

**İLMÎ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ**  
**(İLAM)**

**İLAM**  
**Araştırma Dergisi**

**c. 2, Sy. 1**

***Sahibi***

Erkam Yayın ve San. Mamülleri A.Ş.  
adına

Abdullah SERT

***Sorumlu Yazı İşleri Müdürü***

Alican TATLI

***Yayın Kurulu***

M. Âkif AYDIN

İsmail Lütfi ÇAKAN, Sadreddin GÜMÜŞ, İrfan GÜNDÜZ,  
Raşit KÜÇÜK, Ahmet TAŞGETİREN, H. Kâmil YILMAZ

***Danışma Kurulu***

Ali BARDAKOĞLU, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, Mehmet ERKAL,  
İsmail E. ERÜNSAL, Zekeriya GÜLER, Mustafa KARA,  
Mustafa ÖZEL, Mustafa TAHRALI, Mustafa UZUN, İsmail YİĞİT

**Dizgi, Grafik, Tasarım: İLAM**

**Baskı: Eremat**

**ISSN: 1301-1006**

**İLMÎ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ  
(İLAM)**

***Adres***

Bulgurlu Mh. Duhancı Hacı Mehmet Sk. Çilehâne Câmii Yanı  
**K. Çamlıca/İSTANBUL**

**Tel: (0 216) 326 22 14 - 325 03 94 Fax: (0 216) 325 96 49**

## İÇİNDEKİLER

<i>İrfan GÜNDÜZ</i>	
Yeniçeri Ocağı'nın İlgasından Sonra Meydana Gelen Bazı Gelişmeler.....	7
<i>Ahmet YAMAN</i>	
İslâm Hukukunda Devletler Arası İlişkilerin Temel Niteliği.....	23
<i>Mustafa KARA</i>	
Doğumunun 100.Yıl Dönümünde Mutasavvıf Bir General: Sadettin EVRİN...	55
<i>Zekeriya GÜLER</i>	
Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri .....	83
<i>Ferhat KOCA</i>	
Osmanlılarda Meşihat Dairesi İçinde Müstakil Bir Birim Olarak Fetvahâne..	133
<i>Necdet TOSUN</i>	
Seyyid Nizamoğlu Seyfullah Hayatı ve Eserleri.....	153
<i>Cemal KURNAZ - Mustafa TATCI</i>	
Kırımlı Selim Dîvâne'nin Hayatı, Eserleri ve Şiirleri.....	165
<i>Kitap Tanıtımları</i>	
<i>Ahmet Hamdi YILDIRIM</i>	
el-Musaffa fî Usûli'l-Fıkh, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vezîr .....	179
<i>Hasan HALİLOĞLU</i>	
el-İtticâhü'l-Aklî fî't-Tefsîr, Nasr Hâmid Ebû Zeyd .....	185
<i>Osman AYDINLI</i>	
Osmanlı Döneminde Arap Kentleri, Andrè RAYMOND.....	193
<i>Vefeyat</i>	
<i>Ahmet Hamdi YILDIRIM</i>	
Abdülfettah Ebû Gudde.....	199
<i>Abdullah Hikmet ATAN</i>	
Muhammed Gazzâlî .....	203

## YENİÇERİ OCAĞI'NIN İLGASI'NDAN SONRA MEYDANA GELEN BAZI TASAVVUFÎ GELİŞMELER

İrfan GÜNDÜZ\*

Târihi boyunca pek çok zaferler kazanmış ve şevket devirlerinde, devletin tek ve en önemli dayanağı olmuş olan bu ocak, başından beri te'sis edilen teâmül ve an'anelere sâdık kalınarak idâre edildiği dönemlerde, **Bektâşî Tarikatı'nın “kavlî kolu” yanında “seyfî kolu” gibi hizmet görmüştür.**

Sultan Orhan zamanında, asker tertîb ve tahrîrine başlandığı zaman, müteşebbislerden bazıları, Hacı Bektaş Velî (738/1337)'ye gönderilerek, kurulacak olan yeni ordunun başarılı olması için, kendisinden hayır ve zafer duâsı talep edilmişti. Gelenleri büyük bir hüsn ü kabûl ile karşılayan, Hacı Bektaş Velî, istenilen duâyı yapmış, “ridâ”sından bir aba parçasını kopararak, “teberrüken” gelenlere hediye etmiş, onlar da, bunu büyük bir teveccüh kabul ederek, başlarına “taylasan” gibi takmayı âdet hâline getirmişlerdi. Bilâhare, yeniçerilerin başlarındaki keçeler, bu hâtırayı getirmişlerdi. Bilâhare, yeniçerilerin başlarındaki keçeler, bu hâtırayı yâd etmek üzere aynen muhâfaza edilmiş ve sonuna kadar da giyilmiştir.<sup>1</sup>

Bu ve benzerî rivâyetlere dayanarak **Hacı Bektaş Velî'nin** ma'nevî murâkabesine tevdi edildiğini bildiğimiz bu ocak, inhitat devrinin getirdiği, bazı iç ve dış te'sirler sebebiyle, çözülmeye ve bozulmaya başlamıştır. Bu sebepler arasında:

a. Osmanlı Devleti'nin muhtelif zamanlarında, fikirleri cerhe, müntesipleri, muhibleri ve mu'akkıpları sıkı ta'kibâta uğrayan, **Babaî, Haydarî, Hurûfî, Kalenderî ve Işıklar** gibi bâtinî zümrelerin, varlıklarını ve fikirlerini koruyabilmek ve toplum içinde yaşayabilmek

---

\* Prof. Dr., M. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrt. Üyesi

<sup>1</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih*, İst., 1309, XII, 179-180.

için, çeşitli tarikatlara ve özellikle **Bektâşîliğe**, bu yolla ve bu gâye ile sızmaları, başta gelmektedir.

Bâtınî zümreler, Bektâşîliğin, sürekli savaş hâlet-i rûhiyyesi içerisinde bulunan ocaklı için benimsediği müsâmahalı tavrından faydalanmak istemişler, hem tarikat ve tekkelerin halk indindeki nüfûzunun, hem de, pâdişah ve idârecilerin, târikat ve tekke erbâbına tanıdığı imtiyazların ardına saklanarak menfî emellerini tahakkuk ettirmeye yolunu tercih etmişlerdir.

Başbakanlık Arşivi: **Cevdet Evkaf, No: 11874**'de bulunan **1227 C. Evvel / Mayıs 1811-12** tarihinde İstanbul **Abdüsselâm Tekkesi Şeyhi Muhammed Emîn Efendi**'ye hitâben yazılmış ferman bu konuda dikkat çekici bilgiler vermektedir.

**“Kutbü'l-arifin, ğavsü'l-vâsilin Şeyh Sa'deddîn-i Cibâvî sıbt-ı Aleyhi'r-rahmeti ve'l-Bârî Hazretleri'nin el-yevm mekşûf olan tekve ve hankâhlarının meşâyih-i tekâmül-i sülûk-ı hakikat etmiş olmaları lazım iken, bir müddetten beri nâ-ehil kimesneler mutasarrıf bulunduğu hankâhı, kendûye mâl ittihaz ile, nâ-ehil yedlerine geçmekte olduğundan mâ'ada; hilâf-ı şerî'at-ı ğarrâ ve harekât-ı nâ-revâya ictirâ olunmakta olup bu husûsun taht-ı nizâma idhâli zımında..”** derken Sa'diyye tekkesinin şahsında bazı tekkelerin ehliyesiz ellere geçtiği ve bunların dergâhları sanki kendi malları imiş gibi kullandıkları ve şerî'ata aykırı davranışlarda bulunmaya cür'et etmeleri sebebiyle tekkelerin düzene konulması ve dervişlerin disipline edilmesi istenmekte ve şu ifâdelere yer verilmektedir.

**“..Bundan sonra gerek İstanbul'da ve gerek Anadolu ve Rumeli'nde vâkî' Azîz-i Müşârün ileyh'in hankâh ve zâviyesi meşîhati münhal olundukta, ibtidâ Âsitâne-i sa'âdette kâin tarîk-ı sa'diyye'den Abdü's-selâm Tekyesi'nin post-nişini olanların tarîk-ı mezkûrun nezâreti takrîbiyle, müsinn ve ihtiyar ve hakikatte zâhiren ve bâtınen ma'mûr olan meşâyih-i kirâm ile bi'l-müzâkere meşîhate istihkâkı nümâyân birini intihâb ile, münhal olan tekve ve hankâhın tevcîhini ba'de'l-arz turuk-ı şeyhu'l-İslâmîden dahî işâret olunarak mûcibince tevcîh ve iktizâ..”** denilerek mümkünse her tarikat pîrinin medfûn bulunduğu dergâhın ya da İstanbul'da bulunan en meşhûr tekkenin **“merkez tekke”** kabûl edilmesi, Osmanlı toplumundaki aynı tarîkata ait bütün tekkelerin buralara bağlanarak, merkez tekke şeyhlerinin, kendi tarikatlarına ait diğer tekkelerin nizamından sorumlu tutulması istenmiş **“..Azîz-i müşârün ileyh'in bi'l-cümle tekve ve hankâhı refte refte erbâbı yedine geçerek, tarîk-ı aliyye fesaddan ve harekât-ı na-revâdan vâreste olacağı”** denilerek tekkelerin denetim altına alınması, tekke, dergâh, hankah ve zâviye şeyhliklerinin **“..nâ-ehil makûlelerine verilmemesine mezîd i'tinâ ve dikkat edilmesi”** özellikle emredilmiştir.

İstanbul Sur içi ve **“Bilâd-ı Selâse”** ta'bîr edilen **Üsküdar, Galata ve Eyyüb** bölgelerindeki tekkelere mahsûs olup, kuruluşuna **1281/1864**'de karar verilen **Meclis-i**

**Meşâyih**'in teşekkülüne esas olmak üzere hazırlanan ve **Başbakanlık Arşivi Kepeci Tasnifi 6290/1**'de kayıtlı defterden bu uygulamanın **1280/1863-1285/1868**'lere kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Mezkûr Defter'de **1285/1868** ile **1299/1881** yılları arasında İstanbul'da **252** tekkenin mevcut olduğu ve bunlardan **35**'inin merkez tekke kabul edilerek incelendiği görülmektedir.

**b.** Kışla ve silahlı kuvvetlerin, saltanat ve cemiyet üzerindeki te'sirini de dikkate alan mezkûr zümrelerin, Bektâşîyye tarikatı vâsıtası ile yeniçeri ocağına hulûl ederek, onun silahlı gücünü arkalarına almak ve kendi hesaplarına kullanmak istemeleri, bu tip sızmaları daha da hızlandırmıştır.

Daha da çoğaltılması mümkün olan bu sebeplere, siyâsî kaynaklı bazı iç ve dış tahriklerin te'siri de ilâve edilirse, bu durumun hiç de iç açıcı olmayacağı âşikardır. Zira bu sızmalar, sadece Bektâşîyye ile orduyu hedef almakla kalmamış, ulemâ ile meşâyih, ordu ile saltanat, tekke ile medrese karşı karşıya gelmiş, devletin ana unsurları arasındaki âhenk ve muvâzene zedelenmiştir.

Devletle tekke ve tarikatlar arasındaki ilişkileri düzenlemek üzere teşkil edilen Meclis-i Meşâyih'in hayata geçirilmesi ve bu meclisin tahakkukuna kadar meydana gelebilecek problemlerin çözümü için Şeyhülislâm'lık ile Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin görüşlerinin alınması gerektiğini vurgulayan **Başbakanlık Arşivi, Meclis-i Vâlâ No: 25320'deki 1283/1866** tarihli ferman bu açıdan ilgi çekici bilgiler vermektedir.

“Dersa'âdet ve Bilâd-ı Selâse'de kâin tekâyâ ve zevâyâ meşihatlerinden birinin inhilâlî vukû'unda veyahut dervîşân beyninde bazı münâza'ât zuhûrunda hakikat-ı keyfiyyetin bi't-tahkîk iktizâsına göre Makâm-ı Muallâ-yı Fetva-penâhî veyahut Nezâret-i Celîle-i Evkâf-ı Hümâyûn'a bildirmek üzere lüzûmuna mebnî, mukaddemâ teşkil kılınmış olan Meclis-i Meşâyih'in bidâyet-i teşekkülü iki seneye karîb olmuş ise de henüz lâıky ile teessüs edemeyerek bazı mevâd hakkında olan inhâları Evkaf-ı Hümâyûn Nezâret-i Celîlesi'nce el-hâletü hâzihî mevkî-i icrâyâ konulamamakta olduğundan Meclis-i mezkûrun müceddeden te'sîs ve tahkîmi ile Der-i aliyye ve Bilâd-ı Selâse'de kâin tekâyâ ve zevâyâ meşihatine müteallık mevâd hakkında Nezâret-i müşârûn ileyhâ'ya verilen arzuhaller üzerine kuyûd-ı lâzime ba'del-ihrac evvel emirde liecli't-tedkîk Meclis-i mezkûra havâlesi..” şeklindeki ifâdelerden herhangi bir tekke şeyhliğinin boşalması veya dervişler arasında bu veya benzeri sebeplerden bir anlaşmazlık zuhûrunda mes'elenin Şeyhülislâmlık ile Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin görüşleri doğrultusunda çözümlenmesi istenmiş ve;

“..Meclis-i mezbûr hey'etini terkîb edecek sulahâ-yı meşâyihin esâmîsini mübeyyin pusulanın gönderildiği beyân buyurulmuş ve Nizam-nâme-i mezkûr Bâb-ı Vâlâ-yı Fetvâ-penahîce tedkîkât-ı kâffe üzerine kaleme alınarak mevâdd-ı mundericesi şâyân-ı takdîr görünmüş olmakla Nezd-i Sâmi-i Vekâlet-penahîlerine

**dahi karîb-i tasvîb olduğu halde Meclis-i mezkûrun ber-mûcib-i iş'âr müceddeden terkîp ve teşkîli ile Nizamnâme-i mezbûr ahkâmının mevkî-i icrâya vaz'ı husûsunun Cenâb-ı Vâlâ-yı Meşîhat-penâhî ve Nezâret-i Müşârünileyhâ'ya havâlesi..”** İstenerek Meclis-i Meşâiyh'in âcilen teşekkülü ve faaliyete geçirilmesi emredilmiştir.

Burada **Meclis-i Meşâiyh**'in teşkiline ve icrâ safhasına gelinceye kadar tekkeler ve tarikatlarla ilgili bütün mes'elelerin **Şeyhülislâmlık** ve **Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti**'nce çözümünü gösteren bu belge, tekkelerden herhangi birinde meydana gelebilecek şeyh ta'yını ile tarikat erbâbı arasında zuhûru muhtemel anlaşmazlıkların halli için onyedi maddelik bir yönetmeliği olan **Meclis-i Meşâiyh'in Meşîhat** ve **Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti**'nin görüşleri doğrultusunda teşkîli oldukça önemlidir.

Zamanla daha da genişleyen ocak ve bektâşiliğin karşılıklı bozulmaları, **Osmanlı Devleti**'ni sık sık mağlûbiyetle neticelenen savaşlar ve toprak kaybı ile küçültmeye başlamış ve dehşetli sarsıntılara sürüklemiştir.

Kendi toprağı içerisindeki bâtinî zümreleri, saltanatlarının idâmesi ve genişletilmesi için ileri birer karakol gibi kullanan **Safevîler** ve özellikle **Şah İsmail**'in, tarikatları ele geçirmeyi hedef alan gayretlerinin, ocağı ne hale getirdiği **Sultan II. Mahmûd**'un kapatma fermânında, bizzat söylediği şu sözlerden açıkça anlaşılmaktadır.

**“...İşbu tâife-i yeniçeriyân, şer'-i şerîfe muğâyir ve küfre müncer olcak, istihlâl-i muharremât ve terk-i savm ü salât<sup>2</sup> ve Hulefâ-i Râşidîn Hazretleri'ne küfretmek gibi hareketlere cesâret ederek birtakım saf îman sâhiplerini cehâletlerinden ötürü, cadde-i müstakîmden ayırarak, dalâlet yoluna saptırmışlardır.”<sup>3</sup>**

Yeniçeriler, Şeyhülislâm Tâhir Efendi (1254/1838)'nin bir fetvâsı ile, kendi içlerinden seçilecek, **“eşkinici ocağı”**nin yeni usûl ile eğitimini, 11 Haziran 1826'da kabul etmişlerdir.

<sup>2</sup> *Yeniçeri Ocağı*'na şî'i ve bâtinî karakterli sızmaların, ne derecede vukû bulduğu anlatılan şu hâdiseden anlaşılmaktadır. “1241/1826 senesi ramazanının onbeşinci Pazar günü, devlet erkânı ve saltanat erbâbı, ber-mûtâd Hırka-ı Şerîf ziyâretine gittiklerinden, ocaklı da, bir alay ile *Matbah-ı Âmire*'den baklavayı merâsim alayı ile aldılar. Çeşitli kıyâfetlere bürünerek, onları yağma ettiler. Bu sırada, ihtiyarın birisi, elinden tuttuğu 7-8 yaşlarındaki torunuyla baklava alayını seyrediyordu. Oruç yemeği alışkanlık hale getiren yeniçeriler o bi-çâre ihtiyara: “*Savul bre herif yol ortasından, bize zahmet veriyorsun.*” diye yakasından çekip, başına vurarak yaraladılar. O da: “*Benim suçum nedir? Bu küçük torunum olup, beni ta'cîz etmekle, temâşâyâ getirmiş idim. Yoksa böyle bir günde, Allah'ın evini bırakıp da, İlâhî la'nete müstehak şu topluluğu görmeyi kim isterdi. İlâhî! İlâhî! Dergâh-ı Kibriyâ'dan dilerim ki, bu topluluğu takımı ile yeryüzünden kaldırı.*” diye ağlayarak yalvardı. Ne garîb ki, bir sene değil, iki ay'a varmadan Yeniçeri Ocağı ilgâ edildi.” Ahmet Cevdet Paşa, Age., XII, 145.

<sup>3</sup> *Başbakanlık Arşivi*, Cevdet Adliye tasnifi, No: 1734.

Ne hikmettir bilinmez, eşkincilerin eğitime başlamasından üç gün sonra (15 Haziran 1826) isyân etmişler ve bu kabûllerinin sahte olduğunu böylece göstermişlerdir.<sup>4</sup>

Bu hâdisе üzerine Şeyhülislâm, Pâdişah'tan: “İsyân eden eşkıyâ'nın kahr u tedmîrî için Livâ-yı şerîf”in ihrâcını istedi. Son durumu görüşmek ve genel bir değerlendirme yapmak üzere, saray erkânı, ricâl-i devlet ve ileri gelen ulemâ, Bâb-ı Âlî'ye da'vet edildi.

Bunun üzerine, Şeyhülislâm Tâhir Efendi, Rumeli Kazaskeri Ârif Efendi, İstanbul Kadısı Sâdık Efendi gibi zamanın ileri gelen âlimleri ile, devrinin en meşhûr ulemâ ve mutasavvıflarından, aynı zamanda, II. Mahmûd'un hocası Harputlu Abdurrahman Efendi başta olmak üzere, diğer devlet adamları Bâb-ı Âlî'de tertîb edilen toplantıya katıldılar.

II. Mahmûd, huzûrunda kabûl ettiği bu zevâta:

“Kendi rızâları ile şürû' olunan bir emr-i meşrû'dan, bağteten udûl ile i'lân-ı tuğyân eden yeniçerilerin bu isyanı “hurûc ale's-Sultân” değil midir?<sup>5</sup> ve kıtalleri hakkında hükm-i şer'î ne vechiledir?” diyerek cevap vermelerini istedi.

Ulemâ da, hep bir ağızdan:

“Bunların öldürülmesi meşrû'dur.” şeklinde fetvâ verip, “ölmek var, dönmek yok” diye yemîn ederek kararlarını ve kararlılıklarını gösterdiler. Netîcede iş, Livâ-yı Şerîf-i Nebevî'nin çıkarılarak, yeniçerilere karşı fi'len muhârebe i'lânına takılıp kalmıştı.

Netîcesi meçhûl böylesi bir iç savaşın mes'ûliyetinden II. Mahmûd bile çekiniyordu. Bu hususta tereddütleri ortadan kaldıran son söz yine bir mutasavvıf ve âlim olan, Saray Hoca'sı Harputlu Abdurrahman Efendi (1270/1853)<sup>6</sup> tarafından söylenerek, netîce alınması cihetine gidildi.

Cevdet Paşa bu durumu şu şekilde anlatmaktadır:

“Harputlu Hoca, söze başlayıp, hiddetlendi, şiddetlendi, ağzı köpürdü ve:

“Bu dîn ve devletin bekâsı murâd-ı İlâhî ise, o habîsleri ururuz, mahvederiz. Değil ise, biz de bu dîn ile berâber batıp gideriz. Daha ne olmak ihtimâli kaldı.”

<sup>4</sup> Ali Reşat, *Asr-ı Hâzır Tarihi*, İst., 1330, 620-621.

<sup>5</sup> *Hurûc ale's-Sultân*: Meşrû Sultana karşı, alenen kıyâm ve İsyân olup katli gerektiren bir suç, yerinde kullanılan bir ta'bîrdir. Pakalın, M. Z., *OTDT Sözlüğü*, İst., 1977, I, 856.

<sup>6</sup> Abdurrahman el-Harputî için bkz. Mardin, Ebûlulâ, *Huzur Dersleri*, İst., 1966, II-III, EK, 953; M. Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İst., 1308-1312, III, 327; Ahmed Rasim, *İstibdât'tan Hâkimiyet-i Milliye'ye*, İst., 1342, 156-157; Sunguroğlu, İ., *Harput Yollarında*, İst., 1959, II, 136-137.



diyerek, elindeki kehribâr tesbîhi hiddetle yere vurdu. Tesbîh koptu dağıldı. Kehribâr tâneleri, mermer zemîn üzerinde yuvarlanırken, huzûrda bulunanlara rikkat gelip, göz yaşlarını tutamadılar. **II. Mahmûd** da, ağlayarak **Hırka-i Şerîf Odası**'na girdi. **Livâ-yı Şerîf-i Nebevî**'yi çıkararak, **Şeyhülislâm** ile **Sadrâzam**'a teslim etti.<sup>7</sup> Başta **Şeyhülislâm Tâhir Efendi** olmak üzere Kazaskerler, ileri gelen ulemâ, üçbin beşyüzü aşkın medrese talebesi toplanarak halkı teşcî' edici konuşmalar yapmaya başladılar.<sup>8</sup>

Bir yandan da, "**Kazan çıkarmadan hurûc etmek, Dûdemân-ı Bektâşiyân kânûnuna muhâliftir**"<sup>9</sup> diyen ocaklı bayrak açmış, halkı kendi yanlarına çekmeye ve kendilerindenmiş gibi gözükmeye çağırıyorlardı. Aralarında **Bektâşî Baba**'larından bazıları, ellerinde teber ve ziller olduğu halde, At Meydanı'nda, zorbaları tahrik ve teşvik ediyor iken, diğer bir kısmı da, semt ve mahalle aralarına dağılarak, halkın kendilerine katılması için gayret sarfediyordu.

Kendi aralarında muhtemel bir çözülme ve dağılmaya fırsat vermemek için:

"**Ey arkadaşlar, fütûr getirmeyin. Sûret-i tereddüt göstermeyin. Ocak nâmı dem-i kıyâmete dek kalkmaz. Göreyim sizi, Hacı Bektaş Ocağı'nı uyandırın**" diyerek birbirlerine moral vermeye ve destek olmaya çalışıyorlardı.<sup>10</sup>

Bir tarafta devlet, ulemâ, meşâyih diğer yanda ordu ve bektâşiyeyi karşı karşıya getiren bu durum, bir yeniçeriden naklen **Cevdet Paşa** tarafından şöyle ifade edilmektedir:

"Yeniçerilerin mezkûr isyânında aralarında bulunup, sonradan **Anadolu**'ya firâr ile, **Abdûlmecîd Han**'ın cülûsu üzerine **İstanbul**'a gelen ihtiyar bir adam ile görüştüm. Şöyle diyordu:

"Ben yeniçerilerin güzîde bir fırkası içerisinde bulundum. At Meydanı'nın bir ucuna geldik. Niyyetimiz yatağanları çekip, hücum ederek **Sancağı-ı Şerîf**'i ele geçirmek idi. **Hüseyin** ve **İzzet Paşa**'ların askerleri henüz gelmediğinden, bunu yapabildik de. Lâkin, binlerce başı kavuklu'nun, gülbank tekbîrleri arasında, **Bâb-ı Hümayun'dan Sancağı-ı Şerîf**'in çıkması ile, hepimizi bir dehşet kapladı. Dizlerimizin bağları çözüldü. Hareket

<sup>7</sup> Cevdet Paşa, *Age.*, XII, 158; Hafız Hızır İlyas, *Letâif-i vekâyî-i Enderûn*, İst., 1276, 367-368; Öztuna, Y, *Büyük Türkiye Târîhi*, İst., 1977, VI, 445-450.

<sup>8</sup> Ali Reşat, *A.g.e.*, VI, 449.

<sup>9</sup> *Dûdemân-ı Bektâşiyân*: Hacı Bektaş Veli'den kinâye, Yeniçerilerin, kendi kendilerine verdikleri bir ünvan.

<sup>10</sup> Ma'nevî bir Pîr'in, himmetinde oldukları duygusu içinde ocaklarının bâkî olduğunu ileri süren, Ocaklı'nın kendisini "**Hacı Bektaş Ocağı**" diye takdîmi de mânîdardır. Dânişmend, İ. H., *İzahlı Osmanlı Târîhi Kronolojisi*, İst., 1971, VI, 110-111.

etmeye mecâlimiz kalmadı. Ne yapacağımızı şaşırdık. Ne tarafa gideceğimizi bilemedik. Ben de, o kargaşalıkta bir fırsatını bularak firâr ettim.”<sup>11</sup>

Bu vakte kadar, medrese ve tekke’yi, yanlarına alan yeniçerilerin isyanları netice vermiş, aksi halde ezilmişlerdi. Bu def’a, ulemâ ve meşâyihin devlet yanında yer alması ile yalnız kalan Yeniçeri Ocağı’nın âkibeti başından belli olmuş, bir kısmı kaçarak tekkelere, bir kısmı da kışlarına sığınarak kurtulmak mecburiyetinde kalmışlardır. **(9 Zilka’de 1241/15 Haziran 1826)** Bu hâdisenin zühûrundan iki gün sonra, 11 Zilka’de 1241/17 Haziran 1826 Cumartesi günü, alınan bir kararla ocak resmen ilgâ edilmiş oldu.<sup>12</sup>

Hastalıklı ve nizamsız hâli ile, her zaman ıslâhat tedbirlerinin karşısında yer alan bu mâni’anın ber-teraf edilmesinde, başta padişah olmak üzere, ricâl-i devletteki tereddüdü izâle eden, son sözün bir âlim ve mutasavvıf tarafından söylenmesi ve bunun üzerine, ilgâ’nın fi’len başlatılmış olması, meşâyihin saltanat ve halka istikâmet verebilen nüfûzunu göstermesi bakımından önemli olduğu kadar, asırlara varan mâzîsi ile, âdetâ milletin bir parçası olan ocağın kaldırılışında, kadınlar da dahil olmak üzere halkı devletin yanında kenetleyen güç de, yine tasavvufî şahsiyetlerin nüfûzu olmuştur.

Ulemâ yanında meşâyihin de, bu gâilenin kaldırılmasındaki rolünü, **Cevdet Paşa** şöyle anlatmaktadır:

“İsyan günü sabahleyin erkenden **Ulayıcı Mehmed** adında bir meczûb, **Üsküdar Mahkemesi**’ne giderek, **Bâb nâibi Nakîbzâde Ali Efendi**’ye hitâben:

**“Mevlânâ, bugün İstanbul’da, kırkdört kapısından, Hacı Bektâş Velî göçtü. Varıp namazını kılacağım. Siz de tedârikli olun.”** diyerek, eşkiyâ’nın mağlûb olacağına-ma’nen- işâret etmiş, halkın hazırlıklı olmasını istemişti. Bugün sâlih zâtların çoğu tarafından görülen rü’yâlar da, devlet güçlerinin gâlib geleceğini müjdelemişti. Bunlar halk üzerinde büyük te’sîr icrâ ettiğinden, isyâncılara karşı halk, silahlı ve hazırlıklı olarak, **Sancak-ı Şerîf**’in altında toplanmaya başladılar...”<sup>13</sup>

Yeniçeriliğin ilgâsından sonra, devlet ve ulemâya karşı, isyancıların safında yer alan Bektâşîlerin cezalandırılması ile tekkelerinin kapatılmasına sıra gelmiştir. Bu konunun görüşülmesi ve gerekli kararın alınabilmesi için, **2 Zilhicce 1241/8 Temmuz 1826 günü Sarâ-yı Hümâyûn Câmii**’nde bir toplantı tertîb edilir.

Bu toplantıya **Sadrâzam**, mevcûd ve sâbık şeyhülislâmlar, **Anadolu ve Rumeli Kazaskerleri** ile, zamanın Nakş-bendiyye meşâyihinden; **Beşiktâşî Yahya Efendi Türbe-**

<sup>11</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *A.g.e.*, XII, 160.

<sup>12</sup> Danişmend, İ. H., *A.g.e.*, IV, 110-111.

<sup>13</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *A.g.e.*, XII, 156.

**dârı Hâfız Ahmed Efendi**, İdris Köşkü'nde tekkesi bulunan **Balmumcu Mustafa Efendi**, Mevleviyye tarîkatından; **Galata Mevlevî-hânesi Şeyhi Ali Efendi**, **Beşiktaş Şeyhi Abdulkadir Efendi**, Halvetî meşâyahinden; **Kocamustafa Paşa Şeyhi** ile, **Zâkirbaşı Şikârî-zâde Şeyh Ahmed Efendi**, **Merkeze Efendi Şeyhi Ahmed Efendi**, Üsküdar'da **Nasûhîzâde Şeyh Şemseddîn Efendi**, Celvetî Meşâyahinden, **Hüdâyî Şeyhi Şihâb Efendi-zâde Seyyid Efendi**, **Bandırmalı-zâde Gâlib Efendi**, Sa'diyye meşâyahinden, **Kovacı Şeyh Emin Efendi**, ricâl-i şûrâ ve kibâr-ı ulemâdan teşekkül eden bir meclis tertîb edildi.

**Sultan II. Mahmûd**'un kafes arkasından nazâret ettiği bu istişâre toplantısı, **Şeyhülislâm Tâhir Efendi**'nin ilmiyye'nin sûfiyye'ye bakış açısını gösteren şu mânîdâr sözleriyle açıldı.

**“Hacı Bektaş Velî vesâir pîrân-ı ı'zâm ve e'izze-i kirâm (k.s.) hepsi ehlullah olup onlara kat'an bir diyeceğimiz yoktur. Şerîatta mekrûh olan, tarîkatta haram menzilesinde olduğu halde, bazı câhiller Bektâşîlik nâmı ile, hevâ-yı nefesine tebe'an, ferâizi edâ değil belki, tahlîl-i muharremât ve istihfâf-ı ibâdât ile kâfir oldukları şâyî' ve mütevâtir olmakla, meşâyah-i turuk-ı aliyye'den olan sizler ne dersiniz?”**

Tarîkat erbâbı ile ilgili mes'elelerin, bizzat meşâyah tarafından çözümlenmesini isteyen bu konuşma, devlet ve ilmiyye'nin sûfiyye'ye karşı tutumunu gösterdiği kadar, meşâyahin, devlet ve ulemâya nisbetle bir nevî istiklâl denebilecek ma'nevî muhtâriyetini tebârüz ettirmekte ve kendi mes'elelerinin yine kendilerince çözümünü isteyen bir ölçü olarak gözükmektedir.

Turuk-ı aliyye meşâyahinin bu soruya cevâbı ise, yeniçerilerin içerisinde bulunan ve onları destekleyen **Bektâşiye** mensublarını, herşeyleri ile ifâde edebilecek kadar özlü ve nettir. **“O tâife ile ülfetimiz olmadığından, hallerini bilemeyiz.”**<sup>14</sup>

Meşâyahin bu ifâdelerinden onların, Hacı Bektaş Velî'nin şahsiyet ve Pîr'liğinde müttefik olmakla beraber, evvelki bahislerimizde işâret ettiğimiz menfî sızmalar neticesinde, mevcûd müntesiplerinde hâsıl olan gayr-i ahlâkî ve gayr-i İslâmî davranışları, tasavvuf ve Hacı Bektaş Velî'nin yolu ile bağdaştıramadıkları anlaşılmaktadır.

Ayrıca, **“Bazı bektâşîlerin, oruç yemek, namazı terketmek gibi kötülülüklerden başka, “sebb-i Şeyhayn” ettikleri,**<sup>15</sup> **tevâtür derecesinde vâkî ve mâ'lûm olduğundan,**

<sup>14</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *A.g.e.*, XII, 182.

<sup>15</sup> *Sebb-i Şeyhayn*: Hz. Ali'yi tek halife bilerek, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfet ve fazîletini kabûl etmeme ve hatta hakâret ve küfretmeleri anlamında kullanılan bir ta'birdir. Şi'î sızmalarının Bektâşîliği ne hale getirdiğini göstermesi bakımından oldukça ilgi çekici bir noktadır. Şi'îler, hutbelerini, Hulefâ-i Râşidîn adına değil de, münhasıran Hz. Ali adına okurlar, zaman zaman da, minberlerinden aleyhlerinde söz sarfederlerdi. Hatta bu sebb meselesi, **1150/1737 Osmanlı-İran Harbi**'nin vukû'una bile sebep olmuştu. Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1972, IV-I, 299, 313.

Üsküdar, Eyyüb, Hisar vs. gibi muhîtlerde olan bektâşî tekkelerinin altmış sene evvel yapılmış olanlarının kadîm itibar olunarak, derûnlarına turuk-ı sâire ricâlinden ve ehl-i sünnetten bir türbedâr nasbedilmesine, altmış seneden sonra yapılmış olanlarının, muhdes kabûl edilerek yıktırılmalarına, tekkelerle birlikte bulunan, câmî, mescid ve medreselerin aynı maksadlar için kullanılmasına, gerek eski, gerek yeni bektâşî tekkelerinde bulunan babalar ile mürîd nâmına olan veled-i zinâların tashîh-i i'tikâd ettirilmek üzere, Hâdim, Birgi, Kayseri gibi ulemâ makarrı olan beldelere nefyolunmasına” karar verildi.<sup>16</sup> Bu meyanda, Bektaşîyye tarikâtına mensûb olan bazı âlimlerin de, çeşitli bölgelere sürgüne gönderildiğine şâhid oluyoruz. Hatta bu durum, müzâkere ve istişâre meclisinde, uzun süren münâkaşalara neden olmuştu. Meselâ: Bektâşîlikle ithâm edilen ulemâdan, Anadolu pâyelisi **Melekpaşa-zâde Abdulkadir Efendi Manisa**’ya, meşhur vak’a-nüvis **Şânî-zâde Muhammed Atâullah Efendi Tire**’ye **Ferrûh Efendi** ise **Bursa**’ya nefyolunmuşlardır.

Bektâşî âlimlerin İstanbul dışına nefyolunmasında önemli rolü bulunan, **Harputlu Abdurrahman Efendi**’nin:

“Kethüdâ-zâde Ârif Efendi de Bektâşîdir. Şânî-zâde’yi nefyettiğimiz gibi onu da nefyedelim” diye bağırması üzerine, sonraları Kazasker olan **Çerkeşli Muhammed Refî**’i Efendi:

“Adam utanın. Kethüdâ-zâde, hepimizin hocasıdır. Ben de okudum. Mezhebi ve itikâdî pâk bir adamdır.” diyerek **Ârif Efendi**’yi nefyedilmekten kurtarmıştır.<sup>17</sup>

Ferruh Efendi’nin de aynı şekilde ve aynı sâikle, nefyi düşünülmekte iken, O’nun o sıralar **Tefsîr-i Mevâkib** te’lîfi ile meşgûliyeti gözönünde bulundurularak eserini tamamlaması için, menfâsı irâde-i seniyye-i pâdişâhî ile, **Tire**’den, **Kadıköy**’e tahvîl edilmişti.<sup>18</sup>

Tekkelerinin kapatılmasına, mensuplarının sürgünlere gönderilmesine ve bazı Bektâşî Tekkeleri meşîhatinin diğer tarîkat mensuplarına devredilmesine rağmen yine de Bektâşîler toplum içinde varlıklarını devam ettirmişlerdir.

<sup>16</sup> *Başbakanlık Arşivi*, Cevdet, Adliye tasnifi, No: 1734.

<sup>17</sup> Mardin, E., *A.g.e.*, II-III, 954; Ergun, S. Nüzhet, “Kethüdâ-zâde Ârif Efendi”, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, 501. Ayrıca, Bektâşî tekkelerinin: “türbeler istisnâ ile hedmi, hayvanat, hububat ve eşyasının zabtedilerek satılması, paralarının beytû’l-mâl’de muhâfazasına ve bu paraların küffâr ile cihad vukû’unda sarfına, mescid, câmî ve medreselerin, aynen ibkâ edilmesini” âmir ferman için bkz. *Başbakanlık Arşivi*, Cevdet, Evkaf, No: 21839.

<sup>18</sup> Padişahların ulemâya ve ilme olan saygısını gösteren bu hâdise için bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *A.g.e.*, XII, 183.

Özellikle Şi'a'dan kaynaklanan “**Takıyye**” prensibinin de etkisiyle diğer tarikatlar arasına karışarak düşüncelerini devam ettirmeye çalıştıkları, onların bu karışma ve sızmalarına, dolayısı ile düşüncelerinin diğer tarikat erbâbını etkilemesine mânî olmak için alınması öngörülen tedbirleri ihtivâ eden **Başbakanlık Arşivi, Cevdet Evkaf, no: 18014'deki Saferü'l-hayr 1252/Mayıs 1836** târîhli vesîkanın incelenmesinden anlaşılmaktadır.

“..Tevkî-i ref'î-i hümayunum vâsıl olcuk ma'lûm oldur ki; Erbâb-ı basîret ve eshâb-ı kulûb ü nebâhate beyandan müstağnî olduğu üzere envâr-ı nev-civân-ı fâiz-i berekât-ı rûhâniyyeleri el'ân ve ilâ nihâyeti'l-evân meşmûl-i sâha-i ilmiyyeden olan e'izze-i kirâm ve sunûf-ı evliyâ-yı 'izâm kuddise sirrühümü'l-'allâm hazerâtının mişkât-ı füyûzât-ı rabbâniyye ile reh-nümâ oldukları turuk-ı 'aliyyeye şeref-yâb-ı intisâb olan bilcümle meşâyih ü hulefâ vü dervîşân ü zâkirân ve müridân dâima silkullah'ın dâire-i zikr ü tahmîde münselik ve meslek-i müstakîm-i tasfiye ve tahliyye sâlik olmaları sîret-i hâl-i feyz-i iştimâlarından olduğu misilli..” ifâdeleriyle tarikat erbâbının sîretlerindeki güzellik dile getirilmiş ardından:

“..sûret-i zâhirelerinde dahî pîrân-ı refî'ü'l-unvân hazerâtının meslek-i mergûb ve üslûb-i mes'adet mashûbları üzere her bir tarikat-ı aliyye eshâbının başka başka kisve-i şerîfe-i mütemâyizeleri olduğundan her biri mümtenî ve müntesib olduğu tarikat-ı aliyyenin hey'et ü kıyâfet-i mahsûsaları ile mümtâz ve müstesna olarak içlerinde sekene-i hankâh olanlar sâir elbise ilbâs etmemeleri ve tarikat-ı aliyye meşâyih ve dervîşânından olmayanlar dahî hod be hod zeyy-i erbâb-ı tarikat-ı aliyyeyi taklîd sûretinde tebdîl-i şekl ü hey'et vâdisine gitmemeleri iktizâ eder iken bir müddetten beri bu maddeye adem-i mübâlatla yakışksız hâlât vukû' bulmakta olduğundan husûs-ı mezkûr ve müteferriâtının yola konulması..” denilerek her tarikat erbâbının kendileri için tesbît edilen kıyâfetleri giymeleri ve herhangi bir tarikate ya da tekkeye mensûbiyeti olmayanların dervîşlere has kıyâfetle dışarıya çıkmasının yasaklandığı beyan edilmektedir.

