ilmin perspektifiyle yazılmış olmasını kastedeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Fıkıh, Kelam, İşârî tefsir, Hz. İbrahim.

Giriş

Çalışmada mukayese yöntemi kullanılarak Tasavvuf, Fıkıh ve Kelam ilimlerinin nas yorumları karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma Kur'ân'da zikredilen Hz. İbrahim ile ilgili kıssaların üç tanesi ele alınarak yapılmıştır. Çalışmada söz konusu olan üç kıssa Bakara Suresi 260. ayette

* Arş. Gör., Tuğba Araz, Yalova Üniversitesi, Tasavvuf Bölümü. İletişim: sayginntugba@gmail.com. Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi 77200 Merkez, Yalova.

zikredilen Hz. İbrahim ve kuşların diriltilmesi, En'am Suresi 74-83. ayetler arasında zikredilen Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek ile Sâffât Suresi 100-110. ayetler arasında zikredilen Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssalarıdır. Bu kıssalar tefsirlerde mevzubahis yorum farklılıkların açıkça görüldüğü kıssalar olduğu için seçilmiştir. Söz konusu ilimlerin yorum farklılıkları çeşitli tefsirlerden takip edilmiştir. Bu çalışmaya kaynaklık eden tefsirler seçilirken söz konusu tefsirlerin fıkıh, kelam ya da tasavvuf ilimlerinin perspektifinden yazılmış olması göz önünde bulundurulmuştur. Çalışma boyunca fıkhî tefsir ya da kelamî tefsir derken ilgili tefsirin söz konusu ilmin perspektifiyle yazılmış olmasını kastedeceğiz. Nitekim çalışma, doğrudan bu şekilde tasnif edilmese bile aslında tefsirlerin genellikle bir ilmin perspektifinden yazıldığını dolaylı olarak ortaya koymaktadır.

Fıkıh, kelam ve tasavvuf disiplinlerinin yöntem bakımından ayrışması, bu disiplinlerin ele aldıkları meselelerdeki yorum farklılığında kendini gösterir. Bu çalışmada Hz. İbrahim'in merkezde olduğu üç Kur'ân-ı Kerîm kıssasının özellikle hicri üçüncü ve yedinci yüzyıllar arasındaki çeşitli metinlerde yorumlanışı mukayese edilerek bu farklılıklar ortaya koymaya çalışıldı. Çalışmada bu kıssaları öncelikle fıkhî tefsirlerden ve bazı fıkıh usûlü kitaplarından, sonra kelamî tefsirlerden ve bazı kelam kitaplarından, daha sonra da tasavvufî tefsirlerden takip edeceğiz.

Bu kapsamda yer verdiğimiz başlıca eserler şunlardır: Ebû Bekr Cessâs'ın (v. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, yine Cessâs'ın bir fıkıh usûlü eseri olan *el-Fusûl fi'l-usûl*'ü –usul-i fıkh olarak da bilinir-, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî'nin (v.505/1111) fıkıh usûlü eseri olan *el-Mustasfâ*'sı, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (v.671/1273) fıkıh perspektifine göre yazılmış bir Kur'ân tefsiri olan *el-Câm'i li Ahkâmi'l Kur'ân'ı, b*ir mütekellim olarak Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin (v.333/944) *Te'vîlâtü'l Kur'ân* tefsiri, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (v.429/1038) meseleleri ve tasnifi itibariyle bir kelam kitabı olan *Kitâb-ı Usûli'd-dîn*'i, yine bir mütekellim olarak Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî'nin (v. 478/1085) *Kitabü'l-İrşâd*'ı, Mutezilî bir mütekellim olarak tanınan Zemahşerî'nin (v.538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsiri, Ebu'l-Berakât Nesefî'nin (v.710) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*'i, Sehl Tüsterî'nin (v.283/896) günümüze ulaşmış ilk tasavvufî tefsir olarak kabul edilebilecek *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'i, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (v.412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'i ve yine bir sufi olarak Abdülkerîm Kuşeyrî'nin (v.465/1072) *Letâifu'l-İşârât* adlı tefsiri.

Başlıkta da ifade edildiği gibi çalışmada belirginleştirilmeye çalışılan esasında tasavvufun yorum yöntemidir. Nitekim kelam ve fıkıh disiplinlerinin yorum yöntemi için hususî bir isimlendirme bulunmamasına rağmen tasavvufun yorum yöntemi için *işârî tefsir* denilmiştir. İşârî tefsir meselesi çeşitli yönlerden ele alınabilecek geniş bir konudur ve bu çalışmanın kapsamında değildir fakat çalışma konumuz itibariyle atıf yapmanın gerekli olduğu bir kavramdır. Öncelikli sorumuz, tasavvufun yorum yöntemi için niçin ayrı bir isimlendirme

yapıldığıdır. Bu çalışma, özellikle üç disiplinin yorum tarzını mukayese etmesi bakımından bu sorunun cevabına katkı sağlayacak veriler sunabilir kanaatindeyim.

Örnek olarak, sufilerden Sülemi'nin nas yorum biçimini zikredebiliriz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v.412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'inde Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssasını yorumlarken sufilerin görüşlerine yer verir. Cafer es-Sâdık, Sehl-i Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Vâsitî'den görüşler aktaran Sülemî bu kıssa hakkındaki yorumları bir ana başlıkta birleştirir: Hz. İbrahim'in evlat sevgisinden arındırılarak kendisini yalnızca Allah'a has kılması. Sülemî *Ziyâdât*'ta ise kurban edilen oğuldan bahseder. Oğlun rıza makamında Allah ile beraber bulunduğunu fakat rıza hâlini iddiaya dökmeden yalnızca sabırdan bahsetmesine dikkat çeker. Bir diğer kıssa da yani Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek kıssasında ise Sülemî, kendisine kadar zikredilmiş çeşitli görüşlere atıf yaptıktan sonra bu kıssayı hâller ve makamlar ile ilişkilendiren çeşitli yorumlara yer verir.

Her üç bilimin nas yorumlarını mukayese ettiğimizde ortaya çıkan tablo şöyledir: Fakihler ilgili kıssalardan kurban ibadetine dair bazı hükümleri, akıl yürütmenin vacipliğini, emir-irade-nesh-bedâ konularında bir çerçeve oluşturmayı çıkartmıştır. Mütekellimler ilgili kıssalardan akıl yürütmenin gerekliliğini, kozmolojik delilleri, emir, irade, nesh ve bedâ konularında bir çerçeve oluşturmayı çıkartmıştır. Sufiler ilgili kıssalardan kalbi Allah sevgisi dışındaki sevgilerden arındırmayı, kurban ibadetinin kişiyi Allah'a yakınlaştırmasını, Allah'tan yakîni artırmasını istemenin caiz oluşunu, hâller ve makamların bir kısmını, nefs terbiyesine dair bazı hususları, mahlukat ile Allah'a istidlâlde bulunmanın tevbe etmeyi gerektirdiğini çıkartmıştır. Aynı naslardan bu şekilde farklı neticeler elde edilebilmesi en temelde ilimlerin perspektif farklılıklarıyla açıklanabilir. Perspektif farklılığı, bir açıdan her ilmin önceliğinin farklı olması bir diğer açıdan ise İslam ilimleri arasında iş bölümünden kaynaklanan farklılaşma olarak ifade edilebilir. Bu iş bölümü yüzeysel biçimde Fıkhın muamelat alanıyla ilgilenmesi, Kelamın genelde İslam düşüncesinin özelde sünnî düşüncenin savunulmasını (ele aldığımız eserler bağlamında) üstlenmesi ve tasavvufun merkeze her zaman insanın yaratıcısına nasıl daha çok yaklaşabileceği sorusunu alması olarak ifade edilebilir.

Mevzubahis her üç disipline ait olan ve metinde atıf yapılan çeşitli kavramlar (emir-haber, nesh, Tefsirlerde bedâ, cem, fena vb. gibi) hem dikkat dağıtacağı hem de okuyucunun haberdar olduğu düşünülerek ayrıca açıklanmamıştır. Okuyucunun ihtiyaç halinde ilgili sözlük ve kaynaklardan bu kavramlara ayrıca bakması rica edilir.

Fıkhî ve Fıkıh Usûlü Kitaplarında Hz. İbrahim Kıssaları

Bu başlık altında yer vereceğimiz yazarlar ve eserleri şunlardır: Ebû Bekr Cessâs'ın (v. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, yine Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl*'ü –usul-i fıkh olarak da bilinir-,

Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî'nin (v.505/1111) *el-Mustasfâ*'sı, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (v.671/1273) *el-Câm'i li Ahkâmi'l Kur'ân'ı* adlı tefsiri.

Ebû Bekr Cessâs (v. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da ilgili kıssaların yer aldığı ayetleri tefsirine almamış yalnızca fıkhî hükümlere taalluk eden ayetleri işlemiştir. Bu sebeple çalışmada merkeze alınan söz konusu kıssalardan yalnızca Saffat Suresi 100-110. ayetler arasındaki Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssasını ele almıştır. Cessâs, evlat kesme emrinin koyun kesmeye dönüşmesine dikkat çeker ve Hz. İbrahim'e tabi olmayı emreden diğer ayetlerden hareketle oğlunu kurban etme adağında bulunanların bir koyun kesmesi gerektiğini söyler.[1]

Cessâs, bir fıkıh usûlü eseri olan *el-Fusûl fi'l-usûl*'de –usul-i fıkh olarak da bilinir- ise En'am Suresi 74-83. Ayetler arasında zikredilen Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek ile ilgili kıssayı istidlal, akıl-haber bahislerinde (nassı yorumlamada aklın mı haberin mi öncelikli delil olacağı tartışmasında) ele almıştır. Cessâs, Hz. İbrahim'in gök cisimlerine bakıp bu cisimlerin Rabbi olamayacağını söylemesini Hz. İbrahim'in Allah'ın birliğine ve bilgisine ulaşmak üzere yaptığı istidlal olarak yorumlar.[2] Ayrıca Cessâs bu kıssayı akıl-haber tartışmasında da delil olarak kullanır:

> Allah, bilmekle mükellef olduğumuz konularda aklımızla istidlal etmemizi emretmiş ve akla haberin eşlik etmesini şart koşmamıştır. İbrahim, kendisine vahiy gelmeden önce Allah'ın birliği konusunda istidlalde bulunmuştur; "Gece üzerini örtünce bir yıldız gördü ve bu benim Rabbimdir dedi… Gerçek şu ki ben bir muvahhid olarak yüzümü gökleri ve yeri yaratana çevirdim…" (En'am 6, 76-79) Bu ayetlerin ardından Allah bunun her mükellef için geçerli olduğunu haber vermiş ve şöyle buyurmuştur: "Bu İbrahim'e, kavmine karşı verdiğimiz delilimizdir. … İşte Allah'ın hidayet verdikleri bunlardır. Öyleyse sen de onların bu hidayetlerine uy." Böylece İbrahim'in yaptığı gibi bize de Allah'ın birliği konusunda istidlalde bulunmamız emredilmiştir.[3]

Görüldüğü gibi Cessâs ilgili kıssayı Allah'ın haberin yanı sıra akılla da bulunabileceğini delillendirmek için kullanmıştır. Cessâs konunun devamında, nazar ve istidlalin bilgiye ulaştırmadığını; bilgilerin Allah'tan ilham yoluyla geldiğini söyleyen kişileri de eleştirir.[4]

Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî de (v.505/1111) yine bir fıkıh usûlü eseri olan *el-Mustasfâ*'sında Kitab, Sünnet ve İcma başlığı altında nesh meselesini ele alırken "Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul" kıssasına yer verir.[5] Gazâlî kıssayı temekkünden önce emrin neshe-

1 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, çev. Mehmet Keskin. (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022), 8/254.

2 Cessâs, *Usûlü'l-Fıkh*, nşr. Uceyl Casim Neşemi. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994/1414), III/367-382.

3 Cessâs, *Usûlü'l-Fıkh*, III/367-382.

4 Cessâs, *Usûlü'l-Fıkh*, III/367-382.

5 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), I/187.

dilmesinin caiz oluşuna delil olarak zikretmiştir.[6] Bu hususta Gazalî, sünnî bir alim olarak savunmacı bir üslup geliştirirerek konuyu ele alır çünkü Şîa bu kıssayı bedâ düşüncesine delil olarak kullanmaktadır.[7] Nitekim bedâ, Şîa fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden kelâm terimi olarak tanımlanmaktadır. Buna göre bedâ, Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesidir. Bu düşünceye karşı çıkan sünnî yazarlarda da Gazalî'deki savunmacı tavra rastlanmaktadır. Şiî metinlerde Allah'ın fikrinden geri dönebileceğine şerî delil olarak sunulan kıssaya, Ehl-i sünnete mensup alimler tarafından emrin iradeden ayrı olduğu, Allah'ın oğlun kurban edilmesini emrettiği fakat irade etmediği izahı getirilmiştir.[8] Böylece nas yorumunda, Allah'ın emrinden geri dönmesiyle ilgili bir durum olmadığı ve emrin yerine geldiği izah edilir.