“..Hankâh-nişîn ve sahîhan müntesib-i turuk-ı aliyye-i hakikat-âyîn olan bilcümle müridân ü dervîşân yedlerine müntesib olduğu meşâyih-i kirâm taraflarından başka başka memhûr tezkireler verilerek hüsn-i zâbta tahtına idhâl olun..”ması emredilerek dervîş kıyâfeti ile dışarı çıkanların ayrıca üzerlerinde şeyhleri tarafından mühürlü kimlik teskeresi taşımaları gerektiği vurgulanmakta ve:

“..fi-mâ ba'd, kisve-i şerîfe-i kadîme ve esvâb-ı mergûbe-i asliyyelerini iktisâ ile meşâyih ü dervîşândan mâ'adâ ahâlî-i nâs makûlesinin zinhâr ve zinhâr turuk-ı aliyye ashâbı kıyâfetlerinde gezmeleri, ve gerek meşâyih ü dervîşândan dahî işbu hey'et-i şerîfe ile bilâ-maslahat devr ü ebvâb ü esvâk ü bâzarda geşt ü güzâr etmemeleri ve ahkâm-ı celîle-i şerî'at ve tarikata muhâlif nâ-sezâ ve zûll-i mefsedetle bulunmamaları..” önemle istenmektedir. Bütün bunlardan dervîşân arasına karışarak

fikirlerini devam ettirmek isteyen bektâşî ya da bâtinî sızmaların önüne geçmek ve düşüncelerinin yayılmasına sed çekilmek istenmiştir.

“..erbâb-ı tarîk ve ashâb-ı sülûkun istikmâl-i kemâlden zâtîyyelerine göre mürşid ve mürebbîsi olduğu meşâyih-i kirâm tarafından bi'l-istihkâk istihdâm olunmak usûl-i mer'îyye-i tarîkat-ı aliyyeden iken bir müddetden beri işbu usûl-i şer'îyyeye riâ'yet olunmayarak öteden beriden bazı ehl ü erbâb olmayanlar halîfe intihâb ile hod be hod icâzet-nâme verilmek misilli müsâmaha vukû bulmakta olduğundan bu hal dahi kemâ yenbeğî dikkat ve tekmîl ve âdâb-ı sülûk ile istihlâfa şâyân görünen zâta yalnız kendi şeyhinin icâzet-nâmesiyle iktifâ olunmayıp sâir kibâr-ı meşâyih-i kirâmın ma'rifetleri ve cümlesinin mühr ü imzâsı olan icâzetleriyle icâzet-nâme verilip zinhâr nâ-ehil ve gayr-ı müstehak olanlara sûret-i müsâ'ade gösterilmemesi..” istenerek ehliyetli kişilere hilâfet icâzeti verilmemesi ve bundan böyle halîfe ta'yîn edilecek kişi için yalnızca şeyhinin izni ve icâzetiyle iktifâ edilmeyip bazı şeyhlerin de imzalayıp mühürlenecekleri toplu icâzet-nâme verilmesi emredilmektedir.

“..tarîkat-ı Sa'diyyeden ve Nakşîyyeden vesâirinden bir tekke ve hankâh mahlûl olduğunda, ol tekke ve hankâh'ın meşrûr olduğu vechile sahîh olan tarîkden ve erbâb-ı istihkâkdan münâsibi tedkîk ve tahkîk olunarak arz u istid'â olunup sâir tarîk ehline verilmemesi ve bazı meşâyihin uhdesinde kendi tekyesinden başka usûl-i hakkâniyete münâfî bir kaç zâviye bulunduğu ecilden bundan böyle tekâyâ ve zevâyânın velev muhterik arsa bulunsun bir zat üzerinde teferrüd ve içtimâ'ı câiz olmaması..” emredilerek meşîhati münhal olan bir tekke veya dergâha yine aynı tarîkate mensûb ehliyetli bir halîfenin ta'yîn edilmesi istenmekte, bir halîfe nezdinde ancak bir tekkenin bulunmasına velev yangınla yok olan bir arsa bile olsa birden fazla tekkenin aynı halîfe üzerinde toplanmamasına özen gösterilmesi istenmektedir.

“..taşra mahallerden hacc-ı şerîfe gidip gelenlerin teşyî' ve istikbâlleri zımnında sâir behâne ile tekke-i şerîfelerden kudüm ve mazhar ve sancak ihrâc ile esvâk ve pazarda icrâsı tekâyâ-yı şerîfeye mahsûs olan âyîn-i şerîfe icrâ olunmak misilli nâ-sezâ hürmetsizlikler külliyyen men' olunması ve zikr-i cehrî icrâ olunan bazı tekke-i şerîfelerde mukâbele-i şerîfe günleri hariçten bazı ahâlî-i nâs ve hakikat-ı usûl-i tarîkatten bî-haber âdemler salât-ı şerîfe ve bidâyet-i zikr ü tevhîdden bulunmayarak sonradan halka-i devrâna girmekte olup halbuki usûl-i tarîkat-ı aliyye üzere mukâbele-i şerîfede bulunacak zevât ibtidâ salât vakti tekyede beraberce cemâ'atle edâ ve ba'dehû evrâd ü ezkâr-ı şerîfeyi me'an icrâ eylemeleri lâzım geleceğinden bu kaziyyeye dahî dergâh-ı şerîflerde dikkat olunup ol makûle hâriçten ve avâm-ı nâsdan gelip salât vakti cemâ'atle kılmayan ve evrâd-ı şerîfede bulunmayanlar sonradan halka-i devrâna girmemesi..” İfâdelerinden hacıları karşılama ve uğurlama gibi behânelerle de olsa dervişlere has mûsikî âletlerinin dışarıya çıkarılarak âyîn icrâsına izin verilmemesi istenerek tekkelerde icrâ eadilen toplu zikir meclislerine veya mukâbele-i şerîfe günlerinde yapılan âyînlere namaz kılmayanların katılmasına fırsat verilmemesi ve

tarikat mensûbiyeti olmayanların bu tür meclislerden uzak tutulmasına dikkat edilmesi emredilmektedir.

**“.. ve işbu tenbîhâta münâfî dersi’âdetimde herhangi hankâhda ve her ne mahal bir gûnâ harekâta cesaret vâkî’ olup da şeyhlerinin tenbîh ve ifâdeleri ısıgâ olunmaz ise derhal ol semtin büyük zâbiti tarafına bi’l-ihbâr ahzolunarak avâm-ı nâsdan ise Bâb-ı seraskerî’ye, ashâb-ı tarikatden ise cânib-i Şeyhü’l-islâmî’ye irsâl ile iktizâ-yı te’dîbleri icrâ olunması”** ifâde edilirken yukarıda belirtilen uyarı ve ikazlara riâyet etmeyenlerden avâm-ı nâstan olanların emniyet ve kolluk kuvvetlerine, tarikat ve tekke erbâbı olanların ise Şeyhülislâmîliğe bildirilerek mezkûr fermânın hayata geçirilmesine ihtimam gösterilmesi istenmektedir.

Bektâşîler arasında i’tikâdî bozulmalardan kendisini koruyabilmiş saf ve temiz Bektâşîlerin de mevcûdiyetini gösteren bu tartışma, ulemâ arasında ihtilâfa neden olduğu gibi, devlet teşkilâtı ve içtimâî hayattaki çatlakların te’sîr bakımından nerelere kadar sirâyet ettiğini, suda ufak bir taşın hareketi ile gittikçe büyüyen dalgalar gibi, ufak bir çatlamanın da, giderek nasıl genişlediğini göstermektedir.

Bilâhare **Şeyhülislam Tahir Efendi’nin:**

**“Selâtîn-ı mâziyyeden Zeyd, bazı kurâ ve mezârî’i, temlik ve vakf ve gallelerini bir zâviyede şeyh olan ile ol zâviye hücurâtına sâkin olanlara şart ve ta’yîn buyurup, mezbûrlar galle-i mezbûreye mutasarrıflar iken, fevt olup, ol zâviyede şeyh ve hücurâtında sâkin olanlar, ehl-i Bid’at ve müdmin-i hamr ve füsekâdan olup, galle-i merkûmeye müstehak olmasalar, hâlâ padişâh-ı İslâm eyyedallahü ilâ yevmi’l-kıyâm Hazretleri galle-i merkûmeyi cihet-i âhârâ sarfa kâdir olur mu?”**

el cevab: “Olur.” Fetvâsına müsteniden, 1242/1826 Eylül tarihli bir fermânla, II. Mahmud, Bektâşî tekkelerini kapatmıştı.<sup>19</sup>

Devletin her bölgesinde, özellikle de, Rumeli’nde pek yaygın olan Bektâşî tekkelerinin bir kısmı, câmi, medrese ve mekteplere tahsîs olunmuş, bir kısmı da, diğer tarikat ehli ile, husûsen nakş-bendîlere tevcih edilmiştir. Bu sebeptendir ki, Hacı Bektaş Hankah’ı meşîhatine, nakşî meşâyihinden Kayserili Şeyh Mehmed Sa’îd Efendi nasbedilmiş,<sup>20</sup> Hacı

<sup>19</sup> Bu fermanndan önce, alınan kararların icâbını icrâ etmek üzere, 20 Zilhicce 1241’de, Anadolu ve Rumeli taraflarındaki bektâşî tekkeleri için, özel bir me’mûr ile bir dersiâmın ta’yîn edildiğine dâir bkz. Ahmed Cevdet Paşa, A.g.e., XII, 182. Rumeli tekkelerini yıktırmak için, **Hacı Ali Bey** ile **Pirlepeli Ali Ağa**, Anadolu tekkelerini yıktırmak için de; **Cebeci-başı Ali Ağa** ile, müderrislerden **Çerkeş Mehmed Efendi** me’mûr edilmiştir. Şapolyo, E. Behnan. *Tarikatlar Tarihi*, 343.

<sup>20</sup> Son devrin en büyük, nakş-bendî meşâyihinden, **Murâkabe risâlesi** ve **Miftâhu’l-Kulûb** sâhibi, **Şeyh Muhammed Nûrî Şemsuddîn Nakşbend**, burada ikmâl-i sülûk ederek, **Şeyh Muhammed Sa’îd**

Bektâş kasabasındaki Pîr-evi Külliyesi'ndeki câmiye de "Nakş-bendiyye Câmii" adı verilmiştir.<sup>21</sup>

Böylece askerî ve siyâsî ehemmiyetini kaybeden ve şi'îliğe meyleden Bektâşiliğin yerine ehl-i sünnetten bir târikat anlayışına sahip olan nakşîlik ikâme edilmiştir. Ayrıca saray erkânı ile, yüksek tabaka arasında da, mevlevîlik hâkim olmuştur. Bu yüzdendir ki, son devir padişahları, ya nakşî ya da mevlevî idiler.<sup>22</sup>

Böyle bir uygulamaya sebep olarak, Bektâşiliğin şi'î ve bâtinî sızmalarla tefessüh etmiş bir "tarîk-ı hâcegân" olmasının dikkate alındığının düşünülebileceği gibi, nakş-bendiyye mensûblarının evvelki asırlardaki, medrese-tekke münâkaşalarını asgarîye indirici ve tekke ile medreseyi uzlaştırmacı tavrı ile, ulemâ arasındaki nüfûzunun müessir olduğu da söylenebilir.<sup>23</sup>

Başından beri devletin kuruluşunda gördüğümüz, ordu-medrese-tekke ve saltanat üzerine müesses nizâmın, nasıl dejenere olduğu ve bu dejenerasyonun durdurulması ve ortadan kaldırılması için, mes'elenin, medrese-tekke işbirliği ile çözümü cihetine gidildiği yukarıda zikri geçen, bilgi ve belgelerden anlaşılmaktadır.

İçtimâî hayatın bu üç ana unsuru ile, bunların hemen hepsini kuşatan tasavvufî atmosferin, içerisinde meydana gelen muvâzenesizliğin, ileride, devlet için telâfisi imkânsız neticeler açacağı muhakkaktır.

Meşâyihle hürmet ve itibârda kusûr etmeyen ve hatta bazen bizzat intisâb eden Hânedan mensublarının te'sîs ettiği an'aneye sâdik kalan, ulemâ ile halkın pek çoğunun - bizzat içerisinde bulunduğu- tarîkatlara olan temâyülünü dikkate alan **II. Mahmûd**, yeni teşekkül ettirilen kışla hayatını da, ma'nevî bir "**Pîr**"ın murâkabe ve kudsiyetine tevdi etmeyi, zarûret derecesinde hissetmiştir. Bu husûsu gerçekleştirmek için, Huzûr-ı Hümâyûn da ders takrîrleri bile yaptırmıştır.

Bir def'asında, yeniden kurulmaya çalışılan "**Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye**"nin, muhârebelerde, "**sabr u sebâtı ve Allah'a rabt-ı kalb etmeleri ve**

**Efendi**'den icâzet-i tâmm ile müstahlef olmuştur. Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr*, Sül. Ktp., Yzm. Bağışlar, No: 2305-2309, II, 68-69.

21 Kara, M. *Tekkeler ve Zâviyeler*, İst., 1977, 210, Gölpınarlı, *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*, İst. 1953, 319.

22 Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, 198-199.

23 1244/1828'de, "**Sancağı-ı Şerif-i Nebvî Şeyhliği'ne, Şeyh Şâkir Efendi'nin: "Turuk-ı aliyye'nin ekserisinden müstahlef ve Kibâr-ı sûfiyye ile daima halef-selef gibi görünen, meşâyih-i nakş-bendiyye'den**" olması sebebiyle ta'yini de bu tesbîtimizi doğrular mâhiyettedir. Burada nakş-bendiyyenin, hem Bekrî hem de Alevî bir silsileye sâhip oluşu ve bu yönüyle birleştirirci özelliğinin dikkate alındığı ifâde edildiği gibi, Bektâşiliğin de aslen bir Hâcegân Tarîkati olması da Nakşbendiyye'nin turuk-u sâire beyninde revaç bulmasına da işaret etmektedir. Livâ-yı şerîf çevresinde, "Muhammed" isimli yetmiş dervişin iştirâki ile, her gün 70.000. kelime-i tevhiid zikri icrâ edilirdi. Hafız Hızır İlyas, A.g.e., 470.



düşmana karşı som taştan metin binâlar gibi secî'âne durmalarını te'mîn" için "Allah, kendi yolunda kurşunla kaynatılmış binalar gibi çarpışanları sever."<sup>24</sup> ile "Ey inananlar, sabredin, direnip (düşmanlarınıza) üstün gelin. Cihâda hazırlıklı, uyanık bulunun ve Allah'tan korkun ki, başarıya eresiniz."<sup>25</sup> âyet-i kerîmelerinin tefsîrini Kethüdâ-zâde Ârif Efendi'nin mukarrirliğindeki bir derste yaptırmıştı.<sup>26</sup> Bu duygular netîcesinde, Hacı Bektaş Veli'nin, rûhâniyetinde idâme-i hayat eden Yeniçeri Ocağı'nda miralay rütbesinde temsil edilen Bektâşîyye şeyhi yerine, yeni teşkîl edilen Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'yi, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin kudsiyyetine havâle etmiş, ordu şeyhliğine, Mevlevî meşâyihinden birini "mareşal" rütbesi ile ta'yîn etmiştir.<sup>27</sup>

Buna rağmen, Irak çöllerinden, Mısır'dan, Arnavutluğa kadar geniş bir sahaya yayılmış olan Bektâşîliğin, binlerce muhibb ve müntesibi bulunan tekkelerinin kapatılması hadisesi, başlangıçta sükûtle karşılanmış olabilir. Fakat bu sükût sürekli olmamış, zamanla mensûbları, tarikatlarının meşrû'iyetinin tanınması ve fa'âliyetlerine müsâ'ade edilmesi için gayret göstermekten geri durmamışlardır.<sup>28</sup> Abdülaziz devrinde üç bektâşî tekkesi kısmen buna muvaffak olabilmişler ise de, daha ziyâde varlıklarını diğer tarikat erbâbı arasında ve onların tekkelerinde devam ettirmişlerdir.<sup>29</sup>

Kapatılma hâdisesinden sonra ilk def'a, Merdivenköy Bektâşî Dergâhı, Halil Revnak Baba'nın gayretleri ile açılmıştı. Sonra da Rumelihisarındaki Nâfi Baba Dergâhı ile, Çamlıca Bektâşî Dergâhı fa'âliyete geçmişti. Bütün bu olanlara rağmen, sâir tarikatlar arasında varlıklarını sürdüren ve II. Mahmûd'un ölümünü müte'âkib meydana gelen bu gelişmelere rağmen,<sup>30</sup> **Bektâşîyye'nin kuvvet bulması, II. Meşrûtiyet döneminde**

<sup>24</sup> es-Saff, (61), 4.

<sup>25</sup> Âl-i İmran (3), 200.

<sup>26</sup> Mardin, E., *A.g.e.*, II-III, 761.

<sup>27</sup> Hasluck, *Bektâşîlik Tedkikleri*, (Çev. Râğıb Hulûsî), İst., 1928, 133.

<sup>28</sup> Meclis-i Meşâyih'e mürâca'atla, tekkelerinin tekrar açılması için ruhsat talep eden Bektâşî babalarına verilen cevâbî yazıda: "...II. Mahmud devrinden beri Bektâşî türbe ve zâviyelerinin, tarikat-ı alîyye-i nakş-bendiyye meşâyihine tevcih edildiği"ni sarahaten beyan eden cevap sûreti için bkz. Kara, *A.g.e.*, 422.

<sup>29</sup> Vassaf, Hüseyin, *A.g.e.*, I, 314; Köprülü, M. Fuad, "Mısır'da Bektaşilik", *Türkiyât Mecmûası*, VII (1936-1939) 28-29.

<sup>30</sup> Bektaşî mensuplarının değişik tarikat kisvesine bürünerek varlıklarını devam ettirdiklerine, aşağıda anlatılan hadise çok güzel bir misal teşkîl edebilir. 1145/1732'de inşa edilen Üsküdar Rifâî Âsitanesi'nde post-nişin olan Şeyh Ziya Efendi, kendisine "müctehid süsü vererek, tarîk-ı feyz-ı refîk-ı rifâiyye'ye, Bektaşîlik meşvesiyle, bir takım hurâfât karıştırmağa kalkarak, tarîk-ı hezeyâna sülûk etmiş ve hatta mevlid cem'iyetlerinde, velâdet bahrinde, herkes ta'zîmen ayağa kalkıp, kıbleye teveccüh ettiği sırada, bu nasıl oturduysa o cihete, yani herkesin hilafı bir cihete müteveccih oturmuştu. Gûyâ O'na: "Doğu da, batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz, Allah'ın yüzü (Zatı) oradadır." (el-Bakara, 2/115) sırrı nümâyân olmuş gibi sahtakarlık ederdi. Tiğ-ı ecel, bir an evvel, darbe-i kahrına alarak vücudunu ortadan kaldırmıştır." Vassaf, *A.g.e.*, I, 210.

**İttihad Terakkî Fırkasının, Bektâşî ve Melâmîlerin, saltanata olan kırgınlıklarından istifâde etmek istemeleri ve onları desteklemeleri netîcesinde vukû bulmuştur.<sup>31</sup>**

---

<sup>31</sup> Şapolyo, E. Behnan, *Tarikatlar Tarihi*, 330. Bu devirde, İstanbul'da 14, Edirne'de 16 Bektâşî tekkesi bulunmakta idi. Şapolyo, a.esr., 324.

**İSLAM HUKUKUNDA DEVLETLERARASI İLİŞKİLERİN TEMEL NİTELİĞİ**  
**Müslümanların Tarih Tecrübeleri ve Doktriner Tartışmalar Bağlamında Bir**  
**Değerlendirme**

**Ahmet YAMAN\***

**Giriş**

Yaratılışı gereği bir toplum içinde yaşama eğilim ve mecburiyetinde olan insan gibi, onun bu hayatı düzenlemeye yönelik iradesinin siyasî boyut kazanmış şekli olan devletler de birbirleriyle ilişki kurmadan yaşayamazlar.

Bu ilişkiler aslında ticarî, ilmî, kültürel değişimler, dînî etkileşimler, savaş ve göç gibi etkenler dolayısıyla insan ve toplum psikolojisinin birer gerçeğidir.<sup>1</sup> Bu yüzdendir ki, tarihin ilk dönemlerinden itibaren devletler arasında diplomatik, ekonomik, kültürel ve askerî ilişkiler olagelmiş, anlaşmalar imzalanmış, abluka, ambargo ve nihayet savaş gibi hasmâne davranışlar görülmüştür.

Dünya yüzeyinde yaşanan “uluslararası ilişkiler” diye nitelendirilebilecek ilk temaslardan<sup>2</sup> itibaren insanoğlu, barış dönemi ve savaş zamanlarında ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözümlemeye yönelik kurallar tesbit etmeye çalışmıştır. Fakat bu tesbit işi uzun asırlar boyunca hep siyasî çerçevede kalmış, hukukî bir boyut kazanamamıştır. Müslüman ve gayri müslim birçok hukuk tarihçisi ve devletler hukuku uzmanının da belirttiği gibi devletlerarası ilişkilerin, daha başlangıçta bir hukukî zemine oturtulması,

---

\* Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi

1 Sevig M. Raşit, *Devletler Hususi Hukuku*, İstanbul 19 , s. 8, 11

2 Devletler hukuku tarihçileri, bu nitelikteki ilk ilişkilere M.Ö. 3000-4000 yılları arasında rastlandığını kaydedirler. Bkz: Meray S. L., *Devletler Hukukuna Giriş*, I/5-6; Pazarıcı H., *Uluslararası Hukuk Dersleri*, I/36

İslam hukukçularının çabalarıyla gerçekleşmiş, konuyla ilgili ilk kapsamlı literatür de yine müslümanlar tarafından hukukî tefekkür ve uygulama alanına kazandırılmıştır..<sup>3</sup>

Acaba bu fikhî anlayış ve oluşumun, devletlerarası veya günümüzün yaygın kullanımıyla uluslararası ilişkilere ait temel yaklaşımı ne merkezdedir? Müslümanlar uluslararası ilişkileri hangi düzlemde algılamaktadır? Bu algılayış üzerinde tarihî tecrübenin etkisi acaba ne boyuttadır? İşte burada biz, bu sorulara cevap arayacak, tarihî tecrübe ve doktriner bakışaçıları ışığında İslam hukukunun devletlerarası ilişkileri üzerine bina ettiği temel niteliği yakalamaya çalışacağız.

Şunu hemen ifade edelim ki, İslam hukukunun ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerimde hem savaşı hem barışı öne çıkaran ayetlerin bulunması, keza Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı söz ve fiilleriyle savaşçı yönünü, bazılarıyla da barışçı yönünü tebarüz ettirmesi fukahayı bu konuda ihtilafa sürüklemiştir. Bunun yanında Medine döneminden itibaren her iki biçimde de devam eden uluslararası ilişkilerin mahiyeti yani konjonktürel durum da fukaha üzerinde etkili olmuştur.

Hız. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin dönemlerinde sürekli askerî faaliyetler ve fetihlerin oluşturduğu galibiyet psikolojisi içindeki ilk müctehitlerin cumhuri, uluslararası ilişkilerde esasın savaş olduğu, barışın ancak maslahat bunu gerektirdiğinde sözkonusu olabileceği kanaatini benimsemiştir. Her ne kadar Ebu Zehra, Hamid Sultan ve Muhammed M. Hüseyin gibi bazı yazarlar, bu kanaati taşıyanların küçük bir azınlık olduğunu söylüyorlarsa da<sup>4</sup> genel olarak bütün fıkıh kitaplarının senede en az bir defa savaşa çıkılmasının zorunluluğuna ve maslahat bulunmadıkça barış yapılamayacağına dair ifadeleri<sup>5</sup> bu noktada çok açıktır. Buna mukabil azınlıkta kalan bazı ilk müctehitlerle, özellikle sanayi devriminden sonra güçlenen ve uluslararası siyasetin iplerini eline geçiren Batı karşısında zayıflamış ve geri kalmış İslam dünyası psikolojisi içinde yetişen yeni araştırmacılar ise, bazı istisnaları dışında pasif bir barış politikasını benimsemişlerdir.

<sup>3</sup> Bu konuda hayli geniş bir bilgi ve tahlil için bkz: Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Barış Temeline Dayalı Devletlerarası İlişkiler*, s. 13-38

<sup>4</sup> Ebu Zehra, *el-Alakatü'd-devliyye fi'l-İslam* age., s. 51, krş: s. 78-79; Sultan, *Ahkâmu'l-kânûni'd-devlî fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, s. 112; Hüseyin M., *Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ve eseruh fi'l-fikhi'l-İslamî*, s. 378-379

<sup>5</sup> Şâfi'i, *Ümm*, IV/188; a.mlf., *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 402; Şirâzî, *el-Mühezzebe*, II/227, 259-260; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV/375; Serahsî, *el-Mebsût*, X/3-4; Merğînânî, *el-Hidâye*, II/100; Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz*, IV/454-455; İbn Abdilber, *el-Kâfî*, I/395-396; Bâcî, *el-Müntekâ*, III/159; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/368; a.mlf., *el-Mukni'*, s. 86; Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye*, III/404; Safi, *"The War and Peace"* agm., s. 30-31. "Çünkü eğer yılda bir defa savaşa çıkılmazsa, müslümanlarla savaşmaları için kafirlere fırsat verilmiş olur. Zaten yaygın bir

mesel şöyle der: «كُلُّ دِينٍ بِرَبِّهِ» "Kazvîni, *Müfidü'l-ulûm ve mübidü'l-hümûm*, s. 332'den naklen N.Hammâd, *"et-Te'âmu'l bi'r-ribâ beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn"* agm., s. 247

Burada her iki tarafın fikir ve delillerini iki ayrı başlık halinde incelemek istiyoruz.

**A. İlişkilerin esasının savaş olduğu görüşü, bunu kabul edenler ve delilleri**

İslam hukukçularının çoğunluğu, dünyayı *dâru'l-İslam* ve *dâru'l-harb* şeklinde ikiye ayırmalarına ve Kur'an'daki kıtal ayetlerinin zahir ve mutlaklığına binaen İslam devletiyle gayri müslim devletler arasındaki ilişkilerin savaş esasına dayandığını kabul etmiştir.<sup>6</sup> Bu kabulün Mücâhid'in (v. 104/722) diliyle ifadesi şudur:

"Putperestlerle müslüman olmaları, ehl-i kitabla da cizye vermeleri için savaşılır."<sup>7</sup>

İslam Konferansı Teşkilatı Fıkıh Akademisi'ne (*Mecma'u'l-fikh*) bir rapor hazırlayan Dr. Abdülaziz Hayyât da, Sevrî, Evzâ'î, Ebu Hanîfe, Şâfi'î ve Ahmed b. Hanbel'in oluşturduğu cumhurun barış fikrini esas aldığı iddia eder<sup>8</sup> ki, bu biraz sonra da delillendirileceği üzere yanlış bir tesbittir.

İmam Şâfi'î, el-Ümm'de *"Farz olan husus, ya müslüman oluncaya ya da cizye vermeyi kabul edinceye kadar müşriklerle savaşımdır."*<sup>9</sup> derken hanbelî hukukçular İbn Kudame (v. 620/1223) ve İbn Teymiyye (v. 728/1328) ile hanefî hukukçu Kâsânî (v. 587/1191) de *"Ehl-i kitab ve mecusilerle müslüman oluncaya veya cizye verinceye kadar savaşıldır"*<sup>10</sup> hükmünü nakletmişlerdir.

İslam hukukçularının böyle bir hükme varmada dayandıkları esas delilleri, kıtal ayetlerindeki mutlaklık ve bu ayetlerin daha önce Mekke döneminde ve Medine döneminin ilk yıllarında inen af, barış (*silm*), müsamaha gösterme, aldırış etmeme (*safh* ve *i'râd*) temalı ayetleri neshetmesi keyfiyetidir. Buna tabiatıyla bir de cihadın farz ve devamlı olduğunu ifade eden zahir hadisleri eklemek gerekmektedir. Söz konusu ayetlerin bir kısmı şunlardır:

6 N.Ermenâzi, *eş-Şer'u'd-devlî*, s. 116-117; A.Mansûr, *eş-Şerî'atü'l-İslamiyye ve'l-kânünü'd-devliyyü'l-âmm* age., s. 239; A.Nevâvî, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, s. 96; Zühaylî, *Âsârü'l-harbage*, s. 130; a.mlf., *el-Alâkâtü'd-devliyye*, s. 93; Şelebî, "et-Tevcihü'l-İslamî li'l-kânîni'd-devlî", s. 205-206; K. Daks, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslam* age., s. 378; Ebu İyd, *el-Alâkâtü'l-hâriciyye fi devleti'l-hilâfe*, s. 273; Krş: Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 71; ; Hayyât, "el-Mu'âhedât ve'l-ittifâkât mine'l-alâkâtü'd-devliyye fî esnâ's-silm", s. 564

<sup>7</sup> Yahya b. Âdem, *el-Harâc*, s. 29, Ĩ, « %†«Á%†«%«ĖÄ«Ê†Ÿ%È†«%«"%«ı

<sup>8</sup> Hayyât, "*agm.*", s. 56-57 4

9 Ümm, IV/189 «'‰†«‰•-÷†, «‰†«‰Â'-'ÎÊ†Ĉ; Taberî, *İhtilâfu'l-fukaha*, s. 15

<sup>10</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'*, VII/100 İ̇, « %†«Ä%†«%, »»†Ë«%ÄÄ%»†Ç; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/387; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, XIX/21, XIIII/355

"...Onları yakaladığınız yerde öldürün! Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın..."<sup>11</sup> "Kendilerine kitap verilelerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Rasulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din olarak kabul etmeyen kimselerle, zelil ve hakir kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın!"<sup>12</sup> "...Müşrikler nasıl sizinle topyekün savaşıyorlarsa siz de onlara karşı topyekün savaşın!..."<sup>13</sup> "Ey iman edenler! Kafirlerden size yakın olanlarla savaşın ve onlar sizde büyük bir azim ve şiddet bulsunlar!..."<sup>14</sup> "Ey Peygamber! Mü'minleri savaşa teşvik et!"<sup>15</sup> "Fitne kalmayıp yalnız Allah'ın dini ortada kalana kadar onlarla savaşın!..."<sup>16</sup> "Sakin gevşemeyin, üstün olduğunuz halde barışa davet etmeyin!"<sup>17</sup>

Bu son ayetin izahında şâfiî hukukçusu ve Ahkâmu'l-Kur'ân yazarı Kiyâ el-Herrâsî (v.504/1110), "Bu ayet, zaruret hali dışında kafirlerle anlaşma ve sulh yapmanın yasaklanmasına ve müslümanların zayıf olması durumu müstesna, cihadı terketmenin haramlığına delildir"<sup>18</sup> yorumunu yapar.

Arzedilen ayet-i kerimeler yanında şu mealdeki hadisler de cumhurun mezkur görüşünü teyid eder mahiyettedir:

"Kıyamet öncesinde kılıçla gönderildim... ve rızkım da mızrağımın gölgesinde yaratıldı."<sup>19</sup> "Cihad, Allah'ın beni gönderdiği andan, ümmetimden son grubun Deccâli öldürmesine kadar devam edecektir."<sup>20</sup>

Hz. Peygamber'in "*İnsanlarla, lâilâhe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum...*"<sup>21</sup> şeklindeki sözü, bu görüşü savunanlar yanında, İslamın nihaî amacının insanları müslüman olmak için zorlamak, eğer kabul etmezlerse onları yola getirmek için savaşmak olarak vehmeden Batılı yazarların<sup>22</sup> kuvvetli bir delili olarak sunulmaktadır.

<sup>11</sup> Bakara 2/191

<sup>12</sup> Tevbe 9/29

<sup>13</sup> Tevbe 9/36

<sup>14</sup> Tevbe 9/123

<sup>15</sup> Enfâl 8/65

<sup>16</sup> Bakara 2/193

<sup>17</sup> Muhammed 47/35

<sup>18</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, IV/375

<sup>19</sup> Buhârî, "*Cihad*", 88; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/50; Serahsî, *el-Mebsût*, X/95; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, VII (14)/192; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, V/100

<sup>20</sup> Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, IV/314 (no: 10666); Ebu Davud, "*Cihad*", 33

<sup>21</sup> Buhârî, "*İman*", 17; "*Cihad*", 44; "*Salât*", 28; Müslim, "*İman*", 32; Ebu Davud, "*Cihad*", 34, 95; Nevevî, *Şerh Müslim*, I/200 vd.; Aynî, age., I/179-183; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I/70-71; Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VII/162

<sup>22</sup> Mesela bkz: M. Khadduri, *The War and Peace*, s. 59, 202; H. Kruse, "*İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı*", s. 57;

Bu naklî deliller yanında, fıkıhın tedvin edildiği dönemlerde, civar ülkelerin İslam tebliği önünde engel olmaları dolayısıyla çıkan savaşlarda hep müslümanların galip gelmesi, fetihlerin süreklilik arzemesi ve İslamın artık global politikayı belirleyen tek güç haline gelmesinin verdiği galibiyet psikolojisi, fukahayı bu kanaata sevk etmiş olmalıdır. Hatta öyle ki, İslam coğrafyasının parçalandığı, Moğol istilasının Anadolu'ya kadar ulaştığı ve müslümanların savunmaya geçtiği sıkıntılı dönemlerde yaşayan İbn Teymiyye bile önceki fukaha gibi hüküm vermiştir: "*Rasulullah'ın (s.a.s.) Allah'ın dinine olan daveti kendisine ulaştığı halde bunu kabul etmeyen kimseyle savaşmak vacibtir.*"<sup>23</sup> Hanbelî hukukçu bu kanaatini Enfâl suresindeki şu ayetle destekler:

"Fitne kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın!  
Eğer vaz geçerlerse kuşkusuz Allah ne yaptıklarını görmektedir."<sup>24</sup>

Belki de bu anlayışın tesiriyle olsa gerek İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350) cizyenin bile gayri müslimleri cezalandırmayı amaçlayan bir vergi çeşidi olduğunu söyler.<sup>25</sup>

İslamın barışçıl yönüne daha fazla önem veren çağdaş müellifler, tarihî, siyasî ve sosyal şartların böyle bir kanaatin benimsenmesinde büyük çapta etkin olduğunda ısrar ederler.<sup>26</sup>

Savaşın ortaya çıkış sebeplerini izah ederken başta zâhirîler ve şâfiîler olmak üzere İslam hukukçularının bir kısmı, bu sebebin *küfür* olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>27</sup> "*Fitne kalmayınca kadar onlarla savaşın*"<sup>28</sup> ayetindeki *• Ğ* kelimesinin şirk, küfür ve müslümanlara eza vermek manalarına gelmesinden hareketle, yeryüzünde küfür olduğu müddetçe savaşın da olacağı ve bunun önce onların saldırmasına bağlı olmadığı, onların

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 59; Krş: s. 62

<sup>24</sup> Enfâl 8/39

<sup>25</sup> *Ahkâm Ehli'z-zimme*, I/23-25

<sup>26</sup> Mesela bkz: Ebu Zehra, age., s. 78; Salih Subhi, İbn Kayyım'ın Ahkam ehli'z-zimme'sine yazdığı "*Mukaddime*", I/8-9, 17 Şelebî, "*et-Tevcihü'l-İslamî li'l-kânûni'd-devlî*", s. 223; Sultan, age., s. 158; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, s. 130-131; a.mlf., *el-Alâkâtü'd-devliyye*, s. 93; Mansur, age., s. 239; Ebu Süleyman, *İslamın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 42-43; Hasen Muhammed Ali, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, s. 104; Safi, "*The War and Peace in Islam*" agm., s. 38,52; Güneymî, *Ahkâmü'l-el-mMu'âhedât fi's-Şer'ati'l-İslamiyye*, s. 7

<sup>27</sup> Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I/324; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV/210, 223; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I/311,327; İbnü'l- Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I/109; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, II/353-354; VIIIIX/109; İbn Teymiyye, age., XX/99 - 103; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV/177

<sup>28</sup> Enfâl 8/39

saldırısını beklemeden mutlak savaşın emredildiği ifade edilmiştir.<sup>29</sup> Bunun için müslümanlar kendilerine en yakın bölgelerden başlayarak kafirlerle mücadele edeceklerdir. "Ey iman edenler! Kafirlerden size yakın olanlarla savaşın!..."<sup>30</sup> Bu emirden ilk planda maksat Mekkeli müşriklerdi. Onlar ve destekçileri bertaraf edilince bu sefer tebliğin önünde engel olan civar yerler hedef haline gelmiştir. Bu durum, davet umûmîleşinceye, Allah'ın kelimesi her tarafa yayılınca ve bir tek kafir kalmayınca kadar devam edecektir.<sup>31</sup> İşte bu devamı sağlayabilmek için devlet başkanını her an orduyu sevk etmeye gayret etmesi<sup>32</sup>, hatta bunun yılda en az bir kere gerçekleştirilmesi ve geciktirmeyi gerektiren bir sebep olmadıkça geciktirilmemesi<sup>33</sup> gibi görüşler bu grup fakihler nezdinde genel kabul görmüştür.

Binaenaleyh müslümanlar askerî, lojistik ve moral yönden kuvvetli oldukları zaman düşmanlarıyla barış anlaşması yapamazlar.<sup>34</sup> "Sakın gevşemeyin, üstün olduğunuz halde barış imzalamaya davet etmeyin!"<sup>35</sup> Ancak müslümanların sayıca ve silahca zayıf olmaları, düşmanın müslüman olmasının kuvvetle muhtemel olması gibi durumlarda müslümanların maslahatı gereği sulh anlaşması yapılabilir.<sup>36</sup> "İslam ancak müminlerin kardeş olduğunu, insanların aradığı huzur, sosyal refah ve hürriyetlerin ancak İslamın egemenliğinde gerçekleşeceğini benimsediği ve bu maksatla müslümanlara cihadı farz kıldığı için müslümanlarla gayri müslimler arasında devamlı bir barış anlaşmasının meşruiyeti düşünülemez. Ancak gerektiğinde ve gerektiği kadar bir anlaşmadan söz edilir"<sup>37</sup>

Bunun için İslam hukukçuları, sulh anlaşmaları için belli bir limit bile belirlemiştir. Buna göre ebed geçerliliği olan sulh anlaşmaları imzalanamaz. Bir barış anlaşmasının süresi, Tevbe suresinde müşriklere verilen mühlete kıyasla, dört ayı aşamaz. Ama

<sup>29</sup> Cassâs, *age.*, I/260; İbnü'l- Arabî, *age.*, I/99; Kurtubî, *age.*, II/353-354; İbn Teymiyye, *age.*, XXXIV/209

<sup>30</sup> Tevbe 9/123

<sup>31</sup> İbnü'l- Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I/103

<sup>32</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X/3-4

<sup>33</sup> Müzenî, *Muhtasar*, VIIIIX/270; Şîrâzî, *age.*, II/227; Serahsî, *age.*, ay.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X/368;

<sup>34</sup> Cassâs, *age.*, III/70; Serahsî, *Şerhu's-siyerî'l-kebîr*, V/1724; Mavsîlî, *el-el-İhtiyâr*, IV/120; Şîrbînî, *age.*, IV/261; Kiyâ el-Herrâsî, *age.*, IV/375; İbnü'l- Arabî, *age.*, II/876; IV/864; Haraşî, *Muhtasar*, III/150; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, s. 1046; Ebu İyd, *el-Alâkâtü'l-hâriciyye*, s. 273

<sup>35</sup> Muhammed 47/35

<sup>36</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, IV/188; Serahsî, *age.*, I/190-191; Mavsîlî, *age.*, IV/121; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadr*, V/204; İbn Rüşd, *age.*, I/330; Haraşî, *age.*, III/150; İbn Kudâme, *age.*, X/368; Bilmen, *age.*, III/404; Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 78; Zeydân, "eş-Şer'i'atü'l-İslamiyye ve'l-kânûnü'd-devliyyü'l-âmm.", s. 58; Ebu İyd, *age.*, s. 173

<sup>37</sup> Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, I/299



müslümanların yararı sözkonusu ise bu defa da Hudeybiye Anlaşması örnek alınarak en fazla on yıllık bir anlaşma yapılabilir.<sup>38</sup> Kur'an ve Sünnet naslarını ta'lil ve istikra etmeden sırf görünüşteki anlamlarıyla ele alan İbn Hazm (v. 456/1063) ise daha da ileriye giderek, *zimm* ve *eman* anlaşmaları dışında gayri müslimlerle hiçbir anlaşmanın yapılamayacağını iddia etmiştir.<sup>39</sup>

Görüldüğü gibi başta şâfiîler olmak üzere İslam hukukçularının çoğunluğu, ilişkilerin esasını savaşa bağlamışlardır. Sözkonusu hukukçular, *kılıç ayeti*<sup>40</sup> diye de bilinen bir ayeti içinde bulunduran Tevbe suresinin son inen surelerden olmasını, kendisinin nesh veya tahsis gibi bir kısıtlamaya maruz kalmayacağını; aksine tarih itibarıyla son surelerden olduğu için kendisinin pek çok hükmü neshettiğini ileri sürerek kanaatlarını kuvvetlendirmek istemişlerdir. Mesela İbnü'l- Arab'ye (v. 543/1148) göre sözkonusu surenin 5. ayetiyle, 125 ayet birden neshedilmiştir.<sup>41</sup> Hatta Hibetullah b. Selme (v.410/1019) gibi bu rakamı 140'a çıkaranlar da vardır.<sup>42</sup> İzmirli İsmail Hakkı da (v. 1946), Ebu Cafer en-Nahhâs (v. 338/950), Ebu'l-Kasım Hibetullah b. Selme, İbn Hazm (v. 456/1064) ve İbn Huzeyme el-Fâris'ye (v.311/924) dayanarak "*silm*", "*saft*", "*i'rd*", "*keff*" ve "*tevell*" ayetlerinin hangi ayetlerle neshedilmiş olduğunu bir liste halinde verir.<sup>43</sup>

Hatırlanacağı üzere Tevbe suresinin ilk ayetleriyle müşriklere dört ay mühlet verilerek bu sürenin sonuna kadar müslüman olmadıkları takdirde ya öldürülecekleri ya da Arab Yarımadası'ndan kovulacakları ültimatı verilmisti. Bu ültimatımla artık,

"Ey iman edenler! Hep birden barışa girin!"<sup>44</sup>, "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et!.." <sup>45</sup>, "Onun çin sen Zikrimize iltifat etmeyen ve dünya hayatından başka bir şey istemeyenlerden yüz çevir!"<sup>46</sup>

gibi ayetler mensuh sayılıyordu.<sup>47</sup> Yani artık cebri savaş dönemi başlamıştı.