Esas itibariyle gerek Cessâs'ın yer verdiği nazar bahsi gerek Gazali'nin yer verdiği nesh ve bedâ tartışması kelam ilminin meseleleridir. Fıkıh usûlü kitaplarında bu bahislerin ele alınmasının sebebi fıkıh usûlünün kelam ile fıkıh ilimleri arasında bir geçiş alanı olması olabilir. Nitekim fıkhî tefsirlerde bunun gibi bahislere rastlanmamakta genel itibariyle yalnızca muâmelâta dair yorumlara rastlanmaktadır.

Fıkıh perspektifine göre yazılmış bir Kur'ân tefsiri olan Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (v.671/1273) *el-Câm'i li Ahkâmi'l Kur'ân* adlı eserinde Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssası genişçe yorumlanmıştır. Fakat kıssanın tefsirindeki Hz. İbrahim'in kurbanlık oğlunun kim olduğu, olayın gerçekleştiği zaman-mekan-âna ilişkin izahlar, Hz. İbrahim ve oğlunun teslimiyetleri, oğula karşılık verilen fidyenin nitelikleri gibi alt başlıklar fıkıh yazımının ayırıcı özelliği değildir. Kurtubî'nin fıkıhçılığı bu başlıklardan sonra başlar ve kıssa esas itibariyle taşınmak istenen yere taşınmaya çalışılır. Kurban edilmesi daha faziletli olan hayvanlar, kurban kesmenin mi yoksa parasını tasadduk etmenin mi daha faziletli olduğu, kurban kesmenin hükmü, kurbanın hangi tür hayvanlardan kesilebileceği, kurban kesiminde dikkat edilecek hususlar, kurban edilecek hayvanda bulunmaması gereken hususlar, oğlunu kurban etmeyi adamanın hükmü[9] gibi ele alınan konular kıssaya fakihler arasında neden zebih kıssası denildiğinin izahıdır. Görüldüğü üzere Kurtubî, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban edişinin anlatıldığı bu kıssayı kurban ibadeti ekseninde yorumlamıştır.

Bakara Suresi 260. Ayette zikredilen Hz. İbrahim ve kuşların diriltilmesi kıssası ise mevzubahis metinlerde yorumlanmamıştır.

6 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/195.

7 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/187.

8 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Ğayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınları), XVIII/630.

9 Kurtûbî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. B. Eryarsoy. (İstanbul: Buruc Yayınları, 2002), XIV/531-537.

Görülüyor ki söz konusu kıssalar fıkıh metinlerinde akıl yürütmenin (*nazar*) vacip oluşu ve taklidin eleştirilmesi, istidlal, akıl ve haber, ilhamın reddedilmesi, emir ve irade, nesh ve beda ile adak kurbanına dair hükümler bağlamlarında ele alınmıştır.

Kelâmî Tefsirlerde ve Kelam Metinlerinde Hz. İbrahim Kıssaları

Bu başlık altında yer vereceğimiz yazarlar ve eserleri şunlardır: Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin (v.333/944) *Te'vîlâtü'l Kur'ân* tefsiri, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (v.429/1038) *Kitâb-ı Usûli'd-dîn*'i, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî'nin (v. 478/1085) *Kitabü'l-İrşâd*'ı, Zemahşerî'nin (v.538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsiri, Ebu'l-Berakât Nesefî'nin (v.710) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* adlı tefsiri.

Bir mütekellim olarak Ebû Mansur el-Mâtürîdî (v.333/944) *Te'vîlâtü'l Kur'ân* tefsirinde Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssasını yorumlarken Mutezilî düşünceye karşı argüman geliştirir. Burada Mâtürîdî'nin aktardığına göre Mutezilî düşünce, kıssaya konu olan olayda emredilen ile gerçekleşen arasındaki ikiliği kabul etmez ve Allah'ın emrinin en başından itibaren koçu kesmek olduğunu öne sürer. Mâtürîdî ise Peygambere cahillik itham edilemeyeceği gerekçesiyle bu düşünceye karşı çıkar.[10] Mâtürîdî aynı kıssayı yine irade tartışmaları bağlamında *Kitâbü't-Tevhid'de* ele alır ve Gazali gibi konuyu bedâ bahsiyle irtibatlı olarak tartışır. Mâtürîdî'nin de bu kıssa üzerinden ulaştığı netice emrin iradeden ayrı olduğudur.[11]

Mâtürîdî aynı tefsirde Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek kıssasını da yorumlar. Ayette geçen *îkan* kavramının istidlal, düşünme ve incelemeden sonra bir şeyin hakikatine vakıf olmak anlamına geldiğini söyler.[12] Ona göre Hz. İbrahim bu hadisede istidlal yapmıştır. Ayrıca Mâtürîdî bu istidlal yorumunun kelamcıların görüşü olduğunu söyler.[13] Hz. İbrahim'in istidlal yaptığı kabul edildiğinde bu hadise esnasında kaç yaşında olduğu da önem kazanmaktadır. Bu sebeple kelamcılar bu kıssanın tefsirine Hz. İbrahim'in yaşı hususundaki ihtimalleri değerlendirerek başlarlar. Mâtürîdî konunun devamında uzunca bu örnek kıssa üzerinden iman, küfür, büyük günah işlemekten masum olmak meselelerinden bahseder. Mâtürîdî aynı zamanda bu kıssada Hz. İbrahim'in gök cisimlerine bakmasından hareketle kainatta nizam ve kozmolojik delil meselelerine de atıf yapar.[14]

Abdülkâhir el-Bağdâdî (v.429/1038) meseleleri ve tasnifi itibariyle bir kelam kitabı olan *Kitâb-ı Usûli'd-dîn*'de irade bahsini işlerken Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssasına yer

10 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu ve Kemal Sandıkçı. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 12/196.

11 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu. (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 457.

12 Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, 12/128.

13 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12/133-134.

14 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12/129-130.

verir. Bağdâdî bu kıssanın yaratıcının irade etmediği şeyi emretmesinin caizliğine delil olduğunu ifade eder. Bu hususta bir diğer örneğin şeytana Âdem'e secde etmesinin emredilmesi olduğunu söyler.[15] Böylece Bağdâdî kendisine kadarki literatürde yer alan emir-irade tartışmasına eklemlenir.

Yine bir mütekellim olarak Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî (v. 478/1085) *Kitabü'l-İrşâd*'ında Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssasını yorumlarken Mutezilî düşünceye karşı argüman geliştirir. Cüveynî, kıssayı nesh meselesiyle ilişkili olarak yorumlar ve Bağdâdî'de olduğu gibi "emredilen şeyin emredenin muradı olmayabileceğini" temellendirmek üzere deliller sunar. Cüveynî, Allah'ın muradının mekruha dönüşmeyeceğini ve bunun icmayla sabit olduğunu söyler. Bu ilkeyle çelişmeyecek biçimde neshin izahı ise emrolunan şeyin, emredenin muradına uygun şekilde gerçekleşmemesi ve neshin bu durumun arkasından gelmesidir. İlgili kıssada da bu durumun vâki olduğu ve yaratıcının muradının oğul kurbanı olmadığını ifade eden Cüveynî, Mutezilî düşüncede Hz. İbrahim'e rüyada emir verilmediğini ve onun öyle zannettiğini ya da kurban etmenin ön hazırlıklarının emredildiğinin ileri sürülmesini eleştirir. Diğer yandan boynun biraz kesildikten sonra iyileşmesi yani emrin yerine gelmiş olması gibi savunmacı yorumlar da Cüveynî tarafından reddedilir.[16]

Mutezilî bir mütekellim olarak tanınan Zemahşerî (v.538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsirinde Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek kıssasını yorumlar. O, bu hususta şöyle der:

> İbrahim, dinleri hususunda düştükleri hataya dikkatlerini çekmek ve onları gözleme dayalı düşünme ve delil çıkartma yani nazar ve istidlâl yoluna sevk etmek istedi. Yine onlara, doğru bir düşünce ve bakışın, bu taptıkları şeylerin hiçbirinin ilahlığını doğru saymamaya götüreceğini öğretmek istedi çünkü bunlarda hudûs (sonradan olma) delili geçerli idi. Bunların arkasında onları sonradan var eden bir muhdis, onları yaratan eşsiz bir sanatkâr [Sāni'] ve onların doğuşlarını, batışlarını, intikallerini ve yürüyüşlerini ve diğer hallerini yöneten planlayıcı bir güç [Müdebbir] vardı.[17]

Görüldüğü üzere Zemahşerî bu kıssada anlatılanın Hz. İbrahim'in hudûs delilinden hareketle istidlal yapması olduğunu söylemektedir. Zemahşerî Hz. İbrahim'in "Benim Rabbim bu herhalde!" cümlesinin, hasmının batıl bir iddia üzere olduğunu bildiği halde ona insafla davranmayı ve meramını mezhebine taassupla bağlı olmayan bir kişi gibi ifade etmeyi çağrıştırdığını söyler. Çünkü ona göre bu üslup, hakka daha çok davet edici ve kötülüğü kışkırtmaktan daha koruyucudur. Daha sonra Zemahşerî, Hz. İbrahim'in meramını ifade etmesinin

15 Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın. (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 135.

16 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 204-207.

17 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 2/680.

ardından getirdiği delillerle hasmının batıl iddialarını boşa çıkarttığını söyler.[18]

Ebu'l-Berakât Nesefî'nin de (v.710) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*'indeki Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek ile ilgili kıssa yorumu dikkat çekicidir. Nesefî, muhtemelen başka bir kaynaktan aldığı "Hz. İbrahim bu olayda doğru bir akıl yürütmeyle yaratıcıya ulaşılabileceğini anlattı" yorumunu zikrettikten sonra kendi kanaatini dile getirir. Nesefî'ye göre Hz. İbrahim inkar ve istihza amacıyla "Bu benim Rabbimdir" demiştir. Dilde böyle bir kullanım olduğunu ifade eden Nesefî, Hz. İbrahim'in "Bu benim Rabbimdir çünkü bu daha büyüktür" demesini örnek verir.[19] Böylece Hz. İbrahim muhatabının düşüncesini küçümsemiş ve Yaratıcı hakkında akıl yürütme işiyle alay etmiş olmaktadır. Nesefî'ye göre kıssanın sonunda Hz. İbrahim'in "Ben bütün bunlardan uzağım" demesi bu yorumun delilidir.[20]

Bakara Suresi 260. Ayette zikredilen Hz. İbrahim ve kuşların diriltilmesi kıssası mevzubahis metinlerde yorumlanmamıştır. Bu metinler içerisinde yalnızca Zemahşerî'nin ilgili kıssayı ele aldığını görmekteyiz. Kıssaya kelam ilmi cihetinden yorum getiren Zemahşerî'ye göre Hz. İbrahim, "Kalbim iyice mutmain olsun diye…" ifadesiyle akıl yürütme ile elde edilen bilginin yanı sıra zaruri ilme de sahip olmak suretiyle kalbinin daha çok sükûnet ve itminan bulmasını kastetmiştir. Zemahşerî'nin burada zaruri bilgi ile kastettiği şey Hz. İbrahim'in kuşların diriltilmesini görmek istemesi yani görmek fiilidir. Nitekim Zemahşerî, istidlalin şüpheye konu olabileceğini fakat zaruri ilmin olmadığını söyler.[21]

Görülüyor ki söz konusu kıssalar kelam metinlerinde nazar, istidlal ve zaruri ilim, kainatta nizam meselesi, kozmolojik deliller, hudus delili, nesh-emir-irade tartışması bağlamlarında ele alınmıştır.

Tasavvufî Tefsirlerde Hz. İbrahim Kıssaları

Bu başlık altında yer vereceğimiz yazarlar ve eserleri şunlardır: Sehl Tüsterî'nin (v.283/896) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'i, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (v.412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'i ve Abdülkerîm Kuşeyrî'nin (v.465/1072) *Letâifu'l-İşârât* adlı tefsiri.

Sehl Tüsterî'nin (v.283/896) günümüze ulaşmış ilk tasavvufî tefsir olarak kabul edilebilecek *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*'inde Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssası yorumlamıştır. Sehl'e göre Hz. İbrahim'den oğlunu kurban etmesinin istenme sebebi gönlünün Allah dışındaki sevgilerden arındırılmasıdır. Sehl, Allah'ın bu emrinin Hz. İbrahim için "rahmet imtihanı" ol-

18 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/682.

19 Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, çev. Harun Ünsal. (İstanbul: Ravza Yayınları, 2003), 3/576; 4/8.

20 Nesefî, Medâriku't-Tenzîl. 4/9.

21 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/810.

duğunu söyler.[22] Aynı tefsirde Sehl, Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek kıssasını da yorumlamıştır. Sehl, Hz. İbrahim'in "Benim Rabbim buymuş" ifadesinin kavmine yönelik bir iğneleme (ta'riz) olduğunu söyler. Sehl'e göre bu aklî olgunluk (rüşd) Hz. İbrahim'e daha öncesinde bahşedilmiştir. Bu hususta Sehl, Hz. İbrahim ile ilgili diğer ayetleri delil olarak gösterir. Nitekim Hz. İbrahim kıssanın devamında "Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi sapanlardan olurdum" diyerek aslında hiç sapmadığına işaret etmiştir.[23]

Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v.412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*'inde Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssasını yorumlarken sufilerin görüşlerine yer verir. Cafer es-Sâdık, Sehl-i Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Vâsitî'den görüşler aktaran Sülemî bu kıssa hakkındaki yorumları bir ana başlıkta birleştirir: Hz. İbrahim'in evlat sevgisinden arındırılarak kendisini yalnızca Allah'a has kılması.[24] Sülemî *Ziyâdât*'ta ise kurban edilen oğuldan bahseder. Oğlun rıza makamında Allah ile beraber bulunduğunu fakat rıza hâlini iddiaya dökmeden yalnızca sabırdan bahsetmesine dikkat çeker.[25]

Bir diğer kıssa da yani Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek kıssasında Sülemî, kendisine kadar zikredilmiş çeşitli görüşlere atıf yaptıktan sonra bu kıssayı hâller ve makamlar ile ilişkilendiren yorumlara yer verir. Bunlardan birisi şöyledir:

> Izdırâr (الاضطرار) hâli rubûbiyet nurlarıyla (Hz. İbrahim'in) kalbine geldiğinde "Bu Rabbim" dedi. Sonra heybet nurlarıyla her şey daha açık hâle geldi; sonra ilâhî nurlarda beşeriyetten fena bulduğunda "Eğer sen hidayet etmeseydin…" dedi.[26]

Sülemî'nin aktardığı bu yorumu, onun İbn Atâ'dan aktardığı bir diğer yorum daha iyi açıklamaktadır: "İbrahim'in Rabbine olan muhabbeti baskındı, o yüzden yaratıcının eserlerini görünce onlara bağlandı. Bu, onun Rabbine olan susamışlığı sebebiyle oldu. Bu cem makamıdır."[27] Her iki yorum da tasavvuf düşüncesinde işlenen "Her şeyde Allah'ı görmek ve daha sonra da Allah'tan başka hiçbir şeyi görmemek" şeklinde ifade edilen çeşitli hâl ve makam durumlarından bahsetmektedir. Burada Hz. İbrahim'in ayette bahsedilen gök cisimlerinde Allah'ın tecellisini gördüğüne işaret vardır. Sülemî'nin ilgili kıssaya dair aktardığı bir diğer yorumda ise Hz. İbrahim'in "Müşriklerden olmaktan teberrî ettim" ifadesi "Yaratılmışlarla Yaratıcı'ya istidlalde bulunmaktan teberri ettim" şeklinde tefsir edilmiştir.[28]

22 Tüsterî, *Kur'ân-ı Kerîm'in İlk Tasavvufi Tefsiri: Tüsteri Tefsiri*, çev. Ömer Güngören ve Mahmut Ulucan. (İstanbul: Nefes Yayınları, 2022), 348.

23 Tüsterî, *Tüsteri Tefsiri*, 171.

24 Sülemî, *Hakâikü't-Tefsîr*, nşr. Seyyid Umran. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2001/1421), 178-180.

25 Sülemî, *Ziyâdât-ü Hakâiki't-Tefsîr*, nşr. Gerhard Böwering. (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1995), 143.

26 Sülemî, *Hakâikü't-Tefsîr*, 204-205.

27 Sülemî, *Hakâikü't-Tefsîr*, 206.

28 Sülemî, *Hakâikü't-Tefsîr*, 206.

Abdülkerîm Kuşeyrî'nin (v.465/1072) *Letâifu'l-İşârât* adlı tefsiri Tüsterî'nin ve Sülemî'nin tefsirine göre daha sistematik ve kapsamlıdır. Nitekim Tüsterî ve Sülemî tefsirlerinde bütün ayetleri yorumlamamışlar; tefsirlerine yalnızca yorumlayacakları ilgili ayetleri almışlardır. Kuşeyrî ise bütüncül bir Kur'ân tefsiri yazmıştır. Kuşeyrî, Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssasını tefsir ederken "Çocuk (oğul) İbrahim'in yanında koşacak yaşa geldiğinde…" ifadesiyle evlat sevgisinin kalbe yerleşme zamanına işaret edildiğini söylemiştir.[29] Dolayısıyla Kuşeyrî'ye göre bu kıssada dikkati çeken ilk husus evladının sevgisi kalbine iyice yerleştiğinde Allah'ın Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmeyi emretmesindedir.

Kuşeyrî'nin, Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek kıssa yorumlarından birincisi şöyledir:

> … *Akıl* (yıldız) doğmuş, Hakk'ı *Burhan* ile görmüş ve "Rabbim bu" demişti. Aydınlık artmış, *ilim* (ayı) doğmuş, *beyan* ortaya çıkmış ve "İşte Rabbim" demişti. Sabah aydınlığı çıkınca *irfan* (güneşi) doğmuş, *talebe ve şüpheye* yer kalmamıştır. Müşahededen sonra kuşku ve şüphe; zuhûrun ardından perdelenme olmaz.[30]

Kuşeyrî, ayette zikredilen yıldız, ay ve güneşi akıl, ilim ve irfan ile özdeşleştirerek kendi aralarında bir derecelenmeden söz etmiştir. Buna göre, akıl yürütme ile başlayan süreçler kemale doğru seyrettiğinde sürecin irfan ile sonuçlanacağı anlaşılmaktadır. Bu yorumun paralelinde değerlendirilebilecek bir diğer yorumda ise Kuşeyrî, Hz. İbrahim'in gökcisimlerine Rabbim deme sebebinin varlığı Allah ile kâim görmesi olduğunu söyler. Kuşeyrî'ye göre Hz. İbrahim bir sonraki aşamada varlığı Allah için ve Allah'tan olarak görmüş ve nihayetinde her şeyi Allah'ta yok olmuş hâlde müşahede etmiştir. Bu noktada Kuşeyrî, Hz. İbrahim'in "Ben yüzümü hanif olarak Yaratıcı'ya döndürdüm" ifadesinin Allah'da fenaya ermesine işaret edebileceğini söyler.[31]

Bakara Suresi 260. Ayette zikredilen Hz. İbrahim ve kuşların diriltilmesi kıssasını fıkıh ve kelam alimlerinin yorumlamayı tercih etmediğini görmüştük. Sufiler ise diğerlerinin aksine bu kıssayı yorumlamaya rağbet etmişlerdir.

Sehl, Hz. İbrahim ve kuşların diriltilmesi kıssasını yorumlarken ise Hz. İbrahim'in kuşların diriltilmesini görme talebinin şüphe sebebiyle değil imandaki yakînin artması için olduğunu belirtir. Sehl, Hz. İbrahim'in "belâ" kalıbıyla "evet inanıyorum" diye cevap vermesinin şüphe duymadığının delili olduğunu ve şayet Hz. İbrahim şüphe duysaydı Allah'ın bunu açığa çıkaracağını fakat Kur'ân'da Hz. İbrahim'in bu davranışının doğrulandığını söyler.[32] Sehl'in Hz. İbrahim'in "Kalbim tatmin olsun diye…" ifadesi için bir diğer yorumu da şöyledir:

29 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât.* çev. Ekrem Demirli. (İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2020), 5-6./1758.

30 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât.* 1-2./486.

31 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât.* 1-2./487.

32 Tüsterî, Tüsteri Tefsiri, 103-104; Sülemî, Ziyâdât-ü Hakâiki't-Tefsîr, 17.

> …Ben (İbrahim) "Rabbim diriltir ve öldürür" dediğimde senin düşmanının bana "Sen onun diriltip öldürdüğünü gördün mü?" diye itiraz edebileceğini düşünüyorum. Şayet diriltmeye tanık olursam kalbim "evet" cevabı verme konusunda itminana erer." Sehl şöyle devam eder: "İşte bu sebeple Hz. Peygamber, "Duymak, görmek gibi değildir" buyurmuştur.

Sülemî bir diğer kıssayı yani Hz. İbrahim ve kuşların diriltilmesi kıssasını da tefsirinde yorumlamıştır. Sülemî'nin aktardığı yorumlardan birisi nefs terbiyesi ile ilgilidir. Buna göre kesilen her kuşun sembolik bir anlamı vardır. Örneğin, tavus kuşu dünyanın cazibesine, karga hırsa, horoz iradeye ve ördek, rızkı talep hâlinde olmaya işaret etmektedir.[33] Dolayısıyla Hz. İbrahim'in bu kuşları kesmesi kendisinin de bu dört şeyden uzaklaşması ya da kesilmesi anlamına gelmektedir. Bir diğer yorumda Hz. İbrahim'in Rabbin sıfatıyla sıfatlandığı için ölüleri diriltebildiği söylenmiştir. Burada kastedilen sufilerin çeşitli metinlerde işlediği ilâhî ahlak ile ahlaklanmak meselesi olmalıdır. Bir başka yorumda Hz.İbrahim'in Allah'ın hitabına muhatap olmak için ondan böyle bir talepte bulunduğu dile getirilmiştir. Buna göre Hz. İbrahim, Allah'ın azarlamasına ve hitabına muhatap olabilmek için nefsini şüphe mertebesine indirmiş ve kuşların nasıl dirildiğini görmek istemiştir çünkü azarlamadan geriye kalan sevgidir. Bir başka yorumda Hz. İbrahim'in sorusu "Seni bilmediği için ölmüş olan kalpleri nasıl diriltiyorsun?" şeklinde tevil edilmiştir. Başka bir yorumda da "Kul, Rabbinde sükûn ve itminâna erdiğinde onda bazı kerametler ortaya çıkar; bu kerametlerin en basiti ölülerin diriltilmesidir" denilmiştir.[34]

Kuşeyrî, Hz. İbrahim ve kuşların diriltilmesi kıssasını da yorumlamıştır. Kuşeyrî'ye göre burada Hz. İbrahim'in istediği esas şey kuşların dirilişini görmek değildir. Kuşeyrî'ye göre Allah'ın "İnanmadın mı?" cevabının kendisi kalbi itminana kavuşturur. Yani Hz. İbrahim Rabbi kendisiyle konuşsun istediği için böyle bir talepte bulunmuştur.

Kuşeyrî, kıssayı bir diğer açıdan okuduğunda ise Hz. İbrahim'in esas görmek istediğinin Allah'ın kendisi olduğu yorumunu yapar. Fakat Hz. İbrahim bu talebini Hz. Mûsa gibi doğrudan değil de remiz yoluyla dile getirmiştir. Ayrıca Kuşeyrî, kıssayı bir önceki ayetlerde zikredilen kıssasıyla karşılaştırır. Her iki kıssada da Allah'tan yakînin artmasını talep etme ruhsatının çıkarılabileceğini söyleyen Kuşeyrî, Hz. İbrahim'in talebinin letâfetle diğer kişinin talebinin ise yadırgama ile dile getirildiğini belirtir. Kuşeyrî bu mukayeseyi ayette kullanılan lafızları kastederek de söylemiş olabilir nitekim Hz. İbrahim dirilişin keyfiyetini (keyfe lafzıyla) sorarken Hz. Üzeyr dirilişin varlığını (ennâ lafzıyla) sormuştur. Kuşeyrî'nin kıssaya dair bir diğer çıkarımı ise Hz. İbrahim'in eliyle parçalanan kuşların gene o ele dönmesidir. Kuşeyrî, Hakk'ın elinde her birimizin durumunun böyle olduğunu söyler.[35]

33 Sülemî, *Hakâikü't-Tefsîr*, 78; Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 1-2./184-185.

34 Sülemî, Hakâikü't-Tefsîr, 78.

35 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât,* 1-2./185.

Söz konusu kıssalar tasavvuf metinlerinde Hz. İbrahim'in Allah sevgisi dışındaki sevgilerden arındırılması, kurban ibadetiyle Allah'a yaklaşmak, Allah'tan yakîni artırmasını istemek, Allah'ın hitap ve azarına muhatap olmayı dilemek, cem hâli sebebiyle her şeyde Allah'ı görmek, Hz. İbrahim'in muhataplarını ta'riz etmesi, mahlukat ile Allah hakkında istidlalde bulunmaktan tevbe etmek, nefs terbiyesi" hususlarıyla ele alınmıştır.