<sup>38</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, IV/189; Ramli, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII IIX/107; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VIII IIX/49; Ayrıca bkz: Kâsânî, age., VII/109; Bâbertî, *el-İnâye*, V/456; Haraşî, age., III/151

<sup>39</sup> *el-Muhallâ*, VII/3078. İbn Hazm'ın bu noktadaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz: Afîfî M. Sadık, *el-Mu'ahadat, el-İslam ve'l-mu'âhedâtü'alakatü'd-devliyye*, s. 68 vd.

<sup>40</sup> Kılıç ayeti olarak genellikle Tevbe suresinin 5. ayeti, bazılarınca da aynı surenin 29 veya 36. ayeti gösterilmektedir. Bkz: İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, II/291-292; Zeyd Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, II/504

<sup>41</sup> Bkz: Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, II/31

<sup>42</sup> Ebu Zeyd Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, II/508

<sup>43</sup> İzmirli İ. Hakkı, *İlm-i Hılâaf*, II/59-104

<sup>44</sup> Bakara 2/208

<sup>45</sup> Enfâl 8/61

<sup>46</sup> Necm 53/29

İnanmayanları dost edinmemeyi, onlara sevgiyle bağlanmamayı emreden ve bunun hem bu dünyadaki yakın, hem de ahiret hayatındaki uzak tehlikelerine dikkat çeken ayetler de bu görüşün bir başka dayanağı olarak takdim edilmektedir.<sup>48</sup> Diğerleri yanında özellikle şu ayetler sözkonusu temayı vurgulamaktadır:

“ Ey iman edenler! Yahuhudileri ve hiristiyanları dost edinmeyin. Zira onlar birbirinin dostudurlar. İcinizden onları dost tutanlar onlardandır. Şüphesiz Allah zalimler topluluğuna yol göstermez.<sup>49</sup> ' Ey kitap ehli! Siz, Tevratı, İncili ve Rabbinizden size indirileni hakkıyla uygulamadıkça (doğru) bir şey üzerinde değilsiniz.' de. Rabbinden sana indirilen, onlardan çoğunun küfür ve azgınlığını elbette arttıracaktır. Kafirler topluluğuna üzülmeyin.<sup>50</sup> Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmedin mi; putlara ve batıl (tanrılar)a iman ediyorlar, sonra da kafirler için 'Bunlar Allah'a iman edenlerden daha doğru yoldadır' diyorlar. Bunlar Allah'ın lanetlediği kimselerdir. Allah'ın rahmetinden uzaklaştırdığı kimseye gerçek bir yardımcı bulamazsın.<sup>51</sup> Ey iman edenler! Kendi dışınızdakileri sırdaş edinmeyin. Çünkü onlar size fenalık etmekten geri kalmazlar; size sıkıntı verecek şeyleri isteyip dururlar. Gerçekten kin ve düşmanlıkları ağızlarından belli olmuştur. İçlerinde sakladıkları ise daha büyüktür. Eğer düşünüp anlıyorsanız herhalde ayetlerimizi size açıklamış oluyoruz.<sup>52</sup> "Ey inananlar! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olan kimseleri dost edinmeyin!. Onlar size gelen gerçeği inkar ettikleri, Rabbiniz Allah'a inandığınızdan dolayı Rasülü ve sizi çıkardıkları halde siz onlara sevgi gösteriyorsunuz. Eğer benim yolumda savaşmak ve benim rızamı kazanmak için çıktınızsa içinizde onlara sevgi mi gizliyorsunuz? Oysa Ben sizin gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz her şeyi bilirim. Sizden kim bunu yaparsa doğru yoldan sapmış olur."<sup>53</sup>

İslam devletinin tabiatından ve hedefinden kaynaklanan bazı sebeplerle ilişkilerin temelini savaş olduğu görüşünü benimseyen<sup>54</sup> günümüz İslam hukuku araştırmacılarından Abdülkerim Zeydân, mezkur görüşü tahlil ederek şunları söyler: Gayri müslim devletlerle İslam devletinin ilişkilerinin savaş esasına bağlı olması,

1. İslam devletinin tabiatından kaynaklanır. Şöyle ki, İslam devleti akîde (iman) temeline oturan fîkrî bir devlettir. Kanunları da bu akîdeye istinad eder. Belli coğrafi

<sup>47</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, II/31; Hasen M. Ali, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, s. 100. İbn Abbas, İbnu'l-Müseyyeb, Süleyman b. Yesr ve Katâde'nin de içinde bulunduğu cumhur bu kanaattadır. Bkz: Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III/175

<sup>48</sup> Hallâf, age., s. 75

<sup>49</sup> Mâide 5/51

<sup>50</sup> Mâide 5/68

<sup>51</sup> Nisâ 4/51-52

<sup>52</sup> Âlû İmrân 3/118

<sup>53</sup> Mümtehine 60/1

<sup>54</sup> Krş: Zeydân, *Ahkâmmaku'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn*, s. 10 vd.

sınırlar veya belli etnik yapılarla çevrili mahallî bir devlet değildir. Farklı milletleri birleştirerek bir cihan devleti haline gelmesi, akîdesinin bir gereğidir. Bu da insanların İslam inancını kabul edip İslam devletinin vatandaşı oluncaya veya müslüman olmayı kabul etmeyip kendi dininde kalarak ve İslam devletinin himayesi altında onun kanunlarının üstünlüğünü tanıyarak yaşamasına kadar devam eder.

2. İslam devletinin hedefinden kaynaklanır. İslam fikrî bir devlet olduğu için hedefi sadece sosyal refahı artırmak, emniyeti sağlamak ve dışarıdan gelebilecek saldırıları bertaraf etmek değil, bütün insanlığa İslamı takdim ederek mutluluğa ulaştırmaktır. Zira İslam daveti evrenseldir. "*Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik, fakat insanların çoğu bilmezler.*"<sup>55</sup> Allah'ın insanlığa bir nimeti olan İslam davetinin onlara ulaştırılabilmesi için önündeki engellerin kaldırılması gerekir. Bu engellerin en büyüğü de ahalisine karşı din ve vicdan hürriyetini sağlamayan, İslamın önünü kesen batıl zihniyettir. Bu da genellikle savaşa başvurmak suretiyle izale edilir.<sup>56</sup>

Devletler hukuku alanındaki çalışmaları ile tanınan günümüz hukukçularından Tal'at Güneymî ise değişik bir sınıflama yaparak, devleti oluşturan kurucu sosyal unsurı yani halkı ehli kitab olmayan devletlerle ilişkilerin kuvvet ve savaş esasına dayandığı<sup>57</sup> görüşünü ileri sürmüştür.

Klasik devir İslam hukukçularının cumhurunun<sup>58</sup>, kendi zamanlarına hakim olan şartların da etkisiyle vardığı bu neticeyi müsteşrikler, İslam hukukunun uluslararası ilişkilerdeki değişmez yorumu olarak almış ve istismar etmişlerdir. Onlara göre İslam devletler hukukunun anahtar terimi olan *cihad*, dâru'l-İslamın dâru'l-harb aleyhine sürekli genişlemesini sağlayan, tüm dünya müslüman oluncaya veya İslam hakimiyetine boyun eğinceye kadar bunun devam etmesini temin eden bir kutsal savaş (*holy war*) anlamından başka bir şey ifade etmez.<sup>59</sup> Alman hukukçu Hans Kruse'nin şu yorumları bu anlayışı çok güzel bir biçimde yansıtmaktadır:

<sup>55</sup> Sebe' 34/28

<sup>56</sup> Zeydân, "eş-Şerî'atü'l-İslamiyye ve'l-kânûnü'd-devliyyü'l-âmm"; Zeydan, agm., s. 61-63

<sup>57</sup> Güneymî, *Kânûnü's-selâm fi'l-İslam*, s. 362

<sup>58</sup> Safi Louay M., İslam hukukunda savaş ve barış konusunu incelediği makalesinde, Talaat Ghunaim'in *The Muslim Conception of International Law and The Western Approach* (Netherland 1978) s. 159 ve Ibn Rushd'ün "*Chapter on Jihad in Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid* (Belgium, Brill 1977) s.24 'e dayanarak ve yanlış bir şekilde genelleme yaparak klasik dönem İslam hukukçularının tümünün aynı kanaata sahip olduklarını söyler. "*The War and Peace*", AJISS., V/1 (1988), s. 30-31

<sup>59</sup> Goldziher, *el-Akide ve's-Şerî'a*, s. 27, 106, 125; Mc Donald, "*Dâaru'l-harb*" md. DMI., IX/78; Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 139; Khadduri, *The War and Peace*, s. 45,52,144; Kruse, "*İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı*", s. 57,79;

"...Siyern başlangıç noktası, ifadesini cihad gibi bir ana mefhumda bulan İslam dünyasıyla İslam olmayan dünya arazında dinî düşmanlık prensibi kadar bu iki alemin birbirinden ayrıldığı prensibidir. İslam hukukçularının milletlerarası hukuka taalluk eden nazariyelerine ve verdikleri bilgiye göre, İslam ülkesi dışında kalan her şey mubahtır. Herşeyden önce o, cihad yoluyla müslümanlar tarafından sadece zaptedilecek bir nesne olarak telakki edilmektedir....Cihad, İslam cemiyetiyle müslüman olmayanlar arasında daimî harp durumudur. Peygamber ümmeti arasında Allah tarafından emredildiği gibi sulh nizamı sağlanınca ve bir müslümanın kılıç çekmesi yasak edilinceye kadar bütün haric münasebetler harb esasına dayanır. Kafirlerle karşı harp faaleytlerine girişmek, onlara dinî bir vecibe olarak yüklenmiştir."<sup>60</sup>

### B. İlişkilerin esasının barış olduğu görüşü, bunu kabul edenler ve delilleri

Yukarıda sözkonusu ettiğimiz cumhurun görüşüne karşılık diğer bilginlerle, özellikle günümüz araştırmacıları, İslam devletiyle diğer devletlerin ilişkilerinin barış temeline istinat ettiği görüşünü seslendirmişlerdir. İslam Konferansı Teşkilatı'na bağlı *Mecma'u'l-fıkhi'l-İslam* (İslam Fıkıh Akademisi)'nin isteği üzerine 1990-1992 yılları arasında İslamın uluslararası ilişkiler nazariyesi hakkında tebliğ ve araştırma sunan ilim adamlarının çoğunluğu da bu görüşü seslendirmiştir.<sup>61</sup>

Cumhurun kılıç ayeti sebebiyle mensuhluğuna hükmettiği barış temalı ayetlerle, yine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı söz ve fiillerini baz alan bu grup, savaş ayetlerini de zaruret ilkesiyle izah etmişlerdir. Buna göre milletlerarası münasebetlerin tanziminde asıl ve genel prensip barıştır; savaş ise arızî ve geçici bir durumdur.<sup>62</sup> Buna da iki sebepten dolayı başvurulur: Haksızlığı ve zulmü gidermek, fitneyi yok edip İslam davetini güvence altına almak.<sup>63</sup>

---

Von Vloten, *Araştırmalar*, s. 13-14; Hitti, *İslam Tarihi*, 1/207-208; kısmen insaflı olmakla beraber Sourdel Dominique, *İslam*, s. 61

<sup>60</sup> Kruse, agm., s.57,65

<sup>61</sup> Mesela bkz: Ömer Muhammed Abduh, *el-Hukûku'd-devliyye fi'l-İslam*, s. 3; et-Temîmî Receb Büyûd, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslam*, s. 8; Hayyât Abdülaziz, *el-Mu'âhedâtel-Mu'ahadat ve'l-ittifâkât*, s. 4; Desûkî Muhammed, *Usûlü'l-alâkâti'd-devliyye beyne'l-İslam ve'l-teşri'âti'l-vad'iyye*, s. 21-22; Said Muhammed Re'fet, *es-Silm ve'l-harb ve'l-alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslam*, s. 67-73

<sup>62</sup> Turnagil, *İslamiyet ve Milletler Hukuku*, s. 80; Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 84; Mansur, age., s.298, 313; Ebu Zehra, age., s. 47; Şeltut Mahmud, *el-İslam Akâide ve Şer'i'a*, s. 473; Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, s. 259; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, s. 654; Daks, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslam*, s. 51-52; Zerka, *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-Âmm*, 1/50; Özel, age., s. 40; Tabbâra, *Rûhu'd-dîni'l-İslami*, s. 391; Osman Muhammed Re'fet, *el-Hukûk ve'l-vâcibât*, s. 189; Şelebî Ahmed, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-fikri'l-İslami*, s. 25-26; Sultan, age., s. 116; Ömer Muhammed A., *el-Hukuku'd-devliyye fi'l-İslam*, s. 3,6; Güneymî, *Kânûnû's-selâm fi'l-İslam*, s. 103; Ebu Leyl, *Üsûsü'l-alâkâti'd-devliyye fi'l-İslam*, s. 252 vd.; el-Hüseynî Şehhâte, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, s. 46-47

<sup>63</sup> Hallâf, age., s. 80

Savaşa izin veren ilk ayetlerden itibaren bu durum Kur'an tarafından tasrih edilmiştir:

"Kendileriyle savaşılanlara, zulme uğramış olmaları sebebiyle savaşa izin verildi. Şüphesiz Allah, onlara yardım etmeye kadirdir." "Onlar, 'Rabbimiz Allah'tır' demelerinden başka bir sebep yokken haksız yere yurtlarından çıkarıldılar. Eğer Allah'ın bazı insanları diğer bazıyla savunması olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içlerinde Allah'ın ismi çokça anılan mescidler yıkılır giderdi. Allah kendine yardım edene elbette yardım eder. Allah kuşkusuz kuvvetlidir, galiptir."<sup>64</sup> "Size karşı savaş açanlarla Allah yolunda savaşın! Aşırı gitmeyin! Çünkü Allah aşırıları sevmez."<sup>65</sup> "Fitne ortadan kalkıncaya ve din, yalnızca Allah'ın dini oluncaya kadar onlarla savaşın! Eğer vazgeçerlerse artık zalimlerden başkasına düşmünlük yoktur."<sup>66</sup>

Binaenaleyh Mâlikî fakih İbn Cüzey'in (v. 741/1341) ifadesiyle, İslam ülkesinin etrafı güvenli bir biçimde korumaya alınmış ve sınırlar tahkim edilmişse savaş, farz olma niteliğini kaybeder ve nafi hükmünü alır.<sup>67</sup>

Bazılarının kılıç ayeti olarak kabul ettiği Tevbe suresinin 36. ayeti de netice itibariyle buna işaret eder:

"...Müşrikler nasıl sizinle topyekün savaşıyorlarsa siz de onlara karşı topyekün savaşın..."<sup>68</sup>

Ayette görüldüğü gibi topyekün savaşılacak olanlar, müminlere karşı topyekün savaş açanlar olarak belirlenmiştir. Şu halde savaşmayanlarla savaşılmaz.<sup>69</sup> Aynı ayeti ele alan haneî hukuk alimi Kemalüddin İbnü'l-Hümam (v. 861/1457) şu mütalaada bulunur: "Bu ayet, bize emredilen savaşın, onların sebep olduğu ve açtığı savaşın karşılığı olduğunu ifade etmektedir. Keza "*Fitne kalmayıncaya kadar onlarla savaşın!*" ayeti de böyledir. Bu demektir ki, onlardan müslümanları dinlerinden çevirmeye, onda fitneye düşürmeye yönelik bir zorlama, öldürme ve şiddet kullanma gibi fiiler sadır olmayıncaya kadar savaşın."<sup>70</sup>

Abdullah b. Ömer (v. 73/692), İbn Şübrüme (v. 144/761), Muktil b. Süleyman (v. 150/767), At b. Ebî Rabâh (v. 114/732), Amr b. Dînâr (v. 126/743) ve Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) gibi ilk imamlarla Hattâbî (v. 388/998) gibi bazı klasik dönem hadis şarihlerinin

<sup>64</sup> Hac 22/39-40

<sup>65</sup> Bakara 2/190

<sup>66</sup> Bakara 2/193

<sup>67</sup> İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, s. 97

«-«†ÖÂÎ †«<sup>3</sup>-«•†«»»«œ†Ë"œ †«»Ä<sup>1</sup>

<sup>68</sup> Tevbe 9/36

<sup>69</sup> Ebu Leyl, age., s. 257

<sup>70</sup> İbnü'l-Hümâm, age., V/437

de savaşın farz değil tatavvu hükmünü taşıdığı ve dolayısıyla harbin savunmaya yönelik olduğu şeklinde kanaat taşıdıkları nakledilmiştir.<sup>71</sup>

Diğer taraftan savaş, insanları öldürmeyi, binaları yakıp yıkmayı beraberinde getirdiği için İslam düşüncesine göre bizatihi (başlıbaşına) güzel bir şey değildir. Barış içinde yaşamak mümkün olduğu müddetçe savaş tercih edilmez. Savaş, hedef değil vesiledir.<sup>72</sup> Müslümanları ve İslam tebliğini tecavüzden korumak maksadıyla meşru kılındığından, insanların diğer hakları yanında özellikle inanç hürriyetini koruması yönüyle hasen (güzel) vasfını kazanmıştır. Bu yüzden ki "*Cihad, bizatihi hasen değil, aksine liğayrihi hasen bir vecibedir*" denmiştir.<sup>73</sup>

Üstelik meşru bir savaşta kadınların, çocukların, ihtiyarların, din adamlarının, kötürüm ve körlerin, savaşa katılmayıp kendi işleriyle uğraşan işçi, çiftçi ve tüccarların öldürülmemesi hükmü de<sup>74</sup> savaşın esas sebebinin küfür değil düşmanlık olduğunu göstermektedir.<sup>75</sup>

Bu düşüncede olanlara göre, önceki bahiste zikredilen savaşı âmir ayetler mutlak ve esasen meşru sebeplere dayanarak ilan edilmiş bir savaş sırasındaki durumlarla ilgilidir. Bu mealdeki ayetler, harp halinin devam etmekte olduğuna, müminler için emniyetin sağlandığına ve savaşa yol açan unsurların tamamen ortadan kaldırıldığına emin oluncaya kadar savaşın sürdürülmesine işaret etmektedir.<sup>76</sup> Bir diğer ifadeyle kıtal ayetleri nihâî değerlendirmede şu iki hedefi temine matuftur:

a) haksızlığı ve geniş anlamıyla zulmü gidermek,

<sup>71</sup> Ebu Zehra, age., s. 52; Ermenâzî, *eş-Şer'u'd-devlî*, s. 74; Ebu İyd, *el-Alâkâtü'l-hâriciyye*, s. 280; Sâbûnî M. Ali, *Ravâi'u'l-beyân tefsir âyâtî'l-ahkâm*, I/233; Şelebî S.A., "*et-Tevcîhü'l-İslamî li'l-kânûni'd-devlî*", s. 209 (dn: 24. dipnot); Ebu Süleyman, *İslamın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 24, 37; Zühaylî, age., s. 86-87

<sup>72</sup> İbn Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, s. 44) «%ÃÃ«æ†%İ"†»'–İ•†•İ†Ê•"Á†İ Dîhlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, I/29

<sup>73</sup> Kâsânî, age., VII/100; Ermenâzî, age., s. 75; Bilmen, age., III/380; Şibey, "*Cihad*" md., İ.A., III/169; Turnagil, age., s. 148; Zühaylî, age., s. 145; Özel, age., s. 48; Daks, age., s. 628

<sup>74</sup> Yahya b. Adem, *el-Harâc*, s. 49-50; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 51; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I/311; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, I/358; Ahmed Brigadier Gulzar, "*Concept of War in Islam*", International Islamic Conference, I, (1970), s. 49

<sup>75</sup> Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 81

<sup>76</sup> Mansur, *eş-Şer'atü'l-İslamiyye ve'l-kânûnî'd-devliyyü'l-âmm*, s. 265; Özel, age., s. 47; Hayyât, "*el-Mu'âhedât ve'l-ittifâkât*", s. 596,7; Zühaylî, *el-Alâkâtü'd-devliyye*, s. 96; Safi, "*War and Peace in Islam*", s. 33-34; Nevâvî, age., s. 107; Şelebî S., "*et-Tevcîhü'l-İslamî li'l-kânûni'd-devlî*", s. 218

b) fitneye son vererek İslam davetini güvence altına almak.<sup>77</sup>

"Ey inananlar! İnkarcılardan size yakın olanlarla savaşın!"<sup>78</sup>

ayeti ise sadece bir askerî taktiği belirlemektedir ki, tecavüze uğradıkları zaman önce kendilerine yakın tehlikeyi bertaraf etmeyi önermektedir.<sup>79</sup>

"Haram aylar çıkınca müşrikleri nerede bulursanız öldürün! Onları yakalayın, hapsedin ve her gözetleme yerinde oturup onları bekleyin!..."<sup>80</sup>

ayetine gelince, bu ayetteki emir kipleri vücut değil ibaha ifade eder. Çünkü usul-i fıkıh kurallarından birine göre "emir başka bir hükme delalet edecek bir karine olmadıkça vücut ifade eder."<sup>81</sup> Mezkur ayet-i kerimeden de şu iki karineden dolayı vücut değil, ibaha hükmü çıkarılmaktadır:

a) Ayetin devamında  $\text{عَمَّ-عَمَّا} \text{†} \text{†} \text{†}$  buyruluyor ki, bu esir almak demektir. Esirler de fidye vb. yollarla serbest bırakılabilir. Ayeti eğer vücuta hamledecek olursak esir almak caiz olmazdı, o zaman da Allah'ın kelimasında çelişki varmış gibi olurdu.

b) "Eğer ortak koşanlardan birisi eman dileyip yanına gelmek isterse, onu yanına al ki, Allah'ın sözünü işitsin. Sonra onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır..."<sup>82</sup> mealindeki eman ayeti de ilk ayette kastedilenin ibaha olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>83</sup>

Sonra kılıç ayeti, öncesine ve delaletine bakılırsa görülecektir ki, anlaşmayı bozan müşrikler hakkındadır. Bu ayetin hükmünü bütün gayri müslimlere teşmil etmek bu siyak-sibak ve delaletle uyusmaz. Onlarla topluca savaşmayı âmir ayet ise müminleri, müşriklere karşı bir hedefe doğru kuvvetlerini birleştirmeye yani tek cephe olmaya davet etmektedir.<sup>84</sup>

<sup>77</sup> Sultan, *Ahkâmu'l-kânûni'd-devlî fi's-Şeri'ati'l-İslamiyye*, s. 113

<sup>78</sup> Tevbe 9/123

<sup>79</sup> Mansur, age., s. 265; Daks, *el-Alâkâtü'd-devliyye* age., s. 638

<sup>80</sup> Tevbe 9/5; Benzer mealde bir başka ayet için bkz: Bakara 2/191

<sup>81</sup> el-Basrî Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, I/50 vd.; Serahsî, *Usul*, I/14 vd.; İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*, I/275 vd.; Âmidî, *el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, I/367 vd.; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâdir*, s. 98-99

<sup>82</sup> Tevbe 9/6

<sup>83</sup> Mevlevî Faysal, *el-Üsüsü's-Şer'iyye li'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve ğayri'l-müslimîn*, s. 38-39

<sup>84</sup> Ebu Zehra, age., s. 90; Hasen M.Ali, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve's-Sünne*, s. 102; Güneymî, *Kânûnü's-selâm fi'l-İslam*, s. 49; Daks, age., s. 18-20; Ebu Leyl, age., s. 253

Zira aynı surenin 122. ayeti toplumun bütün fertlerinin topluca savaşa katılmamasını, geride bir alimler grubunun kalmasını emretmektedir.<sup>85</sup>

Belli mükellefiyetleri yerine getirmedikleri takdirde Ehli kitab ile savaşmayı emreden cizye ayetine gelince; "*Kendilerine kitab verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Rasulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dinini din olarak kabul etmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın!*"<sup>86</sup> anlamındaki bu ayet, Tebük Savaşı öncesinde yaşanan tarihî ve hissî ortamla ilgili olup, müslümanları Rumlarla yapılacak savaşa teşvik amacı gütmektedir.<sup>87</sup> Bir başka yorumla cizye ayetinde zikredilen savaş, vacibliği değil meşruluğu göstermektedir.<sup>88</sup>

İlişkilerin esasını savaşa bağlayanların delil olarak ileri sürdükleri "...*Fitne kalmayınca kadar onlarla savaşın!*..."<sup>89</sup> ayetinde anılan ve savaşın sebebi kendisine bağlanan "fitne", şirk ve inkar değil, müslümanların baskı altında tutulması ve irtidada zorlanmasıdır. "Fitne"nin bu anlama geldiğini Kur'an'ın başka ayetleri göstermektedir. Şöyle ki, "*Sonra Rabbin şunların, şu işkenceye uğratıldıktan sonra göç eden, sonra savaşan ve sabredenlerin yanındadır!*..."<sup>90</sup> "*İnanmış erkek ve kadınlara işkence edip sonra tevbe etmeyenler, işte onlar için cehennem azabı vardır!*..."<sup>91</sup> Öyleyse normal hal, küfür oldukça savaşın olacağı değil, dinî baskı ve işkence olmadıkça barışın esas olacağıdır.<sup>92</sup>

Aynı amaçla sevk edilen "*Ey Peygamber! kafir ve münafıklarla cihad et, onlara sert davran!*..."<sup>93</sup> ayeti ise askerî cihadı değil korkutma ve caydırma cihadını vurgulamaktadır. Aksi halde Hz. Peygamber, münafıklarla hiç duraksamaksızın harbeder ve onların kökünü kazırdı. Halbuki o, hiç de böyle davranmamıştır.<sup>94</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse, savaş ayetleri, müşriklerin ya anlaşmayı bozdukları veya din aleyhine fitne çıkardıkları yani din hürriyetine engel olup müslümanlara saldırdıkları

<sup>85</sup> Ğuneymî, age., s. 49

<sup>86</sup> Tevbe 9/29

<sup>87</sup> Daks, age., s. 265, 290

<sup>88</sup> Mevlevî, age., s. 40

<sup>89</sup> Bakara 2/193; Enfâl 8/39

<sup>90</sup> Nahl 16/110     $\hat{A}\hat{A} \dagger \langle \hat{E} \dagger - \rangle$  „  $\dagger \text{‰} - \hat{I} \hat{E} \dagger \hat{A} \langle \hat{A} - \hat{E} \langle \dagger \hat{A} \hat{E} \dagger \rangle \hat{Y}$

<sup>91</sup> Burûc 85/10     $\langle \hat{E} \dagger \langle \text{‰} - \hat{I} \hat{E} \dagger \cdot \hat{E} \hat{E} \langle \dagger \langle \text{‰} \hat{A} f \hat{A} \hat{E} \hat{I} \hat{E} \dagger \hat{E} \langle \text{‰} \hat{A} f$

<sup>92</sup> Ebu Leyl, age., s. 252

<sup>93</sup> Tevbe 9/73

<sup>94</sup> Ğuneymî, age., s. 50-51



takdirde değerlendirilecektir.<sup>95</sup> Fakat eski fukaha, zamanlarının galibiyetlerle dolu ortamından etkilenecek bütün bu ayetleri fiilî ve hücumla dayalı savaş anlamında yorumlamışlardır.<sup>96</sup> Oysa ayetleri bütün olarak değerlendirmekten kaynaklanan böyle bir anlayışın Kur'anî bir temeli yoktur.<sup>97</sup>

Üstelik Yüce Allah şöyle buyurur:

"Allah. sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve adil davranmanızı yasaklamaz."<sup>98</sup>, "...Ancak kendileriyle aranızda anlaşma bulunan bir topluma sığınanlar; ne sizinle ne de kendi toplumlarıyla savaşmaktan yürekleri sıkılarak size gelenler müstesna. Allah dileseydi onları başınıza bela ederdi de sizinle savaşmışlardı. Artık onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilir de sizinle savaşmazlar ve barış içinde yaşamak isterlerse, Allah size onlara saldırmak için bir yol vermemiştir."<sup>99</sup>, "Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin!"<sup>100</sup>, "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et!"<sup>101</sup>

Şa'rânî (v. 973/1565) bu son ayeti ele alarak "barış savaşa tercih edilmiştir" yorumunu yapar.<sup>102</sup>

Bütün bunların yanında Allah Rasulü'nün (s.a.s.) şu söz ve fiilleri de bu noktayı teyid eder mahiyettedir:

"Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin; Allah'tan afiyet dileyin! Fakat onlarla karşılaştığınız zaman da sabredin ve bilin ki, Cennet kılıçların gölgesi altındadır."<sup>103</sup> "Muhakkak ki, Allah beni bütün insanlığa bir rahmet olarak göndermiştir. Siz de tebliğ görevini benim adıma yerine getirin ki Allah da size merhamet etsin."<sup>104</sup> "Müjdeleyin nefret ettirmeyin; kolaylaştırın zorlaştırmayın!"<sup>105</sup>

<sup>95</sup> Saka Şevki, "Kur'an'a Göre İnanç Hürriyeti", Diyanet İlmi Dergi, XXVIII/ (1992), s. 130

<sup>96</sup> Zehra, age., s. 78-79; Mansur, age., s. 239; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, s. 130-131; Nevâvî, age., s. 108; Şelebî S., "agm", s. 223; Sultan, age., s. 158; Ebu Süleyman, age., s. 42-43; Safi, "agm", s. 38, 52

<sup>97</sup> Arnold S. T., *The Preaching of Islam*, s. 352 'den naklen Güneymî, age., s. 49

<sup>98</sup> Mümtahine 60/8

<sup>99</sup> Nisâ 4/90

<sup>100</sup> Bakara 2/208

<sup>101</sup> Enfâl 8/61

<sup>102</sup> Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, II/176

<sup>103</sup> Buhârî, "Cihad", 112; Müslim, "Cihad", 20; Ebu Dâvûd, "Cihad", 89; Tirmizî, "De'avât", 84; İbn Mace, "Du'a", 5; Ahmed b. Hanbel Müsned, age., I/4, 11

<sup>104</sup> Kettânî, *et-Terâtibu'l-idâriyye*, I/266

<sup>105</sup> Buhârî, "Cihad", 164; "Meğâzî", 60; Müslim, "Cihad", 71; Ebu Dâvûd, "Edeb", 17

Hız. Peygamber (s.a.s.) Bedir Savaşı öncesinde Hız. Ömer'i (r.a.) müşriklere göndererek sulh teklifinde bulunmuş, fakat Mekke'li müşrikler bunu kabul etmemişti.<sup>106</sup> Yine Hız. Peygamber (s.a.s.), müşriklerin umre izni vermemesi ve Halid b. Velid (v. 21/642) ile İkrime b. Ebi Cehil (v. 13/634) komutasında büyük bir ordu hazırlaması üzerine şöyle buyurmuştu: "Yazık şu Kureyşe ki, savaş kendilerini yiyip bitirdi. Benimle diğer arapların arasına girmese ne olur sanki? Şayet onlar bana üstün gelirse, zaten istedikleri bu. Ama Allah beni onlara galip getirirse hep birlikte İslam girerler. Güçlü olsalar bile daha nereye kadar böyle savaşıp duracaklar."<sup>107</sup>

Bunlar yanında "Ben kıyamet öncesinde kılıçla gönderildim..."<sup>108</sup> hadisi, son Peygamberin risaletinde savaşın meşru olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir deyincede kadar insanlarla savaşmakla emrolundum"<sup>109</sup> hadisindeki "insanlar" sözüyle, icma ile sabittir ki, Arap müşrikleri kastedilmiştir.<sup>110</sup> Veya bir başka izahla, âmm hükmünde olan bu hadis, cizye ayeti ve silm ayetiyle<sup>111</sup> tahsis edilmiştir.<sup>112</sup>

Ebu Zehra'nın yorumuna göre, bir ülkenin dâru'l-harb sayılması için özellikle Ebu Hanîfe tarafından öne sürülen üç şartın gerçekleşmesi görüşü, aslında satır arasında ilişkilerin esasının da barış olduğunu göstermektedir.<sup>113</sup> Çünkü müslümanların sahip olduğu emanın zevali ile açıkça/fiilen veya sınır komşuluğu sebebiyle tahminen düşmanlık ortaya çıkmadıkça bir ülke dâru'l-harb sayılamıyordu. Bir önceki bahiste görüşlerine değindiğimiz Mısırlı devletler hukukçusu Tal'at Güneymî bu noktada biraz farklı bir yaklaşımla, kurucu sosyal unsuru ehli kitab olan devletlerle ilişkilerin barış esasına dayandığını iddia etmiştir.<sup>114</sup> Muhammed Hayr Heykel de *el-Cihad ve'l-kıtal fi's-siyaseti's-Şer'iyye* isimli hacimli tezinde konuyu detaylandırarak şu aşamalarda ele almıştır:

<sup>106</sup> Belâzürî, *Ensâb*, I/292'den naklen Kapar M.Ali, *Hız. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 161

<sup>107</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, II/87; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IV/165; a.mlf., *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III/313

<sup>108</sup> Mûsne'd Ahmed b. Hanbel, age., II/50, 96 »ŸÀ †»İÊ†İæİ†«{

<sup>109</sup> Buhârî, "İman", 17; "Salât", 28; Müslim, "İman", 32; Ebu Dâvûd, "Cihad", 95

<sup>110</sup> Hamidullah, age., s. 77; Osman Fethi, *el-Fikru'l-kânûnî el-İslamî*, s. 261; Zühaylî, *Âsâru'l-harb*, s. 120-121; Ebu Süleyman, age., s. 60; Erdoğan M., *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 50; Nevâvî, *el-Alâkâtü'd-devliyye ve'n-nuzumu'l-kadâiyye*, s. 105; Mansur, *eş-Şerî'atü'l-İslamiyye ve'l-kânûnü'd-devliyyü'l-âmm*, s. 266; Mevlevî, *el-Üsûsü's-Şer'iyye li'l-alâkât beyne'l-müslimîn ve ğayri'l-müslimîn*, s. 49

<sup>111</sup> Tevbe 9/27; Enfâl 8/61

<sup>112</sup> Şelebî S., "et-Tevcîhü'l-İslamî li'l-kânûnî'd-devlî", s. 218

<sup>113</sup> Ebu Zehra, age., s. 54

<sup>114</sup> Güneymî, age., s. 361-362

- a) İslam daveti kendilerine ulaşmamış olan devletlerle ilişkilerin esası barıştır. Zira Allah Rasulü, kendisine tebliğ yapılmamış bir kimse ile savaşmayı yasaklamıştır.
- b) Kendilerine İslam anlatılmış olduğu halde bunu reddedenlerle ilişkilerin esası savaştır. Cizye ayeti diye de bilinen Tevbe Suresinin 29. ayeti bunu âmirdir.
- c) Kendileriyle anlaşma imzalanmış ülkelerle ilişkilerin esası da barıştır. "...*Fakat onlar dinde yardım isterlerse yardım etmeniz gerekir. Yalnız aranızda anlaşma bulunan bir topluma karşı olmaz...*" mealindeki Enfâl Suresinin 72. ayeti buna işaret etmektedir.
- d) Arada bir anlaşma olduğu halde bunu çiğneyerek düşmanlık yapanlar ile olan ilişkiler de savaş esasına istinad eder. "...*Kim size saldırırsa, onun size saldırdığı kadar siz de ona saldırın...*"<sup>115</sup> emrini veren ayet ile Hz.Peygamber'in Hudeybiye Barış Anlaşmasını ihlal eden Mekke müşriklerine karşı tekrar savaş halini alması bunu göstermektedir.<sup>116</sup>

Netice itibariyle denebilir ki, bu görüşte olanlara göre savaş, İslama ve müslümanlara yönelen tecavüzlere karşı koymak için zaruret addedilerek meşru sayılmıştır. Zaruretlar de kendi miktarlarınca takdir olunacağına göre, zaruret sınırı aşılmaz. Dolayısıyla müslümanların diğer devletlerle ilişkilerinin savaş esasına dayandığını söylemek zaruret ilkesinin mantığına ters düşer.<sup>117</sup>

### C. Değerlendirme

Her iki tarafın görüş ve delillerini kısaca söz konusu ettikten sonra<sup>118</sup> burada bu görüş ve delilleri değerlendirip bir neticeye varmak istiyoruz.