Sonuç

Bu çalışma, nasların yorumunda İslam ilimleri arasındaki perspektif farklılığını seçilen örnek kıssalar üzerinden ortaya koymayı hedeflemiştir. Çalışmada fıkıh, kelam ve tasavvuf ilimleri literatüründen - özellikle hicri üçüncü ve yedinci yüzyıllar arası- merkezî önem taşıyan metinler seçilmiş ve konunun takibi bu metinler üzerinden yapılmıştır. Örnek olarak ele alınan naslar ise Bakara Suresi 260. ayette zikredilen Hz. İbrahim ve kuşların diriltilmesi, En'am Suresi 74-83. Ayetler arasında zikredilen Hz. İbrahim ve gök cisimlerine ibadet etmek ile Saffat Suresi 100-110. Ayetler arasında zikredilen Hz. İbrahim ve kurban edilen oğul kıssalarıdır. Çalışmada, mevzubahis yorum farklılıkları örneklerle ortaya konulmuştur.

Giriş kısmında, çalışmanın konusuna dikkatimizi çeken hususun tasavvufun yorum yöntemi için (*işârî tefsir*) neden özel bir isimlendirmeye gerek duyulduğu sorusu olduğunu belirtmiştik. Çalışma, bu soru etrafında şekillenmiyor fakat dolaylı olarak bu soruya verilebilecek cevaplar için perspektif sunmaya çalışıyor. Bunu da fıkıh, kelam ve tasavvuf disiplinlerinin naslara yaklaşım farklılığını seçilmiş örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışarak yapıyor. Bu bakımdan çalışmanın işârî yorum ve bâtînî yorum ile ilgili yapılacak çalışmalarla ilişkili olduğunu belirtmek isterim.

Bu çalışmanın alana katkı sağlayabileceğini öngördüğüm hususlardan bir diğeri, din bilimleri arasında mukayeseli olarak yapılabilecek çalışmaların önemine dikkat çekmesidir. Bir metot olarak disiplinler arası çalışmanın tek bir disiplinin sınırları içerisinde çalışmaktan çok daha verimli olduğu kanaatindeyim. Bu çalışmanın bu bakımdan mütevazi bir hatırlatma olmasını temenni ederim. İkinci olarak dikkat çekmek istediğim husus, İslam dininin temelini oluşturan Kuran ve sünnetin ulema tarafından ele alınma farklılıklarının tüm din bilimleri için ne kadar hayatî bir konu olduğudur. Nitekim en temelde din bilimlerini ortaya çıkartan ve birbirlerinden ayrıştıran soru, nasların nasıl yorumlanması gerektiği sorusu değil midir? Bu soru etrafında çalışılabilecek konuların çeşitli tez çalışmaları ile belirginleştirilebileceği inancını taşıyorum. Dolayısıyla bu sorunun, bir kaç çalışma ile tüketilebilecek bir soru ya da konu olmadığını belirterek ilgili çalışmaların çoğalmasını temenni ederim.

Kaynakça

Bağdâdî, Abdülkâhir et-Temîmî. *Kitâbu Usûli'd-Dîn*. Çeviren: Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Cessâs, Ahmed er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Çeviren: Mehmet Keskin, İstanbul: Ravza Yayınları, 2022.

Cessâs, Ahmed er-Râzî. *Usûlü'l-Fıkh*. Neşreden: Uceyl Casim Neşemi, 4 cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994/1414.

Cüveynî, Abdülmelik et-Tâî en-Nîsâbûrî. *Kitâbü'l-İrşad*. Çeviren: A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar, Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Gazâlî, Muhammed et-Tûsî. *el-Mustasfa*. Çeviren: Yunus Apaydın, 1. Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Çeviren: M. Beşir Eryarsoy, 14. Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 2002.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-İşârât*. Çeviren: Ekrem Demirli, 3 cilt. İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2020.

Mâtürîdî, Muhammed es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhid*. Çeviren: Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2016.

Mâtürîdî, Muhammed es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Çeviren: Bekir Topaloğlu ve Kemal Sandıkçı, 4.,12. Cilt, İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.

Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Çeviren: Harun Ünsal, 3-4. Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2003.

Râzî, Muhammed et-Taberistânî. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Ğayb*. Çeviren: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve C. Sadık Doğru, 18. Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.

Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâikü't-Tefsîr*. Neşreden: Seyyid Umran, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2001/1421.

Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Ziyâdât-ü Hakâiki't-Tefsîr*. Neşreden: Gerhard Böwering. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1995.

Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Kur'ân-ı Kerîm'in İlk Tasavvufi Tefsiri: Tüsteri Tefsiri*. Çeviren: Ömer Güngören ve Mahmut Ulucan, İstanbul: Nefes Yayınları, 2022.

Zemahşerî, Mahmud el-Hârizmî. *Keşşâf Tefsiri*. Çeviren: Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağıl, Adil Bebek, Abdülaziz Hatip, Mehmet Erdoğan, Aydın Temizer ve Avnullah Enes Ateş, 1-2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Fahreddin er-Râzî'de Çoklu Âlemlerin İmkânı

Veysel Cuşkun*

Öz: Çoklu evrenler teorisi Antik dönemden itibaren tartışılmış, günümüzde ise Sicim teorisi ve Kuantum mekaniğine bağlı alternatif modellerle birlikte canlılığını korumuştur. Antik dönemde evren ötesi sonsuz veya sınırlı herhangi bir cismin olanaklılığı üzerinden tartışılan bu teori, Demokritos gibi atomcu ve boşluğu kabul eden filozoflar tarafından kabul edilmiş, Aristoteles ve Platon gibi filozoflar tarafından imkânsız görülmüştür. Aristoteles'in çoklu evrenleri reddi; evren dışı sonsuz bir cismin bulunması durumunda bu cismin deviniminin imkânsızlığı, birden fazla evrende bulunacak benzer tabiatlara sahip doğal cisimlerin doğal mekânlarının birliği, evrenin dışının ve ortasının sınırlayıcı olması, saltık anlamda düşünülen evrenin maddenin bütününden oluşması gerektiğine dayalı olarak evren dışında hiçbir cismin bulunamayacağı gibi gerekçelere dayanırken, Platon'a göre söz konusu imkânsızlık en temelde içinde yaşadığımız ve örneğe (idea) göre yapılmış bu evrenin, ikinci bir evren bulunması durumunda sahip olduğu mükemmelliği ve biricikliği kaybedeceği anlayışı üzerine kuruludur.

İslâm düşüncesinde tartışılan çoklu evrenler teorisi, farklı bağlamlar içermekle birlikte Antik dönem tartışmalarının bir devamı olarak görülebilir. Nitekim sudûr düşüncesindeki 'birden bir çıkar' ilkesini de eklediğimizde Kindî, Fârâbî ve İbn Sina gibi Meşşâî filozofların çoklu âlemleri Aristoteles'e benzer gerekçelerden dolayı reddettiği görülmektedir. Kelâmcılara ve Fahreddin er-Râzî'ye göre ise birden fazla âlemin varlığı tıpkı içinde yaşadığımız âlem gibi mümkündür. Zira söz konusu imkânı en temelde Kâdir-i Muhtâr (dilediğine güç yetiren) Tanrı anlayışına ve boşluğun imkânına dayandıran Râzî, Allah'ın her biri bu âlemden daha büyük, daha müthiş milyonlarca âlem yaratmaya kâdir olduğunu savunmuştur. Bu çalışma, aklî ve naklî delillerden hareketle çoklu âlemleri savunan Râzî'nin ilk olarak âlemden ne anladığını, sonrasında söz konusu tartışmanın tarihi seyrini ve en nihayetinde filozofların tek bir evren bulunduğuna yönelik gerekçelerine karşı Râzî'nin alternatif çözümlerini sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin Râzî, Çoklu Âlemler, Boşluk (Halâ), Kâdir-i Muhtâr, İmkân.

Giriş

İçinde bulunduğumuz ve uzay zamanın bütününü ifade eden evrenin, yaklaşık doksan üç milyar ışık yılı genişliğe sahip ve henüz keşfedilmeyen yönleri keşfedilen yönlerinden fazla olduğu düşünüldüğünde, ayrıca bilimsel olarak yaşadığımız evrenin ötesini gözlemleme imkânı da bulunmamaktayken çoklu evrenlerin imkânını tartışmak fazlasıyla lüks olarak düşünülebilir. Ancak insan zihninin ve merakının evrenin sınırlarını aştığı gerçeği, bu teoriyi erken dönemlerden bugüne dek tartışılır hale getirmiş, bilim-kurgu filmlerine dahi konu olmuştur.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Veysel Cuşkun, 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Bölümü. veysel7958@gmail.com

Ancak söz konusu teorinin her dönemde aynı bağlam, amaç ve kaygılar üzerinden tartışılmadığını ifade etmek gerekir. Örneğin Antik dönemde sonsuz atomların boşluk sayesinde birbiriyle çarpışarak nesneleri oluşturduğunu düşünen Demokritos'a göre çoklu hatta sonsuz evrenler fikri mümkündür ancak boşluğu reddeden ve tabiatçı fizik anlayışından dolayı Aristoteles, idealar kuramından dolayı Platon ve sudûr (*emanation*) düşüncesinden dolayı Plotinos'a göre bu evren dışında ne sonsuz ne de sınırlı herhangi bir evrenin bulunması imkânsızdır. Zâtıyla zorunlu kılan (*mûcib bi'z-zât*) Tanrı anlayışı ve sudûr düşüncesiyle birlikte benzer kaygıları taşıyan İslâm filozofları için de birden fazla evrenin varlığı imkânsızdır.

Mümkün varlıkların, yaratılmaya konu olmaları bakımından birbirine eşit olduğunu düşünen kelâmcılar ve konumuzun baş aktörü Fahreddin er-Râzî ise, boşluğun da imkân sağlamasıyla birlikte yaratıcının kudret sıfatını sınırlamamak için birden fazla âlemin mümkün olduğunu savunmuştur. Kelâmcıların Allah'ın gücü ve dilediği gibi irade etmesinin bir sonucu olarak savunduğu çoklu evrenler fikrini, henüz iki yıl önce hayatını kaybeden Amerikalı fizikçi Steven Weinberg tam aksi bir görüşle evrendeki hassas ayar ve sabitelerin rastgele ortaya çıkışına bir zemin olarak görmüştür. Geçtiğimiz yüzyılda ise Hugh Everett'ın amacı, mikro evren ile makro evren arasında görünen uyumsuzluğu gidermek üzere, atom altı parçacıkların süper pozisyonlarıyla birlikte ortaya çıkan tüm olasılıkların yaşandığı evrenler fikrini tesis etmekti. Görüldüğü üzere çoklu âlemlerin imkânı tartışması farklı bağlamlar içermektedir.

İslâm düşüncesinde veya daha da özelde Fahreddin Râzî gibi önemli isimler üzerinden çoklu âlemlerin imkânını tartışmak, hem İslâm düşüncesinde tartışılan konuların zenginliğini, hem farklı metafizik teorilerin klasik veya güncel problemler karşısında sağladığı imkân alanlarını ortaya koyabilmek, hem de Weinberg ve Everett gibi günümüz teorik fizikçilerinin metafizik imalar da içeren yorumlarına karşı bir değerlendirme yapma imkânı vermektedir. Mesela Weinberg'in, birden fazla evren bulunmasıyla bu evrendeki hassas ayarın tesadüfen oluşması arasında ilişki kurması kendinde metafizik imalar da içermektedir. Ancak Râzî perspektifinden bakıldığında salt mantıksal olarak böyle bir ilişkinin zorunlu olmadığı kolaylıkla anlaşılabilir. Zira birden fazla evrenin bulunmasını Râzî'nin anladığı tarzda Tanrı'nın kudretinin bir tezahürü ve O'nun her bir evreni kendi iradesiyle düzenlemesi şeklinde okumak; hem içinde yaşadığımız evrenin hem de eğer varsa diğer evrenlerin ortaya çıkışını ve düzenliliğini daha makul bir zemine oturtmak anlamına gelecektir.

İslâm düşüncesinde çoklu âlemler teorisine yönelik literatürde henüz ciddi bir çalışmanın olmadığını da ifade etmek gerekir. Farklı bağlamlarda sınırlı bir şekilde atıflar yapılan bu teori, daha çok boşluk tartışmasının bir uzantısı olarak aktarılmıştır. Ancak çalışmamızda, teorinin önemli bir yönünü oluşturan boşlukla birlikte diğer gerekçelerin de en az boşluk kadar önemli olduğu ortaya konulacaktır.

Kavramsal Çerçeve: Çoklu Âlemler Söz Konusu Olduğunda 'Âlem' Neyi İfade Eder?

İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm'de 'âlem' kavramı, doksandan fazla ayette geçmiş ve büyük oranda çoğul formuyla kullanılmıştır.[1] Klasik dönemde kelâmcılar için âlem denildiğinde alemden türeyen ve 'Allah'tan başka var olan her şey' anlaşılır.[2] Kelâmcılar tüm âlemi oluşturan cevher ve arazların yoktan ve sonradan yaratıldığını göstermekle âlemin hâdis/sonradan ve yoktan yaratılmış olduğunu ispatlamaya çalışırlar. Ancak çoklu âlemler söz konusu olduğunda bu tanım bazı lafzi anlaşmazlıklara sebebiyet verebilir. Zira 'Allah dışındaki her şey' şeklindeki âlem tanımı hiç şüphesiz bizim ikinci, üçüncü diye ifade ettiğimiz âlemlerin tamamını içine alacak ve bizim âlemler kelimesindeki çoğul kullanımımızın da herhangi bir anlamı olmayacaktır. Çoklu âlemlerin imkânını tartışan Râzî'nin ve diğer düşünürlerin doğrudan bu tarz bir probleme değinmediğini ifade etmek gerekir. Ancak Râzî'nin çoklu âlemleri konu alırken biraz sonra aktaracağımız ifadelerinden yola çıkarak söz konusu anlaşmazlık giderilebilir.

Râzî *Mefâtîhu'l-Gayb* isimli meşhur eserinde *el-Âlemîn* (âlemler) ifadesini tefsir ederken âlemin klasik tarzda 'Allah dışında var olan her şey' şeklindeki tanımını yapar ve âlemi üç kısma ayırır; birincisi uzayda yer tutan varlıklar anlamında *mütehayyizât*, ikincisi maddesi olmayan cevherler anlamında *müfârikât*, Üçüncüsü ise *sıfatlar*dır. Râzî, sayılan bu üç kısmın dışında bir cismin olmadığı iddiasının herhangi bir delile dayanmadığı, her birinde, bu âlemde olduğu gibi Arş, Kürsî, gökler, yerler, Güneş ve Ay gibi şeylerin bulunduğu çoklu âlemleri kabul etmiştir.[3] Bu aktarımlardan anlaşılacağı üzere Râzî'nin âlemler kullanımı girişte ifade ettiği 'Allah dışında var olan her şey' tanımıyla çelişmemektedir. Çünkü ona göre çoklu âlemlerde yer alan âlemler kavramı, her biri Arş, Kürsî, gökler, yerler, Güneş ve Ay gibi şeylere sahip olan cisimler dünyasını göstermektedir. Yukarıda zikredilen 'üç kısmın dışında cismin olmadığı' iddiasını reddetmesi de bu âlemleri cisimlerden ibaret görmesi sebebiyledir.

Çoklu Âlemlerin İmkânı Tartışmasının Tarihi Seyri

Antik Dönemde Çoklu Âlemlerin İmkânı

Çoklu âlemlerin imkânı tartışmasının Antik döneme kadar uzanan bir yönü vardır. Demokritos gibi pre-sokratik doğa filozoflarının birbirini takip eden veya eş zamanda var olan son-

1 Abdülkâhir el-Bağdâdî tefsircilerin '*rabbü'l-âlemîn*' ifadesinden hareketle on sekiz bin âlem olduğuna ilişkin yorumlarını, bu âlemlerin de cevher ve arazlardan oluştuğu kabul edilmesi koşuluyla mümkün görmüştür. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddîn, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 54.

2 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık Münşavi, (Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004), 122.

3 Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım vd., 2. bs, c. 1, 23 c. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 4.

suz evrenler fikrinin[4] karşısında Platon, mutlak anlamda tek bir duyulur evrenin varlığını savunmuştur.[5] Aristoteles her ne kadar hocası Platon'a yönelik eleştirileriyle öne çıksa da bu konuda onunla aynı fikri paylaşmaktadır.[6] Stoacılar ise Aristoteles'e benzer şekilde tek bir eşsiz evrenin olduğunu iddia etmişlerdir.[7]

Platon'un birden fazla evrenin varlığına karşı çıkmasının temelinde bu evrenin örneğe göre yapılmış olup eksiksizliği ve ikinci bir örneğe benzemesinin imkânsızlığı düşüncesi yatmaktadır. Zira iki evren varsayıldığı taktirde onları kuşatan üçüncü bir parçanın daha bulunması gerekecek, bu durumda evrenin yaratılması söz konusu iki parça değil de üçüncü parça model alınarak olacaktı. Tanrı bu nedenle bütünüyle kusursuz bir canlıya benzemesi için evreni çok sayıda, sonsuz ya da çift değil tek olarak yaratmıştır ve asla başka bir evren daha varlığa gelmeyecektir.[8]

Aristoteles konumuzla bağlantılı olarak evren için gökyüzü anlamına gelen οὐρανός (Ouranos) kavramını kullanmaktadır.[9] Gökyüzünü '*en dış çemberle kuşatılan bütün, doğal ve duyulur cismin bütünü*' şeklinde tanımlamaktadır ve gökyüzü için kullandığı temel anlam da budur.[10] Ona göre ne şu anda ne öncesinde ne de bundan sonra birden fazla evrenin bulunması mümkündür, bu evren biriciktir, tamdır ve mükemmeldir.[11]

Aristoteles birden fazla âlemin imkânını ilk olarak 'sonsuz cismin olanaksızlığı' üzerinden ele almaktadır.[12] Sonsuzdan anladığı ise '*kendisinin dışında bir şey olmayan şey değil, kendisinin dışında hep bir şeyi olan bir şey*'dir.[13] Aristoteles'e göre bu anlamda evren dahil bilfiil sonsuz hiçbir cisim var olamaz.[14] Ayrıca Aristoteles, evrenin dışında varsayılan sonsuz cismi devindirecek herhangi bir cismin de bulunamayacağını ifade eder. Zira varsayılan sonsuz cismi hareket ettirecek sonsuz cismin, bu etkinliği (zaman hareketin ölçüsü olduğu için) sonsuz bir zamanda yapması gerekir. Ancak zamanın sonu olmasa da hareket ettirilen nesnenin bir sonu bulunmaktadır. Dolayısıyla evren dışında sonsuz bir cismin bulunması imkânsızdır.[15]

4 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 1, 5 c. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 330.

5 Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c.2, 348.

6 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), 55-75 (276a-279b).

7 Edward Grant, *Much Ado About Nothing* (Londra: Cambridge University Press, 1981), 105-108. Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion* (Londra: Duckworth, 1988), 125-141.

8 Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay (İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2001), 31.

9 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 70 (278b).

10 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 69, 71 (278b). İlerleyen bölümlerde bu tanım kastedilerek Aristoteles'in 'gökyüzü' olarak aktardığı yerler için 'evren' veya 'âlem' kavramları kullanılacaktır.

11 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 73 (279a).

12 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 31 (271b).

13 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 2. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 127.

14 Aristoteles, *Fizik*, 123., *Gökyüzü Üzerine*, 53 (275b).

15 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 55 (275b).

Aristoteles'in bir diğer gerekçesi ise: birden fazla evren bulunması durumunda -tabiat bakımından benzer olacakları için- evrenlerin benzer cisimlerden oluşacağı, benzer cisimlerin -mesela ateş ve toprağın- tabiatlarının ise onları doğalarına uygun tek bir mekâna yönlendireceği problemidir. Ancak böyle bir ihtimal, beraberinde her iki evrenden birinde bulunan toprağın diğer evrenin merkezine varmak için yukarıya doğru hareket etmesini gerektirecektir ki bu da -aşağı yönü gerektiren- toprağın doğasına aykırı olacağı için imkânsızdır.[16] Aristoteles basit cisimlerin farklı doğalar taşıması ihtimalini ise, kendi yerlerinden daha az ya da daha çok uzaklaşmaları halinde dahi biçimleri aynı kalacağı için geçersiz bulmaktadır. Dolayısıyla ona göre ya biçimlerinin de farklı olduğu söylenecek ya da orta ile sınırın tek olduğu kabul edilecektir.[17] Aristoteles başka bir evrende bulunması muhtemel toprağın zorla ve doğasına aykırı bir biçimde hareket etmesi veya o evrende kalması ihtimalinden bahseder ki ona göre bu da imkânsızdır.[18] Zira zorla hareket etmeleri durumunda hareket ettirenden uzaklaştıkça kendi doğalarına uygun yere hareket etmeleri gerekecektir.

Aristoteles'in bir diğer gerekçesi ise bu evrenin maddenin bütününden oluşmasına dayanmaktadır. Aristoteles salt biçim ile maddeyle karışık biçimin farklılığını zikretmekte, ancak bu durumun farklı tarzlarda evrenlerin varlığını veya varlık imkânını zorunlu kılmayacağını düşünmektedir. Zira buradaki evren maddenin bütününden oluşmuştur. Dolayısıyla farz edilen kendinde evrenin başka bir maddeyle biçim kazanması söz konusu değildir. Nitekim insanın oluşması için madde olan et ve kemiklerin tümü bir araya gelse ve o insanı oluştursa -başka bir et ve kemik kalmayacağı için- bir başka insanın var olması imkânsız olurdu.[19] Bu evren de benzer şekilde akla gelebilecek her türlü maddeyi kuşattığı için bir başka evrenin bir başka maddeyle biçim kazanması mümkün değildir.

Aristoteles'in bir diğer gerekçesi ise en dış çemberin dışında doğal bir cismin bulunamayacağı üzerine kuruludur. Bileşik cisimler en nihayetinde yalınlardan oluştuğu için yalnızca yalın cismin var olma ihtimalini ele alan Aristoteles, evrenin dışında yalın bir cismin de bulunamayacağını ifade etmektedir. Zira dairesel yer değiştiren nesnenin kendi yerini değiştirmesi mümkün değildir, ortadan çevreye gitmesi de imkânsız, ortaya düşmesi de imkânsızdır. Evren dışı yalın bir cismin bulunamayacağını tabiatçı fizik anlayışı doğrultusunda ilk olarak bu cismin doğasına uygun bulunamayacağından hareketle ispatlayan Aristoteles, doğasına aykırı bir şekilde bulunması durumunda ise dıştaki yerin başka bir cismin doğa-

16 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 59 (276b).

17 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 59, 61 (276b-277a). Nitekim yeri geldiğinde aktaracağımız üzere çoklu âlemlerin imkânını savunurken Fahreddin Râzî, cisimlerdeki tabiatların farklı olabileceğini savunacaktır. Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, ed. Ekrem Demirli, çev. Ekrem Demirli ve Kübra Şenel c.6, 9 c. (İstanbul: Fikriyat Yayınevi, 2022), 585.

18 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 57, 59, 65, 71 (276a, 277b, 278b).

19 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 69 (278a).

sına uygun olacağını, ancak daha önceki açıklamalarına da dayanarak buradakiler dışında herhangi bir cismin mümkün olmadığı üzerinden yorumlamaktadır. Ayrıca Aristoteles evren dışı herhangi bir cismin bulunmasının yalnızca şu anda değil tüm zamanlarda imkânsız olduğunu vurgulamaktadır.[20]

Sonrasında birden fazla evrenin imkânsızlığına gerekçe olarak gösterilecek olan boşluğun imkânsızlığı, Aristoteles'te birden fazla evrenin imkânsız oluşunun bir sonucu olarak aktarılmaktadır. Nitekim evren dışında hiçbir cisim yoksa bu cismin ait olacağı yer, bulunacağı boşluk veya cismin hareketinin ölçüsü olan zamanın bulunması da imkânsız olacaktır.[21]

Aristoteles'in, cisimlerin içinde devingenlik ilkesini taşımaları ve doğal yerlerine hareket ettiklerine yönelik görüşleri 17.yy'a kadar etkinliğini sürdürmüş, ancak sonrasında Newton'un çekim teorisiyle birlikte etkisini yitirmiştir.[22] Ayrıca o zamana kadar etkinliğini sürdüren Aristoteles'in dünya merkezli evren anlayışı da Kepler, Galilei ve Newton gibi bilim adamlarınca çürütülmüş, yerini güneş merkezli evren anlayışına bırakmıştır.[23] Bu değişimler konumuz açısından önemlidir. Zira Aristoteles'e göre birden fazla evrenin bulunması demek bir cismin doğal hareketine konum olacak iki farklı merkez ve sınırın bulunması demekti. Ancak modern bilimsel açıklamalara göre artık ne cismin taşıdığı doğal hareket ilkesi doğrudur, ne de cismin doğal hareketlerinin gerçekleştiği merkez dünyadır. Dolayısıyla Aristoteles'in birden fazla evrenin imkânına yönelik temel itirazları etkisini yitirmiştir diyebiliriz.