Bir kere hemen ifade edelim ki biz, ne ilişkilerin temeli savaştır veya ne de barıştır görüşlerine katılıyoruz. Zira ilişkilerin temelini savaş kabul etmek, kendi üzerine rahmeti mecburi kılan Allah Te'ala'yı<sup>119</sup> ve O'nun tüm evrene rahmet olarak gönderdiği bir

<sup>115</sup> Bakara 2/194

<sup>116</sup> Heykel M., *el-Cihâd ve'l-kıtâl fi's-siyâseti's-Şer'iyye*, I/826-827

<sup>117</sup> Rıza M. Reşid, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 271; Şeltût M., *el-İslam Akîde ve Şerî'a*, s. 474; Ebu Zehra, age., s. 11, 47; Mansur, age., 313; Nevâvî, age., s. 56-57, 88; Sultan, *Ahkâmu'l-kânûni'd-devli fi's-Şer'iati'l-İslamiyye*, s. 159, 160; Güneymî, age., s. 44; Afîfî M.S., *el-İslam ve'l-mMu'âhedâtü'd-devliyye*, s. 55 Şelebî A., *el-Alâkâtü'd-devliyye*, s. 25; Şelebî S., "agm", s. 187, 233; Daks, age., s. 51; Berake A., *el-İslam ve'l-müsâvât*, s. 89; Zühaylî, age., s. 245; Özel, age., s. 41; Safi, "agm", s. 41-42; Muhammed Gazzâlî, Ahmed Ömer Haşim, Muhammed Seyyid Tantâvî ve Seyyid Rızk et-Tavîl gibi günümüzün önde gelen isimlerinin düşünceleri de bu yöndedir. Bkz: eş-Şinvânî Ahmed, *"es-Selam fi'l-İslam keyfe nüazzizüh ve nahmih"*, el-Âlemu'l-İslamî, sy:1445 (1416/1996), s. 3

<sup>118</sup> Ayrıca bkz: Bûtî S.Ramadan, *el-Cihad keyfe nefhemuh ve keyfe nümârisüh*, s. 94-107; Hayyât, *"el-Mu'âhedât ve'l-ittifâkât"*, s. 56-63

<sup>119</sup> En'am 6/12, 54 " »†—» „Â†Ÿ%Ê†Ê

Peygamberi ve mesajını<sup>120</sup> kendilerinden ürkülen unsurlar haline getirir. Bu ayrıca, Sünnetullah'ın gereği olarak yeryüzünde İslamdan başka değişik din ve inançlara gönül veren kimselerin daima bulunacağı gerçeğini<sup>121</sup> de hesaba katmamak olur. Temeli baştan barış olarak kabul etmek ise şirke ve zulme müdahale etmemek, İslamın mesajını kitlelere ulaştırmak için her yolu denememek gibi bir netice doğurur. Oysa kendi kabuğunda pasif bir barış gönüllüsü tavrı yerine bu uğurda gerekirse savaşa bile hazır olmak gerekmektedir.

Diğer tarftan her iki anlayış da bugünün müslümanları için pek bir anlam ifade etmemektedir. Ahmed Ebu Süleyman'ın da dediği gibi esas sıcak ve sürekli savaş anlamında cihada bağlamak günümüzün fikrî, siyasî ve teknolojik yönlerden geri kalmış müslüman toplumların durumuyla örtüşmemektedir. Aynı şekilde, esas barış, müsamaha ve savunmaya bağlayan yaklaşım ise siyasî, sosyal ve ekonomik özgürlük peşinde olan müslüman dünyasının psikolojik altyapı ve ideallerine ilgisiz kalmaktadır.<sup>122</sup>

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Sünneti kendi bütünlüğü içinde ele alınmaz, parça parça ayet ve hadislere tutunup bunlar diğerleriyle beraber düşünülmezse sağlıklı neticelere varmak mümkün olmaz. Nesh ameliyesinin çerçevesini alabildiğine genişletmek de bu olumsuz neticeye ulaşmayı kolaylaştırmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla her iki grup da nassların bir kısmına tutunup diğerlerini tevil ve nesh mantığıyla değerlendirmişlerdir.

Bize göre ilişkilerin temeli *davet* ve *tebliğ* esasıdır. Tek kelimeyle ifade edecek olursak, İslam devletinin uluslararası ilişkilerdeki temel tavrı geniş anlamda "*cihad*" kavramıyla özetlenebilir.

İslamın mesajı umum ve evrenselidir:

"Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler."<sup>123</sup>, "De ki, ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize göklerin ve yerin sahibi Allah'ın elçisiyim..."<sup>124</sup>

Bir mesajın evrensel olması onun tebliğ ve neşrini gerektirir. Tebliğin metodu da yine Kur'an tarafından belirlenmiştir. Pek çok ayet-i kerime yanında şu ayet bu konuda en temel yaklaşımı göstermektedir: "*Sen Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en*

<sup>120</sup> Enbiyâa 21/107

<sup>121</sup> Mâide 5/48; Hûd 11/118; Yûnus 10/99;

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْعُوا إِلَى اللَّهِ عِلْمًا وَهُدًى﴾

<sup>122</sup> Ebu Süleyman, *İslamın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 103

<sup>123</sup> Sebe' 34/28

<sup>124</sup> A'râf 7/158

*güzel şekilde mücadele et!...*"<sup>125</sup> İşte bu noktadan sonra, İslam devletinin tabiatı icabı yapmakla yükümlü olduğu bu davet ve tebliğe karşı diğer devletlerin koyduğu tavrın keyfiyeti, ilişkilerin dostane veya hasmane bir üslupta devam etmesini belirleyecektir.

İslamın tebliğini gerçekleştirmek; bu mesajın insanlara ulaşmasını önleyen engelleri bertaraf etmek, din ve vicdan hürriyeti üzerindeki baskıları gidermek ve insanlığı bir takım hurafe ve dogmalardan arındırmakla olur.<sup>126</sup> Bu yüzden, tarihî bir vakıa olarak daha İslam dininin doğmaya başladığı andan itibaren, başta Hz. Peygamber (s.a.s.) olmak üzere İslam davetçilerinin önüne engeller çıkmış, bu engellerin aşılması için de belli bir merhaleden sonra savaş kaçınılmaz olmuştu.<sup>127</sup> Yoksa J. Schacht, I. Goldziher, Mc. Donald, A. Abel, H. Kruse, M. Khadduri, V. Vloten, M. Watt ve diğer bir çok müsteşrikin dediğinin<sup>128</sup> aksine gayri müslimlerle ilişkilerin temelini işin başında savaş hukuku teşkil etmemiştir.

Bir sosyal sistem, şiddet ve savaş ortamından ziyade rahmet ve barış vasatında vicdanlara nüfuz edebilir.

"O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın. Şayet sen kaba yürekli ve katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Şu halde onları affet, bağışlanmaları için dua et!..."<sup>129</sup> "İyilik ve fenalık bir değildir. Sen fenalığı en güzel şekilde sav! Bir de bakarsın ki, seninle aranda düşmünlük bulunan kimse çok sıcak bir dost haline gelivermiş."<sup>130</sup>

Her ne kadar M. Watt aykırı beyanlarda bulunuyorsa da<sup>131</sup> Arnold'un ifadesiyle, Muhammed'in başkent Medine'de emrinin dışına çıkmayan büyük bir orduya sahip olduktan sonra müşriklere dine davetten vazgeçtiğini ve İslamın esaslarını tebliğ görevini bir tarafa

<sup>125</sup> Nahl 16/125

<sup>126</sup> Fazlur Rahman, *"İslam ve Siyasi Hareket"*, s. 201; Ebu İyd, *el-Alâkâtü'l-hâriciyye fî devleti'l-hilâfe*, s. 277; Ayyâd Cemal, *Nuzumu'l-harb fi'l-İslam*, s. 10

<sup>127</sup> Savaş aşamasına nasıl gelindiği, savaş ayetlerinin ne zaman indiği konusunda bkz: Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II/9-11; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/319-328; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I/101-110 302; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, s. 59-60; a.mlf., *el-Mecmû'u fetâvâ*, X/229-232, 504; XV/174; XII/329-350; Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, I/245-246; Heykel, age., I/371 vd.; Mevlevî, age., s. 27; İvad Bekr Zeki, *"el-Kıtal: Meşru'yyeten ve âdâben fi'l-İslam ve'l-yehûdiyye ve'n-nasrâniyye"*, Havliyyetü külliyyeti's-Şeri'a ve'd-dirâsâti'l-İslamiyye (Katar), sy: 9 (1412/1991), s. 247-256

<sup>128</sup> "The dar al-Islam was always in theory at war with the dar al-harb". Khadduri, age., s. 53, 64, 202; Schacht, age., s. 139; Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, s. 18,19; Kruse, agm., s. 57; Mc. Donald, *"Daru'l-harb"* md., DMİ., IX/78; V. Vloten, age., s. 13, 16; Watt, age., s. 15

<sup>129</sup> Âlû İmrân 3/159

<sup>130</sup> Fussilet 41/34

<sup>131</sup> Watt, *Muhammad The Prophet and The Statesman*, s. 105

bıraktığını sanmak doğru değildir.<sup>132</sup> Zaten hicretten sonra hazırlanan ve tarihe devlet teşkilatlanmasıyla ilgili ilk yazılı belge özelliği ile geçen Medine Sahifesi'nin 20. maddesinde, Hz. Peygamber'i yurdundan çıkardığı ve müslümanlara baştan beri düşmanlığını gösterdiği için sadece Mekkeli Kureyş ile savaş halinin bulunduğu tasrih edilmişti. Ayrıca 40. maddede de yapılacak bir barış anlaşmasına katılmaktan bahsedilmişti. Bu demektir ki, uluslararası ilişkilerde davete bağlı bir barış durumu hakimdir.

Bunun için Allah Rasulü (s.a.s.) Medine'de bir taraftan devlet teşkilatlanmasını tamamlarken diğer taraftan etraftaki kabilelerle tarafsızlık ve saldırmazlık anlaşmaları yapmak üzere harekete geçmiştir.<sup>133</sup> Fakat kısa bir süre sonra ilahî mesajın insanlık tarihi boyunca önüne çıkan engeller İslamın da önüne çıkmış hatta Muhammed Abduh'un deyimiyle "hakk, tarihte hiç bir zaman görmediği nisbette batıldan düşmanlık görmüş"<sup>134</sup> ve bunların ortadan kaldırılması gerekmişti. Mekkelilerin, önce Medineli müslüman Ensara yazdıkları ve başta İslam Peygamberi olmak üzere Mekkeli müslümanları korumamaları, aksi halde saldırıya geçecekleri tehdidini savuran mektupları ile Ensardan aldıkları olumsuz cevap üzerine Abdullah b. Übey ve yandaşlarına yazdıkları şu mektubu burada hatırlamalıyız: "Hemşehrimize bir sığınma hakkı tanımış durumdasınız. Vallahi, şayet onunla çatışmazsanız veya onu ülkenizden çıkarıp atmazsanız savaşan erkeklerinizi öldürmek, kadınlarınızı da kendimize almak üzere topyekün üzerinize yürüyeceğiz!"<sup>135</sup>

Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de iken buyurduğu şu ifadeler ne kadar manidardır:

"Yazık şu Kureyşe ki kendilerini savaş yiyip bitirdi. Benimle diğer Arapların arasına girmese ne olur sanki? Eğer bana üstün gelirlerse zaten istedikleri bu; ama eğer Allah beni onlara üstün getirirse hepsi birlikte İslama boyun eğler. Güçlü olsalar bile daha nereye kadar böyle savaşıp duracaklar?"<sup>136</sup>

Açıkça anlaşılmaktadır ki, İslam davetinin insanlara ulaşmasının önünde herhangi bir engel olmayınca, Hz. Peygamber'in "*Ben rahmet peygamberiyim, ben savaş peygamberiyim*"<sup>137</sup> hadisinin ilk kısmı, böyle engeller zuhur ettiğinde ise ikinci kısmı esas

<sup>132</sup> Arnold, *ed-Da'Ve ile'l-İslam*, s. 54'ten naklen Salih S., age., s. 388

<sup>133</sup> İbn Hişâm, *es-es-Sîratü'n-Nebeviyye*, I- II/591 vd.241, 249; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, II/8 vd.; Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vel-Vesâik*, No: 140-145; 159-162; Sönmez Abidin, *Rasulullah'ın Diplomatik Münasebetleri*, s. 257 vd.; Terzi Mustafa Z., *Hz. Peygamber ve Hulefai Raşidin Döneminde Askerî Teşkilat*, s. 13; Kapar, age., s. 208; Polat Selahaddin, "*Hz. Peygamber'in Diplomatik Taktikleri*", EÜİFD., sy: 5 (1988), s. 118;

<sup>134</sup> Abduh M., *Tevhid Risalesi*, s. 213

<sup>135</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/218; (Ebu Dâvûd, 19/23)

<sup>136</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, II/87; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâyeel-Bidaye ve'n-nihaye*, IV/165; a.mlf., *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III/313. Benzer bazı ifadeler için bkz: Ebu Yûsuf, age., s. 227, (tercT.T., s. 313-314)

<sup>137</sup> Mealên bkz: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/395, 404, 407; V/405

olacaktır. Şâfiî doktrini içinde önemli bir yeri olan Şirîbîn'nin (v. 977/1570) de ifade ettiği gibi, kafirlerle savaş esas maksat değildir. Öyle ki, savaş yapmaksızın tebliğ görevini yerine getirip delilleri serdederek hidayet yolunda netice alınıyorsa bu, fiilî savaştan çok daha muteberdir.<sup>138</sup> İşte bundan dolayı, savaş hali zuhur etse bile, fiilen sıcak çatışmaya girmeden önce karşı tarafa iki seçenek sunularak neticenin savaşa varmaması istenir: 1) Müslüman olmak, 2) Kendi dinlerinde kalıp selamet içinde yaşamak için cizye vermek suretiyle İslamın hükümrânlığını tanımak.<sup>139</sup> Bu seçenekleri sunmadan doğrudan savaş ilan edilir ve savaşılırsa günahkar olunur.<sup>140</sup>

Kur'an-ı Kerim'in zahiri itibariyle "Ya İslam, ya ölüm, ya da İslam ülkesini terketme!" manasına gelebilecek ayetleri bu bütün içinde düşünüldüğünde, dine davet ve tebliğin engellenmesi neticesinde gündeme gelecektir. Zaten İslam hukukunda benimsenen bir genel ilke gereği, insanoğlunun kanını akıtmak aslen yasaktır.<sup>141</sup> Ebu Ubeyd'in kanaatine göre bu mealdeki ayetlerin bir kısmı, dönemin Arap müşriklerine özeldir; dolayısıyla onlardan cizye bile alınmaz.<sup>142</sup>

Burada şuna da bu vesileyle kısaca işaret edelim ki, günümüz siyaset ve hukuk literatüründe devlete tanınan fonksiyonlar olarak *teşri'* (yasama), *icrâ* (yürütme) ve *kazê* (yargı) işlevlerini görmekteyiz. İslam hukukunda ise özellikle uluslararası ilişkiler söz konusu olduğunda bunlardan başka bir dördüncü fonksiyonun varlığı görülmektedir: **Dini tebliğ fonksiyonu**. "*Onlar ki, kendilerine yeryüzünde iktidar verdiğimiz takdirde namazı kılarlar, zekatı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar. Bütün işlerin sonu Allah'a aittir.*"<sup>143</sup> Bu dördüncü işlev, İslam iktidarlarının asla vazgeçemeyeceği bir devlet görevidir ve onsuz devlet dünyevî (seküler) kalmaya mahkum sayılmaktadır. İslam ise bunu reddeder.<sup>144</sup>

<sup>138</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, IV/410

<sup>139</sup> Buhârî, "*Cihad*", 102; "*Meğâzî*", 38; Müslim, "*Siyer*", 2,12; Ebu Dâvûd, "*Cihad*", 82

<sup>140</sup> Kuhistânî, *Câmi' u' r-rumûz*, IV/557

<sup>141</sup> Mavsılî, *el-ihtiyar*, V/28 «Ê† «‰‰'‰† ·Î; İbn Receb, *el-Kavaid*, s. 338

<sup>142</sup> Ebu Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 34 (no: 75).<sup>43</sup> Ebu Ubeyd'in el-Hasen kanalıyla rivayet ettiği şu haber der kendisini desteklemektedir: "*Rasulullah (s.a.s.) Araplarla müslüman olmak üzere, ehl-i kitabla da cizye vermeyi kabul edinceye kadar savaşılmasını emretti*" s. 30 (no: 62)

<sup>143</sup> Hac 22/41; Ayrıca Âlü İmrân 3/110

144 Klasik kaynaklar bu devlet fonksiyonlarını "*Hilafet*" mefumu içinde değerlendirirler. Bkz: Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 12-13; Ebu Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 11-12; Atar Fahrettin, İslam Adliye Teşkilatı, s. 9-25; Mevdûdî, el-Hilâfe ve'l-mülk, s. 35; Atar Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, s. 9-25 Rayyis M.Z., *en-Nazariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslamiyye*, s. 313-317. Bu dördüncü fonksiyonun, yürütme kapsamında değerlendirilmesi de mümkün görülebilir. Fakat





kitaptan cizye almayı emrettiğini, mecusilerin de ehli kitab olmaları sebebiyle bu kapsama alındığını öne sürerek, diğerlerinin İslam veya savaştan başka bir seçeneğinin bulunmadığını söylemiştir.<sup>152</sup>

Cumhurun yaklaşımını benimseyerek şu yorum tarzının daha tutarlı olduğu söylenebilir: Müslüman olmadıkları takdirde bütün insanlarla savaşmayı öngören hadis, başta cizye ayeti olmak üzere bazı ayet-i kerimeler ve asr-ı saadet uygulamaları ile tahsis edilmiş durumdadır ve sadece Arap müşriklerine hastır.<sup>153</sup>

Arap müşriklerine karşı takınılan bu tavrın tarihî gerekçeleri yanında insanî ve vicdanî sebepleri de vardı. Bunların başında hem müslümanları hem de Arapların insan haklarını korumak kaygısı geliyordu. Arap Yarımadasındaki vahşi bedevi kabilelerin müslümanlaştırılması, kabileler arasında düzenli ilişkiler kuracak bir havayı oluşturacaktı.<sup>154</sup> Gerçekten İslamın sağladığı bu değişim kısa sürede etkisini göstermiş, Arapları diğer müslümanlarla birlikte tarihin en büyük medeniyetlerinden birini inşa etmeye sevk etmiştir.

İlişkilerin esasını savaşa bağlayanlar, konuyla ilgili daha önceki ayetlerin kılıç ayetiyle neshedildiğini<sup>155</sup> iddia ederler. Halbuki bu ayetlerin her biri ve kılıç ayeti farklı durumlar içindir ve o durumlar zuhur ettiğinde ayetler de tatbik edilecektir.<sup>156</sup> Daha çok Ebu Davud'un (v. 275/888) es-Sünen'ine yaptığı Meâ'limü's-Sünen isimli şerhiyle tanıdığımız el-Hattâbî (v. 388/998)'nin yorumu da bizi zımnen teyid etmektedir. "*Türkler ve Habeşliler size ilişmediği sürece siz de onları kendi hallerine bırakın*"<sup>157</sup> hadisleriyle mutlak nitelikteki kıtal ayetlerini beraberce değerlendirmeye alan Hattâbî, bu hadislerin ayetleri takyid ettiğini söylemiştir.<sup>158</sup>

İslamın askerî, siyâsî ve iktisadî bakımlardan kuvvetli olduğu dönemlerde gelen ayetlerin böyle olmayan dönemlerde inen ayetlerin hükümlerini kaldırdığı, dolayısıyla onlardan tekrar istifade edilemeyeceği görüşünü benimsemek yerine, daha esnek bir yaklaşımla içinde yaşanan ortam değerlendirilerek ve tebliğe karşı konulan tavırla

<sup>152</sup> *el-Ümm* IV/97; Taberî, age., s. 203

<sup>153</sup> Nevâvî, age., s. 105; Erdoğan, age., s. 51

<sup>154</sup> Rıdâ Reşid, *Tefsiru'l-menâr*, X/178-179'dan naklen Ebu Süleyman, *İslamın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s. 116

<sup>155</sup> Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV/269; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII/72-3; Süyûtî, *el-İtkan*, II/31; İzmirli İ. Hakkı, age., II/59-104; Ebu Zeyd, age., II/508

<sup>156</sup> Hasen M. Ali, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, s. 123

<sup>157</sup> Ebu Dâvûd, "*Melâhim*", 8, 11

<sup>158</sup> Meâ'limü's-sünen'de ilgili hadisin izah edildiği yerde bulamadığımız bu izah için bkz. Hattabî, Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bd*, XI/409-410 Me'alimü's-Sünen, ??

müslümanların güç dengesi dikkate alınarak dînî siyasetin gereği ne ise o şekilde hareket etmek daha uygun olacaktır.<sup>159</sup> Müfessir Zemahşerî'nin (v. 538/1143) yerinde yorumuyla bu konuda en doğrusu, ne sürekli savaş ne de sürekli barışı kendisine politika olarak benimsemek yerine, İslamın ve müslümanların lehine hangi durum daha çok yarayacaksa onu iltizam etmektir.<sup>160</sup> İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946)da "Ayet-i seyf nesh itmez belki inşâ (tehir) ider"<sup>161</sup> diyerek aynı kanaatta olduğunu belirtmiştir. Müstakil eğilimleriyle de tanınan Hanbelî fakih İbn Teymiyye, ilişkilerin esasını uluslararası konjonktürün ve müslümanların iç durumunun yani geniş anlamıyla maslahatın belirleyeceğini şu cümle ile ortaya koyar: "Şer'i maslahat, bazen savaş, bazen barış anlaşması, bazen de anlaşma yapılmaksızın geri durma ve hazırlık yapma biçiminde tezahür eder."<sup>162</sup>

Kaldı ki, Mekke dönemindeki af ve müsamaha temalı ayetlerin Medine dönemindeki sert ayetlerle nesh edildiği iddiasına karşı biz, Mekke döneminde inmiş bulunan sert ayetler olduğu gibi<sup>163</sup>, Medine döneminde inen af ve müsamaha ayetlerinin<sup>164</sup> varolduğunu biliyoruz.

Kılıç ayetinin barış temelli ayetleri neshetmesi iddiası, İslam hukuk usulündeki nesh teorisiyle de uyusmamaktadır. Çünkü bir nesh durumundan söz edebilmek için iki delil arasında çatışma olması (*te'rudu'l-edille*) ve bunları uzlaştırma imkanının bulunmaması (*te'azzuru'l-cem*) şartları aranır<sup>165</sup> Halbuki bu ayetler farklı durumlarla ilgili olmaları dolayısıyla kolaylıkla "*cem ve telîf*" edilebilir.

Diğer taraftan, İslamın savaş anlayışını sadece saldırıya uğranıldığında bunu defetmeye matuf meşru müdafa harbi olarak kabul etmek<sup>166</sup> de İslamın mahiyet ve evrenselliği ile çelişmektedir. Çünkü önce de arzettiğimiz gibi, evrensel bir din olması sebebiyle insanlara

<sup>159</sup> Erdoğan, age., s. 78; Ebu Süleyman, age., s. 87-88; Özel, age., s. 56; Albayrak Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 36-37; Mevlevî, age., s. 46-47;

<sup>160</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/13382

<sup>161</sup> *İlm-i Hılâf*, II/104

<sup>162</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû' Fetâvâ*, XV/174; Krş: XIX/21, XX/99-103, XXIX/355, XXXIV/209

<sup>163</sup> Mesela, A'râf 7/182-183; Müzzemmil 73/11-12; Müddessir 74/11, 15-17; Tarık 86/15-17; Alak, 96/15-18

<sup>164</sup> Mesela, Bakara 2/109, 139; Nisâ 4/80; Mâide 5/92; Tevbe 9/129; Nûr 24/54

<sup>165</sup> Şâfiî, *er-Risale*, s. 311 vd.; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I/475 vd.; Razi, *el-Mahsûl*, I/525 vd.; Nasların yorumlanması ve ta'lilinde neshin rolü ile ilgili olarak şu özlü çalışmaya bakılabilir: Şelebi Mustafa, Ta'lilü'l-ahkam,

<sup>166</sup> Abduh, *Tevhid Risalesi*, s. 221; Rıza Reşid, age., s. 271-275; Hamidullah, *Hizmet Peygamber'in Savaşları*, s. 262; Mansur, age., s. 298 vd.; Ebu Zehra, age., s. 47; Özel, age., s. 45; Brigadier, "Concept of War in Islam", s. 49; Safi, "War and Peace in Islam", s. 41-42; Nevâvî, age., s. 108; Şehhâte, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-fikhi'l-İslami*, s. 122

ulaştırmak ve bunun için de engel olabilecek her şeyle mücadele etmek gerekecektir. Bu da zaman zaman hasmane ilişkileri gündeme getirecektir.

### Sonuç

Bize öyle geliyor ki, nasıl ilk asırların muzaffer psikolojisi ve müslim - gayri müslim toplumlar arasında yıllar boyu süren siyasî ve askerî gerilim, ilişkilerin esasını savaş olarak belirlediyse, son asırların siyasî bölünmüşlüğü, iç kavgaların tırmanması ve ekonomik/teknolojik geri kalmışlık psikolojisi de pasif barış olarak belirlemiştir. Aslında bu belirlemenin tarihî süreci, Ortaçağ'da haclı seferleri ve Moğol istilasını ile bir anlamda başlamıştı. Bugün dünya devletlerinin Birleşmiş Milletler Sözleşmesi etrafında tek bir örgüte üye olmaları, dünyada savaşı sona erdirmeye, barışı hakim kılma esasına dayanan bu sözleşmeye bağlılıklarını deklare etmeleri, müslümanları, ilişkilerin esasını yeniden gözden geçirmeye sevk etmiştir.

Şu halde İslamın uluslararası ilişkiler nazariyesini tek bir şekle irca etmek doğru gözükmemektedir. Doğru olan, müslümanların ellerinden geldiğince İslam (esenlik ve barış) mesajını insanoğluna takdim gayreti içinde olması, bu takdimi engelleyenleri caydıracak bir askerî güce sahip ise onları bertaraf etmesi, değilse bu güce sahip olma vecibesini<sup>167</sup> bir an evvel yerine getirmeye çalışıp bu arada diploması kanallarını aktif bir biçimde işletmesidir. İşte bu durumda, kılıç ayetiyle neshedildiği söylenen diğer ayetlerle amel etmek zarur olacaktır.

Bizce uluslararası ilişkiler "*siyaset-i şer'iyye*" kavramı içinde değerlendirilmelidir. Bu şu demektir: Herhangi bir zamanda ve herhangi bir coğrafyada herhangi bir İslam idaresinin uluslararası ilişkileri ve dış işleri politikası, o zamanın, coğrafyanın ve idarenin içinde bulunduğu konjonktürel şartlarla yakından ilgilidir. Öyleyse İslamın ve müslümanların lehine bir politikanın belirlenmesi, idarecilerin insiyatifi dahilinde olmalıdır. Bunun için Hz. Peygamber (s.a.s.) ve uygulamalarına hukukî değer atfedilen Râşit Halifeler (r.ah.) dönemindeki uluslararası ilişkiler -açık naslara dayananlar hariç- geneli itibarıyla konunun değişmez ve ideal hükmü olarak değil şer'î siyasetin bir gereği olarak değerlendirilmelidir. Böylece müslümanların idarî sorumluluğunu omuzlarında taşıyanlara genişlik sağlamak ve genel hukukî çerçevenin içinde kalmak kaydıyla kendi uluslararası politikalarını belirleme imkanı vermek mümkün olacaktır.

Bütün bu değerlendirmelerin özünü yansıtmaması ve aynı zamanda Yusuf el-Karadâvî'nin nitelemesiyle Kur'an'ın, gayri müslimlerle ilişkileri belirlemedeki temel ilkesini vermesi<sup>168</sup> sebebiyle bu bölüme şu ayet-i kerimelerle bir son vermek istiyoruz:

<sup>167</sup> Enfâl 8/60

<sup>168</sup> Karadâvî, *Gayru'l-müslimin fi'l-mücteme'l-İslami*, s. 5

"Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adil davranmaktan menetmez. Çünkü Allah adil olanları sever. Allah sizi, ancak sizinle din hakkında savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanız için yardım eden kimselerle dost olmaktan meneder. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır."<sup>169</sup>

### BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, trc. Hizmetli Sabri, Ankara 1986
- Abdürrezzâk, Ebu Bekr b. Hemmâm es-San'ânî (v.211/826), el-Musannef, nşr:el-A'zamî Habiburrahman, Beyrut 1390-1392/1970/1972, I-XI
- Affî, Muhammed Sâdık, *el-İslam ve 'l-mu'âhedâtü'd-devliyye*, Kahire 1986
- Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), el-Müsned, Bulâk 1313 baskısından ofset İstanbul 1401/1981, I-VI
- Ahmed b. Yahya el-Murtazâ (v.840/1437), *Şerhu'l-ezhâr*, Matba'atü'l-me'âhidi'l-ilmiyye (San'â) 1341, I-IV
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992
- Âmidî, Seyfüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali (v.631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut ts., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-IV
- Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, Ankara 1979
- Aynî, Ebu Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed (v.855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, (nşr: Mevlevî Muhammed Ömer), Beyrut 1400-1401/1980-1981, I-X  
\_\_\_\_\_, *Umdetü'l-kârî şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts., Dâru'l-fikr, I-XII
- Ayyâd, Cemaleddin, *Nuzumu'l-harb fî'l-İslam*, Kahire 1370
- Azîmâbâdî, Muhammed Eşref b. Emir es-Siddîkî (v. 1905'ten sonra) - Ebu Tayyib Muhammed Şemsülhak (doğumu 1857), *Avnu'l-Ma'bûd şerh Sünen Ebî Dâvûd*, thk: Abdurrahman M. Osman, Kahire 1407/1987, I-XIV, Üçüncü yayım
- Bâbertî, Muhammed b. Muhammed Ekmelüddin (v. 786/1384), *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir ile birlikte), Mısır 1389/1970, I-X
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Endelüsî (v.494/1100) *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'i'l-İmam Mâlik*, Kahire 1332'den ofset Kahire ts. (Daru'l-fikri'l-Arabî), I-VII

---

<sup>169</sup> Mümtahine 60/8-9

- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (v. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Beyrut 1403/1983, I-II
- Becker C.H., "Cizye", İ.A., III/199-201
- Berake, Abdülmün'im Ahmed, *el-İslam ve'l-müsâvât beyne'l-müslimîn ve ğayri'l-müslimîn fî usûri't-tarihi'l-İslamî ve fî'l-asri'l-hadîs*, İskenderiye 1990
- Berki, Şakir, *Devletler Umumi Hukuku*, Ankara 1968
- Bilmen, Ömer Nuhu (v. 1971), *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1976, I-VIII
- Brockelmann, Carl (ö.1956), *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, trc: Çağatay Neşet, Ankara 1992
- Brigadier, Ahmed Gulzar, "Concept of War in Islam", International Islamic Conference I February 1968, Ed: Khan M.A., Islamabad 1970, s.48-56
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/869), *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1315, I-VIII
- Bûtî, Saîd Ramadan, *el-Cihad fî'l-İslam keyfe nefhemuh ve keyfe nümârisüh*, Dimeşk 1993
- Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'an*, nşr: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut 1405/1985, I-V
- Daks, Kamil Selame, *el-Alâkâtü'd-devliyye fî'l-İslam alâ dav'i'l-i'câzi'l-beyânî fî sûrati't-Tevbe*, Cidde 1396/1976, İkinci yayım
- \_\_\_\_\_, *Âyâtü'l-Cihad fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kuveyt 1392/1972
- Dârakutnî, Ali b. Ömer (v. 385/995), *es-Sünen*, nşr: Yemânî Abdullah Haşim, Kahire 1386/1966, I-IV
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman (v. 255/868), *es-Sünen*, nşr: el-Buğâ Mustafa Dîb, Beyrut 1412/1991, I-II
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed (v. 1230/1815) *Hâşiye al'â's-Şerhi'l-kebîr alâ muhtasari'l-İmâm Halîl*, yy., ty. (Dâru'l-fîkr)
- Desûkî, Muhammed, "Usûlü'l-alâkâtü'd-devliyye beyne'l-İslam ve't-teşrî'âtü'l-vad'iyye", *Mecelle Mecma'l-fikhi'l-İslamî* VII/4 (1412/1992), s.85-128
- Dominique, Sourdel, *İslam*, trc: Dursun Davut, İstanbul 1992
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *es-Sünen*, nşr: ed-De'as İzzet Ubeyd-es-Seyyid Âdil, Hims 1388-1394/1969-1974, I-V

- Ebu İyd, Arif Halil, *el-Alâkâtü'l-hâriciyye fî devleti'l-hilâfe*, Kuveyt 1404/1983
- Ebu Leyl, Mahmud Ahmed Abdullah, *Üsüsül-alkti'd-devliyye fî'l-İslam*, yayımlanmamış doktora tezi, Câmi'atü'l-Ezher Külliyyetü's-Şeri'a ve'l-kânûn, Kahire 1398/1978
- Ebu Süleyman, A. Ahmet, *İslamın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, trc: Koru Fehmi, İstanbul 1985
- Ebu Ubeyd, Kasım b. Sellâm (v. 224/838), *el-Emvâl*, nşr. Muhammed Halil Herrâs, Kahire 1401/1981, Üçüncü yayım
- Ebu Ya'lâ, Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ (v. 458/1066), *el-Ahkmu's-sultâniyye*, nşr: el-Fikî Muhammed Hâmid, Beyrut 1403/1983
- Ebu Yûsuf, Ya'kub b. İbrahim (v.182/798), *Kitabu'l-harâc*, nşr: Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1396, Beşinci yayım. Türkçe terc: Özek Ali, İstanbul 1970
- Ebu Zehra, Muhammed (v. 1974), *el-Alâkâtü'd-devliyye fî'l-İslam*, Kahire ts., (Dâru'l-fikri'l-Arabî)
- Ebu Zeyd, Mustafa, *en-Nesh fî'l-Kur'ani'l-Kerim:Dirâse teşrî'iyye tarihiyye nakdiyye*, Kahire 1383/1963, I-II
- Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990
- Erkal, Mehmet, "Cizye", DİA, VIII/42-45
- Ermenâzî, Necîb (v. 1387), *eş-Şer'u'd-devlî fî'l-İslam*, yy. 1349/1930 (Matba'a İbn Zeydûn)
- Fazlurrahman, "*İslam ve Siyasî Hareket: Dinin Emrindeki Siyaset*", trc: Maraş İbrahim, İslami Araştırmalar, VII/2, Ankara 1994, s. 193-201
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *el-Müstasfâ fî ilmi'l-usûl*, Bulâk 1322
- Goldziher, Ignaz (ö. 1921), *el-Akîde ve's-Şerî'a fî'l-İslam: Tarihu't-tatavvuri'l-akadî ve't-teşrî'i fî'd-diyâneti'l-İslamiyye*, trc: Musa M.Yusuf, Abdülkadir A.Hasen, Abdülhak Abdülazîz, Mısır 1378/1959
- Ğuneymî, Tal'at, *Kânûnü's-selâm fî'l-İslam*, İskenderiye 1989? (Münşetü'l-ma'ârif)
- Halebî, İbrahim b. Muhammed (v. 956/1594), *Mülteka'l-ebhur*, thk: Elbânî Süleyman Ğâvecî, Beyrut 1409/1989
- Hallâf, Abdülvehhâb (v. 1956), *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî's-suuni'd-düsturiyye ve'l-hariciyye ve'l-maliyye*, Kuveyt 1408/1988

- Hamidullah Muhammad, *İslamda Devlet İdaresi*, trc: Kuşçu Kemal, Ankara 1979, Beşinci yayım
- \_\_\_\_\_, *Hz.Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları*, trc: Tuğ Salih, İstanbul 1981, Üçüncü yayım
- \_\_\_\_\_, *Mecmû'atü'l-Vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahdi'n-Nebevî ve'l-hulâfeti'r-râside*, Beyrut 1407/1987, Altıncı yayım
- Hammâd, Neziḥ, “*et-Te'âmu'l bi'r-ribâ beyne'l-müslimîn ve ğayri'l-müslimîn*”, Mecelletü's-Şeri'a ve'd-dirâsâtü'l-İslamiyye (Kuveyt), sy: 9 (1408/1987), s. 223-260
- Haraşî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali, *el-Haraşî alâ muhtasar Sîdî Halîl*, Bulâk 1318 baskısından ofset Beyrut ts. (Dâr Sâdır)
- Hasen, Muhammed Ali, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-Kur'ani'l-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Amman 1400/1980
- Hayyât, Abdülaziz, “*el-Mu'âhedât ve'l-ittifakat mine'l-alâkâtü'd-devliyye fî esnâi's-silm*”, Mecelle mecma'l-fikhi'l-İslamî, VII/4 (1412/1992), s. 47-84
- Heykel, Muhammed Hayr, *el-Cihad ve'l-kutâl fî's-siyaseti's-Şer'iyye*, Beyrut 1993, I-III
- Hitti, Philip (ö. 1978), *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, trc: Tuğ Salih, İstanbul 1980, I-IV
- Hüseyn b. Ahmed es-Seyâğî es-San'ânî (v. 1221/1806), *Kitabu'r-Ravdî'n-nadir şerh Mecmû'î'l-fikhi'l-kebîr*, San'â 1405/1985, İkinci yayım (IV, Abbas b. Ahmed, *Tetimmatü'r-Ravdî'n-nadîr*), I-IV
- Hüseyn Muhammed Makbûl, *Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ve eseruh fi'l-fikhi'l-İslamî*, yayımlanmamış doktora tezi, Câmî'atü'l-Ezher Külliyyetü's-Şerî'a ve'l-Kânûn, Kahire 1391/1972
- Ivâd, Bekr Zeki, “*el-Kıtal: Meşru'ıyyeten ve âdâben fi'l-İslam ve'l-yehûdiyye ve'n-nasrânîyye*”, Havliyyetü külliyyeti's-Şeri'a ve'd-dirâsâtü'l-İslamiyye (Katar), sy: 9 (1412/1991), s. 247-256
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî (v. 463/1071), *el-Kâfî fî fikh ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, nşr: el-Moritânî M. Muhammed, Riyad 1400/1980, I-II
- İbn Abdisselam, İzzüddin Ebu Muhammed Abdülaziz b. Abdisselam (v. 660/1262), *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, Beyrut 1410/1990, I-II
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed (v. 741/1310), *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, Beyrut ts., (el-Mektebetü's-sekâfiyye)
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed (v. 852/1448), *Fethu'l-Bârî bi şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Bulâk 1300 baskısından ofset, Beyrut ts., I-XIII

- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456/1064), *el-Muhallâ*, nşr: Şakir Ahmed Muhammed, Beyrut ts., (Dâru'l-fikr), I-XI  
\_\_\_\_\_, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut ts., (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), I-II (I-VIII)
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam (v. 218/833), *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, nşr: es-Sekkâ Mustafa v. dğr., Beyrut ts., (Dâru'l-Ma'rife), I-IV
- İbn Kayyim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebibekr el-Cevziyye (v. 751/1350), *Ahkâm ehli'z-zimme*, nşr: Salih Subhî, Beyrut 1983, Üçüncü yayım
- İbn Kesr, İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1411/1990, I-XIV, İkinci yayım  
\_\_\_\_\_, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, thk: Mustafa Abdülvahid, Beyrut 1403/1983, I-IV  
\_\_\_\_\_, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, nşr: el-Meys Halil, Beyrut ts., (Dâru'l-Kalem), I-IV, İkinci yayım
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), *el-Muğnî*, Beyrut 1392/1972, I-XII  
\_\_\_\_\_, *el-Mukni' fî fikh İmâmi's-Sünne Ahmed b. Hanbel*, Beyrut ts., (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye)  
\_\_\_\_\_, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir fî usuli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1414/1994, İkinci yayım
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (v. 273/886), *es-Sünen*, nşr: Abdülbâkî Muhammed F., Kahire 1372/1952 baskısından ofset İstanbul 1401/1981, I-II
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd (v. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, İstanbul 1985, I-II
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd (v. 230/844), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr: Abbas İhsan, Beyrut 1388/1968
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm (v. 728/1327), *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî ıslâhu'r-râ'i ve'r-ra'iyye*, nşr: Kusay Muhibbuddin el-Hatîb, Kahire 1399, İkinci yayım  
\_\_\_\_\_, *Mecmû' fetâvâ*, nşr: Abdurrahman b. Muhammed, Riyat 1381-1386, I-XXXVII
- İbnü'l-Arabî, Ebubekr Muhammed b. Abdillâh (v.543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân* nşr: el-Bicâvî Ali Muhammed, Kahire 1394/1974, I-IV
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram eş-Şeybânî (v. 630/1232), *el-Kâmil fî't-târîh*, Beyrut 1407/1987, I-X
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvâhid (v. 861/1456), *Fethu'l-Kadîr*, Kahire 1389/1970, I-X



- İzmirli, İsmail Hakkı (v. 1946), *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330
- Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 1984-1986, I-III
- Karadâvî, Yusuf, *Ğayru'l-müslimin fi'l-müctema'l-İslam*, Kahire 1397/1977
- Kâsânî, Ebu Bekr Alâuddin b. Mes'ûd (v. 587/1191), *el-Bedâ'iu's-sanâ'i fi tertibi's-şerâi'*, Kahire 1327-28/1910 baskısından ofset Beyrut 1402/1982, I-VII, İkinci yayım
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hatib (v. 923/1517), *İrşâdü's-sârî li şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1410/1989, I-X
- Kettânî, Muhammed Abdulhayy (v. 1962), *et-Terâtibu'l-idrâiyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, trc: Özel Ahmet, İstanbul 1990, I-III
- Khadduri, Majid, *The War and Peace in The Law of Islam*, Baltimore 1955, İkinci yayım
- Kiyâ el-Herrâsî, Imâdüddin b. Muhammed et-Taberî (v. 504/1110), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1405/1985, I-IV, İkinci yayım
- Kruse, Hans, "İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı" trc: Kavakçı Y. Ziya, İTED. IV/3-4 (1971), s. 54-82
- Kuhistânî, Şemsüddin Muhammed el-Haneî (v. 950/1544), *Câmi'u'r-rumûz*, Kazan 1898, I-II
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire 1386-87/1966-67, I-XX
- Mâlik b. Enes (v.179/795), *el-Muvatta*, nşr: Abdülbâkî Muhammed F., Kahire 1370/1951, I-II
- Mansur Ali Ali, *eş- Şerî'atü'l-İslamiyye ve'l-kânûnü'd-devliyyü'l-âmm*, Kahire 1390/1971
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (v. 450/1058), *el-Ahkmu's-sultniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Beyrut ts. (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye)
- Mavsilî, Ebu'l-Fadl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud (v. 683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul 1987, I-V
- Mc.Donald, "Cihad", DMİ., VII/188-190
- Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhanüddin Ali b. Ebi Bekr (v. 593/1197), *el-Hidâye şerh Bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul 1986, I-IV
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ (v. 1979), *el-Hilâfe ve'l-mülk*, Arapçaya trc: Ahmed İdris, Kuveyt 1398/1978

Mevlevî, Faysal, *el-Üsûsü's-Şer'iyye li'l-alkt beyne'l-müslimn ve ğayri'l-müslimn*, Beyrut 1410/1990, İkinci yayım

Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî (v. 261/874), *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr: Abdülbâkî Muhammed F., Kahire 1374-1375/1955-1956, I-V

Müsned, bkz: Ahmed b. Hanbel

Müttakî el-Hindî, Alâuddin Ali b. Abdilmelik (v. 975/1567), *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut 1985, I-XVI

Müzenî, Ebu İbrahim İsmail b. Yahya (v. 246/877), *Muhtasarü'l-Müzenî*, Kahire ts., (Daru'l-ma'rife)

Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb (v. 303/915), *es-Sünen*, İstanbul 1401/1981

Nevâvî, Abdulhalık, *el-Alâkâtü'd-devliyye ve'n-nuzumu'l-kadâiyye fî's-Şer'ati'l-İslamiyye*, Beyrut 1394/1974

Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref (v. 676/1277), *Şerh Müslim*, Beyrut 1401/1981, I-XVIII

Osman, Fethî, *el-Fikru'l-kânûnî el-İslamî beyne usûli's-Şeri'a ve türâsi'l-fıkh*, Kahire ts., (MektebeVehbe)

Osman, Muhammed Re'fet, *el-Hukûk ve'l-vâcibât ve'l-alakatü'd-devliyye fî'l-İslam*, Beyrut

Ömer, Muhammed Abduh, *el-Hukuku'd-devliyye fî'l-İslam*, Mecma'u'l-Fıkhî'l-İslamî'ye sunulmuş (Cidde 1990) ve yayımlanmamış tebliğ, Prof.Dr. Salih Tuğ özel ktp.

Özel, Ahmed, *İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, İstanbul 1982

Pazarcı, Hüseyin, *Uluslararası Hukuk Dersleri I*, Ankara 1989, İkinci yayım

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer (v. 606/1209), *el-Mahsûl fî ilm usûli'l-fıkh*, Beyrut 1408/1988, I-II

Ramlî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (v.1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, Mısır 1386/1967

Rıza, Muhammed Reşid (v. 1935), *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1399/1979, Dokuzuncu yayım

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Ravâi'u'l-beyân tefsir âyâtî'l-ahkâm*, Beyrut 1407/1987, Beşinci yayım

Safi,Louay M., "War and Peace in Islam", AJISS., V/1 (1988), s. 29-57

- Saîd, Muhammed Re'fet, *es-Silm ve'l-harb ve'l-alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslam*, Mecma'u'l-Fıkhi'l-İslamî'ye sunulmuş (Cidde 1990) ve yayımlanmamış tebliğ, Prof.Dr. Salih Tuğ özel ktp.
- Saka, Şevki, “Kur'an'a Göre İnanç Hürriyeti”, *Diyanet İlmi Dergi*, XXVIII/(1992), s. 130 vd.
- Salih, Subhi, *en-Nuzumu'l-İslamiyye*, Beyrut 1965; *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri Tarihi*, trc: Sarmış İbrahim, İstanbul 1983
- Schacht Joseph (ö. 1969), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971; *İslam Hukukuna Giriş*, trc: Dağ Mehmet- Şener Abdülkadir, Ankara 1977
- Serahsî, Şemsüleimme Ebubekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090), *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*, thk ve nşr: Müneccid Salahaddin (I-III), Ahmed Abdülaziz (IV-V), Kahire 1958-1971, I-V  
\_\_\_\_\_, *el-Mebsût*, Kahire 1324-1331 baskısından ofset, İstanbul 1403/1983, I-XXX  
\_\_\_\_\_, *Usûlü's-Serahsî*, nşr: el-Efğânî Ebu'l-Vefâ, Haydarâbâd 1372 baskısından ofset Beyrut 1414/1993, I-II
- Sönmez, Abidin, *Rasulullah'ın Diplomatik Münasebetleri ve Sulh Muahedeleri*, İstanbul 1984
- Sultan, Hamid, *Ahkâmu'l-kânûni'd-devlî fi's-Şeri'ati'l-İslamiyye*, Kahire 1970
- Süyûtî, Celalüddin b. Abdirrahman b. Ebibekr (v. 911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1398
- Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris (v.204/819), *el-Ümm*, Bulâk 1321-1325, I-VII; Kahire 1961-1963, I-VIII)  
\_\_\_\_\_, *Tertib Müsnedi'l-İmam eş-Şâfi'î*, nşr: ez-Zevâvî el-Hüseynî Yusuf A.-el-Hüseynî İzzet Attâr, 1370/1951 baskısından ofset, Beyrut ts.,(Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), I-II  
\_\_\_\_\_, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk: Abdülğani Abdülhâlık-Muhammed Şerif Sükker, Beyrut 1410/1990  
\_\_\_\_\_, *er-Risâle*, nşr: Şakir Ahmed Muhammed, Kahire 1399/1979, İkinci yayım
- Şa'rânî, Abdülvehhab b. Ahmed eş-Şâfi'î (v. 973/1565), *el-Mizânü'l-kübrâ*, Mısır ts., I-II
- Şehhâte, Muhammed Ş., *Risaletü'l-cihad*, yayımlanmamış âlimiyye tezi, Câmi'atü'l-Ezher Külliyyetü's-Şeri'a ve'l-Kanûn, Kahire 1954
- Şelebî, Salah Abdülbedî', “*et-Tevchü'l-İslam li'l-kânûni'd-devlî*”, *Mecelle külliyyeti's-Şeri'a ve'l-kânun* (Ezher), sy: 7 (1414/1993), s. 183-234
- Şeltut, Mahmud Muhammed (v. 1964), *el-İslam Akîde ve Şeri'a*, Kahire 1964, İkinci yayım

- Şevkânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali (v. 1250/1834), *Neylû'l-evtâr şerh Münteka'l-ahbâr*, Kahire 1357/1938, I-VIII
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî, (v. 475/1083), *el-Mühezzeb fî fîkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Mısır 1379/1959, I-II
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (v. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'l-Minhâc*, Kahire 1377/1958, I-IV
- Tabbârâ, Afif Abdülfettah, *Rûhu'd-dîni'l-İslâmî*, Beyrut 1980, Yirminci yayım
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310/923), *Tarihu't-Taberî (Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk)*, nşr: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut ts., (Dâr Süveydân), I-X  
———, *İhtilâfu'l-fukahâ: Kitabu'l-cihâd ve kitabu'l-cizye ve ahkâmî'l-muhâribîn*, nşr: Schacht J., Leiden 1933
- Temîmî, Receb Büyûd, *el-Alâkâtü'd-devliyye fî'l-İslâm*, Mecma'u'l-fîkhi'l-İslâmî'ye sunulmuş (Cidde 1992) ve yayımlanmamış tebliğ (Prof. Dr. Salih Tuğ özel ktp.)
- Terzi, Mustafa Zeki, *Hiz. Peygamber ve Hulefai Raşidin Döneminde Askerî Teşkilat*, Samsun 1990
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve (v. 279/892), *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr: Şakir Ahmed Muhammed v.dğr., Kahire 1395-1398/ 1975-1978 baskısından ofset İstanbul 1401/1981
- Turnagil, Ahmet Reşit, *İslamiyet ve Milletler Hukuku*, İstanbul 1977
- Von Vloten, Gerlof, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, trc: Hatiboğlu Mehmed S., Ankara 1986
- Watt, Montgomery, *Muhammad The Prophet and The Statesman*, Oxford 1969, Dördüncü yayım
- Wensinck, A.J., *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-hadisi'n-Nebevî (Concordance)*, Leiden 1936-1969 baskısından ofset İstanbul 1986, I-VIII
- Yahya b. Adem el-Kuraşî (v. 203/818), *Kitabu'l-Harâc*, nşr: Şakir Ahmed Muhammed, Kahire ts., (Dâru't-türâs), İkinci yayım
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer (v. 538/1143), *el-Keşşâf an hakâik ğavâmizi't-Tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Kahire 1387/1968 baskısından ofset Beyrut ts., (Dâru'l-ma'rife), I-IV
- Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm: el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd*, Dimaşk 1964, I-III
- Zeydân, Abdülkerim, “eş-Şerî'atü'l-İslamiyye ve'l-kânûnü'd-devliyyü'l-âmm”, Mecmû'a buhûs fîkhiyye (1407/1986) içinde, s.7-85  
———, *Ahkmu'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fî dâri'l-İslâm*, Beyrut 1408/1988, İkinci yayım

Zeyla'î, Fahrüddin Osman b. Ali (v.740/1342), *Tebyînü'l-hakâik şerh Kenzi'd-dekâik*,  
Bulâk 1313 baskısından ofset Beyrut ts.,(Dâru'l-ma'rife), I-VI  
Zühaylî, Vehbe, *Âsâru'l-harb fi'l-fikhi'l-İslamî*, Dımaşk 1412/1992, Dördüncü yayım  
\_\_\_\_\_, *el-Alktü'd-devliyye fi'l-İslam*, Beyrut 1407/1987

**Doğumunun 100. Yıl Dönümünde  
Mutasavvıf Bir General  
SADETTİN EVRİN  
(1897 - 1980)**

**Mustafa KARA\***

**Giriş**

Bilindiği gibi Osmanlı Devletinde din ile sosyal hayat bir bütünlük arz ediyordu. Bu "bütünlük" Tanzimat'tan sonra kısmen bozulduysa da gelenek, hayatiyetini sürdürmeye devam etti. Mektep-medrese tartışmaları, mutlakiyet-meşrutiyet münakaşaları, Batıcılık-Türkçülük münazaraları köklü değişiklikler meydana getiremedi. Ancak Cumhuriyet döneminde farklı gelişmeler oldu. Bir diğer ifade ile yaklaşık bir asırdır tartışılan pek çok konuya nokta konuldu. Şüphesiz bunlardan biri de Tasavvuf ve Tarikatlar dünyasıdır. Uzun zamandır, özellikle 1908'den sonra çok sert bir şekilde tartışılan bu konuya 1925 yılında, tekke ve zaviyelerin kapatılması, tarikatların yasaklanmasıyla farklı bir çerçeve çizildi.

O güne kadar bir paşanın derviş olması çok tabii ve sıradan bir olay iken 1925'ten sonra "olağanüstü" bir hâle dönüştü. Osmanlı döneminde yetişen ve toplumun tabii bir özelliği olarak derviş olan pek çok insan bir gecede "suçlu" durumuna düştü, din ve gönül hayatına yön veren müesseseler tarihe karıştı. Şeyh Sait olayı ile uzaktan yakından ilgisi olmayan, hatta Ankara devrimleriyle menfi anlamda hiçbir ilişkisi bulunmayan pek çok gönül adamının eli kolu ve dili bağlandı. Konuşamaz, söyleyemez, anlatamaz oldu.

Hacı Bayram-ı Veli'nin nutku tutuldu, Yunus'un âdeta meşalesi söndü, Mevlana'nın *Mesnevisi* tükendi. Tasavvuf dünyasında derin bir sessizlik hakim oldu. Bu durum yaklaşık

---

\* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

çeyrek asır böyle devam etti. 50'li yıllar yaklaşırken bazı kıpırdanışlar görüldü. Dinî eser yazma ve neşretme faaliyetleri başladı. Bu eserleri yazarların bir kısmı da emekli askerdi. Genelde dinî eserlerle topluma bilgi sunan askerler olduğu gibi tasavvufî konulara eğilen askerler de vardı. Çünkü onlar gençlik dönemlerinde bu neşveyi tanımışlardı.

Burada size tanıtmak istediğim general İstanbul Yahya Efendi Dergâhı şeyhi Hasan Hayri Efendi'den feyz, Mevlevî Ahmet Remzi Akyürek'ten ilham alan ve generallikten başka Diyanet İşleri Başkan yardımcılığına kadar yükselen Sadettin Evrin'dir.

1897 yılında İstanbul'da doğan 1956'da tümgenerallikten emekli olan 1960-61 ders yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünde Mukayeseli Dinler Tarihi dersini okutan Sadettin Evrin, 9 Mart 1961'de Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Kanununun hazırlanmasında ve çeşitli ilmî meselelerde ihtisasından faydalanmak üzere Başkanlıkta görevlendirilmiş, 17.4.1961'de Diyanet İşleri Başkan yardımcılığına atanmış 6.4.1964'de ise müşavere ve Dinî Eserler İnceleme Kurulu üyeliğine tayin edilmiş, bu görevi 7.10.1964 tarihine kadar devam etmiştir. 13.10.1965'te tekrar emekli olan Evrin, 1980'de vefat etmiştir.

Eserleri:

1. *Müsbet Maneviyat Etüdleri* (İki cild halinde hazırlanan bu eser biri giriş olmak üzere sekiz kitap yaklaşık 900 sayfa olarak yayınlanmıştır.) 1954-1956.
2. *Dinlerarası Müşterek Bir Söz: Allah Bizimle*, DİB Yay., Ank. 1961.
3. *Radyoda Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, Ank. 1961.
4. *Kur'an-ı Kerim Açıklamaları* (Fatıha ve Bakara Sureleri) Ank. 1962.
5. *Kur'an Bilgisi*, I- II, Ank. 1971; III, 1973.
6. *İsa*, (İslâmiyet Nazarında ) DİB Yay., Ank. 1963.

Dinî hayatla ilgili aktüel tartışmalara daha çok *Radyoda Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar* isimli eserinde girmiştir. Bu eserde 40 adet konuşmanın metni var. Bazı başlıklar şöyle: "27 Mayıs 1960'ı Takip Eden Günler, Dinde Reform Hakkında, Laiklik ve Dindarlık, Müslümanlık Yurtta Sulh Cihanda Sulh Dinîdir, İktisat ve Faiz, Millî Hakimiyet ve Din, Dindarlık ve Toplum, Dinî Zihniyet".

Burada özellikle *Müsbet Maneviyat Etüdleri* adlı eser üzerinde durulacak, yazarının dinî-tasavvufî düşünceleri aktarılmaya çalışılacaktır.

Her kitap fatıha suresinin bir ayetinin tefsiri olarak düşünülmüş ve her kitapta 14 terim ve konu ele alınmış böylece iki cildte toplam 98 terim ve konu işlenmiştir.

Değişik bir deneme olan bu tasnifin dökümü şöyle:

## BİRİNCİ CİLDİN İÇİNDEKİLER

### GİRİŞ

- |                         |                                  |
|-------------------------|----------------------------------|
| A - Dinî şuurda tekâmül | B - Kudüs ve Cenevredeki gayeler |
| C - İslâmiyet           | D - Fetih                        |
| E - Huccet ve beyyine   | F - Kur'an'ın özelliği           |
| G - Livâ-ül-hamd        |                                  |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İTİKAT

#### Açış

#### Kısım I – Meknuziyet:

- |                   |                      |
|-------------------|----------------------|
| 1 – Küllî varlık  | 2 – Küllî Heyet      |
| 3 – Küllî Hendese | 4 – Küllî Devri daim |
| 5 – Küllî Hayat   | 6 – Küllî Kitap      |
| 7 – Küllî Zaman   |                      |

#### Kısım II – Ulviyet:

- |                                       |                         |
|---------------------------------------|-------------------------|
| 8 – Tanrısal Nur                      | 9 – Tanrısal Tecelliler |
| 10 – Tanrısal Duyma, görme ve emirler | 11 – Tanrısal Yaratma   |
| 12 – Tanrısal İrade                   | 13 – Tanrısal Prensip   |
| 14 – Tanrıya niyabet                  |                         |

## İKİNCİ BÖLÜM

### ONTOLOJİ

#### Açış

#### Kısım I – Madde ve hayatın mesnetleri:

- |                         |                        |
|-------------------------|------------------------|
| 15 – Atom enerjisinde   | 16 – Elektron âleminde |
| 17 – Kozmoloji'de       | 18 – Kozmogoni'de      |
| 19 – Tabiî tarihte      | 20 – Kozmobiyoloji'de  |
| 21 – Pisikorizyoloji'de |                        |

#### Kısım II – Ruhun kademeleri:

- |                                       |                  |
|---------------------------------------|------------------|
| 22 – Cin                              | 23 – Şeytan      |
| 24 – Hads                             | 25 – Vahy        |
| 26 – İnsanın ataları                  | 27 – Âdem ve Nuh |
| 28 – Medenî ilerleyiş ve dinî yüceliş |                  |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ÖBÜR DÜNYA

#### Açış

#### Kısım I – Mazinin istikbale devri:

- |                               |                               |
|-------------------------------|-------------------------------|
| 29 – Bünye veraseti (Kalıtım) | 30 – Karakter ve ruh veraseti |
| 31 – İlim veraseti            | 32 – Haşır                    |



33 – Berzah âlemi

34 – Din sahasında istikbalin alâmetleri

35 – Din dışında istikbalin alâmetleri

**Kısım II – Mazinin istikbalde yaşanışı:**

36 – Ba's (yeniden hayata geliş)

37 – İçtimâî şartların içyüzü

38 – Güneş manzumesinde inkılâp

39 – Kıyamette âfâkî şartlar

40 – Kıyamette enfûsî şartlar

41 – Cennetin coğrafyası

42 – Cehennem coğrafyası

**İKİNCİ CİLDİN İÇİNDEKİLER  
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM  
MEZHEP**

**Açış**

**Kısım I – (Allahın kulu) olanlar:**

43 – İctihat

44 – Abdest ve namaz

45 – Cami

46 – Oruç

47 – Hac

48 – Kurban

49 – Zekât

**Kısım II- (Allah bizimle) diyenlere:**

50 – Aile

51 – Örtünme ve sünnet olma

52 – Asrî yaşayış

53 – Yiyecekte, içecekte, oyunda ve güzel sanatlarda takayyüd

54 – Faiz

55 – Dinin vasiliği

56 – Şariat ve kanun

**BEŞİNCİ BÖLÜM  
ZİHNİYETTE TEKÂMÜL**

**Açış**

**Kısım I - Realiyete intibak:**

57 – Akıl ve din

58 – İlim ve din

59 – Tabiat ve din

60 – Fen ve din

61 – Dil ve din

62 – Cemiyet ve din

63 – Medeniyet ve din

**Kısım II - İdeale irtibat:**

64 – Dinî seciye

65 – Dinî şiar

66 – Dinî metanet

67 – Dinî alâka

68 – Dinî müsamaha

69 – Dinî hayat

70 – Dinî sosyalizm

## ALTINCI BÖLÜM TASAVVUF

### Açış

#### Kısım I - Öz etüdü

- |                            |                    |
|----------------------------|--------------------|
| 71 – En güzel manevi kıvam | 72 – Allah sevgisi |
| 73 – Mürşit                | 74 – Dervişlik     |
| 75 – Tarikat               | 76 – Nefsi tezkiye |
| 77 – Ruh tasfiye           |                    |

#### Kısım II - Istıfa:

- |                         |                      |
|-------------------------|----------------------|
| 78 – Allaha yakınlık    | 79 – Ermek           |
| 80 – "Baba-oğul" mecazı | 81 – Mertebeler      |
| 82 – Ledün ilmi         | 83 – Teceddüt tarihi |
| 84 – Kandiller          |                      |

## YEDİNCİ BÖLÜM GENEL İNTİBAH

### Açış

#### Kısım I - Nifak ve fesatlardan dönüm:

- |                                       |                          |
|---------------------------------------|--------------------------|
| 85 – Eski dini otoritelerde           | 86 – Ahlâkta             |
| 87 – Filimde, neşriyatta ve yönetimde | 88 – İktisat âleminde    |
| 89 – İdarî ve ictimai sahada          | 90 – Siyasette ve harpte |
| 91 – Tarih tekerrürlerinde            |                          |

#### Kısım II- Din ayrılıklarından dönüm:

- |                     |   |
|---------------------|---|
| 92 – Musevîlikte    | 93 – Brahmanizmde   |
| 94 – Mecûsilikte    | 95 – Sabîî ve şinto mezhepleriyle Tao<br>dini ve Konfüçyüs mezhebinde |
| 96 – Budizmde       | 97 – Hristiyanlıkta   |
| 98 – Din birliğinde |   |

Bütün bu terimler işlenirken temel kaynak olarak Kur'an alınmış konu ile ilgili pek çok ayet bazen doğrudan bazen dolaylı bazen de hurufî kültürüne kadar uzanan yorumlarla konuya dahil edilmiştir. Eserin genişletilmiş ikinci baskısının *Kur'an Bilgisi* adıyla basılmış olması da bu temel kaynağa işaret etmektedir. Hadis kitapları, Doğu ve Batı kültüründen yapılan tercümelerden başka diğer kutsal kitaplar da başvuru kaynakları arasındadır. Yunus Emre, İbrahim Tennurî, İbrahim Hakkî ve Abdülaziz Mecdi Tolun'dan Enis Behic Koryürek'in *Varidat-ı Süleyman*'ına kadar geniş bir edebiyat kültüründen de istifade eden Evrin'in temel bakış açısının Mevlana ve İbn Arabî'den etkilendiğini söylemek mümkündür.

Yazarın "ilk mürşidim" diye bize tanıttığı şahıs, Nakşibendî Hasan Hayri Efendi'dir.

Hasan Hayri Efendi, Beşiktaş Yahya Efendi Dergâhı şeyhi, Evrin'in de zaman zaman atıfta bulunduğu *Miftahu'l-Kulüb* isimli eserin yazarı M. Nuri Şemseddin Efendi'nin (ö. 1866) torunu ve dedesinden sonra aynı dergâhın şeyhidir.

Sadettin Evrin'in "üstadım" diye tanıttığı ikinci sima ise Mevlevî Ahmet Remzî Dede'dir (öl. Kayseri, 1944).

İstifade ettiği gönül adamlarından biri de Sünbülüyye'ye mensup Mustafa Celâleddin (Biricik)'dir (ö. 1950).

Son olarak Üsküdar Mevlevihanesi'nde postnişin olarak hizmet veren Ahmet Remzî (Akyürek)'in 18.08.1930 tarihli şiiri de Evrin için yazılmıştır. Tasavvuf kültüründe genel çizgi müridin mürşidi için şiir yazmasıdır. Burada durum tam aksidir.

#### **M. Sadeddîn Evrin İçin**

*Bir zaman gitmez gözümden rûy-ı handânın senin  
Çıkmadı çıkmaz gönülden hubb-i irfânın senin*

*Lutf-ı bî-pâyân-ı Mevlânâ'ya tevdî eyledim  
Şüphe etmek hayrdır encâm ü pâyanın senin*

*Sende Şeyh-i Ekber'in tavrı tecellî etmede  
Bak Fütûhât ü Füsûs'ı okşar iz'ânın senin*

*Nâil-i âmâl-i aşk olmak mukarrerdir sana  
Maksad-ı aksâya îsâl eyler ikânın senin*

*(Der tarikat her çi pîş-i sâlik âyed hayr-ı üst)  
Mısra'ı fehvâsıdır hep rehber-i şânın senin*

*Meslek-i pâkîzeniz merdâne savletdir hemân  
Her tecellîye göğüs germektir îmânın senin*

*İnkiyâd etmek zamânı gelse "fe'mşû" emrine  
Menkib-i arzı dolaşsın pây-ı cevânın senin*

*Mahv-ı hestî eyleyüp yoklukda varlık var edüp  
Fark-ı ba'de'l-cem'de görmesün muhibbânın senin*

*Şark ü garba er verir bir gün gelir bir gün doğar  
Neşr-i feyz eyler cihâna nûr-ı vicdânın senin  
18.8.1930*

Kitap 1950'li yıllarda yayınlandıysa da hazırlıkların çok önce yapıldığı anlaşılmaktadır. Mürşid konusu incelenirken Bergson'un *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı* adlı eserinden tercüme edilen kısım için "Bu bölüm Mehmet Ali Aynî (öl. 1945) tarafından bu kitap için tercüme edilmiştir" ifadesi bunun belgesidir. Eserin 2. baskısının Diyanet yayınları arasında çıkmasına karar verilmişse de -muhtemelen görüş ayrılıklarından dolayı- bu gerçekleşmemiştir<sup>1</sup>.

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında çıkan eserlerinin sonuna şöyle bir not düşülmesi gereği hissedilmiştir: Bu kitabın ilmî sorumluluğu hazırlayıcısına aittir"<sup>2</sup>. Şu husus da ilâve edilmelidir ki, Evrin'in eserleriyle Diyanet Yayınları'na tasavvuf kültürü de dahil olmuştur. Çünkü Diyanet 1925'ten beri bu kültürün uzağında durmuştur.

Yukarıda sıralanan "İçindekiler" dökümünden de anlaşılacağı gibi eserin VII. kitabı tasavvufi konulara ayrılmıştır. On dört konu başlığı ile tasavvufi meseleler ele alınmış yer yer yeni yorum ve sentezler yapılmıştır.

Müsbet Maneviyat Etüdleri'nin ilk cümleleri şöyle:

"...Bu kitap Kur'an'ın daha evvelki mukaddes kitaplardan farklı olarak ilmin inkişafına temaslarını, değişen ictimâî şartlara refakatini, istikbaldeki tarihî hadiselerle şumulünü diğer dinlere ve bütün milletlere hitabını açıklamak maksadıyla yazılmıştır. İslâmiyetin şeriat, tarikat, hakikat, marifet denilen içiçe dört olgunluk sahasını vasatındaki görüş zaviyesiyle arz etmiştir. (I. Önsöz)

Eserin temel örgüsünün Fatiha (el-Hamd) suresinden hareketle ortaya konmasının sebebi Kur'an'ın bir anlamda bu surenin tefsiri olmasındandır. Yazar hamd kelimesi ile Livaül-hamd arasında ilişki kurarak meseleyi temellendirmeye çalışıyor :

"Bütün Kurân, yukarıda belirtildiği üzere, Fâtihanın tefsiri yerindedir. Bu sûre ise, ilk başlangıç kelimesi olan (Elhamdü) nün mazmunundan çıkar. Bundan dolayı bu sûreye (Elhamd) suresi denildiği gibi hamdin hakikatini idrak edenlerin başardıkları fikir hareketleri de Kur'an'ın ruhunu gönüllere sindirmiştir. Evveliyatı tarihte ve nihayeti kıyamette olan ve (Mahşer) denilen ırklar ve milletler arası karışma ve kaynaşmada hazreti Muhammed'in (Livaül-hamd) "övgü sancığı" altına toplanmak, işte (hamd)ın zevkine erenlerce (tekbir) ve (tevhid) yollarile sağlanmıştır. Bayram namazlarında ve Kur'an'ın hatminde:

(Allahu ekber, Allahu ekber. Lâilahe illallahu vallahu ekber. Allahu ekber ve lillahi'l-hamd)

diye tekrar edilen sözler (Livaül-hamd) in altına toplanışın bir ifadesidir.

<sup>1</sup> *Diyanet Dergisi*, 1961, s. 269.

<sup>2</sup> Evrin, *Allah Bizimle*, s. 120

Bu mâneviyat sancağı üç bölümlü olup Hristiyanların gonfalon denilen üç bölümlü kilise bayrakları gibi uçları yere sarkık değil, arza müncezip değildir. Çünkü, mânevî-siyasi bir nüfuza delâlet etmez; kalblerden Tanrı'ya yükselir. Üzerinde (tekbir) yani (Allahu ekber) "Allah en uludur", sözü bulunan bölüm: dinin genel çerçevesi demek olan şeriatı belirtir. Üzerinde (tevhit) yani (Lâ ilahe illallah) "Allahtan başka yoktur tapacak" sözü bulunan bölüm de: insana hâkîm olan izafiliklerden kurtulma yolu tarikatın vird ve işaretidir. Üzerinde (hamd) yani (el-hamdü lillahi Rabbi'l-'âlemîn) "her övgü, bütün âlemin sahib ve mürebbisi olan Allah'a aittir" sözü bulunan bölüm ise, ma'rifet denilen, Allah'ı bilmeyi remzeder ki, din ve tasavvuf felsefesinin müntehasını teşkil eder; kalbî ve sırrî bir biliştir. İlîle şuurda birleşirse itikad halinde tedvin olunur.

Bu üç konunun ölçülü bir surette işlendiği kumaş, Tanrı'nın 99 isminden dokunmuş (hakikat) dir ki, Türkçede gerçek mânasına alelâde kullanıldığı gibi değil, Hak Tanrı'ya ermek, ve onda yaşamağı ifade eder. Mevcudatı Tanrı'nın isim ve sıfatlarının birer tecellisi ve ruhunu Tanrı'nın zatına ulaşacak tanrısal bir vedia bilen bir zihniyettir.

Bu olgunluğu hazmetmeden, yalnız okuduğu ve bellediği şeylerle (şeriat) hakkında iddialıkta bulunmak, tarih boyunca dine en büyük zararlar getirmiştir. Bir evvelki dinin sonrakine düşmanlaşması ve mezhep mücadeleleri aynı serkeşliktendir.

(Tarikat)e gelince: onda tevazu ve mahviyetten başka bir şey görülmemesi ve hele (şeriat) hakkında taassuba alet olmaması lâzım gelir. Çünkü: (tarikat) öğretenlerin, (hakikat)i kendilerine hal etmiş olmaları iktiza eder. (Ma'rifet) ise, yine (hakikat)le gönül dolmadıktan sonra izah edilemez. Aksi takdirde, ya hataya sapılır, veyahut zan ve ihtimal sisleri içinde bocalanır.

İşte İslâmiyeti bu teşevvüşlerden mümkün olduğu kadar korumak üzere, (Hulefayı raşidin) denilen dört büyük zattan sonra, Peygamberin izinden aynı şu'leyi her asırda ışılatan ve yukarıda yazılı esas dahilinde İslâm âlemine intişar eden hidayetler, yarın kıyamet toplantısında Hazreti Muhammed'in Tanrı'dan şefaati talebini tezammüm eden böyle birer sancak mahiyetini alacaktır.

Ruhları Tanrı'ya ulaşmak bahtiyarlığına nail olan mümtaz insanların her dinde birbirine az çok benzeyen ifadelerle anlattığı ve bütün dünya münevverleri tarafından nazârî olarak bir fikir edinilen (hakikat) önünde, hurafelerle yoğurulmuş, başka başka kalıplanmış inançları ve merasimi ihtiva eden çeşitli şeriatlerin artık diz çökmesi icap ederse de, ömür boyunca emeklerle kazanılan hürmet ve itibarı, süslü din kisvelerini, rütbe ve nişanlarını din memurlarına bıraktırmak pek kolay bir iş değildir. Fakat, zamanımızda bütün milletlerin gelenek sınırları yıkılmakta; içtimai ve siyasi hayat, milletleri maziden çok ayrı bir medeniyette birleştirmek yoluna girmektedir. Mâneviyat sahasının da bu muazzam tesirden bigâne kalması imkânsızdır.

Şimdiye kadar temsili olarak dile getirilen (hakikat)i Kur'an'ın ilme refakatile sarileştirmek imkânının husule gelmesi, (Livaü'l-hamd)e ikinci bir görünüm tarzı vermiştir. Yağmur damlacıkları üzerinde güneş ziyasının yedi renge ayrılmasından

(alâim-i-sema) denilen göksel tâk teşekkül ettiği gibi, (Fatiha) suresinin yedi âyeti delâletile, Kur'an âyetlerinin yedi esas grupta renklenen ışıkları, asrımızın ilmî atmosferi üzerinde onu daha bâriz ve kesin olarak tezahür ettirmektedir.

İşte onun rüyet sahasına (giriş)i burada bitirirken, ilerideki intubalarını hakkile ifade etmek mecburiyeti ve bu işin azameti karşısında risalet sahibi (Salallahü aleyhi vessellem)'in ruhanîyetinden istimdat ederim. Onun hizmetinde ve yolunda bulunmayı müyesser eden Rabbime sonsuz şükürler ederim.

Şimdi Onun tasavvuf kültürünün dünü, bugünü ve yarını ile ilgili görüşlerine, tasavvufî düşüncenin fonksiyonlarına ve insan düşüncesine sunduğu imkânlar konusundaki yorumlarına on iki başlık altında bakabiliriz:

### 1. Gönül Terbiyesi

Sadettin Evrin'in tasavvuf dünyasında ruh ve şuur beraber eğitilmelidir. Sadece ruhun yükselişi kişiyi meczub hale getirir. Gıda ve şehvî arzuların tatmini insanın hads= sezgi gücünü kör ettiği gibi muhayyilenin vesvese ile dolması da keşif ve kerameti önler. Nefsinin elinden hürriyetini alan insanlara akıl, balığ, Allah aşkıyla mestolmayan herkese de çocuk gözüyle bakmak gerekir. Bütün bu merhaleleri katedebilmek için beden, his, şuur ve ruhun dengesini yakalamak şarttır.

"Evet, beden, hislerin, şuurun ve ruhun ihtiyaçları birbirinin zararına olmaksızın, yahut fazla ve noksanlarının ehemmiyet derecesine göre ayarlanması gereklidir. Dünyamızın zineti olan zarif çiçekler gibi insan gönlü de Tanrı'ya doğru açılır ve böylece güzelleşir. Çiçeklerin iç açıcı kokuları gibi gönül de en saygılı sözlerle aşkı Tanrı'ya sunar. Şehvet için açılan gönül solar, fakat öbürü yaşlandıkça gümraklaşır. Vakıa, dışı güzel olanlar tabiatın en mükâmil bir ahengini teceli ettirirler. Eğer onların içi de güzel değilse ne yazık ki en derin aldanişlara sebep olurlar. Neticede kendileri de en çok aldanırlar"<sup>3</sup>

Mürşidi, ruhunu müridine aşıl原因an insan olarak tarif eden Evrin, bunun temel şartlarından birinin ilgi alanlarını azaltmak bir diğer ifade ile aşkla onları birleştirmek olduğu kanaatındadır. Bu eğitim yoluyla insan sevdiğinin kalıbına girer.

"Rabbin hizmetine hayatını vakfeden mürşidler hem bir örnek hem de ruha nur ve feyiz veren bir kaynaktı... İlerlemek, Allah'a yakınlık kazanabilmek için, şüphesiz O'nun sevgisine layık olanları taklid etmek gerekir. Onlara inanmak ve haklarında hüsn ü zan beslemek sayesinde ki onların sözleri, nasihatleri insana müessir olur. Bu ilim ve fen asrında da beşeriyetin buna ihtiyacı var mıdır?

Evet, her insanın kendisine candan itimat ettiği, ondan teselli bulduğu, kendine örnek tuttuğu bir insana ihtiyacı vardır. Hayatta böyle bir dosta sahip olmak

<sup>3</sup> Evrin, *Müsbet Maneviyat Etüdleri*, VII/206-207.

büyük bir mazhariyettir. Eski devrin tarikat şeyhleri insanların bu ihtiyacına kendilerini vakfetmişlerdir"<sup>4</sup>

"Tanrının sevgisiyle ışıldayan,, peygamberin ruhaniyetini hamil olan mürşid bir seyyare, müridleri peykler ve hepsinin güneş gibi Tanrıya bağlı olduğunu temsil eden böyle bir telakkiye tarikatta 'Rabita' denir ki bilhassa mürşid ve mürid arasında sıkı bir kalb bağlantısı tesis etmesi dolayısıyla bu telepati müridi türlü yolsuzluklardan korur, onları Peygamber'e ve Tanrı'ya merbut kılar ve: "Onların kalblerine rabita verdik... (el-Enfal, 8/11)"

## 2. Tarikatlar

Emekli bir general tarafından kaleme alınan tasavvufu ilgili eserin her halde en çok merak edilen bölümü tekke ve tarikatlara bakış açısıdır. Tasavvufun ahlâkî cephesini, felsefî vechesini, bedîî tezahürlerini konuşmak ve yazmak zor değildir. Ancak 1925 sonrası için tekke ve tarikatlardan bahseden insan bu müesseseleri nasıl değerlendirecektir?

Tarikat nedir, tarihte neler yapmıştır, tekke nedir, fonksiyonları nelerdir? Zarurî midir, değil midir? Zarurî ise bugün ne yapılmalıdır?

Evrin'i dinliyoruz<sup>5</sup>:

"Her birindeki hususiyet, ruhu tasfiye ve nefsi tezkiye esasları arasında siklet merkezini değiştirdiğinden âyinleri, sistemleri az çok farklı idi. İnsanın mizacı hangisine uygun geliyorsa, ondan daha fazla istifade edilir; birkaç tarikten feyz almak da olurdu ve yine herkes kendi kabiliyetine göre vicdanında kendi özel yolunu bulurdu:

"Allaha giden yollar insanların nüfusu sayısındadır."

Tarikat müesseseleri tarafından veya namlarına açılan (Hanıkah)lardan başta Okcular tekkesi, Güreşçiler tekkesi.. gibi idman kulübü mahiyetinde, yahut dokumacılıkla, ziraat ve bahçe işleriyle emeklerini birleştiren tarikat ocakları vardı. Avrupada orta çağdaki Confrerie gibi şarkta da "Ahî"lik mühim işler yaptı. Diğer tarikat tekkeleri de yine "Sa'y ü amelî mefhumuyle yaşarken bir nevi (Ruhîyat kursları) ve halk terbiye evleri vazifesini görürlerdi. İkinci derecede tekkelerin çoğu cemiyetin geçirdiği istihalelerle söndüler. Hanıkahlar ise, evvelki asırlarda zuhur etmiş değerli mürşitlerin tarik Ecole'lerini muhafaza etmek ve o zamanki kıyafetleri ve an'aneleri

<sup>4</sup> age, VII/217-222.