Helenistik Düşüncede Birden Fazla Âlemin İmkânı

Neo-Platonizmin kurucusu Plotinos'un, varlığın Bir'den taşarak ortaya çıkması esasına dayanan Sudûr (*emanation*) sistemini de burada zikretmek gerekmektedir. Zira sudûr sisteminin '*birden bir çıkar*' ilkesi, birden fazla evrenin bulunmasına imkân tanımamaktadır. Neo-Platoncular tarafından üstü kapalı bir şekilde ifade edilen bu ilke daha sonra İslâm düşüncesinin kilit isimlerinden olan Farabi ve İbn Sina tarafından açıkça zikredilecektir.[24] Plotinos'a göre Bir, hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı için yetkindir; yetkin olduğu için bolluk

20 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 71, 73. (278b-279a). Gerçekte sakin halde bulunan ve kendilerine başka cisimlerin yer ve hareketlerinin göreli kılınabileceği hiçbir cismin bulunamayacağını kabul eden Newton ise özellikleri, nedenleri ve etkileri yoluyla saltık biçimde bulunan göreli hareketsizlik ve hareketin ayırt edilebileceğini düşünerek durağan yıldızların çok ötelerinde, saltık olarak hareketsiz bulunan bir cismin bulunmasını mümkün görmüştür. Newton, Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1998), 74.

21 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 73 (279a).

22 Sevim Tekeli ve Esin Kahya vd., *Bilim Tarihine Giriş*, 11. bs (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 253.

23 Tekeli ve Kahya vd., *Bilim Tarihine Giriş*, 246-249.

24 Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde)*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 120. Ebu Ali İbn Sina, *el-Mubâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413), 112, 226, 253, 271-272.

olur ve bolluk olma, ondan farklı bir şeyi meydana getirir.[25] Ona göre bir varlık yetkinlik noktasına ulaştığında başka bir varlığa neden olmaktadır.[26] Aslında çokluk da Bir'den bu şekilde sâdır olmaktadır. Bir, her yönüyle bir olduğu, yalnızca kendini aklettiği ve kendisinde hiçbir çokluğu barındırmadığı için O'ndan yalnızca birinci aklın sudûr etmesi gerekmektedir.[27] Temelde evrenin bir olması gerektiği düşüncesi de bu ilkeden kaynaklanmaktadır. Zira birden fazla evrenin var olması demek, Bir olandan birden fazla aklın sâdır olması anlamına gelir ki Plotinos ve onun görüşünü benimseyen filozoflar açısından bu imkânsız bir durumdur. Çünkü böyle bir tasavvur Bir'de çokluğun meydana gelmesini gerektireceği için O'nun mutlak basitliğini ortadan kaldıracaktır.

İslâm Düşüncesinde Çoklu Âlemlerin İmkânı

Kelâmcılara Göre Çoklu Âlemlerin İmkânı

İslâm düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkisine yönelik farklı teoriler ortaya konulmuştur. Bunlardan en önemlilerini kelâmcıların Tanrı ile âlem arasında mutlak bir ayrılık ön gören ve iradeye bağlı yoktan yaratma anlayışları ile filozofların Tanrı ile âlemi mutlak bir şekilde birbirine bağlayan zorunluluk esasına bağlı sudûr anlayışları oluşturur. Çoklu âlemlerin imkânı meselesi her ne kadar ilk dönem kelâmcıları arasında doğrudan tartışılmamış olsa da onların Tanrı-âlem ilişkisi, boşluk anlayışları ve kudret sıfatına yönelik görüşlerinden hareketle bu teoriye imkân tanımaları beklenmektedir. Nitekim müteahhir dönem kelâmının önemli simalarından biri olan Cürcânî'nin, Allah'ın kudret sıfatı hakkında ehl-i sünnet kelâmının görüşünü yansıtan şu sözü önemlidir:

> O'nun kudretinin mümkünlerin bir kısmını kuşattığı sâbit olunca tamamını kuşattığı da sâbit olur.[28]

Zâtın bütün mümkünlere nispetinin eşitliği üzerine kurulu bu söylem, içinde yaşadığımız âlemin mümkün oluşundan yola çıkarak birden fazla âlemi de aynı kapsamda mümkün görmeyi gerekli kılmaktadır. Bu durumu yine Cürcânî'nin kelâmcılara atfederek birden fazla âlemin imkânına dair sözlerinden anlayabiliriz:

> Kelâmcılar bu âleme mümâsil başka bir âlemin varlığını mümkün görmüşlerdir. Çünkü mütemâsil şeyler hükümlerde ortaktır. Yüce Kur'ân'daki şu âyette buna işaret edilmiştir: "Gökleri ve yeri yaratan, onların bir benzerini yaratmaya kâdir değil midir?![29]

25 Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 21.

26 Plotinus, *Enneadlar,* 40.

27 İbrahim Halil Üçer, "İbn Sina Felsefesinde Suret Anlayışı" (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 266.

28 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, c. 2, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 100.

29 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.2, 1202.

Kelâmcılara göre boşluk/*halâ*: Her türlü cisimden arınmış ve kendisinde hiçbir nesnenin bulunmadığı itibari bir boyuttur.[30] Boyuttan kasıtları ise Platoncu anlamda üç boyutlu bir mekân değil, mutlak yokluktan (*adem-i mahz*) ibarettir. Dolayısıyla ilk dönem kelâmcılarına göre boşluk gerçekten var olan ve var olanlar için zarf işlevi gören bir şey değil, varlığı vehim tarafından olumlanan şeye denir. İlk dönem kelâmcıları mekânı da boşluk tanımlarıyla paralel bir biçimde "cevherle birlikte ortaya çıkan mevhûm bir boyut"tan ibaret görmüştür.[31]

Antik dönemden beri süregelen ve âlemin sonlu ve sınırlı oluşuyla ilişkili olarak ortaya çıkan âlem-dışı boşluk tartışmaları da kelâmcılar açısından önemlidir. Onlar âlem-dışı boşluk problemini daha çok 'âlemin ötesine bakan kimse bir şey görebilir mi' veya 'âlemin dışına elini uzatan kimsenin eli hareket eder mi' soruları etrafında tartışmışlardır. Mu'tezile'nin Basra ekolü ve Eş'arîler büyük oranda boşluğu kabul ederken Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne göre boşluk imkânsızdır ve âlemin ötesinde mevcut ve malum hiçbir şey yoktur.[32] Eş'arî de benzer şekilde âlemin ötesinde hiçbir şey olmadığını söylese de onun bu görüşünü çoklu âlemlerin imkânının reddine yormak doğru değildir. Zira onun boşluğu kabulü, şu anda olmasa da genel anlamda bir imkâna kapı aralamaktadır. Âlem-dışı boşluğun kabulüyle birden fazla âlemin imkânı arasında doğrudan bir ilişki bulunsa da[33] boşluğun imkânsızlığını kabul etmesine rağmen birden fazla âlemi mümkün gören kelâmcılar da mevcuttur.[34]

Meşşâî Filozoflara Göre Çoklu Âlemlerin İmkânı

Yeni Eflatuncuların ve önemli şarihlerin katkılarıyla şekillenen Aristoteles'in bilim anlayışı, Meşşaî fizik teorisi tarafından büyük oranda takip edilmiştir. En temelinde madde ve suretin bulunduğu dolu ve kesintisiz cisimler dünyasını benimseyen bu teoriye göre, cisimlerin kendisinde birleşip ayrıldıkları veya cisimlerin tamamını kuşatan en büyük feleğin (felek-i a'zam) dış tarafında herhangi bir boşluk bulunmamaktadır.[35]

Yoktan yaratmayı kabul etmiş olmasına rağmen büyük oranda Aristoteles'in Ay üstü ve Ay altı evren tasavvuruyla oluşan kozmolojisini kabul eden Kindî, Platoncu ve Stoacı tarzda

30 Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, 88.

31 Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 3. bs (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 223, 224. Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında boşluğun imkânı ve reddine yönelik ortaya konulan hem düşünsel hem de deneysel bazı argümanları incelemek için bkz. Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, çev. Mehmet Bulğen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 85-102.

32 Ahmet Mekin Kandemir, "Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* VII, sy 1 (2021): 4, 9.

33 Edward Grant, *Much Ado About Nothing*, 105.

34 Nitekim Îcî, aralarını bir şeyin doldurması durumunda bir kürenin kalınlığında yerleşen binlerce âlemin varlığını mümkün görmüştür. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.2, 1204.

35 Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 122, 125.

Allah'ın, evreni tek bir canlı şeklinde yarattığını düşünmüştür.[36] Aristoteles'e benzer şekilde nicelik bakımından âlemin sonluluğunu temel bir ilke haline getiren Kindî, âlemin ötesinde doluluğun bulunması durumunda bu doluluğun cisim olacağını, cisim olması durumunda ise bu doluluğun da ötesinde bir doluluk olacağını ve cismin nicelik bakımından sonsuz olacağını belirterek söz konusu görüşe karşı çıkmıştır. Dolayısıyla ona göre âlemin ötesinde cisim bulunmadığı için ne dolulukta ne de boşluktan söz edilebilir.[37]

Kindî, Fârâbî ve İbn Sina gibi Meşşâî filozofların sudûr anlayışını kabul etmeleriyle birden fazla âlemin imkânını reddetmeleri arasında paralellik vardır.[38] Buna göre her varlığın O'nun varlığından aldığı bir payı ve varlıkla O'nun arasında bir hiyerarşi mevcuttur. O'ndan meydana gelen ilk şey sayı olarak birdir, o da ilk akıldır. Bu akıl özü itibariyle mümkün, ilk -akıl- olduğu için de zorunlu varlıktır. Birden bir çıkar ilkesini benimseyen Fârâbî'ye göre de âlem basit cisimlerden oluşmuş bir küredir ve âlemin dışında hiçbir şey yoktur, dolayısıyla onun ötesinde bir boşluk veya dolulukta söz edilemez, ayrıca onun mekânı da yoktur.[39]

İbn Sina birden fazla âlemin imkânsızlığını *en-Necât*[40] ve *Dânişnâme-i Alâî*[41] adlı eserlerinde doğrudan ele almış, diğer eserlerinde ise söz konusu görüşüne zemin hazırlayacak açıklamalarda bulunmuştur. Aristoteles'in gerekçelerine paralel biçimde açıklamalarda bulunan İbn Sina, eleştirilerini temelde; tabiatları gereği cisimlerin iki doğal mekâna ve iki yöne sahip olamayacakları üzerine inşa etmektedir. Basit cisimlerin doğalarının süreklilik taşıması durumunda tek bir mekâna/*hayyize* eğilim göstereceğini belirten İbn Sina, bunların mekânlarının ve doğal yönlerinin de tek olması gerektiğini ifade eder.[42] İki evren bulunması durumunda ise cisimlerin kendisinde; biri diğer evrendeki yöne diğeri ise bulunduğu evrendeki yöne doğru olmak üzere iki yön ve dolayısıyla yönelecekleri iki yer meydana gelecektir. Ancak yönlerin evrenin dışına değil de içine doğru gerçekleştiğini belirten İbn Sina'ya göre bu durum imkânsızdır.[43] Dolayısıyla bir cisim için tek bir yön ve tek bir yerin bulunması, ancak tek bir âlemin bulunmasıyla mümkün olacaktır.

36 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine (Felsefi Risaleler İçinde)*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 238.

37 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine (Felsefi Risaleler İçinde)*, 145-146.

38 Sudûr sistemini reddetmesine rağmen büyük oranda Aristotelesçi çizgide olan İbn Rüşd'ün de birden fazla evrenin imkânına karşı çıktığını söyleyebiliriz. Filozofun, vahdaniyet inancını âlemin bir ve bütün olmasından hareketle temellendirmesini buna örnek olarak vermek mümkündür. Bkz. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, nşr. Mahmud Kasım, 2. bs (Kahire: Mektebetül-Anglo el-Mısriyye, 1964), 155-159.

39 Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, 119-122.

40 Ebu Ali İbn Sina, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013), 125-127.

41 Ebu Ali İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 384-386.

42 İbn Sina, *en-Necât*, 125.

43 İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, 384.

İbn Sina'nın ikinci gerekçesi ise başka bir evrenin bulunması durumunda -basit cisimlerin şeklinin dairesel olması prensibine göre-[44] bu evrenin de dairesel olacağı, bu durumda iki evren arasında zorunlu olarak boşluğun bulunması gerekeceği üzerinedir. İbn Sina'ya göre evren içi ve dışı boşluk imkânsız olduğu için iki veya daha fazla evrenin varlığı da imkânsız olmaktadır.[45]

İbn Sina bu eserlerinde her ne kadar sadece fiziğe dayalı birtakım gerekçeler sunmuş olsa da onun için sudûr düşüncesindeki '*birden bir çıkar*' ilkesinin de birden fazla evrenin imkânsızlığına götürdüğü açıktır. Bu aşamada Râzî'nin söz konusu gerekçelere yönelik eleştirilerini ve birden fazla âlemin imkânını nasıl temellendirdiğini ortaya koymamız gerekmektedir.