<sup>5</sup> age ,VII/230 vd. Her askerî darbeden sonra gündeme gelen "Dinde Reform" meselesi 1961'de de gündemdeydi. "Dinde reform isteyenler var. Fakat bunlar eğer dindar ise bu istekleri hizmete değer. Çünkü bu istek ölçülü olur. Fakat dine inançları yoksa o halde mütalaaları hüsn-i niyete ve mantığa dayanmaz. Bu kabil cüretler daha ziyade düşmanlarımızın işine yarar. Makul olan yol dinî kültürümüzün yükselmesidir. Yoksa inanç sahasında yıkma faaliyetine girişmek değildir" (*Radyoda Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, s. 34.) Ocak-Şubat 1963 *Diyanet Dergisi*'nde yer alan bir yazının başlığı şöyledir: "Dinde Reform Diye Ortaya Atılan Hezeyan".

canlı birer hâtıra şeklinde göstermekten başka bir faaliyetleri kalmamış gibi idi. Bunlar Üniversite Rektörünün, Dekanının, Ordinaryüs profesörün, merasim günlerinde, hâkim ve savcının mahkemede giydiği kıyafet gibi, mevkilerine mahsus vakarı gözetmeye vesile oluyordu. Bu bakiyeleri ellerinde tutanların vasatı seviyesine göre Tasavvuf hakkındaki telâkki de alçalmıştı. Vakıa bu arada nadir ve pek kâmil şahsiyetler de hiç yok değildi. Nihayet, Türkiye'de gerek bu gerilemenin tasfiyesi, gerek maziye ait kıyafetlerle sokaklarda gezilmemesi için ve hükümetin medenî rejimine çelme takmak isteyenlere tekkelerin yuva teşkil etmesi ihtimaliyle kapatıldılar. Vaktiyle tekkeler hayatta çok ağır darbelere maruz kalmış, aklının tâkatı dışında ezilmiş, intihar hududunda uzunca zaman bocalamış insanlara can kurtaran olmuştu.

Bu gibilerden cahil ve meczup olanlar evvelce Menemen hâdiselerini ve son yıllarda heykel aleyhdarlığı vak'alarını yaptılar ve bu mesleğin artık içtimaî düzen için bir tehlike teşkil ettiği intibahı verdiler<sup>6</sup>.

### 3. Melâmîlik

Vahdet-i vücud gibi tamamen fikrî bir konudan söz etmeleri, tekke gibi özel bir mekâna ve özel bir kıyafete karşı çıkmaları sebebiyle Cumhuriyet dönemi ile Melâmîler arasında dikkat çekici bir durum ortaya çıkmıştır.

Tarikatler arasında, dışı halk ve içi Hak ile olmak ve bu halini asla belli etmemek şeklini esas tutan ve Nişaburlu Hamdun Kassar tarafından şimdiki tarikatlerden evvel ihdas edilmiş bulunan "Melâmîlik"ten de biraz bahsedelim:

"Ey iman edenler! içinizden kim dininden dönerse, Allah ona mukabil, tarafından sevilen ve onu seven insanlar getirir. Bunlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı zorludurlar. Allah yolunda savaşırlar. Onları çekiştirenin dedikodusundan korkmazlar. Bu hal, Allah'ın dilediğine verdiği bir meziyettir. Allah engin ve bilgidir".

Melâmîlik, yukarıdaki âyette "Çekiştirenin dedikodusundan korkmazlar" manâsındaki özden mülhemdir. "Benim dostlarım benim kubbelerim altındadır. Benden başkası onları bilmez" mealindeki hadîs-i kudsîye müstenittir.

Şüphesiz burada yalnız Melâmîliğin asıl ve hakikatini kastediyoruz. Bektaşilik gibi, onun hakkında da birçok dedikodu yapılmıştır. Fakat bunlar o adlara lâyık olmıyanlar içindir.

Yine unutulmamalıdır ki, bütün Tarikatlerin tekkeleri, vaktiyle birer kemal devri geçirmiş, muhitine çok değerli hizmetler etmiş, hiç değilse mensuplarına edep, terbiye ve muaşeret öğretmiş, kabiliyeti olanları en güzel ahlâka sahip kılmıştı. Sohbetlerinde, dinlemeyi yani, her aklına geleni söylemekten kurtulmağı ve dikkatle dinliyeilmeyi, sözü yerinde ve tartarak söyleyebilmeyi; karşılarındakinin kusurlarına

<sup>6</sup> Bu iki olay da tekkelerin kapatılmasından sonradır. M.K.



kalb kırmıyacak ve diğer dinliyenler fark etmiyecek şekilde kapalıca temas edip ıslahı yolunu göstermeyi ve bunu bir lâf ebeliği gibi değil, mahviyetle başarmağı öğretmişlerdi.

Evvelce insan başı kesmeyi üzüm koparmak kadar basit ve ehemmiyetsiz bulan zalim ve gaddar idare adamlarını, onlara uygun muhitlerini gözönüne getirmek şartıyla, Türk ilinde Bektaşî Tarikinin bilhassa Yeniçeri ocağındaki hizmetini de anlayabiliriz:

*Elde, ayağında, dilde, gözünde  
Hakkına râzı ol her bir sözünde  
Candan içeri kendi özünde  
Sakla kulum beni, saklayım seni*

(Genç Abdal Bektaşî)

Şark edebiyat ve musikisinin tasavvuf çerçevesi dışında kalan kısmı, onunkine nazaran pek sönüktür. Bu, Tasavvufun şark edebiyat ve musiki üzerindeki inhisarını değil, kendi branşındaki çalışmasını gösterir. Hareketlerini ve düşüncelerini sıkı kontrole tabi tutan insan gittikçe donuklaşacağı için musiki ve (sema') buna karşı bir muvazene unsuru olur.

Evvelce irşat ile meşgul olanların mühim bir kısmı tahsil ettikleri ilme derin bir sezgiyi öncülük yaptırmakla, sabit fikirlerden mensuplarını kurtarmağa; zamanının yüksek münevverlerinin bile idrâk edemeyecekleri hakikatleri, ancak böyle ruhen de tekemmül etmiş olanlara doğan hadslar vasıtasıyla yaymağa imkân bulmuşlardı.

Tasavvuf terbiyesi, amelî işlerde beceriksiz insanlardan, iç hayatı zengin ve yaratıcı, ruh, fikir ve sanat adamı yetiştirmiş; böylelerini her türlü nakliye vasıtalarının yokluğu devrinde, dünyanın dörtte biri dahilindeki tekkeler arasında seyahate çıkararak olgunlaştırmıştı. Hatta, büyük mutasavvıflar bile, daha yüce erenleri ziyaret ederek feyizlerini almak için bütün İslâm diyarını dolaşmışlar, nice mürşitler de feyizlerini memleket memleket gezerek yaymışlardır.

Louis Massignon diyor ki: "Sofiler yarı müslem memleketlerde irşad için dolaştıklarından, İslâm dini beynelmilel olmuştur. Şöyle ki: Çeştiyye, Şettariye, Nakşbendiye dervişleri Hindistan'a ve Malay adalarına giderek yerli ahalinin lisanlarını öğrenmiş; onların hayatlarına karışmış olduklarından, o memleketlere hariçten gelip orasını feth eden ve başka lisan konuşan mutaassıp fatihlerden ziyade ahalî arasında İslâmiyeti neşretmişlerdir... İslâm dininin alemşümûl olması da Sofiye sayesinde olmuştur. Zira, bütün insanlar için tabîî ve aklî bir tevhit olan Hanifiliğin mânevî ve ahlâkî tesirini sofiler en iyi anlamışlardır".

Aşağıdaki âyet tekkelerin kanunudur:

[Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali, içinde چراغ bulunan bir kandil gibidir; چراغ bir sırça içerisinde; sırça, sanki incimsi bir yıldızdır ki, doğuya da, batıya da ait olmayan kutlu bir zeytin ağacından yakılır; (Bu öyle bir ağaç ki) neredeyse ateş ona dokunmasa da yağı ışık verir.

(Bu) Nur üstüne nurdur. Allah, kimi dilerse onu kendi nuruna yöneltip-iletir. Allah insanlar için örnekler verir. Allah, her şeyi bilendir / (Bu nur.) Allah'ın, onların yüceltilmesine ve isminin zikredilmesine izin verdiği evlerdedir; onların içinde sabah akşam O'nu tesbih ederler. / (Öyle) Adamlar ki, ne ticaret, ne alış veriş onları Allah'ı zikretmekten, dosdoğru namazı kılmaktan ve zekatı vermekten 'utkuya kaptırıp alıkoymaz'; onlar, kalplerin ve gözlerin inkılâba uğrayacağı (dehşetten allak bullak olacağı) günden korkarlar./ Çünkü Allah, yaptıklarının en güzeliyle karşılık verecek ve onlara kendi fazlından arttıracaktır. Allah, dilediğini hesapsız rızıklandırır.] (en-Nur 24/35-38)

"Allah dilediğini kendi nuruna iletir. Allah insanlara misaller iradeder. Her şeyi hakkiyle bilen O'dur. O nura o evlerde kavuşulur ki içinde adının yüceltilmesine ve anılmasına.....

#### 4. Tekkeler

Tekkelerin 677 sayılı kanunla kapatılmış olması, tasavvufî hayatı özellikle vurgulayan yazarların önüne cevaplandırılması gereken sorular sunmaktadır.

Bunlardan biri de şudur: Tekkeler kapalı. Bu hayat nasıl ve nerede devam edecektir? Evrin, bu soruya cevap ararken iki konuya işaret etmektedir: Birincisi Melâmî neşve. Yani, adaba, erkâna, özel mekâna, özel kıyafete önem vermeyen bu tasavvufî neşve asrımızın çıkış yoludur. Tekkeler kapatılınca hicrî 271 yılında vefat eden Hamdun Kassar'ın yoluna, Bıçakçı Ömer Dede'nin, Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin, Muhammed Nuru'l-Arabî'nin yoluna dönülmüş "ve bütün tarikler melâmî şiarını almış oldu". İkinci konu hakkında şunları söylüyor:

"Tekkeler kapatıldıktan sonra, mânevî tekâmül yolu nasıl öğrenilecektir? Bu yol, Peygamberimiz zamanında nasıl açıldı ve Hulefâyî-raşidîn devrinde nasıl devam ettiyse, zamanımızda da öyle bir tarzda takip edilecektir. Kur'an bize bunun istikametini vermektedir:

"Cuma namazı kılındıktan sonra yurt içinde dağılıp Allahın fazlından nasip arayın, ve Allahı çok anın ki felâh bulasınız." (el-Cum'a, 62/10)

Cuma namazında mahallî İslâm cemaatinin haftadan haftaya, şeker bayram namazında her milletin seneden seneye, kurban bayram namazında ise tek mil İslâm milletlerinin Kâbede yine seneden seneye fikir birliğini temin etmek maksadiyle birer (Hutbe) okunur. Böyle çeşitli ölçülerde fikir birliği için topluluk lüzumuna mukabil, mânevî tekâmül için de dağılmak icap ediyor. Zira, herkes bu hususta üstünlüğü kendisine nisbeten yakın olan seviyeden feyz alabilir. En yüksek mertebede bir ifade ekseriya takdirsizliğe maruz kalır. Söyleyene kâfir, zındık bile denir. Zamanımızda radyo konuşması, kitap ve arkadaş muhaveresi gibi seviyelerde (fazilet tahsili) mümkündür. Yeter ki gayeden çıkılmasın veya yanlış anlaşılmasın.

Bir hafta zarfında duyduklarımızın, gördüklerimizin, okuduklarımızın bir muhasebesini yaparsak, bunların mânevî kültürümüze hiçbir faydası dokunmadığını, fakat, bütün bunların yanında, haftada bir defa, gönlümüzü, şuurumuzu Allah sevgisine biraz daha yaklaştıracak, benliğimizi Onun kucağında daha iyi dinlendirecek incizabı bizlere sunan bir hitabeye veya karşılıklı bir müzakereye, yahut bu yoldaki tefekkür enginliğine götüren İlâhî felsefe mütalaasına muhtaç olduğumuzu kabul ederiz. Bu, hafta tatiline olgun bir zihniyetle girmeyi sağlayacak, öbür Cumaya kadar tekâmül iştiyakını tazeliyecek bir kudret kaynağı olacaktır" <sup>7</sup>.

### 5. Hurufilik

*Müsbet Manevîyat Etüdleri* adlı eserin en dikkat çekici taraflarından biri de harflerin esrarına önem vermesi bir nev'i hurufî kültürü ihtiva etmesidir.

Aslında harflerin esrar ve felsefesiyle gelecekteki bazı olaylara işaret etmek belli oranda tekke kültüründe de vardır. Sadettin Evrin'in İbn Arabî'nin izinden gitmesi ister istemez onu bu alanla yüzyüze getirmiştir. Bugünkü Kudüs-İsrail ilişkilerini *Futuhâtü'l-Mekkiye*'deki bazı ifadelerle çözmeye çalışan yazar, Ahmed Remzi Dede'nin kendisine verdiği Mustafa Müştak Baba'nın (öl. 1831) istihracnamesinden hareketle, İstanbul, Ankara, Atatürk ve cumhuriyet inkılâplarına kadar uzanmaktadır<sup>8</sup>:

"Nun harfî sûre başlarındaki harf remizlerinin 14 üncüsü olduğu gibi lâtîn alfabesinde de 14 üncü harfdır ve bir şeyin 14 üncüsünü gösterir. (Kur'an) lafzının son harfidir. İlişik cedvelin delâletine göre bulunduğumuz on dördüncü hicrî asra alâkalanır. Lâtîn alfabesindeki sırasının buna uygunluğu bakımından ayrıca bir tedaisi vardır. Bu hususta Bitlisli (Mustafa Müştak)ın 1264 Rumî yılında basılmış divanında 29 uncu sayfadaki şu beyitler çok mânalıdır:

*Mevâyi nâzenîne kim (Elif) olursa efser  
Lâbütl olur O me'va İslâmbol ile hemser  
"Nun vel-kalemî başından alınsa (Nun)ı Yunus  
Aldıkta harfî diğer olur bu remiz azher  
Miftah-ı sûre-i (Kaf) serhad-di kaf tâ kaf  
Munzam olunmak ister (Ra-yi) Resûl peygamber  
(Ha)yı Hû ile âhır maksud oldu zahir  
Beyt-i Veliy-ül-ekrem, el-hac iyd-i ekber  
Ey Padişah-ı fahham sultan hacı Bayram*

<sup>7</sup> Evrin, *Müsbet Manevîyat Etüdleri*, VII/224 vd. Yazara göre Cumhuriyet döneminin tasavvuf açısından "artı"larından biri de Şark-İslâm klasikleridir: "Son asırda el etek öpmek ve bazı merasim ve ayinlere katılmaktan ibaret bir kalıntı haline girmiş olan tarikatler ilga edildikten sonradır ki Mevlana, Feriduddin-i Attar, Şebusterî, Suhreverdî, Camî... gibi tasavvuf büyüklerini laik hükümetin Maarif Vekâleti halka tanıtacak yayınlar yaptı" *Radyoda Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, s. 66. Evrin bu olayla Ra'd suresinin 17. ayeti arasında bir irtibat olduğuna kânidir.

<sup>8</sup> Evrin, *Müsbet Manevîyat Etüdleri*, VII/319 vd.

*Ruhan ister ikram Müştak abd-i caker*

Bu beyitlerde işaret edilen (parantez içindeki) harfler eski harfle (Ankara'yı ifade ediyor. Ankara'nın ileride hükümrân olacağını ve İstanbul'un ona eş ve kafadar kalacağını belirtiyor. Nitekim (Elif) deki (Lâm) esreli okunmazsa 1000 rakamının da adı olur. Tac mânâsına gelen (Efser) sayı ile 341 ettiğinden toplamı olan 1341 hicrî senesi Ankara'da Cümhuriyetin ilân edildiği 1923 Milâdî yılına rast gelir. (Elif) harfinin o şehrin başına geçmesi Atatürk'ün adına; Yûnûs'un başından (Nun)un alınması dervişleri başından taç ve sikkelerinin çıkarılmasına; (Harfî diğer) ifadesi Lâtin harflerinin kabulüne tedaî yapar. (Kaf) sûresinin anahtarı olan (kaf) harfi İstanbul'un remzi olduğunu yukarıda yazmıştık. (Kaf) ise (Cild I. sayfa 287'de) Amerika'yı ifade ettiğini bildirmiştik. (Kaf'ın serhadi) yani Amerika'nın hudut başı (kaf) yani, İstanbul olacaktır, mealindeki 5 inci mısra' ise Atlantik paktına Türkiye'nin alınmasına teyyüd etti.

Hülâsa, Kur'anın harf remizleri, delâlet ettiği mazmunlarla İslâmın maddî ve mânevî vüs'at ve revnakını böylece ispat ederler. Sultan Ahmed Camiinin bu harf remizleri kadar sayıdaki on altı şerefesi de bu yücelişi tanzir ederler.

Evrin, bir a'mâdan bahseden Abese suresinin 8-9. ayetlerinin ebced değerinin 1350 tutması ile 1353'te vefat eden Kemalî Efendi arasında da bir münasebet bulmak ister (VII/309).

"Ledun İlmi" başlığıyla konu ile ilgili birçok misal verilmiştir<sup>9</sup>.

Hurufî kültür, Evrin'in diğer eserlerinde de vardır:

"Hz. Muhammed için Kur'an-ı Kerim'de söylenen 'Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik' ayetinin 27 Mayıs 1960 inkılabından bir ay sonra giren 1380 Hicrî yılına tarih düşmesi, içinde bulunduğumuz zamana ait bir işaret ve yukarıda belirtilen manevî rahmete bir beşaret addedilebilir"<sup>10</sup>.

## 6. Yeni Baskı/Yeni Tasavvufî Hayat

Yukarıda da işaret edildiği gibi kitabın 6. bölümü tasavvufa tahsis edilmiştir. Bu ciltte yaklaşık 125 sayfalık bölümde şu terimler incelenmektedir: Allah Sevgisi, Mürşid, Dervişlik, Tarikat, Nefsi Tezkiye, Ruhu tasfiye, İstıfa, Allah'a yakınlık, Ermek, Ledün ilmi, Mertebeler.. En güzel manevî kıvam, Baba-Oğul mecazı, Teceddüt Tarihi, Kandiller.

<sup>9</sup> age, VII/300-311. Beyyine suresinin 1. ayetindeki "Kendilerine apaçık delil gelinceye kadar" ifadesinin ebced değeri olan 1372'nin 1952'ye denk düşmesi ile 1951'de İstanbul'da yapılan Müsteşrikler Kongresi arasında ilişki bulunmaktadır.

<sup>10</sup> Evrin, *Allah Bizimle*, s. 3.

Sadettin Evrin 1950'li yıllarda sekiz kitap halinde neşrettiği *Müsbet Maneviyat Etüdleri* adlı eserini daha sonraki yıllarda geliştirerek genişleterek ve dilini de kısmen sadeleştirerek yeniden yayınlamaya başladı. "*Kur'an Bilgisi*" adıyla neşredilen bu eserin I. cildi 1970 yılında çıktı.

Kur'an'ın özellikleri (s. 7-52); Kur'ana ve İslâm'ın Kalkınmasına Hizmet (s. 53-84) adlı iki konudan sonra, Birinci Bölüm başlamaktadır. Kitabın sonunda şöyle bir not var:

Bu kitap, I. cildin yarısıdır. Öteki yarısı ve aynı tarzdaki II. cildle tümü 1000 sayfa kadardır. Böyle dört kitap halinde ve kısa aralıklarla yayınlanmak üzere tertiplenmiştir".

Bir anlamda dinî ilimlerin Türkiye'de yeniden inşasını öngören bu proje, muhtemeldir ki 1961-1964 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev yaptığı yıllarda hazırlanmıştır.

Evrin, din ve Kur'an kültürünün sıhhatli bir şekilde topluma aktarılması için bazı araştırma inceleme, yayın ve irşad müesseselerinin kurulmasını teklif etmekte, bu kurumların, kendi alanları ile ilgili nasıl çalışacaklarına dair bilgiler de vermektedir.

Bu kurumlar şunlardır:

1. Tefsir Kurumu - Kur'an'ın Tercüme ve Tefsiri
2. Kur'an'ın Evrenselliği
3. Dinî Zihniyette Derleş (Mukayeseli İslâm Hukuku)
4. Dinî Yönetim (Araştırma-Geliştirme Merkezi)
5. Kur'an Öğretimi
6. Hadis Öğretimi - Hadis Kurumu
7. Din Dersleri Öğretimi
8. Tasavvuf ve Yeni Rehberlik

Tefsir Kurumu, Dil ve Tarih Kurumu gibi bir hüviyet ve imkâna sahip olmalıdır ki Kur'an kültürü üstünlüğünü koruyabilsin.

Kur'an'ın Evrenselliği birimi İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü<sup>11</sup> ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü<sup>12</sup> ile iş birliği yapmalıdır.

---

<sup>11</sup> Darülfünun İlahiyat Fakültesi kapandıktan sonra bu isimle faaliyetlerini kısmen sürdürmüştür. Aynı adı taşıyan derginin ilk sayısı 1954'te çıktı.

<sup>12</sup> 1956 yılında kurulmuştur. İlk müdürü Prof. Dr. Bedîî Ziya Egemen'dir. Derginin ilk sayısı 1959'da yayınlandı.

Dinî Zihniyette Derleniş için "İstanbul Mukayeseli Hukuk Enstitüsü'nde ayrı bir bölüm kurularak bütün mezheplerin görüşlerine göre bir çalışma yapılmalıdır.

"Yüzyıllar boyunca üzerinde fikir yorulmuş olan İslâm Hukukunun artık yürürlükte olmamasına rağmen onunla modern hukuk arasında mukayeseli inceleme yapılmalıdır. Bu çalışma muazzam bir abidenin tarihî değerini belirtecek bir restorasyon demektir."

Adlî istatistiklerden hareketle bölgelere göre ıslah edilmesi gereken davranışlar için vaizler yetiştirilmeli ve Dinî Yönetim için "Araştırma ve Geliştirme Merkezi" kurulmalıdır.

Kur'an Kursları, Kur'an Tilâvet Enstitüsü'ne dönüştürülmelidir.

"Kur'an'ı ezberleyip zihinde taşımak onun yazılısı yerine geçmektir ve elbette şerefli'dir. Ancak manasını bellemek de bizden beklenen ödevdir".

Yazar, Süleyman Tunahan'ın kurslarının da belli dönemde bir görev ifa ettiği kanaatinde'dir<sup>13</sup>

Hadis öğretimi için, tekrarlardan arındırılmış bir kütüb-i sitte külliyyatının hazırlanması için Hadis Kurumu'nun faaliyete geçirilmesini "Sanırım ki Peygamberimizin ruhaniyeti ne zamandan beri bizden beklemektedir"<sup>14</sup>.

## 7. Tasavvuf ve Yeni Rehberlik

Konumuzla yakından ilişkili olan tasavvufî meselelerle ilgili olarak Evrin'in düşünce ve yorumları şöyledir.

İnsanlar yaptığı kusuru, yanlış çoğu kez göremez. Başkasının uyarmasından gocunur. Anlaşmazlıkta hep kendini haklı bulur. Nâzik ve kibar tavırlı, görgülü, bilgili insanlarda bile sırasında ince çığlık meydana çıkar. Bunları düzeltmeğe, söz dinlemeğe, tenkide tahammüle, iyiyi benimsemeğe yöneltecek iç kontrolünü, öz etüdünü edinmeğe, bütün insanların ihtiyacı vardır ve ancak, Allah sevgisini kazanma zihniyeti içinde sağlanabilir. Bu, Kur'ânda, inancın en faydalı bir ürünü olarak gösterilmiştir:

"İnançlıların en şiddetli sevgisi Allah içindir.." (el-Bakara, 2/165)

Bu âyette inancımızın miyarı görülür. Müslümanım, diyenlerin en şiddetli sevgisi Allah için değilse, inancı benliğine işlememiş demektir. Âyetin istediği sevgi, daha önceki din kitaplarında da dinin başlıca kuralı olarak gösterilmişti:

---

<sup>13</sup> Evrin, *Kur'an Bilgisi*, 1/72-75.

<sup>14</sup> *age*, 1/53-84.

Hız. Mûsa: "Allahınız Rab, bir olan Allahdır. Sen Allahın olan Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün gücünle seveceksin" demişti. (Tesniye 6/4-5)

Hız. İsa'ya: Şeriatte büyük emir hangisidir? diye sorduklarında aynı sözü tekrarlamıştı "Allah'ın olan Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün fikrinle seveceksin. Büyük ve birinci emir budur. Buna benzeyen ikincisi de: Komşunu kendin gibi seveceksin. Bütün şeriat ve peygamberler bu iki emre bağlıdır." (Matta 22/36-40)

Nitekim Peygamberimiz de "komşuna iyilikte bulun ki imanlı olasın", "İnsanlar hakkında da kendi sevdiğin şeyleri iste ki Müslüman olasın" buyurmuştu.

Hristiyanlıkta yalnız rahip ve rahibeler kendilerini dinî hayata vermişlerse de, Hız. İsa ve Hız. Meryem ön plâna alındığından, bu husus Allah sevgisine gölge düşürmüştür.

Müslümanlara gelince: Atalarımız işlerinde Allahın hoşnutluğunu gözetirlerdi ki bu da en iyi, en doğru ve en güzel hareketleri gerektirir. Ahlâkın böylece içten bir kontrol ile ayarlanmasına, karakterin devamlı bir yücelişle gelişmesine çalışılırdı.

Uğrunda fedakârlıktan çekinilmeyen bu "Allah rızası"nı kazan ülküsü, Allahın bizi sevmesini sağlar. Bunun etkisi de Ona karşı sevgimizi artırır. Önce, bütün ihlâsıyla: Allaha başka maksudum yok, yâni bütün varlığımla yönelişim yalnız Ona... diyen insan (Allaha doğru), gittikçe yakınlık duygusu içinde, tüm sevgim ancak Allaha.. der. Böylece gönlü (Allah ile) olmak halini alır. Bu duygu vatan, âile, dost sevgisini yok etmez. Hepsî Allah sevgisi içinde samimîleşir, kutsallaşır; iğretilikten kurtulur, bütünleşir..

Allah'ın hoşnutluğunu gözetmek, sevgisini kazanmak ve Onun aşkı içinde yaşamak mutluluğu toplumda bu yol ile kökleşmişti. Şimdi bile, yapılmasını istediğimiz bir arzu için ısrar ederken: "Allah aşkına!" diye ant verimiz. Bu söz, o devirden kalma bir alışkanlık halinde dile gelmektedir.

Yazarlar, kitaplarının önsözünü, Kur'ân'da Şuayyb peygamberin lisanından "Başarım ancak Allah iledir" (el-Hûd, 11/88) âyetine uyarak bunu andıran bir cümle ile sonuçlandırırlardı. Allaha dayanmak, Onun izniyle, yardımıyla, rast getirmesiyle her zorluğu yeneceğine inanmak halk içinde daha yaygındı. Bu, kendine güvensizlik değil; kendi gücüne iman gücü katmaktı. Bencilliği gideren, insanları aynı tevazu ölçülerinde tutan bir terbiye idi..

İslâmın yayılışı, onu zorla kabul ettirmek için değil; önceleri müşrikliğin ölüm-kalım zorlamasına karşı gelmek; sonra da müşrik ülkeler halkını bu alışkanlığın hükmü altından kurtarıp vicdan özgürlüğü içinde din hakkında karar verdirmek amacıyla idi. Uzun asırlardan beri yalnız vatan müdafaası yolunda savaşılmış; fakat (Allah bizimle!) diye inanç beslenmiştir. Düşmana (Allah, Allah!) diye atılırken kan dökme hırsı ile değil, şehitlik yâni Allaha tanıklık his ve fikri içinde canını feda etmek, hayatın en arınmış sonuçlanışı olarak bilinmiştir.

Dünyanın acı, tatlı her halinde gereğini elinden geldiği kadar yaptıktan sonra, Allahın takdirine teslimiyet ve rıza göstermek, musibetlerden sarsılmamayı ve kötümser olmamayı sağlayan başlıca prensip telâkki edilmiştir.

"Sabırlılara müjdele: kendilerine bir musibet eriştiği zaman, biz Allahınız ve Ona dönücüleriz, diyenlere, Rablarından yarlıganma ve rahmet vardır. Doğru yolu tutmuş olanlar da onlardır" (el-Bakara, 2/155-157).

Evet, biz Allahın kuluyuz; malımız ve canımız Onun dilemesiyledir. O halde, gönlümüz de Ona yönelmiş olmalıdır. Peygamberimize hitaben şöyle buyrulmuştı:

[Kul inne salâtı ve nüsükı ve mahyâye ve memâtı] (el-En'âm 7/162-163)

"Sen de ki: Namazım, kulluğum (Zekât, sadaka, kurban gibi Tanrı emirlerini yerine getirme.) hayatım ve ölümüm O eşi olmayan Allana içindir. Ben bununla emrolundum ve ben Müslümanların ilkiyim."

Hazreti Peygamber, hayatlarını Allah için adanmış olan Eshabı Suffe ve sonraki asırlarda onların izinde yetişen erenlerin örneği idi. Böyleleri için, ölümden sonra Allah tarafından vaat edilmiş güzel ağırlanışı nazmeden ve cenazesinde bunun okunmasını isteyen Ebu Said b. Ebü'l-Hayr (400/1048) ve ölümüne "gelin gecesi" (şeb-i arûs) dedirten Mevlânâ (672/1273) gibi büyük mutasavvıfların da yücelmelerine önder ve örnek olmuştur.

Bu kutsal kişilerde "Allah'tan başka gerçek varlık yok" sözüyle dile gelen uyanıklık onların gönlünü (Allah'ta) kılmıştı. Bunların çok üstün ahlâkı, karakteri ve zihniyeti mi örnek tutulmalı? Yoksa herkes havasına, keyfine mi uymalı? Yahut hipi, bitik yaşayışına mı kendini benzetmelidir?

Namaz, oruç, hac ve zekat gibi dört ibadet çıkışı ve bir de Allah'a, Peygambere tanıklık sözünden meydana gelen beş ilke, İslâmın temelidir. Din binası ise, iyi ahlâk ve ruh asâletiyle bunun üzerinde yükselmiş; bilgi ve edep ile döşenmiştir. Onun en özenli yerinde, asırlar öncesi gelip geçmiş peygamberlerden birisinin vârisi, nöbeti gelince oturur; (Allahtan) halka doğru olmak halini belirtir ve toplumu faydalandırır. Bu hususta gizli, açık hizmette bulunanlar "Allah dostu" anlamında (velî) çoğul olarak (evliya) diye saygıyla anılırlar.

Bütün bunları sayıp dökmekten maksat, vaktiyle din ve ahlâk hizmetinde bulunanların bu yüksek değerleri sâyesinde topluma çok büyük bir mâneviyat kazandırdıklarını belirtmek ve okurken bile yadırgadığımızdan anlaşıldığı üzre, o niteliklerden ne kadar uzaklaştığımızı göz önüne getirmektir.

## 8. Bugün Ne Yapılmalı?

Tasavvufî hayatın doldurduğu boşluk ne ile dolacaktır? Tarikatların yasak olması bu ihtiyacı da ortadan kaldırdı mı? Evrin buna "hayır" diye cevap vermekte ve ilâve etmektedir: "Başka bir yol bulmak lazım". İşte bir teklif:



İslâm ülkelerinde her asırda peyderpey meydana çıkan tarikat kolları 200'ü aşkındır. Bunların kurucularındaki üstünlük, çok kez yerlerine geçen evlâtları, torunları ve devamı tarafından, o devirlerin birer halk terbiye evleri olan tekkelerinde aynı seviyede yaşatılamamıştır. Bu pek tabîidir. Nihayet 1925'te Türkiyemizde kapatıldılar. Öteki İslâm ülkelerinde henüz bunlar varlıklarını sürdürmekteler. Hemen hemen aynı şekilde geçen uzun asırların kavrayışına ve Yakın Doğunun sosyal yaşayışına göre şekillenmiş oldukları için, tamamiyle değişen ve tek bir dünya uygarlığı haline gelmekte olan asrımızda, İslâmın o ruh zenginliğini yine o tarzlarda yaymağa ve yürütmeğe artık imkân yoktur. Şimdi, daha başka bir yönetim gerekli olmuştur.

Bugün dünyada genç kuşakların ruhî, sosyal bunalımına sebep olan etkenlerden biri, onlarca dinin uyutucu bir nitelikte telâkki edilmesi ve dine karşı bağlantının çözülmüş bulunmasıdır. Bizde de, kısmen dine karşı ve daha ziyade tasavvuf hakkında edinilen izlenim de böyledir. Halbuki, tasavvuf, "tahalluk" yâni iyi ahlâk edinme, kendini iyileştirme yoludur. Peygamberimiz: "İslâm iyi ahlâktır.. Ben ahlâkın öğülmüş erdemlerini bütünlemek için gönderildim.. Cihadın en üstünü insanın kendi nefsi ve ihtiraslarıyla olan savaştır" buyurmuştu. İşte tasavvuf bundan başkası değildir. O, yukarda uzun uzadıya belirttiğimiz gibi Allah sevgisiyle bu iyileşmenin başarılmasını sağlamış; insanlara mutluluk ve kutsallık aşlamıştı.

Dünya uygarlığının, her şeyi maddî açıdan görmeğe alıştıran gidişiyle buna karşı müteassıp tutucu zihniyetin kısırlığı arasında kalan yeni kuşakların, hattâ yetişkinlerin de aynı hedefe doğru yönelebimleri için rehberlere ihtiyaçları vardır. Bu terim, ilk akla geldiği gibi, yalnız topluma intibaksız ve problem çocuklara değil, ilim ve din arasında intibaksız kalanlara yardım etmeyi, büyük küçük hemen herkesin bazı inanç konularındaki tereddüdünü gidermeyi; aşırı davranışları problem teşkil edenlerle meşgûl olmayı; düzenli yaşama, iyi davranışlar edinme, kendini büyükçe kusurlardan kurtarma gibi kişisel sorunlarla ilgilenmeyi; insanların saflığından faydalanan türedilere karşı halkı uyarmayı kapsar.. Hülâsa, bakımsız toprakları zararlı otlak kapladığı gibi, mâneviyatın da böyle bir bakıma ihtiyacı vardır.

Diğer taraftan, dinî potansiyelin tatmin edici bir istikamette kullanılmaması, kimi dindarı kötümserliğe, kimi âşık mizaçlıyı gizli ve yasak âyinler yapmağa, kimi kabına sığmaz tahammülsüzü dinî dergilerde taşkın yazılar yazmağa sevkeder. Bu içten gelen mukaddesatçılık isteklerinin gerçekten tekâmül sağlıyan bilimsel bir yönetimi olmalıdır ki bunalım kalmasın ve vicdan huzuru husule gelsin..

Bütün bunları doğmatik kesinlikle değil, ikna' edici bir yolda, arkadaşça konuşmalarla başaracak elemanlar, şüphe yok ki, özel bir eğitimle yetişebilir.

Kanaatimizce, Yüksek İslâm Enstitülerinde<sup>15</sup> son sınıfa geçen öğrenciler ihtiyaca, arzuya ve istidada göre müftü, din dersi öğretmeni ve rehber branşlarına ayrılıp her biri kendi işine göre ihtisas edinmeli; rehber olacıklara genel ve dinsel ahlâk, sosyoloji ve psikolojinin rehberliğe özgü olan taraflarıyla psikiyatri'den bâzı genel bilgiler de verilmelidir.

<sup>15</sup> Bilindiği gibi, Yüksek İslâm Enstitüleri 1980'den sonra çıkan YÖK Kanunu ile İlahiyat Fakültesi adıyla eğitim ve öğretime devam etmektedirler.

Hâlen bu Enstitülerde okutulan Tasavvuf tarihinden başka, eskiden (Tabib-el-kulûb) yâni gönüller hekimi diye yâd edilen büyük mütesavvıfların şiirler içinde açıkladıkları temel fikirleri, bunların hâlâ yaşayan değerlerini ve eğitsel rehberliğin Batıda gelişen tutumunu izliyecek bir **İrşat Enstitüsü**, onları devamlı olarak aydınlatmalı; gereklikçe kurs vermelidir.

Bu aydın rehberlerin nezih ve sevimli konuşma yeteneği olursa, genç dimağlara ilim ve din eşliği formasyonunu verebilirse, yurt içine yayılmış 256 kadar Halkevlerinin seviyeli ortamında kendilerine istek gösterilebilir.

Diyanet İşleri Başkanlığında teşkil edilmesi gereken (Halkla Münasebetler Bürosu)na bağlı ve şimdiki (seyyar vâız)ların yerini alacak bu dinî rehberlerin Peygamberimiz zamanında yeni Müslüman olan memleketlere gönderilen Sahabeler gibi, İslâmiyetin iyi insanlık ışığını uyarmaları ne kutsal bir hizmet olur...<sup>16</sup>

## 9. İlim ve Tasavvuf

Sadettin Evrin'in kaleme aldığı eserlerin bariz özelliklerinden biri, diğer dinlerin verilerine, madde ve manâya bakışlarına özel bir önem vermesi, diğeri ise pozitif ilimlerin "hakikat"ı ifade eden tesbit ve yorumlarına yer vermesidir.

Batı'da son yüzyılda gelişen müsbet ilimlerin neticeleriyle yakından ilgilenen ve bunları Kur'an'ın esaslarıyla bir araya getirmeye çalışan Evrin, Fıkıhla tasavvufun birbirine göre durumu hakkında da açıklamalar yapmıştır.

"Kur'an-ı Kerim'in Özellikleri" başlığını taşıyan bir radyo konuşmasında şöyle diyor:

Kur'an-ı Kerim'in ilim ve fenle temas halinde olmasını bir din kitabına, onun kutsallığına yakıştıramıyanlar, uzlaştıramıyanlar vardır. Bunlardan bir kısmı, yalnız din bilgileriyle yoğurulmuş olanlardır. Bir kısmı da, Kur'an ile hiç meşgul olmamış kimselerdir. Bir de, teknik keşiflerin hepsi Kur'an'da var, diye inananlar gelir. Bu üç türlü düşünüşün daha ölçülü ve makul olanını araştıralım: Kur'an, yalnız ahlâk, ibadet, itikat kitabı değil bir kâinat görüşünü, bir Tanrısal felsefeyi bizde uyandıracak işaret ve ikazlar mecmuasıdır. Bundan dolayı her cümlesine (âyet) denir ki delil ve bürhan demektir. İlimin gerçekleri ve fennin pek önemli buluşları onda, kendi konularının birer dayanağı olarak ifade edilmiştir. Bu tarz, müsbet ilmin kaynaklarına gitmek isteyenleri zincirlemez. Yahut, bütün teknik buluşlara Kur'an, fihrist olmaz.. Bilâkis, Kur'anın anlaşılması, bunların meydana gelmesiyle kuvvetlenir, açıklanır..

Biraz evvel temas ettiğimiz anlayış farkları, esasen her sahada vardır. İlim, idrak sınırını az çok doldurursa da her münevver, ilmin yalnız bir kısmına intisab

<sup>16</sup> Evrin ,dinî hayatın her alanıyla ilgili teklif ileri süren bir şahsiyettir. *Diyanet Dergisi*'nin 1961 yılında çıkan sayısında "Mevlid ve Hatim Okutmak Hakkında" başlığıyla bir yazı yazmış ve Mevlid'in hepsinin baştan sona okunması yerine şöyle bir usul teklif etmiştir: Allah adı bahri Regaib kandilinde, Vilâde bahri Mevlid kandilinde, Mirac bahri Mirac kandilinde, Merhaba bahri Berat kandilinde. Vefat edenler için de Vefat-ı Nebevî bölümü okutulmalı, Mevlidhanların istismarı önlenmelidir.

veya ihtisasla zihnini, hayatını meşgul eder. Neticede, dünyayı, gerçekleri bu görüş açılarından mülâhaza eder. Din sahasında da böyledir. Bir (Fıkıh) âlimi, şer'î hükümlerin teferrüatı üzerinde ihtisas yapar. Mutasavvıf ise, nefsin ve ruhun tasfiyesine dalar.. Biri, Tanrısal hükümlerin ölçülerini kendi hallerimizin en küçük ayrıntılarına kadar tatbik eder. Mutasavvıf da, beşerilikten lâhûtî âleme doğru terakkiye gönülden dikkatini bağlar.. Böyle olunca, birinin düşünüş tarzı, gökten inen yağmurun kısmen toprak tarafından emilip, kısmen denizlere doğru akışına benzer. Diğeri ise, suyun denizlerden buğulanıp göğe yükselişini andırır<sup>17</sup>.

#### 10. Tasavvufi Tefsirler

Evrin'in eserlerinde görülen temel konulardan biri de tasavvufî neşve ile Kur'an'ın ruhanî boyutunu bir araya getirmek ve kainatı bu açıdan izah etmektir. "Kur'an-ı Kerim'in yolu, müslümanlara değil bütün insanlara hitab ettiği dikkate alınarak yazılmıştır" ifadesiyle takdim ettiği *Fatiha ve Bakara Sureleri'nin Tefsiri*'nin ön sözünde (Ankara 1381/1962) şöyle diyor:

Bu tefsirde manânın ruhuna bağlılık, muasır ilme riayet ilham sahiplerinin takdire değer sezgilerine hürmet gibi mesnetler gözetilmekle beraber müfessirlerin Ortaçağ ilmine göre yazdıkları izahlara bağlı kalınmamış, nakledilen hurafeler verilmemiş fakat bir sonuç olduğu iddiasında da bulunulmamıştır. Hakikat belki bazı noktalarda şimdiye kadar yazılmamış ve bizim de hatırıma bile gelmeyen mahiyettedir.

Kur'an'da olayların ezel-ebed arasındaki gerçek niteliğini ifade eden sözün özü, Allah'ın azametinden beşerî kelimelerin kalıbına inmiş bulunmaktadır. Naçiz idrakimiz her birindeki hedefe ancak O'nun yardımı ile erebilir. Bazan durmuş, oturmuş izahlardan hicretimiz Tanrı sözünün üstün cazibesiyile olmuştur (s.3).

İlham ve sezginin dahilerine, hakikat aşıklarına, ilim ve sanat dünyasının en büyüklerine gerçeğin peşine deli-divane olarak düşenlere temas ettikten sonra sözü Kur'an-ı Kerim'e, Adiyat suresine getirmekte ve işarî tefsirin farklı bir örneğini sunmaktadır:

Diderot, saatleri, günleri, ayları ve konuştuğu şahısları çok kere unuturdu. Balzac için Théophile Gautier der ki:

"O istiğrak içinde gibiydi. Kendisine söyleneni duymaz, derin rüyasına dalmış, gözleri açık bir uykuda gezen gibi idi."

Hegel, (Yenâ) şehrinde 4 Ekim 1806'da kendi etrafında cereyan eden muharebenin farkında olmadan (Phrénologie)sini sükûnetle bitiriyordu. Archimède, Ampère ve daha diğerlerinin bu gibi halleri çok söylenmiştir. Beethoven de balgın halde iken bir gün (Neustadt)da yarı giyinmiş bir kıyafetle evinden çıktı. Serseri zannedilerek hapisaneye götürüldü. Feryatlarına rağmen kimse onun Beethoven olduğuna inanmak istememişti. Kalp kuygusunun âdî şuura çok hâkim olmasını

<sup>17</sup> Evrin, *Radyo'da Dinî ve Ahlâkî Konuşmalar*, s. 16-17.

dışardan fark ettiren bu misallerden sonra onun ne şekilde etki yaptığını da Schopenhauer'in şu sözünde görebiliriz. O diyor ki:

"Benim felsefi kaziyelerim, benim müdahalem olmaksızın ve irâdem uyuşmuş gibi olduğu esnalarda, fikrimin evvelce göremediği bir istikamette meydana gelmiştir. Böylece şahsım eserime yabancı gibiydi..."

Socrate, Pascal, Mozart bu bakımdan klâsiklerdir. Adî şuuru sürükleyip götüren bu yüksek kalp duygusu kudreti, ruhun seyyalevî bedenine Yunan esâtirinde kanadlı at (Pégase) ile temsil edilmiş bir mahiyet verir.

Kur'ân-ı Kerîm'de (Adiyât) sûresi bu konuyu şöyle hülâsa eder:

"Soluk soluğa koşan o atlar hakkıyçin" (Âyet 1)

İnsan şuurunu ileriye, istikbâle doğru sür'atle götüren veya bizim için meçhulde olan şeylere ulaştıran olağan üstü özellik, Hazret-i Muhammed'in Mekke'den Kudüs'e bir gece kısa zamanda gitmesini ifâde eden (İsrâ) olayında (Nöbbe atı) şeklinde tecelli etmişti. Buna verilen (Burak) adı parıltı ve şimşek gibi süratli anlamındadır.

"Nallariyle ateş saçan atlar" (Âyet 2)

Taşlı sert zemine nalın çarpmasından hasıl olan kıvılcımlar, hadsin adî şuura kuvvetle temasını temsil ediyor. Nitekim, Buffon'un dediği gibi: "*Başımıza küçük bir elektrik darbesi isabet etmişcesine bir his tevlit ederek*" zihnimizde bazan ânî fikirler belirir. Yahut mutasavvıfların gözünde çok beyaz veya mor renkte pek ânî bir parıldama tarzında hads'in eseri görünür. Bir şeyin yapılması veya yapılmaması gibi halleri Tanrı'dan istimzaç eden velîlerin kalplerinde gördükleri nuranî işaretler veya göz kapalı iken teressüm eden temsili mânâlar da bunun diğer bir tarzıdır.

"Sabah vakti baskın ederler" (Âyet 3)

Heyecanlı ve çok önemli bir konu arzeden rüyada olduğu gibi, uykudan ânî uyanılır. Görünen şeyin hatırası o esnada muhafaza edilebilir.

"Göklerde ve yerde olan akıl sahibi yaratıklar hep Ondan ister, dilenirler. Her gün, oluşlar içinde tek var olan O'dur"

Evet, araştırmalar, düşüncüler incelemeler ruhun derinliklerinden süzülen ilhamlarla neticeye erer. Hakikat, Allah'dan sunulur. Terakkiler Ondan yol bulur.

(Enbiya) 18. âyetinde: "(Siz değil), belki Biz, hakikati bâtılın üzerine atarız da bâtılı taşıyan dimağa işler ve o hemen yok olur."

Gecenin en sâkin zamanında seccadesi üzerinde oturup gönlündeki Tanrı tevveccühüne bütün varlığını veren (ermiş), hayatın gayesine en kestirme yoldan erişmiştir... Laboratuvarında hayatın gizli sırlarını çözmeye dalmış âlim, hiç farkında olmayarak Tanrı'dan zihnine geliveren tap-taze fikirlerle, asırların bulamadığı

gerçeklere en kestirme yoldan erişmiştir... Tenha köşesinde yüreğine tabiatın fısıldadığı nağmeleri derleyen veyahut Tanrı katından gelen meleklerin ruhanî kanat çırpıntılarıyla bestesini bulan sanatkar bu ince duygulara en kestirme yoldan bulanmış yatan kahraman şehit, vatani, milleti uğrunda canını vermekle ömrünün türlü hata ve kusurlarının sorgusundan kurtulmaya en kestirme yoldan erişmiştir..

Evet, insan için böyle nice yollar vardır, herkes kendi gidişini beğenir. Fakat (iyi) için, her türlü yöne yöneltten Tanrı'dır. Daha iyisi için yarışmamızı isteyen de O'dur:

*Biz çalgı gibiyiz ve bizi çalan Sen'sin  
İnlemek bizden gelmez, bizi inleyen Sen'sin  
Biz ney gibiyiz, bizdeki ses Sen'den  
Biz dağ gibiyiz, bizdeki yankı Sen'den  
Biz satranç gibiyiz. Yenmek ve yenilmek Sen'den  
Ey güzel sıfatlı olan Zât  
Biz kim oluyoruz ki, Sana meydan okuyalım.  
Ey canımıza can olan Zât*

(Mesnevî)<sup>18</sup>

### 11. Bir Hırka Bir Lokma

Toplumumuzda tasavvuf ve tarikat denince akla gelen ifadelerden biri de budur. İnsanın en tabii iki ihtiyacını vurgulayan bu sözün anlamı nedir?. Tembellik mi, pejmürdelik mi, dilencilik mi?. Yoksa, tevazu, sabır ve kanaat çağını tamamlamış olan terimler mi?

Kuvvetli gıda ve içki, ihtirasları alevlendirir; insanı behimileştirir. Riyazat ise, şuurun bir kararda durmıyan ateşliliğini azaltıp iç şuurun kendisini göstermesini kolaylaştırır. Hadsî duyguları rüya gibi temessül ettiren bir melekeye "keramet" denir. Peygamberler de, peygamber olmadan evvel kısa bir müddet riyazatlı bir hayat geçirmişlerdir. Fakat bunu devam ettirmemişlerdir. Yani ne riyazat içinde hareketsiz yaşadılar; ne de içki kahramanları gibi ifritleştiler. Fakat şuur ve iç şuurlarını denkleştirdiler. Tanrı ruhunun kendilerinde tecellisine müsait bir nezahet aldılar. İslâm tasavvufu da işte bu olgunluğun kararlanmasıdır. (Mesnevî IV. 375-385).

İç zenginliği ile kifaflanan dervişlik, dış âlemde çok kanaatlı olduğundan o, "Bir lokma, bir hırka" prensibi zannedilegelmiştir. "Dervişin hırkası gibi bin yamalı" sözü, dış kıyafetini değil, öz kıyafetini ifade eder. Gerçekten dervişin insanlık halinde birçok kusurları vardı. Bunların her birini bir kutlu evden aldığı mânevî yamalarla örtmüş; böylece delik, deşik bırakmamıştır. Pek süslü giyinen insanların öz kıyafeti bir görünmüş olsa, kim bilir ne kadar perişandır.

---

<sup>18</sup> Evrin, *Allah Bizimle*, s. 26-31.

"Sülûk" tek mil edilip irşada mezuniyet ve şeyhe hilâfet yani ona vekâlet etmek mevkiine gelenlere icazetnâme verilirdi. İşte bu, Tarikat hırkası olup insanlık sıfatlarının ve en güzel huyların giyinildiğini, eski kusurlu hallerin kalmadığını, sâf, pâk olduğunu belirtir. Ayrıca merasim ve dua ile (Tac) denilen Tarikat sikkesi, yani, başlığının başa konması da Tarikat ırfanının tek miline işaret idi. Tacın şekli 75. bahiste kaydedildiği üzere Tarikatin mensup olduğu "On iki imam" yolunda Peygambere muhabbetin baş tacı edilmesini remzeder.

*Her dem öperim hâk-i der-i âl-i abayı  
Hub-bi nebevî nur-i dilim, tâc-i serimdir*  
(Abdülaziz Mecdî)

"Lokma" ise, "Maide"dendir. Bu semavî sofradaki ruhanî feyizler ve mânevî gıdadır. Nasıl ki, Peygamberimiz: "Ben Rabbimin nezdinde geceliyorum. O beni yediriyor, içiriyor" buyurmuştu.

Dervişlikte mezmûm olan dünya malının kendisi değil, ona fazla muhabbet ve ihtirastır.

"İblisin işvesi, senin iblisliğindendir. Sendeki istekler birer birer senin iblisindir. Adam-akıllı bir isteğe yapıştın mı içinde yüzlerce iblis doğar." (Mantık-at-tayr. Cild I. 2046-2047). Fakat dünya malı insanı Allah'tan gaflete düşürmezse; ihtirasa sevk etmez, imanını ve amelini bozurmazsa; yoksullara ve insanlığın hayrına sarfedilirse, o zaman iblisin hükmünden çıkar. Dervişlik, gönlü Tanrı'dan çeviren dünya ilgisini atmak, gönüle Tanrı sevgisi hâkim olduktan sonra dünyaya ilgiyi Tanrı ahlâkiyle edinmektir. Nitekim: Abdülkadir-Geylânî ve Halid-Halvetî bilhassa çok iyi giyinirlerdi. Ubeydullah-Ahrar çiftcilikle büyük bir malî kudrete sahip olmuştu.

Saadet, ancak bol para ile hasıl olur, diye zannedenler çoktur. Halbuki gelir arttığı nisbette hayat standardı da yükselmekte ve böylece para işlerinin verdiği üzüntü yine artmaktadır. Geliri ile mütenasip bir hayat tarzı kurmak çok insanların başaramadığı bir olgunluktur. Kanaatten maksat budur. Kanaat tenbellikten neşet ediyorsa makbul olamaz. Kanaat kendi gücünün yetmediği sonsuz emellerin hummasında yaşamamak; başkalarının varlığını kıskanmamaktır. Anarşistler mal, mevki ve şöhret hırsıyla parlayan kanaatsiz bir zümrenin mukabil tarafındaki kanaatsiz yoksullardır. Gerek bir şeye sahip olmak için bütün şeref ve haysiyetini fedâ ile görevini fena kullanmak cahilliğinde bulunanlar, gerek cemiyette kazanılmış şeylere hep hırsızlık eseri diye bakıp cemiyete düşman kesilenler çoğalırken, tevazu, sabır ve kanaat aşılıyan çalışmaların eski zamana ait bir yol telâkki edilmesi içtimai selâmet için bir tehlikedir. Yeter ki bu yol hakikaten gerilik yolu olmasın. Böyle olursa kapatılması da zarurî olur<sup>19</sup>.

## 12. "Kahrın da Hoş Lutfun da"

<sup>19</sup> Evrin, *Müsbet Maneviyat Etüdleri*, VII/227-228.

Nefsin tezkiyesi konusunu işlerken Nefs-i mutmainneyi evliyanın birinci mertebesi olarak tahlil etmiş, nefs-i râziyeyi ikinci mertebe olarak düşünmüştür. Bunlar kendilerine teveccüh eden her şeyi Allah'tan bilirler. Bunların korkusu Allah'ın rızasına erememe korkusudur. Konuya Akşemseddin'in halifesi İbrahim Tennûrî'nin mısralarıyla açıklık getirmektedir.

Akla gelebilen her türlü korkuları, kin, haset, yeis, vesvese ve can sıkıcı endişeleri zihinlerinden çıkarıp Tanrı idealine göre hareket etmeyi gözetken bu Tanrı dostları, bu tek amaç üzerinde bulunmuş, ilerlemişlerdir. Bakınız onlardan biri diyor ki:

<i>Cana cefa, ya kıl safâ</i>	<i>Kahrın da hoş, lûtfun da hoş</i>
<i>Ya dert gönder, yada devâ</i>	<i>Kahrın da hoş, lûtfun da hoş</i>
<i>Hoştur bana senden gelen</i>	<i>Ya hıl'ati, yahut kefen</i>
<i>Ya taze gül, yahut diken</i>	<i>Kahrın da hoş, lûtfun da hoş</i>
<i>Gelse celâlerinden cefa</i>	<i>Yahut cemalinden vefa</i>
<i>İkisi de cana safâ</i>	<i>Kahrın da hoş, lûtfun da hoş</i>
<i>Ger bağ ü ger bostan ola</i>	<i>Ger bend ü ger zindan ola</i>
<i>Ger vasl ü ger hicran ola</i>	<i>Kahrın da hoş, lûtfun da hoş</i>
<i>Ey Zat-ı pâk-ı lemyezel</i>	<i>Mu'ti-i her hayr ü emel</i>
<i>Ey lûtfu bol, kahrı güzel</i>	<i>Kahrın da hoş, lûtfun da hoş</i>
<i>Gerek ağlat, gerek güldür</i>	<i>Gerek dirilt, gerek öldür</i>
<i>Bu âşık hem sana kuldur</i>	<i>Kahrın da hoş, lûtfun da hoş</i>

Bu manzume, hayatta türlü küçücük uygunsuzluklardan üzülp her şeyden şikâyet etmek tabiatında olan insanları utandıracak, yalçın kaya gibi sağlam bir iradeyi belirtir. Bu bir hissizlik değil, sevinçte olduğu kadar keder karşısında da Tanrı'ya bağlılık heyecanını bulan bir canlılıktır. Ruhî teşevvüslere kapılmıyan muvazeneli, istikrarlı ve emniyetli bir hayatîyet, heybetli bir iç kudretidir.

Bunların içlerini dolduran mânevî hazlar, keşif ve kerametler, insanı bahtiyar eden türlü tecelliler, Tanrı'ya erişler ve O'ndan hitaplara mazhar oluşlar da bir varlıktır. Başkalarına üstünlüktür. Fakat, bu varlık da insanın kendi malı değil, hülâsa Tanrı'nın bir takdir ve lûtfudur. İyi pişmiş bir yemek, onu pişiren aşçının hüneridir. İnsan da öyledir. Ne kadar kendi kendine kaynamış, kendi içinde hayatın türlü çeşnilerini alarak pişmiş olsa da, ona o ateşi, o ilâve edilen özellikleri sırasına, zamanına ve lüzumuna göre düzenliyen kendisi değildir. kendisi bir olgudur. Bunu böyle bilen ve bütün şuuriyle benimsiyen, hal ve hareketinde de bunu hâkim kılan insan ancak "şükür" ile mütehassis olur. Onun şükrü Tanrı'nın da şükrünü muciptir. Yaratan, mahlûkunda bu idrâki görmekle memnun olur. Şükrün bu özelliğine erenler şüphesiz azdır<sup>20</sup>.

20 Evrin, *Müsbet Maneviyat Etüdleri*, VI/244-245.

### **Sonuç**

Bütün bu tespit ve yorumlardan sonra söylenebilecek olan ilk şey, Cumhuriyet döneminde de tasavvufi anlamda ilim ve irfan alış verişinin devam ettiğidir. Tekke ve tarikat kültürü konusunda çok hassas olan ordunun üst kademesinde bulunan insanların da bu hayattan nasiblendikleri görülmektedir. Herkes kendi meşrebini bulmuş ve ondan kana kana içmiştir. Devrin özel şartlarının tabii neticesi olarak aradığını bulamayan veya bulduğunu zanneden insanlar da vardır. Sadettin Evrin, Osmanlı kültürüne, Tasavvuf ve Batı kültürünü de ilave ederek yeni bir sentez yapmak isteyen "çağdaş bir derviş" olarak görülmektedir. Zaman zaman "zorlamalar"a gittiği, tekkeleri kapatan yönetimden yana tavır koyduğu görülüyorsa da insan beyninin ve gönlünün ihtiyaçlarını karşılamak için tarikat kültürünün vazgeçilemez olduğunu da göstermiştir. Gerçekten tekke ve tarikat tasavvufi hayatın mühim unsurları ise de "olmazsa olmaz"ları değildir. İlk altı asırda bugünkü anlamda tarikat olmadığı gibi melâmîlerde de tekke yoktur. Ama tasavvufi hayat on dört asırdır vardır ve bundan sonra da var olacağı benzetilmektedir.

Ülkemizde Evrin ve onun gibi düşünenlerin temel sorusu ve sorunu şudur: Tasavvuf kültürü -en azından belli bir yaratılışa sahip olan müslümanlar için- kaçınılmazdır ve fakat tasavvuf müesseseleri yasaktır. Dolayısıyla bu kültür topluma nasıl, nerede ve hangi yollarla aktarılacak, anlatılacak ve kazandırılacaktır. Emekli bir general olarak "tekkeler açılmalıdır" diyemedi ama belli bir mesafe katettiği de rahatlıkla söylenebilir. O yaratılış ve aldığı kültür olarak felsefi tasavvufa yatkın bir kişi olmasına rağmen teorik plândan pratik alana inebilmeyi becermiş olarak görülmektedir.

Son cümlemiz şöyledir: Eğer Sadettin Evrin Tasavvuf ve tarikatlarla ilgili meselelerin rahatlıkla tartışıldığı bir ortamda yaşasaydı bu kültüre daha başka güzellik ve derinlikler katabilecekti. Ortam, onun istidadının bütün imkânlarını ortaya koymasına mani olmuştur.



## VESİLE VE TEVESSÜL HADİSLERİNİN KAYNAK DEĞERİ (TAHRİC VE DEĞERLENDİRME)

Zekeriya GÜLER\*

### GİRİŞ

#### A. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve ÖNEMİ

İnsan, tabiatı itibarıyla zayıf bir varlıktır. Özellikle başa gelen sıkıntı ve çaresizlikten kurtulup gönül rahatlığı içinde yaşamak için maddi-manevî bir vesile aramak, insanın yapısında var olan bir duygudur. Tüm nevileriyle tevesşülün, bu duygu ve düşüncenin birer tezahürü olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Vesile ve tevesşül, daha ziyade kelim ve tasavvuf anabilim dallarıyla münasebeti olan bir konudur. Ancak kabul edilmelidir ki, özellikle münakaşa mevzuu yapılmış kelim ve tasavvuf problemlerinin mesnedi de Kur'ân ve onun vazgeçilmez yorum ve pratiğı demek olan Sünnet olmak durumundadır. Bu yüzden biz, konuyla ilgili hadislerin kaynak değerinin tesbit edilmesi gerektiğini gördük. Zaten, hadis anabilim dalı araştırmacısını doğrudan ilgilendiren çalışmalardan birisi de, Kurân'dan sonraki dayanağı hadis olması gereken tefsir, fıkıh, kelim ve tasavvuf gibi temel İslam bilimlerinin kullandıkları malzemelerin, teknik anlamda ne ifade ettiğini tesbit olmalıdır. Gerçekleştirilmesi gereken bu tahrir ve değerlendirme faaliyetinin, hadisçinin, mensubu bulunduğu anabilim dalı için olduğu kadar, diğer anabilim dallarına mensup akademisyenler için de önemli bir hizmet olacağını düşünmekteyiz. Çünkü, araştırmanın sağlıklı bir sonuca ulaşması, kullanılan malzeme ve dökümanların sağlam olmasına bağlıdır. İşte, özellikle hadis, kelim ve tasavvuf

---

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

araştırmacılarının zihnini meşgul eden vesile ve tevessül hadislerinin kaynak değerini tesbit faaliyeti, bu yüzden önem arz etmektedir.

Vesile ve tevessül, güncelliğini ve tazeliğini koruyan nazik bir konudur. Konunun tarih boyunca tartışılması, özellikle Takıyyüddîn İbn Teymiyye (v. 728/1327) ve Takıyyüddîn es-Sübkî'nin (v. 756/1355) yaşadığı hicrî sekizinci asırdan bu yana canlılığını muhafaza etmesi, bugün İslâm dünyasında yapılan telif ve tercüme faaliyetlerinin yanısıra, konunun basın-yayın organları vasıtasıyla kamuoyuna intikal ettirilmesi, bunun açık bir göstergesidir.

Esasen vesile ve tevessül, ülkemizde akademik çalışmalara konu olmuştur. Bekir TOPALOĞLU danışmanlığında Ali ATAÇ tarafından “Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevessül” adıyla doktora tezi (İstanbul 1993), M. Hayri KIRBAŞOĞLU danışmanlığında Ahmet YILDIRIM tarafından da “Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları” -Çalışmanın, “Tevessül ve Çeşitleri” başlığını taşıyan bölümü 15 sayfadan (s. 261-275) ibarettir-adıyla doktora tezi (Ankara 1996) hazırlanmıştır. Ne var ki, her iki tezde de ilgili hadislerin/haberlerin kaynak değerini tesbitte -çalışmalarının tabiatı gereği- özellikle Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî'nin değerlendirmeleri pek aşılamamış ve genellikle onunla iktifa edilerek mukayeseli tetkik cihetine fazla gidilememiştir. İsmail ÇALIŞKAN tarafından hazırlanan “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Tevessül ve Vesile Kavramı” konulu Yüksek Lisans Tezi (Ankara - 1992) ise, bu yönü itibarıyla çok daha zayıf kalmıştır. Bu yüzden, hadis anabilim dalında tarafımızdan yapılan “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri (Tahric ve Değerlendirme)” adlı bu araştırmanın ayrı bir yeri olacaktır.

## B. İLGİLİ KAVRAMLAR

### 1. Vesile:

Sülâsî mücerred fiillerinin ikinci bâbından gelen vesîle (veya vâsile)<sup>1</sup>, lügatte vâsita, sebep, yol, yakınlık, derece, hükümdar nezdinde sahip olunan mevki ve mertebe gibi mânalar yüklenmektedir. Vesîle kelimesinin çoğulu, vesîl, vesâil ve vüsül şeklinde gelir. “Kendisiyle başkasına ulaşılan şey” veya “arzu ve istekle (rağbet) bir şeye ulaşmak”

şeklinde ifadesini bulan vesîle kelimesi, “vasîle” (  $\text{وَسِيلٌ}$  ) kelimesine nisbetle daha özeldir. Çünkü vesîle kelimesi, etimolojik yapısı itibarıyla “rağbet” manasını taşımaktadır. Nitekim

“vâsil” (  $\text{وَسِيلٌ}$  ), Allâh’a rağbet eden kimse demektir<sup>2</sup>. Vesîle, “Şerîatın sahibi olan Allâh’a

<sup>1</sup> Vesîle ve tevessülün yüklendiği mânalar için bkz. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, V, 185; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, s. 721; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 724-725; İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 48; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 171; Âsım Efendi, *Kâmûs*, IV, 137-138; Kevserî, *İrğâm*, s. 20.

<sup>2</sup> Râğıb, *Müfredât*, s. 821.

ulaşmakta takip edilen yol (zerîa)<sup>3</sup> şeklinde de tarif edilmektedir. Yapılan tariflerden hareketle, kulu asıl gaye ve maksadına ulaştıran yani, Allâh’a götüren her vâsitanın *vesîle* olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, “Ey iman edenler! Allah’tan korkun. O’na (yaklaşmak için) vesile arayın ve yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz”<sup>4</sup> âyetindeki *vesîlenin*, namaz, oruç, cihad gibi Allâh’a ulaştıran/yaklaştıran ibâdet ve salih ameller olduğu ulemâ arasında ittifak konusudur.

## 2. Tevessül:

Vesîle kelimesinin tefe’ul bâbına<sup>5</sup> nakledilmiş sîgası olan tevessül, Allâh’a yaklaşmak için bir vesileye sarılmak veya bir vesile ile Allâh’a yaklaşmak demektir. Tabii bu, zât ile tevessülü kabul edenlerle etmeyenler arasında yapılan müşterek bir tariftir. Özellikle tasavvuf ehlinin kasdettiği tevessül ise daha ziyade, başta peygamberler olmak üzere vefat etmiş olan sâlih zâtlar/velîler vesîle kılınarak Allâh’tan bir şey istemek, arzu edilen bir şeyin elde edilmesi veya arzu edilmeyen bir şeyin defedilmesi için O’na duâ ve ilticâda bulunmak<sup>6</sup> demektir. Bu ise, “Allâhım, fûlan zâtın hürmetine duâmı kabul eyle!” dileğinde ifadesini bulmaktadır. Bilhassa ülkemizde yaygın olan “bi hurmeti seyyidi’l-mürselîn” ve “bi hurmeti’l-mürselîn” tabirleri, Peygamberimiz (s.a.) ve diğer peygamberlerle tevessülü ifade ederken, “...bi hurmeti’l-Fâtîha” kalıbı da bir Kur’ân süresi ile tevessülün ifadesi olmaktadır. Zât ile tevessülü ihtiva eden duâ cümlelerinde, “fûlan zâtın Allah nezdindeki yeri ve mevkii (makâm, mekân, câh), hakkı için, hâtırına...” gibi ifadeler de bulunabilmektedir.

Genellikle tasavvufî niteliği ağır basan âlimler, kasdettikleri mâna itibariyle **istiâne**, **istiğâse**, **istişfâ**, **teşeffu**, **teveccüh** ve **teberrük** lafızları arasında bir fark olmadığını ifade etmektedirler. “İbn Teymiyye gelinceye kadar Peygamber (s.a.) ile tevessülü, istiâne ve teşeffuu inkar eden olmamıştır”<sup>7</sup> diyen Sübkî’nin (v. 756/1355), konuyla ilgili görüşünü nakletmekte fayda vardır:

“Merâmı ifade esnasında kullanılan **tevessül**, **istiğâse**, **istiâne**, **teşeffu**, **istişfâ**, **tecevvüh** ve **teveccüh**<sup>8</sup> lafızları arasında fark yoktur. Bu noktada, kalıplardan ziyade mânanın dikkate alınması icap eder. Bu lafızlarla kasdedilen mâna da, “Peygamber (s.a.) ile Allah’tan istemek” tir (ve hüve süâlullâh bi’n-nebiyyi). Selef bunu böyle anlamaktaydı.

<sup>3</sup> Mekkî, *İrşâdü’s-sârî*, s. 334.

<sup>4</sup> Mâide, 5/35

<sup>5</sup> Tef’îl bâbından gelen tevsîl de tevessül mânasında kullanılır.

<sup>6</sup> Bkz. Mansur Ali Nâsîf, *Gâyetü’l-me’mûl* (et-Tâc hâmi’inde), I, 318.

<sup>7</sup> Sübkî, *‘İfâu’s-sekâm*, s. 133-134.

<sup>8</sup> Tecevvüh ve teveccüh lafızlarının aynı mânaya geldiğini söyleyen Sübkî (bkz. *age.*, s. 146), bu konuda haklarında, “şerefli, itibarlı, Allah nezdinde değer ve mertebe sahibi” mânalarına gelen “vecîh” kelimesinin kullanıldığı Hz. Musa (Ahzâb 33/69) ve Hz. İsa (Âl-i İmrân 3/45) ile ilgili âyetlere işaret eder.

Bununla da kulun, Allah nezdinde değer ve mertebesi olduğuna inandığı zât ile Allah Teâlâ'dan isteyebileceği kasedilmektedir. Kuşkusuz, Peygamber'in (s.a.) Allah nezdinde büyük mevkii, yüksek değer ve mertebesi vardır... Biz kesinlikle Allah'tan başkasından istememekteyiz ve ondan başkasına duâ etmemekteyiz. Burada sevilen zâtı (mahbûb) zikretmek veya onu büyük telakki etmek, sadece Allâh'a yapılan duânın kabulüne sebep olmaktadır. Bu tevessül şekli, sahih hadislerde yer alan, "Allâhım! Sana ait olan her isimle ve esmâ-i hüsnâ ile senden istiyorum..." veya sâlih amellerle tevessülü ifade eden *mağara hadisi*ndeki<sup>9</sup> duâsından farklı değildir"<sup>10</sup>.

Ayrıca, istiğâsenin Allah'tan yardım talep etmek mânasına geldiğini söyleyen Sübkî<sup>11</sup>, Peygamber'e (s.a.) isnad edilerek kullanılması halinde bunun, mecaz olarak anlaşılması gerektiğini; bu durumda Allâh'ın "müsteğâs" olmasının *halkan* (yaratma) ve *icâden*, Peygamber'in "müsteğâs" olmasının da *kesben* ve *tesebbüben* olduğunu ifade etmektedir.

Sübkî'nin, "Merâmı ifade esnasında kullanılan **tevessül, istiğâse, istiâne, teşeffu', istişfâ', tecevvüh ve teveccüh** lafızları arasında fark yoktur" şeklinde yaptığı değerlendirmenin, bilahere birçok âlim<sup>12</sup> tarafından da benimsenmiş olduğunu görmekteyiz. Ancak biz, "yardım istemek" mânasına gelen **istiğâsenin** farklı bir mahiyet taşıdığı ve **tevessülden** tefrik edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu farktan dolayıdır ki, Şevkânî (v. 1255/1839)<sup>13</sup> ve Saîd Havvâ<sup>14</sup> zât ile tevessülü kabul ederken<sup>15</sup>, istiğâseyi câiz görmemektedir. Esasen istiğâse, arştırmamızın kavramsal çerçevesini aştığından, onun müstakil bir makale konusu olarak işlenmesinin daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Bununla beraber, bazı nakiller yapmak suretiyle **tevessülün** çağrıştırdığı **istiğâse** üzerine burada -kısa da olsa- bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Saîd Havvâ şu tesbit ve değerlendirmede bulunmaktadır:

<sup>9</sup> *Mağara hadisi*, çalışmamızın sonunda "Sâlih Amel ile Tevessül" başlığı altında yer alacaktır.

<sup>10</sup> Sübkî, age., s. 135-136.

<sup>11</sup> Sübkî, age., s. 147.

<sup>12</sup> Mesela bkz. Zürkânî, *'erhu'l-mevâhib*, VIII, 317; Nebhânî, *'evâhid*, s. 137-140; İbn Merzûk, *Berâetü'l-e'ariyyîn*, I, 267. Esas itibarıyla kasem (yemin) ile tevessülün birbirinden farklı olduğuna dikkat çeken Gumârî (bkz. *Misbâh*, s. 58-59), Marûf el-Kerhî'nin (v. 201/816), öğrencisi Serriyyü's-Sekati'ye (v. 257/870) hitaben söylediği "Allah nezdinde bir hacetin olduğu zaman, benimle O'nun üzerine kasem et!" (Kuşeyrî, *Risâle*, s. 41) sözündeki kasemin mecâzen tevessül mânasında kullanıldığını ve bunun, "Benimle O'na tevessül et!" şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.

<sup>13</sup> <sup>a</sup>evkânî, *ed-Dürri'n-nadîd*, s. 4-5, 8, 20, 28, 45.

<sup>14</sup> Saîd Havvâ, *Terbiyetünâ er-rûhiyye*, s. 309.

<sup>15</sup> "ehidlerin hakîki mânada diri olu"u hususunda cumhurla aynı görüşü paylaşan Şevkânî'nin, enbiyâ ve evliyâ ile tevessül konusunda cumhura muhâlif olduğunu görüyoruz" diyen muâsır Zehebî (bkz. *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, II, 293), *tevessül* ile *istiğâseyi* birbirinden tefrik edememiş olmalıdır. Çünkü Şevkânî'nin istiğâseyi câiz görmediğini, tevessülü ise mutlak mânada kabul ettiğini tesbit etmekteyiz.

“Yâ Muhammed, benim için Rabbine şefâatte bulun! (  $\hat{I} \ll \hat{A} \hat{O} \hat{A} \hat{e} \hat{t} - \cdot \cdot \hat{O} \hat{I}$  )

diyen kimse ile Yâ Muhammed, bana şefâat et! (  $\hat{I} \ll \hat{A} \hat{O} \hat{A} \hat{e} \hat{t}$  ) diyeni birbirinden ayırırım. Birincisi tevessüldür. İkincisi ise istiğâseye girer. Sâlihlerin kabirlerini ziyaret esnasında bazı kimselerin, “Ey fûlan, beni evlendir!”, “Ey fûlan, bana şifa ver!” veya “Ey fûlan, ihtiyacımı gider!” gibi sözlerle doğrudan istekte bulunduklarını görüyoruz ki, bu istiğâsedir... Şüphesiz bu tür nidâlar için birtakım te’vil yolları varsa da, en azından bazı kimseler hakkında bu, bir şirk kapısıdır... Süfîlerin kullandıkları “medet” lafzı, sâlihlerin isimlerini anmakla meydana gelen *teberrük* bâbındandır<sup>16</sup>. Bazı kimseler de, ruhların, bu şehâdet âlemiyle olan münâsebetlerine dayanarak bunu kabul etmektedir. Ancak yapılan te’vil ne olursa olsun, tevhidin özünü etkilemesine imkan veren bu tür söz ve davranışları temize çıkarmak için yeterli değildir. Allah Teâlâ, gelip geçmiş kardeşlerimiz için duâ etmemizi emretmiştir, onları çağırمامızı değil!... Şüphesiz bu yanlış bir harekettir. Bununla beraber, yapılan hataları daha fazla büyütmemeliyiz, hepsi bu kadardır”<sup>17</sup>.

İstiğâse konusunda gerek Sübkî’nin ve gerekse Saîd Havvâ’nın işaret ettikleri tevil yolu, belâgat ilminde “mecâz-ı aklî” diye bilinmektedir. Mecâz-ı aklî, fiilin hakiki fâil ve müessirine (mâ hüve leh) değil de, o fâilin mekan, zaman, sebep gibi alâkası bulunduğu bir şeye isnad edilmesi<sup>18</sup> demektir. Bu edebî san’ata göre, meselâ “Yeryüzü ağırlıklarını dışarı çıkardığı zaman...”<sup>19</sup> âyetinde, ağırlıkları dışarı çıkaran Allah olduğu halde, fiil hakiki fâile değil, fiilin mekanına isnad edilmiş ancak Allah murad edilmiştir. İşte özellikle süfîler de, kendisiyle istiğâse edilen zâtın hakiki fâil değil, hakikatte yardım edenin Allah olduğuna inandıklarını<sup>20</sup> ve O’ndan istediklerini (ki aksi halde onlar da bunun açık bir şirk olduğunu kabul eder) söylemektedirler.

Muhammed Ebû Zehre (v. 1394/1974) şöyle demektedir: “Avâmın ve câhil müslümanların sözleri, en yakın olanıyla te’vil edilir... Onları Rasûl-i Ekrem’in kabrini

<sup>16</sup> Nitekim Zehâvî (bkz. *el-Fecru’s-sâdık*, s. 62), “Nidâ esnasında istiğâse edilen zât, orada bizzat hazır olmaz. Allâh’ın yaratmasıyla orada onun bereketi hazır olur” der. Bir tür mânevî iklimin; feyiz ve bereket ortamının oluşması diye ifade edilebilecek *teberrük* lafzı, bir çok âlim tarafından kullanılır. Mesela bir ilimler tarihçisi olan Taşköprizâde (v. 968/1561), Kütüb-i sitte müellifleri başta olmak üzere hadis otoritelerinin biyografilerine yer vermesinin sebebini açıklarken şöyle der: “Onları zikretmekle müşerref olalım ve onların bereketleri üzerimize gelsin diye... Ayrıca onların isimleriyle teberrük edilir ve onların vasıflarının zikredilmesi esnasında duânın kabulü zannolunur. Çünkü sâlihler anıldığı zaman rahmet iner” (bkz. *Miftâhu’s-saâde*, II, 115). Taşköprizâde’nin, “Sâlihler anıldığı zaman rahmet iner” şeklinde kullandığı son cümle, İmam Şâfiî’nin hocalarından Süfyân İbn Uyeyne’ye (v. 198/813) nisbet edilir. Bkz. Sehâvî, *el-Makâsıdu’l-hasene*, s. 292; Ali el-Kârî, *el-Masnû*, s. 125.

<sup>17</sup> Saîd Havvâ, age., s. 312-313.

<sup>18</sup> Bkz. Kazvînî, *Telhîsu’l-miftâh*, s. 18; Taftâzânî, *Muhtasarü’l-maânî*, s. 45.

<sup>19</sup> Zilzâl 99/2

<sup>20</sup> Mecâz-ı aklî için lafzî veya manevî bir karîne gerekir. İstiğâsede bulunan sâfîlerde bu karine, kalplerindeki iman olmaktadır.

ziyaretten engellemek değil, irşad etmek güzel olur. Onları tekfir (veya şirke nisbet etmek) değil, anlatmak ve öğretmek uygun olur. Şüphesiz Allah Teâlâ tevhidi kıyamet gününe kadar muhafaza edecektir. Peygamber (s.a.) âhir ömründe, şeytanın bu beldeye kendisine ibadet edilmesinden ümidini kestiğini bildirerek mü'minleri müjdelemiştir. O halde, artık İbn Teymiyye tevhidten endişe etmemelidir<sup>21</sup>.

Şüphesiz yapılan te'vil, samimi duygularla istiğâsede bulunan müvahhid bir müslümanın küfür veya şirke nisbet edilmemesi hususunda tabîî ki bizi ihtiyata sevkettir. Ancak müslüman, Allah'tan başkasının varlıklar üzerinde tesiri olabileceği imajını veren lafızlardan da kaçınmak zorundadır. Ayrıca selef devrinde başvurulmayan bu yolun, bir yöntem olarak benimsenmesi halinde, tevhidi sarsan şirke kapı aralamasından da endişe duyulmalıdır. Bu itibarla, "Onlar, şeriâtı değiştirdikleri gibi lügati de değiştirdi..."<sup>22</sup> diyen İbn Teymiyye'nin -biraz aşırıya kaçan- sitemi veya Abdülkâdir Geylânî'den "gavsü'l-encâb ve gavsü's-sekaleyn" diye sözeden Leknevî'nin kullandığı bu lakaplar üzerine, "Leknevî, Şeyh Abdülkâdir Geylânî için keşke bunların dışında bir lakap/ünvan kullansaydı! Ben, Şeyh'in ne kendisi ne de başkası için bu lakapların kullanılmasına rıza göstereceğini hiç zannetmiyorum... Lakapları bu şekilde büyüterek kullanmak, hayırlı nesil olan selefin ahlak ve tatbikatından değildir"<sup>23</sup> diyen Abdülfettâh Ebû Ğudde'nin (v. 1417/1997) ikazı, tevhid konusundaki hassasiyetin bir tezâhürü olarak görülmelidir.