Fahreddin er-Râzî'de Çoklu Âlemlerin İmkânı

Fahreddin er-Râzî çoklu âlemlerin imkânını kabul etmektedir. Söz konusu imkânı hem naklî hem de aklî açılardan temellendiren Râzî'ye göre '*Gökleri ve yeri yaratan, onların bir benzerini yaratmaya kâdir değil midir?*'[46] ayeti açıkça birden fazla âlemin bulunabileceğine işaret etmektedir. Aklî delil olarak, başka bir âlemin zâtı gereği imkânsızlığının, hükümlerde birbirine denk şeylerin eşit oluşunun zorunluluğu prensibiyle, içinde yaşadığımız âlemin de imkânsızlığını gerektireceğini ifade eder. Ancak içinde yaşadığımız âlemin mümkün varlık oluşu ve Allah'ın tüm mümkünlere güç yetirmesi, ikinci âlemin de mümkün olmasını gerektirmektedir.[47] Râzî'nin asıl amacının bir bilim insanı duyarlılığıyla çoklu âlemlerin hangi biçimlerde veya hangi zaman diliminde var olabileceğini ortaya koymaktan ziyade, söz konusu meseleyi imkân bağlamında temellendirmek olduğunu söylemek gerekir. Dolayısıyla onun asıl odak noktası filozoflar tarafından ileri sürülen iddiaları incelemek ve cevaplamak, fail-i muhtâr Tanrı anlayışının sağladığı imkân alanını ortaya koymaktır. Ayrıca çoklu âlemlerin imkânını kabul eden genelde kelâmcılar ve özelde Râzî'nin Demokritosçu tarzda sonsuz evrenler fikrini kabul etmeyeceğini de belirtmek gerekir. Zira onlara göre gerçekleşmiş hiçbir sonsuz var olamaz. Dolayısıyla bu evrenler sınırlı sayıda ve Tanrı'nın kudretine konu olabilecek özellikte bulunmalıdır.

Fahreddin Râzî'nin eleştirilerinin merkezinde genel olarak Antik dönemden itibaren çoklu âlemleri reddeden filozoflar, özel olarak ise hem sudûr düşüncesini kabul eden hem de Aristotelesçi fizik anlayışını büyük oranda takip eden İbn Sina'nın yer aldığını söylemek mümkündür. Âlemin tek olduğuna dair filozoflara *Nihâyetü'l-Ukûl*'de dört gerekçe nispet etmektedir. Biz bu gerekçeleri aktarıp Râzî'nin söz konusu problemlere yönelik çözüm önerilerini dile getireceğiz.

44 İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî*, 384, 386.

45 İbn Sina, *en-Necât*, 125,126.

46 Yasin 36/81.

47 Fahreddîn Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde, c. 4, (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 80-81.

Boşluk Problemi

Râzî'nin, âlemin tek olduğuna dair filozoflara nispet ettiği ilk gerekçe yönlerle ilişkili olarak boşluğa dayalıdır. Değişmeyen yönlerin yalnızca aşağı ve yukarı yönler olduğunu belirten İbn Sina, bu iki yönün belirlenmesini sağlayan şeyin ise mutlak olarak muhaddid (sınırlayıcı) veya muhît (kuşatıcı) olduğunu ifade eder ki bu da âlemi kuşatan en dış feleğe verilen isimdir.[48] Kuşatıcı felekle birlikte âlemin sınırlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Sınırlı her cisim ise bir şekle ihtiyaç duyduğu ve basit cisimlerin şeklinin küre olmasından dolayı âlemin şeklini belirleyen sınırlayıcı feleğin de küre olması gerekmektedir. Zira sınırlayıcı feleğin basit olmaması durumunda bileştiği parçalar arasında bir yön nispeti ortaya çıkacaktır ki bu durum yönlerin, yönleri belirleyen felekten önce var olmasını gerektireceği için imkânsızdır.[49] İbn Sina'ya göre basit cismin tabiatı, tek bir tabiat taşıması ve tek bir etkide bulunma zorunluluğundan ötürü yalnızca küre şeklini gerektirebilir. Aksi taktirde basit cismin tek bir tabiatından kaynaklanan heyeti, tek bir maddede farklılaşmak durumunda kalırdı.[50] Bir başka âlem varsayıldığında ise bu âlem ilkiyle aynı özellikleri taşıyacak, bu durumda dairesel iki kürenin kesiştikleri noktada boşluk meydana gelecektir. Boşluk imkânsız olduğu için iki âlemin varsayılması da imkânsızdır.[51]

Râzî tek bir tabiattan tek bir fiilin meydana gelmesi ilkesinden hareketle basit cismin şeklinin küre olması gerektiğine karşı çıkmaktadır. Onun çözümü en temelde '*birden bir çıkar*' ilkesinin gerektirdiği bu anlayışın '*fail-i muhtâr'* Tanrı anlayışı kabul edildiğinde geçersiz kılınmasına dayanmaktadır. Zira cisimlerin şekilleri tabiatları gereği değil de Allah'ın fiiliyle oluşması durumunda filozofların iddiaları geçersiz kılınacaktır. Ayrıca Râzî, filozofların '*tek bir tabiat benzer sonuçları meydana getirir*' ilkelerinin, zorlamalı hiçbir hal bulunmamasına rağmen dış merkezli feleklerin mütemmimlerindeki[52] farklı kalınlıklar ve musavvir gücün (hayal) tek bir güç olmasına rağmen farklı suretler meydana getirmesiyle çeliştiğini zikreder. Bir diğer çelişki ise feleğin basit bir tabiat olmasına rağmen hariçte dışbükey, içeride ise içbükey oluşturarak farklı sonuçlar doğurmasıdır.[53]

Boşluğun varlığıyla çoklu âlemlerin imkânı arasında doğrudan bir ilişki kuran Râzî'ye[54] göre boşluğun tanımı: İki cismin birbirine temas etmeyecekleri ve aralarında temas edecekle-

48 Ebu Ali İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera, 2005), 96,97.

49 Muhammed İbn Mübarekşah, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, ed. Cafer Zâhidî (Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdevsî, 1974), 477.

50 İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, 97. Söz konusu argümanın sudûr düşüncesindeki '*birden bir çıkar*' ilkesiyle bağlantısını incelemek için bkz. Üçer, "İbn Sina Felsefesinde Suret Anlayışı", 266-268.

51 Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c.4, 81., Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c.6, 585.

52 Biri dış merkezliyi kuşatan diğeri ise dış merkezli tarafından kuşatılan iki kısma tamamlayıcı/mütemmim adı verilir ve bunlar eşit kalınlıkta değildir. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.2, 916.

53 Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl,* c.4, 83,84., Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c.6, 543.

54 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 4.

ri bir şeyin olmayacağı tarzda bulunmalarıdır ve boşluğun herhangi bir varlığı yoktur.[55] O, kendisi ve ashabının kadîm filozoflarla birlikte (Demokritos ve takipçileri) boşluğu olumladığını aktardıktan sonra birçok eserinde genel olarak iki delilden bahsetmektedir. Buna göre düz bir levhayı, kendisine benzer diğer düz levha üzerine koyup daha sonra aniden kaldırdığımızda onun bütün yönleri bir anda kalkar. İlk levhanın kaldırıldığı anda ikinci levhayla ortalarında bir boşluğun bulunması gerektiğini ifade eden Râzî, ilk levha bütün yönleriyle kaldırılamadığı taktirde levhada parçalanmanın gerekeceğini düşünmektedir. Su ve hava benzeri bir cismin bu iki levha arasına yerleşmesi ancak levhaların kenarları vasıtasıyla olabilir, bu da orta tarafın bir an bile olsa boş olmasını gerektirmektedir.[56]

Râzî'nin boşluğun imkânına dair aktardığı bir başka delil ise Antik dönemden beri kullanılagelen hareketin imkânı üzerine kuruludur. Buna göre bir cisim bir mekâna intikal ettiğinde bu mekân ya boş olur ki bu durumda maksat gerçekleşmiş olur, ya da dolu olur ki bu mekândaki şey başka bir yere intikal etmediği taktirde cisimlerin iç içe geçmesi (*tedâhül*) gerekir. İntikal edilen mekândaki şey şayet başka bir yere hareket ederse ya ilk cismin mekânına hareket eder ki bu durumda her birinin hareketi diğerinin hareketine bağlı olacağı için kısırdöngü gerekir. Ya da başka bir yere hareket eder ki bu durumda bir sivrisineğin hareketi bütün bir âlem küresinin yer değiştirmesini gerektirir.[57] Dolayısıyla bu da imkânsız olacağı için cismin hareketinin imkânı için boşluğun bulunması zorunludur. Boşluğun ölçülebilir olmasından hareketle onun aslında miktar olduğuna delil getiren ve boşluğu reddeden filozoflara karşı Râzî, boşluğun gerçekten ölçülemeyeceğini, tam aksine takdiren (*alâ sebili't-takdîr*) ölçülebildiğini söyleyerek cevap vermektedir.[58]

Bir İlletten İki Ma'lülün Sudûru Problemi

Râzî'nin filozoflara atfettiği ikinci gerekçe ise filozofların görüşlerini incelerken aktardığımız gibi sudûra dayalı bir yaklaşım olan 'bir illetten iki ma'lülün çıkması' problemine dayanır. Filozofların burada ele alacağımız '*birden bir çıkar*' veya '*bir illetten bir ma'lül çıkar*' ilkelerinin yukarıda incelediğimiz '*tek bir tabiat benzer sonuçları meydana getirir*' ilkesiyle birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Zira her iki ilke birbirinin tamamlayıcısı durumundadır.

55 Fahreddîn Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, 2. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 111., Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c.4, 35, 46. Son ve hacimli eseri olan *el-Metâlibü'l-Âliye'*de boşluk ve mekânın sırf yokluk olmayıp Platoncu tarzda mevcut bir boyut olduğu fikrini benimseyen Râzî, yine de çoklu âlemlerin imkânını savunmaya devam etmiştir. Dolayısıyla mutlak bir boşluk fikrinin kabul edilmesi Râzî için yeterlidir. Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye,* c.6, 411.

56 Râzî, *el-Muhassal*, 111.

57 Râzî, *el-Muhassal*, 111. Râzî'nin aktardığı son ihtimalin Platon'un görüşünü hatırlattığını aktarmak gerekmektedir. Bkz. Platon, *Timaios*, 95-96.

58 Râzî, *el-Muhassal*, 111.

Filozofların bir illetten iki malülün sâdır olamayacağı ilkesine yönelik delillerinin son derece zayıf olduğunu belirten Râzî, söz konusu ilkenin ancak Allah'ın kâdir olmadığı bir düzlemde geçerlilik kazanacağını belirtir.[59] Râzî birçok eserinde söz konusu ilkeyi benimseyen filozoflardan görüşler aktararak bunları çürütme yoluna gitmiştir. Biz bunlardan birini zikrederek Râzî'nin cevaplarını ele alacağız.

İbn Sina'nın aktardığı delile göre bir olandan iki şey sâdır olsaydı bu iki şey; ya kendisinden *A*'nın vacip olduğu yönden *B*'nin de vacip olmasını gerekli kılacak şekilde tek bir yönden ya da iki farklı yönden gerekli olurdu. *A*'nın gerekli olduğu yönden *A* olmayan da (yani *B*) gerekli olursa bu durumda bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Şayet iki farklı yönden meydana gelecek olursa bu iki yön ya zâtın (vacibin) iki gereği ya da kurucularıdır. Zâtın kurucusu olursa o şey basit değil bileşiktir, zâtın iki gereği olursa *A* ve *B* hakkındaki söz tekrar eder.[60]

Râzî'ye göre bir şey iki farklı durumu kabul edici olabilir. O, -*B* ile *A*'nın farklılığını belirtmekle birlikte- bir'den *A*'nın sâdır olmasıyla *A* olmayanın sâdır olmasını mümkün görmektedir. Çünkü *A* ile *A* olmayan farklı şeylerdir. *A* olmayan sâdır olmuştur demekle *A* sâdır olmamıştır demek arasında bir fark yoktur, *A*'nın sâdır olmasıyla *A* olmayanın sâdır olması ise bir çelişki doğurmamaktadır. Râzî'ye göre bir şey iki farklı durumu kabul edici olmasaydı, bu durumda bir cisim de iki farklı niteliği kabul edici olamazdı.[61] Örneğin bir duvarın hem beyaz olmaklığı hem de mavi olmaklığı kabul etmesi mümkündür, öyleyse İbn Sina'nın söylediği gibi tek bir yönden tek bir şeyin sâdır olma zorunluluğu geçersizdir.

İkinci Âlemin Birinci Âleme Göre Konumu Problemi

Râzî'nin filozoflara atfettiği üçüncü gerekçe ise ikinci âlemin, birinci âleme göre konumuyla ilgili problemdir. Zira ikinci âlemin bulunacağı taraf ya zâtı gereği diğer taraflardan ayrıcalıklı bir mahiyete sahiptir ya da değildir. Eğer bu taraf ayrıcalıklı bir mahiyete sahipse âlemin dışında farklı yönler meydana gelir. Ancak yönler kuşatıcı cisim (cirm-i muhît) sebebiyle farklılaştığı, onun dışında da farklı yönler bulunmadığı için kuşatıcı cismin dışında bir başka âlemin varlığı imkânsızdır. İkinci âlemin bulunacağı taraf diğer taraflardan ayrıcalıklı bir mahiyete sahip değilse bu durumda -o tarafın tercih edilmesi-, her hâlükârda mümkünün iki tarafından birinin herhangi bir gerektirici olmaksızın tercih edilmesi problemi ortaya çıkar -ki bu da imkânsızdır.[62]

59 Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl,* c.4, 84., Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye,* c.6, 585.

60 İbn Sina, *el-Mubâhasât*, 271. Râzî *Metâlib*'te bu delilin yalnızca 'tek yönden olması' ihtimalini aktarıp cevaplamıştır. Bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c.6, 264, 267-268.

61 Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c.6, 267-268.

62 Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl,* c.4, 82.

Râzî'ye göre söz konusu problemin çözümü yine fail-i muhtârın kabulüne dayanmaktadır.[63] Zira kudretin anlamı yaratma, iradenin özelliği ise: eşit seçenekler arasından birini tahsis etmesi (*muhassıs*) olduğu için,[64] ikinci âlemin konumunu belirleyecek olan kudreti ve iradesiyle tercihte bulunacak faildir ki O da Allah'tır. Râzî'nin, Allah'ın kâdir oluşuna dair delili ise mümkünlerin; ya zâtı gereği var eden bir var ediciye ya da zâtına ilave bir şeyle var edene dayanması üzerine kurulmaktadır. İlk seçenek kabul edildiğinde yaratılmama imkânı ortadan kalkacak ve mümkünlerin kadîm olmaları gerekecektir. Ancak varlık bakımından kadîm olmaları filozoflar açısından da reddedilen bir durumdur. Öyleyse yaratması da yaratmaması da mümkün olan bir var edicinin bulunması gerekecek ki, zâtına ilave bir şeyle yaratabilsin. İşte kâdir olmanın anlamı Râzî'ye göre bu ilave durumla var etmesidir.[65]

Eşit Mahiyetlere Sahip Cisimlerin Doğal Mekânlarının Birliği Problemi

Râzî'nin filozoflara atfettiği son gerekçe ise hem Aristoteles hem de İbn Sina'dan, birden fazla âlemin imkânsızlığına dair alıntıladığımız ikinci gerekçedir. Bu da en temelde bir basit cismin tek bir yöne sahip olması gerektiği, ikinci âlemin varsayılması durumunda ondaki unsurların birinci âlemde bulunanlarla mahiyet bakımından eşit olması, dolayısıyla da doğal mekânlarının bir oluşu problemine dayanmaktadır.[66]

Filozoflara göre doğal cisimlerin *hayyızlarını*/mekânlarını belirleyen şey türsel suretleridir. Esasında filozofların 'her bir cismin bir doğal *hayyızının*/mekânının bulunduğu' prensibini reddeden Râzî, yine de kabul ettiğimizi varsayarak birtakım eleştirilerde bulunmaktadır. Zira ikinci âlemdeki toprağın maddesi bu âlemdeki toprağın maddesinden farklı olabilir, bu durumda ikinci âlemde bulunan toprağın bizim âlemimizin merkezine yönelmesi gerekmez. Belirli bir konumu ve miktarı gerektirecek şekilde cisimlik bakımından eşit olan feleklerin, maddeleri bakımından farklı oluşunu örnek gösteren Râzî, benzer şekilde iki âlemdeki her iki toprağın maddelerinin de farklılaşabileceğini vurgular.[67] Ayrıca sıfatlar ve gereklerdeki eşitliğin mahiyetin tamamındaki eşitliğe delâlet etmediğini belirten Râzî, mahiyetleri farklı olsa da ikinci âlemdeki ateşin bu âlemdeki ateşle sıcaklık, kuruluk, aydınlatma ve yukarı çıkma gibi özelliklerde ortaklaşabileceğinin altını çizer. İbn Sina'dan aktarımla kendi cevabını pekiştiren Râzî, ona göre de ateşlik suretinin sıcaklık ve kuruluk gibi özelliklerden farklı olduğunu vurgular.[68]

63 Râzî'den farklı olarak Îcî, filozoflara nispetle bu âlemin dışında başka bir âlemin bulunması durumunda yönlerin sınırlayıcıdan önce sınırlanmış olacağı, bunun da çelişkiye yol açacağı şeklindeki itirazlarını aktarır ve burhânî olarak yalnızca alt ve üst yönlerin sınırlayıcıyla sınırlandığını, dolayısıyla bu âlemin haricinde alt ve üst yönler dışında herhangi bir yönün bulunabileceğini belirtir. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.2, 1202.

64 Fahreddîn Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz ve Serkan Çetin (İstanbul: Litera, 2018), 107.

65 Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, 101.

66 Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl,* c.4, 82-83.

67 Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c.4, 84.

68 Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c.6, 585.

Râzî'ye göre her iki toprağın mahiyetin tamamında eşit olmaları da varsayımsal olarak kabul edilebilir. Ancak yine de nasıl ki toprağın her bir parçası diğer parçalarının *hayyızına*/ mekânına yönelmiyorsa her iki toprağın da diğer âlemin merkezine yönelmesi gerekmez. Cismin mutlak/genel olarak bir mekâna ihtiyaç duymasıyla belirli bir mekâna ihtiyaç duymasını birbirinden ayıran Râzî, toprak ve suyun mekânlardaki parçalarının farklılığının herhangi bir imkânsızlığa yol açmayacağını vurgulamaktadır. Râzî'nin bir başka alternatifi ise sürekli zorlamadır. Tabiatçı fizik teorisine göre cisimlerin doğal yönlerine doğru meyle sahip olması, onları nerede bulunursa bulunsun kendi doğal mekânlarına çekmekteydi. Râzî ise bu cisimlerin doğalarına aykırı olarak sürekli bir zorlamayla iki âlemden birinde bulunmalarının mümkün olduğunu ifade eder.[69] Râzî'nin açıklamalarında *fail-i muhtâr* Tanrı anlayışını kabul etmesinin etkileri ciddi oranda kendini göstermektedir. Zira sürekli zorlamayı mümkün kılacak olan da yine O'dur.

Sonuç

İçinde yaşadığımız âlem dışında sonsuz veya sınırlı herhangi bir cismin var olması olanaklı mı? Birden fazla âlem var mı veya var olması mümkün mü? gibi sorular Antik dönemden itibaren tartışılmış ve çeviriler yoluyla İslâm düşüncesine intikal etmiştir. Antik dönemde boşlukla birlikte sonsuz atom teorisine sahip Demokritos ve takipçilerine göre çoklu evrenler mümkün iken farklı gerekçelerle de olsa Aristoteles, Platon ve Stoacılara göre mümkün değildir. İslâm ilim geleneğinde Kindî, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi düşünürler ise birden fazla âlemin imkânsızlığını savunmuş, söz konusu görüşlerini temellendirirken genellikle Batlamyus kozmolojisi, Aristoteles fiziği ve sudûr düşüncesinin etkisinde kalmışlardır. Nitekim boşluğun imkânsızlığı, doğal cisimlerde tek bir yöne doğru olan meylin iki farklı evren bulunması durumunda çelişkiye yol açması, en dış feleğin yönleri sınırlayıcı olmasından hareketle ikinci evrenin -birincinin dışında kalacağı için- herhangi bir yönde bulunmasının imkânsızlığı ve birden bir çıkar ilkesinin doğurduğu imkânsızlıklar genellikle tabiatçı ve sudûrcu perspektifin sonuçları arasında yer almaktadır. Ancak Galilei ve Newton'la başlayan modern bilimsel çalışmalarla söz konusu gerekçelerin büyük oranda etkisini yitirdiğini söylemek mümkündür.

İslâm düşüncesinde çoklu âlemler söz konusu olduğunda kullanılan âlem kavramı: içerisinde gökler, yerler, Güneş ve Ay'ın bulunduğu cisimler dünyasını ifade etmektedir. Râzî bu şekilde, her biri içinde bulunduğumuzdan daha müthiş birçok âlemin bulunabileceğini belirtmiş, filozofların itirazlarına birçok eserinde cevaplar vermiştir. Genelde kelâmcılar ve özelde Fahreddin er-Râzî'nin çoklu âlemleri kabul etmesinin temelinde hiç şüphesiz filozofların benimsediği dolu ve tabiatçı bir evren anlayışı yerine evren içi ve dışı boşluğun

69 Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c.6, 585.

bulunduğu, her an yaratarak evrene müdahil olan kâdir-i muhtâr (dilediğine güç yetiren) Tanrı anlayışı yatmaktadır. Zira mümkün varlıklar yaratılma bakımından eşit oldukları ve içinde yaşadığımız evren de mümkün olduğu için Tanrı dilediği gibi diğer mümkün olan âlemleri de var edebilir. Dolayısıyla Râzî özelinde sunulan kâdir-i muhtâr Tanrı ve imkân anlayışı, güncel diğer birçok bilimsel probleme uyarlanabilecek niteliktedir. Bu çalışma, modern çoklu evrenler kuramlarına ilgi duyan ve İslâm düşüncesiyle bağını bir şekilde tesis etmek isteyen araştırmacılar için bir fikir ve bakış açısı sunmakta, daha detaylı yapılacak araştırmalara bir örneklik teşkil etmektedir.

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. 2. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

———. *Gökyüzü Üzerine*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. C. 1-2. 5 c. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlü'd-dîn*. Editör Ahmed Şemseddîn. C. 1. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. 3. bs. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Mu'cemu't-Ta'rifât*. Editör Muhammed Sıddık Münşavi. 1. bs. C. 1. 1 c. Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004.

———. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çeviren Ömer Türker. 2. bs. C. 2. 3 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.

Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı*. Çeviren Mehmet Bulğen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Fârâbî. *Felsefenin Temel Meseleleri (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde)*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Grant, Edward. *Much Ado About Nothing*. Londra: Cambridge University Press. 1981.

İbn Mübarekşah, Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-'Ayn*. Editör Cafer Zâhidî. Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-i Firdevsî, 1974.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*. Editör Mahmud Kasım. 2. bs. Kahire: Mektebetül-Anglo el-Mısriyye, 1964.

İbn Sina, Ebu Ali. *Dânişnâme-i Alâî*. Editör Gürbüz Deniz. Çeviren Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

———. *el-Mubâhasât*. Neşir Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413.

———. *en-Necât*. Çeviren Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013.

———. *İşaretler ve Tenbihler*. Çeviren Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2005.

Kandemir, Ahmet Mekin. "Âlemin Ötesine Uzanan El: Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Ekolleri Arasında Boşluk/Halâ Tartışmaları". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* VII, sy 1 (2021): 1-34.

Kindî. *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine (Felsefi Risaleler İçinde)*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Newton. *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.

Platon. *Timaios*. Çeviren Erol Güney ve Lütfi Ay. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2001.

Plotinus. *Enneadlar*. Çeviren Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.

Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. Çeviren Eşref Altaş. 2. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

———. *el-İşâre fi Usûli'l-Kelâm: Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*. Çeviren Ulvi Murat Kılavuz ve Serkan Çetin. İstanbul: Litera, 2018.

———. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. Editör Ekrem Demirli. Çeviren Ekrem Demirli ve Kübra Şenel C. 6. 9 c. İstanbul: Fikriyat Yayınevi, 2022.

———. *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. Thk. Said Abdüllatif Fûde. C. 4. 4 c. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.

———. *Tefsîr-i Kebîr*. Çeviren Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve C. Sadık Doğru 2. bs. C. 1. 23 c. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.

Sorabji, Richard. *Matter, Space and Motion*. Londra: Duckworth, 1988.

Tekeli, Sevim, ve Esin Kahya vd. *Bilim Tarihine Giriş*. 11. bs. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.

Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sina Felsefesinde Suret Anlayışı". Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkanı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye'de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek, ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkan sağlamaktadır. 12. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 15-17 Kasım 2023 tarihlerinde İlmi Etüdler Derneği yürütücülüğünde Yalova Üniversitesi ev sahipliğinde TÜBİTAK'ın destekleriyle Yalova'da gerçekleşti. 12. TLÇK Bildiriler Kitabı kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekanıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 41 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında *İlahiyat* alanında sunulan 9 bildiriden oluşmaktadır.

ilem
ilmi etüdler derneği
TÜBİTAK
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
9 786057 824332