### C. ARAŞTIRMADA TAKİP EDİLEN METOD

Usûlü olmayan bir araştırmada vusûlün olamayacağı açıktır. Elde edilen delil, malzeme ve verilerin, ilmî usûllerle hareket edilmeyip peşin hükümle değerlendirmeye tâbi tutulması tamamen yanlış netice verir. Bu yüzden, akademik çalışmalarda titizlik gösterilmesi gereken temel ilke objektiflik ve ağırbaşlılık (ihtiyat ve teenni) olmalıdır.

Bu temel ilkedен hareketle, doğrudan veya dolaylı olarak **vesîle** ve **tevessül** ile ilgili rivayetleri tesbit ettikten sonra bir tasnife tâbi tuttuk. Araştırmamızın **içindekiler** kısmında da görüldüğü üzere bunlar, "Zât ile Tevessül" ve "Diğer Tevessül Çeşitleri" anabâşlığı altında altbaşlıklar halinde sıralanmıştır.

Bu rivayetler, daha ziyade hicrî sekizinci asırda konuyu tartışmış olan Hanbelî âlim İbn Teymiyye'nin (v. 728/1327)'nin *Kâide Celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle* ile Şâfiî âlim es-Sübkî'nin (v. 756/1355) *Şifâu's-sekâm* adlı eserleriyle, çağımızda konuyu tartışan Hanefî âlim Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (v. 1371/1952) *Mahku't-tekavvül fi meseleti't-*

<sup>21</sup> Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, s. 326.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 76.

<sup>23</sup> Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmîl*, s. 374 (Ebû Ğudde'nin notu).

*tevessül*<sup>24</sup> ile Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'nin *et-Teveessül envâuhû ve ahkâmuh* adlı eserlerinden tesbit edilmiştir. Tabii tesbit edilen bu rivayetler, adı geçen müelliflerin kaynak gösterdikleri yerler ve söz konusu rivayetler üzerine verdikleri ricâl bilgileri ve yaptıkları teknik değerlendirmeler, ilgili kaynaklarla karşılaştırılmıştır. Bununla da iktifa edilmeyerek, rivayetlerin metin ve isnad değerini objektif ve doğru olarak tesbit edebilmek için, muhtelif asırların ve farklı coğrafyaların ürünü olan ricâl, cerh-ta'dîl, mevzûât ve şerh edebiyatıyla mukayeseli bir şekilde tetkik cihetine gidilmiştir. Taraflar arasındaki münakaşalarda imkan nisbetinde hakemlik rolü üstlenilmiş, delillerin durumuna göre bazan her iki taraf tenkide tâbi tutulmuş, bazan da dirâyet gereği tercih ve temayül hissettirilmiştir.

Yapılan bu araştırmanın kapsamlı bir tahrir çalışması olarak görülmemesi mümkündür. Çünkü bahse konu olan rivayetlerin sened tetkiki yapılırken, genellikle münakaşa mevzuu olan/cerhedilen raviler hakkında bilgi vermekle yetinilmiş ve değerlendirme yapılmıştır. Şüphesiz, rivayetlerin bütün tariklerinin ve sika olanlar dahil tüm ravilerin tek tek ele alınarak şema ile gösterilmesi daha iyi olacaktı. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, tenkit konusu yapılmamış ve ittifakla sika kabul edilen ravilerin ele alınması, ikna edici olması bakımından pratik/psikolojik fayda sağlamakla birlikte, sonucu etkileyecek bir faktör olarak da görülmemelidir. Tahrir faaliyetinin yanı sıra, tahlil ve değerlendirmeye özel önem verilen bu araştırma, asırlardır münakaşa konusu yapılmış, kelam ve tasavvuf boyutu olan ciddi bir problemi çözmeye matuf bir ilmi mesai hüviyeti taşımaktadır.

Konuyla ilgili rivayetler, “Zat ile teveessül” ve “Diğer teveessül çeşitleri” başlıkları altında tetkike tabi tutulacaktır.

## I. ZÂT İLE TEVESSÜL

### A. PEYGAMBERLER ve SÂLİHLERİN ALLAH NEZDİNDEKİ MERTEBESİ İLE TEVESSÜL

1. Enes'ten (r.a.) rivâyet edildiğine göre, halk kıtlığa maruz kaldığında Ömer b. el-Hattâb (r.a.) Abbas b. Abdilmuttalib ile istiskâda bulunarak:

- Allâhım! Peygamberimiz ile sana teveessül ederdik de bize yağmur verirdin. (Şimdi ise) Peygamberimizin amcası ile sana teveessül ediyoruz, bize yağmur ver! derdi. Bunun üzerine yağmur yağar ve halk suya kavuşmuş olurdu<sup>25</sup>.

#### Tahrir ve Değerlendirme

<sup>24</sup> Hacim itibariyle küçük olan bu eser, Kevserî'nin *Makâlât* içinde yer aldığı gibi, müstakil olarak da basılmıştır. Biz, *Makâlât* kullanmış bulunmaktayız.

<sup>25</sup> Buhârî, İstiskâ, 3; Fedâilu ashâbi'n-nebî, 11; İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 337-338; Hâkim, *Müstedrek*, III, 334.

Buhârî'nin rivâyet ettiği bu hadis sahihtir; gerek metin gerekse isnad bakımından sıhhati tartışma konusu yapılmamıştır. Ancak vefatından sonra zât ile/şahısla tevessülü kabul etmeyenler, hadisi tevile tâbi tutmuşlardır. Onlar, hadis metninde geçen

“Peygamberimiz ile ...”(» ۞) ve “Peygamberimizin amcası ile ...”(» ۞) terkiplerinde *duâ* ve *şefâat* kelimelerini takdir ederek bunun, “Peygamberimizin amcasının duâsıyla ...”

(» ۞) mânasına geldiğini, bu yüzden de Hz. Ömer'in Peygamber ile tevessülü bırakarak amcası Abbas ile tevessülde bulunduğunu ve bunun zât ile değil, duâ nitelikli bir tevessül çeşidi olduğunu<sup>26</sup> ifade etmişlerdir. Onlara göre, evlâ konumda olan Hz. Peygamber yerine Abbas ile tevessül edilmesi, sağlığında iken Peygamber ile yapılan tevessülün artık vefatıyla imkansız hâle geldiğini de göstermektedir.

Zât ile tevessülü kabul edenler ise, Hz. Ömer'in sözünü te'vil etmeksizin metnin açık ifadesini dikkate almışlardır. Nitekim onları temsil eden muâsır âlimlerden Kevserî (v. 1371/1952), konu hakkında özetle şu bilgiyi vermektedir:

“Bu rivâyet, sahâbenin sahâbe (Abbâs'ın şahsı) ile tevessülünü gösteren açık bir delildir. Hz. Ömer'in, “Biz Peygamberimiz ile sana tevessül ederdik” ifadesi sahâbenin, hem hayatta iken hem de vefatından sonra (Hz. Ömer devrinde vuku bulan) kuraklık ve kıtlık yılına (âmu'r-ramâde) kadar Peygamber ile tevessülde bulunduklarını ortaya koymaktadır. Peygamber ile tevessülü vefat öncesine tahsis etmek, hevâdan kaynaklanan bir eksikliklerdir. Ayrıca bu, hadisin metnini tahrif etmek ve mesnedi olmayan bir tevil demektir. İstiskâ esnasında Hz. Ömer'in Abbâs'a yönelmesinden hareketle, vefatından sonra Peygamber ile tevessülü inkâra yeltenen kimse, muhal ve beyhude bir işe girişmiş ve kalbinden geçmemiş olan bir şeyi Hz. Ömer'e nisbet etmiş olur. Bu da, sahih ve sarîh sünneti reyle iptal teşebbüsünden başka bir şey değildir. Hz. Ömer'in tatbikatı, Peygamber ile câiz olduğu gibi, onun, hayatta olan yakınıyla da tevessülün câiz olduğunu gösterir. Hatta İbn Abdilberr (v. 463/1070), Hz. Ömer'in Abbas ile istiskâda bulunmasının sebebini açıklarken şöyle demektedir: “Yeryüzü, Hz. Ömer devrinde hicretin onyedinci senesinde şiddetli bir kuraklığa maruz kalmış ve kıtlık olmuştu. Bunun üzerine Ka'b, “Ey mü'minlerin emîri! İsrâiloğullarının başına böyle bir musibet geldiğinde, Peygamberlerin yakını (asabe: baba tarafından yakınlar) ile istiskâda bulunurlardı” dedi. Hz. Ömer de, “İşte Rasûlullâh'ın amcası, babasının benzeri/kardeşi<sup>27</sup> ve Haşimoğullarının seyyidi!” diyerek Abbâs'a gitti ve halkın içinde bulunduğu kıtlıktan ona yakındı<sup>28</sup>. Bu hadise açıkça göstermektedir ki, Hz. Ömer'in Abbas ile istiskâsı, Rasûl-i Ekrem'in hiçbir nidâyı işitmeyen meyyit olmasından ve

<sup>26</sup> İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 49, 64; Elbânî, *Tevessül*, s. 56-57.

<sup>27</sup> Rasûlullah (s.a.), kendisinden iki veya üç yaş büyük olan amcası Abbas için “İnsanın amcası babası gibidir” diyerek ona hürmet eder, onu üzen ve incitenlerin kendisini üzmüş ve incitmiş olacaklarını söylerdi. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 518; Müslim, *Zekat*, 11; Tirmizî, *Menâkıb*, 28.

<sup>28</sup> İbn Abdilberr, *İstîâb*, III, 97.



Allah nezdinde onun itibarının; mevki ve makamının (câh) olmamasından kaynaklanmış değildir. Hâşâ böyle bir anlayış, apaçık bir iftira olmuş olur”<sup>29</sup>.

Hiz. Ömer’in Abbas ile istiskâsının zât ile tevessül olduğunu söyleyen Kevserî, metinde bir muzâf takdir ederek rivayetin duâ nitelikli tevessül çeşidi olduğunu ileri sürenlerin görüşünü de şöyle değerlendirmektedir:

“Peygamberimizin amcası ile tevessül ediyoruz” (»ŸÂÔ) cümlesinde, “Peygamberimizin amcasının duâsıyla” (»œŸ« ; †Ÿ) şeklinde mahzûf bir muzâf olduğunu iddia etmek, herhangi bir delile dayanmaksızın konuşmak ve hakikati örtbas etmek demektir. “Peygamberimizin amcası ile” tarzındaki tevessül, Abbâs’ın Peygamber’e olan yakınlığı ve onun yanındaki konumuyla tevessül mânâsına gelir. Böylelikle bu tevessül, aynı zamanda Peygamber(s.a.) ile tevessül demek olur”<sup>30</sup>.

Şevkânî (v. 1255/1839) de, şöyle demektedir: “Gerçekten Peygamber (s.a.) ile hayatında tevessül sabit olmuştur. Ayrıca vefatından sonra ondan başkasıyla da sahâbenin *sükûti icmâi* ile tevessül sabit olmuştur. Çünkü sahâbeden hiçbiri, Hiz. Ömer’in Abbas (r.a.) ile tevessülünü yadırgamamıştır. Bana göre, İzzüddîn b. Abdisselâm’ın iddia ettiği gibi tevessülün cevâzını yalnız Peygamber’e (s.a.) tahsis etmenin, şu iki sebepten dolayı bir mânâsı yoktur: Birincisi, Söylediğim gibi sahâbe icmâi vardır. İkincisi ise, ilim ve fazilet sahibi bir zât ile tevessül, gerçekte onun salih amelleriyle ve üstün meziyyetleriyle tevessül demektir. Çünkü fazilet sahibi olan kişi, ancak amelleriyle faziletli olur. Bu durumda, ‘Allâhım, fûlan âlim ile ben sana tevessül ediyorum’ diyen kimse, onun sahip olduğu ilim (ve amel) ile tevessül etmiş olmaktadır”<sup>31</sup>.

“Peygamberimizin amcası ile” şeklindeki izâfet terkinde, muzâf olarak *duâ* lafzını takdir etmek bizce de isabetli gözükmemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla, bu konuda İbn Teymiyye (v. 728/1327) ve Elbânî gibi âlimlerin ısrarlı tutum ve davranışları, zât ile tevessülü kabul edenleri pek de ikna edememektedir. Çünkü Hiz. Ömer, Abbâs’ı yanına alıp onunla tevessül ve teveccühte bulunduktan sonra, “Allâhım! Bulut da su da senin katındadır, bulutu gönder ve bize yağmur indir...”<sup>32</sup> diyerek uzun bir duâ yapmıştır. Gözyaşları içinde ve duygu yüklü bir iklimde gerçekleşen bu uzun duâdan sonra Hiz. Ömer’in, “Vallâhi bu (Abbas) Allâh’a vesiledir”<sup>33</sup> ve O’nun nezdindeki yeridir/itibarıdır!”

<sup>29</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 451-452, 458.

<sup>30</sup> Kevserî, age., s. 459-460. Ayrıca bkz. İzzet Ali Atıyye, *Bid’a*, s. 386-387.

<sup>31</sup> Şevkânî, *ed- Dürri’n-nadîd*, s. 5-6.

<sup>32</sup> İbn Abdilberr, age., III, 98.

<sup>33</sup> Hiz. Ömer’in, “Abbâs’ı Allâh’a vesile ediniz!” sözü için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, 497; Hâkim, *Müstedrek*, III, 334; Zehebî, *Siyer*, II, 92; Safedî, *Vâfi*, XVI, 631.

( $\tilde{A}-\langle \dagger \tilde{E} \langle \% \% \tilde{A} \dagger \langle \% \tilde{E} " \tilde{I} \% \dots \dagger \langle \% \tilde{E} \rangle$ ) şeklinde sarfettiği söz ve Hassân b. Sâbit'in, "... Abbâs'ın hâtırına ile yağmur yağdı" mânasına gelen şiiri<sup>34</sup>, doğrudan zât ile (yani onun Allah nezdindeki mertebesiyle<sup>35</sup>) tevessülü kabul edenlerin görüşünü destekler mahiyettedir. Ayrıca, İbn Abdilberr'e göre birçok tarikten gelen şu rivâyet de bu noktada aydınlatıcı rol oynamaktadır. Hz. Ömer istiskâda bulunmak üzere Abbâs'ı da yanına alarak (musallâya) çıktı ve şöyle dedi: "Allâhım! Biz, Peygamberimizin amcası ile sana yaklaşıyor (tekarrub) ve onun şefaâtçi olmasını diliyoruz (istişfâ'). Peygamberin için onu gözet! Nitekim sen, ana babasının iyilik ve salâhı yüzünden iki (yetim) çocuğu gözetmiştin<sup>36</sup>. Biz, istiğfar ve istişfâ' ederek sana geldik!". Sonra Hz. Ömer insanlara yönelerek şöyle seslendi: Rabbinizden mağfiret dileyin. Çünkü O çok bağışlayıcıdır. (Mağfiret dileyin ki) üzerinize bol bol yağmur indirsın, mallarınızı ve oğullarınızı çoğaltsın, size bahçeler ihsan etsin, sizin için ırmaklar akıtsın!"<sup>37</sup>. Sonra da Abbas ayağa kalkarak duâ etti. Abbâs'ın gözleri pınar gibi yaş akıtıyordu. (Bu vesileyle Allâh'ın yağmur ihsan etmesinden sonra) halk, "Seni tebrik ediyoruz, ey Hameyn sâkîsi!" diyerek Abbâs'a dokunmaya başladı<sup>38</sup>.

Netice itibariyle Hz. Ömer'in, dilimizde "Peygamberimizin amcası hürmetine" diye duâ etmek şeklinde ifadesini bulan Abbas ile tevessülünün, öncelikle onun zâtı yani, Peygamber'e (s.a.) olan yakınlığı sebebiyle Allah katındaki mertebesi; değer ve konumu ile tevessül mânasına geldiği anlaşılmaktadır<sup>39</sup>. Birden fazla vuku bulan<sup>40</sup> söz konusu vak'adan, Abbâs'ın fazileti, Hz. Ömer'in tevâzu ahlâkı, ehl-i beyt ve salih zatlarla istiskâ ve istişfâ'ın müstehap oluşu<sup>41</sup> gibi hükümler çıkarılmış bulunmaktadır.

2. Ümeyye b. Abdillâh b. Hâlid b. Esîd diyor ki: **"Rasûlullah (s.a.), muhâcirlerin fakirleri ile (Allah'tan) zafer isterdi"**<sup>42</sup>.

<sup>34</sup> Bkz. İbn Abdilberr, age., III, 98; Kevserî, age., s. 460.

<sup>35</sup> Kevserî, age., s. 460.

<sup>36</sup> Bu sözle Hz. Ömer, Hızır'ın müdâhalesinden bahseden şu âyete (Kehf 18/82) işaret etmektedir. "Duvar ise şehirde iki yetim çocuğun idi. Altında onlara ait bir hazine vardı. Babaları da sâlih bir kimse idi. Rabbin istedi ki, o iki yetim çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar. Ben bunu da kendiliğimden yapmadım. İşte, sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur".

<sup>37</sup> Nuh 71/10-12

<sup>38</sup> İbn Abdilberr, age., III, 99-100.

<sup>39</sup> Bkz. İbn Hacer, age., II, 495. İzzet Ali Atıyye de, *el-Bid'a tahdîdühâ ve mevkıfu'l-İslâm minhâ* (s. 386) konulu doktora tezinde aynı sonuca ulaşmıştır.

<sup>40</sup> <sup>a</sup>evkânî, *Neylu'l-evtâr*, IV, 315.

<sup>41</sup> İbn Hacer, age., II, 497; Gumârî, *İthâf*, s. 36. Krş. İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 126. İbn Teymiyye de "Ehl-i salâh ile bilhassa ehl-i beyt ile istiskâ (İbn Hacer, *vesile ve şefaâtçi olmasını istemek* mânasına gelen *isti'fâ'* kelimesini kullanır) müstehaptır" demektedir.

<sup>42</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, I, 292.

YË† «ÂĠ...†» Ê† Ÿ»œ«%œĀ†» Ê†œ«%œ†» Ê† «Ó" Ġœ†, «% †„ «Ê†—" Ē%·

#### Tahric ve Değerlendirme

Heysemî (v. 807/1465), Taberânî'nin (v. 360/970) rivâyet ettiği bu haberin ricâlinin Sahîh'in ricâli<sup>43</sup> olduğunu söylemektedir<sup>44</sup>.

Taberânî, konu hakkında aynı râvîden ama farklı tarikle iki hadis daha rivayet etmektedir. Onlardan birinin metni yukarda verilenle mutabakat arz etmektedir. Diğerinin metni ise şu şekildedir: "Peygamber (s.a.), müslümanların fakirleri ile Allah'tan zafer ve yardım isterdi".

Hadisi rivâyet eden Ümeyye (v. 86/704), sahâbî olup olmadığı münâkaşa mevzûu olmuş bir râvîdir. İbn Hacer (v. 852/1448), "Ümeyye için ne sahâbîlik ne de ru'yet<sup>45</sup> sabittir"<sup>46</sup> diyerek tercihinin ortaya koymuş ve konu hakkında yapılan münâkaşalara bir son vermek istemiştir. Ayrıca o, Ümeyye'nin mürsel rivâyetlerde bulunan sika bir râvî olduğunu söylemiştir.

Rivayetten bahsederken *el-hadîs el-me'sûr* tabirini kullanan İbn Teymiyye (v. 728/1327)<sup>47</sup>, onun, Rasûl-i Ekrem'e yapılan nisbetini kabul etmektedir. O, hadisin "... Fakirlerin *duâsıyla*..." şeklinde te'vil edilmesi gerektiğini de hatırlatmaktadır.

Münâvî (v. 1031/1621)<sup>48</sup>, Münzirî'nin (v. 656/1258), hadis için "Râvîleri Sahîh'in râvîleridir" dediğini, Suyûtî'nin (v. 911/1505) de *hasen* remzini koyduğunu nakletmektedir.

Mürsel olduğu gerekçesiyle hadisin *zayıf* olduğunu söyleyen Elbânî<sup>49</sup>, *sahih* olması halinde bile rivâyetin, "...Fakirlerin *duâsıyla*..." tarzında anlaşılması gerektiğini ifade

<sup>43</sup> Heysemî'nin Mecmau'z-zevâid'ini tahkik ederek eseri tekrar neşreden (Beyrut 1994) Abdullah Muhammed ed-Dervîş (bkz. Heysemî, *Buğyetü'r-râid fî tahkiki mecmau'z-zevâid ve menbai'l-fevâid* (Mukaddime), I, 50) *Sahîh'in ricâli* (ricâlu's-sahîh) tabiriyle müellif Heysemî'nin, Buhârî'nin değil Müslim'in Sahîh'ini kasdettiğini belirtir.

<sup>44</sup> Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, X, 262. Heysemî, râviyi "Ümeyye b. Hâlid b. Abdillâh" olarak verir. Ancak doğru olan şekli, "Ümeyye b. Abdillâh b. Hâlid"dir. İbn Hacer'in tesbitine göre (bkz. *Tehzîb*, I, 235; a.mlf., *İsâbe*, I, 128) Ümeyye üzerindeki söz konusu değişikliği (kalb) öğrencisi Ebû İshâk yapmıştır. İbn Hacer, Taberânî'nin, onun nesebini -hadisin senesinde geçtiği üzere- doğru şekilde verdiğini de ifade eder.

<sup>45</sup> Elbânî'nin (bkz. Tevessül, s. 114), cümledeki "Peygamber'i görmek" mânasına gelen *ru'yet* kelimesini *rivâyet* şeklinde zikretmesi, bir sehiv eseri olmalıdır.

<sup>46</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, I, 127-128; a.mlf., *Tehzîb*, I, 235; Münâvî, *Feydu'l-Kadîr*, V, 280.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 116.

<sup>48</sup> Münâvî, *age.*, V, 280.

<sup>49</sup> Elbânî, *Tevessül*, s. 114.

etmektedir. Bu yorumunda o, Münâvî'yi referans göstermektedir. Ancak Elbânî'nin referans gösterdiği Münâvî'den yaptığı iktibas -"câh" ve "teyemmün/teberrük" lafızlarını kullanmamak için olacak ki- eksik bıraktığını görmekteyiz. Münâvî, hadis için "Malları ve (toplum nezdinde) makamları (câh) olmayan fakirlerin duası ile" diye yorum getirdikten sonra, "Niçin onlarla?" suâline de şöyle cevap vermektedir: "Onlarla teberrük için. Bir de hatır ve gönülleri kırık olduğundan dolayı, onların duâsı kabule daha yakındır"<sup>50</sup>. Bununla beraber, Elbânî'nin de işaret ettiği üzere şu hadis, yapılan yorumu teyid etmektedir: "Allah bu ümmete zayıfları ile; onların duâları, namazları ve ihlasları ile yardım eder"<sup>51</sup>.

3. Osman b. Huneyf (r.a.) anlatıyor: Gözleri görmeyen (veya gözleri zayıf) bir adam Peygamber'e (s.a.) gelerek:

- Yâ Rasûlallah! Gözlerimi iyileştirmesi için Allâh'a duâ et, dedi. Rasûlullah (s.a.):

- **İstersen duâ edeyim, istersen sabredersin! Sabretmek senin için hayırlıdır**<sup>52</sup>, buyurdu. Adam:

- Allah'a duâ buyur (da gözlerim açılsın!) deyince, Rasûlullah (s.a.) onun gereği gibi abdest almasını ve şu duâyı yapmasını emretti:

**"Allahım! Peygamberin; rahmet peygamberi Muhammed ile senden istiyor ve sana yöneliyorum. Şu hâcetim için yerine getirilmesinde (gözlerimin açılmasında) ben seninle Rabbime yöneldim**<sup>53</sup>. **Allâhım, onu benim hakkımda şefaâtçi kıl (onun hürmetine duamı kabul buyur!)"**<sup>54</sup>.

Tahrir ve Değerlendirme

Hadisin isnad değeri hakkında Tirmizî (v. 279/892) şöyle demektedir: "Bu, hasen-sahih-garib hadistir; biz onu yalnız Ebû Ca'fer el-Hatmî (el-Medenî) tarikinden bilmekteyiz".

<sup>50</sup> Münâvî, age., V, 279.

<sup>51</sup> Nesâî, Cihad, 43. Mus'ab b. Sa'd'ın babasından rivâyet edilen bu hadis, onun (babanın) kendisini mâli yönden kendisinden aşağı durumda olan sahâbiler karşısında faziletli sanması üzerine îrad buyurulmuştur.

<sup>52</sup> Bu sözleyle Peygamber (s.a.), şu rivâyetin ifade ettiği mânaya işaret etmiş olmalıdır: "Ben kulumu iki sevdiği (yani gözleri) ile imtihan ettiğimde sabrederse, iki gözüne karşılık ona cennet veririm". Buhârî, Merdâ, 7; Ahmed b. Hanbel, III, 144.

<sup>53</sup> "Yönelmek" diye tercüme ettiğimiz *teveccüh* kelimesi, duânın kabul edilmesi için Peygamber'in (s.a.) vesile ve şefaâtçi olmasını istemek (istişfâ') mânasında anlaşılmıştır. Bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, X, 32-33.

<sup>54</sup> Tirmizî, Deavât, 118; İbn Mâce, İkâmet, 189; Ahmed b. Hanbel, IV, 138; Hâkim, *Müstedrek*, I, 700; Beyhakî, *Delâil*, VI, 167.

“Ebû İshak, bu hadisin sahih olduğunu söylemiştir” diyen İbn Mâce (v. 273/886), Rasûl-i Ekrem’in, gözlerinden dert yanan sahâbîye abdestten sonra iki rekat namaz kılmasını emrettiğini de zikretmektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel’in (v. 241/855) rivayetinde, “Adam (söyleneni) yaptı ve şifa buldu” ifadesi mevcuttur.

Hâkim (v. 405/1014), rivâyetin *sahih* olduğunu söylemekte ve Zehebî (v. 748/1347)<sup>55</sup> de ona muvafakat etmektedir.

İbn Teymiyye (v. 728/1327), Osman b. Huneyf’in rivâyet ettiği hadisin *sahih* olduğunu kabul etmektedir. Ancak o, Hz. Ömer’in Abbas ile tevessül/istiskâ rivâyetinde olduğu gibi, bu hadisin de zât ile değil, duâ nitelikli bir tevessül olduğunu söylemektedir<sup>56</sup>. Hadisin sıhhatinde bir şüphe bulunmadığını ifade eden Elbânî<sup>57</sup> de İbn Teymiyye gibi düşünmektedir. Bu noktada onun gerekçelerinden birisi, yaptığı şu filolojik tahlildir: “Peygamber’in (s.a.) âmâ adama öğrettiği bir cümle de “ve şeffî’nî fih”<sup>58</sup> şeklindedir. Buradaki *şefâat*, *duâ* demektir. Bu durumda cümlenin mânası, “Gözümü bana tekrar vermen için Peygamber’in şefâatini, yani duâsını kabul etmen hususunda benim şefaatimi, yani duâmı kabul buyur!” demek olur”<sup>59</sup>. Ancak Elbânî, “İnsafla yapılan ilmî araştırmanın gereği budur” diyerek noktaladığı şu musamahalı yaklaşımıyla da esneklik göstermektedir: “Şayet, âmâ adam gerçekten Rasûlullâh’ın (s.a.) zâtı ile tevessülde bulundu ise, bu tevessül çeşidi Peygamber’e (s.a.) has bir hüküm olur. Diğer peygamberler ve sâlihler bu hükme dâhil olmaz. Onları Peygamber’in (s.a.) hükmüne dâhil etmek, sahih nazarın kabul edeceği bir şey değildir. Çünkü Peygamber (s.a.) onların seyyidi ve en faziletlisidir. O halde bunun da, birçok konuda olduğu gibi Allah’ın son Peygamberine verdiği hasletlerden / hususiyetlerden biri olması mümkündür. Hususiyet (şahsa özel) bâbında kıyas câri değildir. Binâenaleyh, âmâ adamın Rasûl-i Ekrem’in zâtı ile tevessülde bulunduğu kanaatinde olan kimse, artık bunu başkasına teşmil etmemelidir. Nitekim bu görüş, Ahmed b. Hanbel ve İzzüddîn b. Abdisselâm’dan nakledilmiştir”<sup>60</sup>.

Görüldüğü üzere Osman b. Huneyf’in rivâyet ettiği hadisin sıhhati, zât ile tevessülü kabul edenlerle etmeyenler arasında ittifak konusudur. İhtilaf edilen nokta ise, ilgili hadisin fiilî tatbikatını gösteren ve vefatından sonra Peygamber (s.a.) ile tevessülü ortaya koyan Taberânî (v. 360/970) kaynaklı hadisedir. Hz. Osman’ın hilâfet devrinde meydana gelen ve Osman b. Huneyf tarafından rivâyet edilen söz konusu hadise/kıssa şudur:

<sup>55</sup> Zehebî, *Telhîs*, I, 700.

<sup>56</sup> İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 123.

<sup>57</sup> Elbânî, *Teveessül*, s. 75-76, 93.

<sup>58</sup> Bu cümle, Ahmed b. Hanbel ve Hâkim’de yer alır.

<sup>59</sup> Elbânî, *age.*, s. 80.

<sup>60</sup> Elbânî, *age.*, s. 83.

Bir adam, bir hâceti/işi için Hz. Osman'a gelir giderdi. Fakat Hz. Osman ona aldırış etmezdi. Derken adam Osman b. Huneyf'le karşılaştı ve durumu ona arzetti. Bunun üzerine Osman b. Huneyf ona şunları söyledi:

- Su kabını getir ve abdest al. Sonra mescide git ve iki rek'at namaz kıl. Sonra da, "Allâhım! Peygamberimiz, rahmet peygamberi Muhammed ile senden istiyor ve sana yöneliyorum. Yâ Muhammed! Seninle hâcetimin yerine getirilmesi için Rabbime yöneliyorum" diye söyle ve ihtiyacını arzet/arzedersin. Sonra bana gel de beraber (Hz. Osman'a) gidelim!

Nihayet adam gitti ve onun kendisine söylediklerini yaptı. Sonra Hz. Osman'ın kapısına geldi. Kapıcı gelip adamın elinden tutarak Hz. Osman'ın huzuruna götürdü ve sergi üzerine Hz. Osman'ın yanına oturttu. Hz. Osman:

- Nedir hâcetin? diye sordu. Adam hâcetini söyledi ve Hz. Osman da onun işini gördü. Sonra Hz. Osman, şu vakte kadar senin hâcetini hatırlamamıştım, bundan böyle bir işin olursa bize gel! dedi. Adam Hz. Osman'ın huzurundan ayrıldıktan sonra Osman b. Huneyf'le karşılaştı ve ona:

- Allah seni hayırla mükâfatlandırırsın (Rabbim senden râzı olsun!). Benim hakkımda sen Hz. Osman'la konuşana kadar işime bakmıyordu, dedi. Osman b. Huneyf de:

- Vallâhi, senin hakkında Hz. Osman'la görüşüp konuşmamıştım. Ancak âmâ bir adamın Peygamber'e (s.a.) gelerek duyduğu rahatsızlıktan şikayeti üzerine Rasûlullah'ın ona "Sabreder misin?" dediğine şahit oldum. Adam:

- Yâ Rasûlallah! Yanımda (elimden tutarak) beni götürecek kimse yok! Bu ise benim için hakikaten çok meşakkatli olmaktadır, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.):

- Su kabını getir ve abdest al. Sonra iki rek'at namaz kıl. Daha sonra da şu şekilde duâ et, buyurdu.

Osman b. Huneyf diyor ki: Vallâhi biz henüz ayrılmamıştık, aramızdaki konuşma uzamıştı. Derken o âmâ adam geldi. Sanki onda hiçbir rahatsızlık olmamıştı (ve daha önce âmâ değildi)<sup>61</sup>.

Taberânî (v. 360/970), Osman b. Huneyf hadisesinin sonunda rivâyetin tarikleri ve râviler hakkında bilgi verirken "Hadis sahihtir" demektedir. Ancak, Taberânî'in hadis hakkında verdiği *sahih* hükmüyle, bahse konu olan rivâyetin *merfû* olan kısmını mı yoksa

<sup>61</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IX, 31; Beyhakî, *Delâil*, VI, 167-168; Münzirî, *Terğîb*, I, 108-109; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, II, 279.

ziyade olan Osman b. Huneyf kıssasını mı kasdettiği münâkaşa mevzûu yapılmış; *sahih* hükmünü hadisin merfû olan kısmına ircâ edenler<sup>62</sup> olduğu gibi, kıssaya ircâ edenler<sup>63</sup> de olmuştur.

Diğer yandan, isnad bakımından zayıf görülerek cerhe maruz kalan kısma, Hz. Osman gibi kendisinden meleklerin dahi haya ettiği güzel ahlak sahibi bir şahsiyetin, ihtiyacı olan bir adama aldırış etmediği ifadesinden hareketle, metin/muhteva bakımından da tenkide tâbi tutulmuştur<sup>64</sup>.

Görebildiğimiz kadarıyla, kıssadan sonra Taberânî'nin verdiği *sahih* hükmünün<sup>65</sup>, rivayetin aslını teşkil eden *merfû* kısmına mı yoksa Hz. Osman'ın hilafet devrinde vuku bulan Osman b. Huneyf olayına mı ait olduğu pek de net değildir. Bundan dolayı yapılan tartışmalarda her iki temâyülü haklı çıkaracak ipuçları bulunmaktadır. Doğru olanı tesbit edebilmek için taraflar arasında hakemlik yapma konusunda hayli zorlandığımızı itiraf etmeliyiz. Bu itibarla, Osman b. Huneyf olayının arkaplanı ve rivayetin isnad değerinin, daha kapsamlı müstakil bir araştırma yapmak suretiyle netleştirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Bahse konu olan Osman b. Huneyf rivayetinin *merfû* olan kısmıyla ilgili yapılan tartışmalar üzerine şunları söylemek istiyoruz: Rivayetin, “Rasûlullâh'ın hayatında ve huzurunda” diye sınırlandırılıp “vefatından sonra veya gıyabında” söz konusu olmadığını veya vefatından sonra tevessülün yalnız Rasûlullâh'a (s.a.) has olduğunu ileri sürmek, kanaatimizce inhisarcı bir görüş olmalıdır. Bundan dolayı Şevkânî (v. 1255/1839), “Şayet âma hadisi *sahih* ise, yalnız Rasûlullah ile tevessül câiz olur” diyen İzzüddîn b. Abdisselâm'ı (v. 660/1261) bu görüşünden dolayı tenkide tâbi tutmuş, tevessülün cevâzını sadece Peygamber'e (s.a.) tahsis etmenin bir gerekçesi olmadığını belirtmiştir<sup>66</sup>. Gerçekten de, rivayetin âmaya has olduğunu gösteren bir delil veya karine yoktur.

<sup>62</sup> Elbânî, *Tevessül*, s. 96-97; Taberânî, age., IX, 31 dn. (Eseri tahkik eden Hamdi es-Selefi'nin notu).

<sup>63</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 462; Gumârî, *Misbâh*, s. 20-21; a.mlf., *İrğâm*, s. 11-17. Müellif Gumârî'yi *İrğâm*'ı yazmaya iten sebebin, özellikle Elbânî ve onun öğrencisi Hamdi es-Selefi'nin, söz konusu Osman b. Huneyf kıssasına yönelik yaptıkları tenkitler olduğu anlaşılmaktadır. Kıssanın *sahih* olması gerektiği hususunda oldukça ısrarlı görünen Gumârî, iddialara verdiği cevapların sonunda (bkz. *İrğâm*, s. 18-19) bir nevi esneklik göstererek şöyle demektedir: “Elbânî'nin hâtırı için kıssanın zayıf olduğunu kabul etsek bile, hadisin (ittifakla *sahih*) merfû olan kısmı yeter de artar da. Peygamber'in (s.a.) âmaya tevessül tatbikatını öğretmesi, onun her halükarda meşru olduğunu gösterir... O halde bunun yalnız Rasûlullâh'ın hayatına has bir tatbikat olduğunu söyleyen kimse hakikaten bid'atçıdır. Çünkü böyle yapmakla o, *sahih* bir hadisle ameli iptal etmektedir. Bu ise haramdır”.

<sup>64</sup> Bkz. Elbânî, *Tevessül*, s. 99; Ataç, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevessül*, s. 50; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 265. Yapılan değerlendirmede her iki akademisyen de Elbânî'yi referans gösterir.

<sup>65</sup> Taberânî, *er-Ravdu'd-dâni*, I, 307.

<sup>66</sup> Bkz. Şevkânî, *ed-Dürri'n-nadîd*, s. 5. İzzüddîn b. Abdisselâm'ın görüş ve fetvâsını İbn Teymiyye de nakleder. Ancak o, yaptığı nakilden sonra “Âma hadisinin sıhhati de bilinmemektedir” der (bkz. *Kâide*, s.

Hadisin metninden de anlaşılacağı üzere, Peygamber (s.a.) âma sahâbîye abdest ve namazın ardından muayyen duâ tavsiyesinde bulunmuştur. Halbuki muhtelif vesilelerle kendisinden duâ talebinde bulunan sahabîlere daha önce böyle bir tavsiyede bulunmamıştı. Bu yüzden, Gumârî'nin<sup>67</sup> de belirttiği gibi, söz konusu tevessül nevi ile Peygamber (s.a.) diğer insanlara da şamil olacak şekilde yeni bir tatbikat tavsiye etmiş olmalıdır.

4. “Benim makâmım (câh) ile tevessül ediniz. Zira Allah nezdinde benim makâmım büyüktür”.

#### Tahrir ve Değerlendirme

Râvîsi ve senedine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadığımız bu rivâyet hakkında Kevserî (v. 1371/1952), “Vârid oldu ki ...” (ve kad verade) diyerek<sup>68</sup> onun hadis olduğunu imâ etmektedir. Şüphesiz bu ifade tarzı, Kevserî'nin de rivâyetin kaynağına muttali olamadığını göstermektedir.

Rivâyet hakkında Elbânî, İbn Teymiyye'yi referans göstererek “mevzûdur” (lâ asle leh)<sup>69</sup> demektedir.

İbn Teymiyye (v. 728/1327) söz konusu rivâyet üzerine şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bazı câhillere, Peygamber'in (s.a.) “Siz Allah'tan istediğiniz zaman, benim makâmımla O'ndan isteyiniz<sup>70</sup>. Çünkü Allah nezdinde benim makâmım büyüktür” dediğini nakletmektedir. Halbuki bu hadis, bir yalandır/mevzûdur; ehl-i hadisın itimad ettiği hiçbir kaynakta yoktur ve bunu hiçbir hadis âlimi zikretmemiştir. Tabî ki, Allah nezdinde Rasûlullah'ın (s.a.) makâmı, bütün nebî ve rasûllerin makâmından daha büyüktür<sup>71</sup>. İmrân

İbn Teymiyye, haklarında “şerefli, itibarlı, Allah nezdinde değer ve mertebe sahibi” mânalarına gelen “vecîh” kelimesinin kullanıldığı Hz. Musa<sup>72</sup> ve Hz. İsa<sup>73</sup> ile ilgili âyetleri

147). Halbuki “âyet âma hadisi sahih ise” diyen İzzüddîn b. Abdisselâm, bu ifadeyle, “evkanî'nin (bkz. *ed-Dürrü'n-nadîd*, s. 5) de belirttiği gibi ilgili rivâyetin ittifakla *sahih* olan *merfû* kısmına işaret etmiş olmalıdır. İbn Teymiyye'nin (bkz. *Kâide*, s. 92 vd., 123) de “âma hadisi” (hadisü'l-a'mâ) diye zikrettiği kısmın sıhhat ve sübutunu kabul ettiğini görmekteyiz.

67 Gumârî, *Misbâh*, s. 30, 40-42; a.mlf., *İrğâm*, s. 19.

68 Kevserî, *İrğâm*, s. 5.

69 Elbânî, *Daîfe*, I, 76.

70 Bu ifade tarzı, ünlü sûfî Ma'rûf el-Kerhî'nin (v. 201/816), öğrencisi Seriyü's-Sekâtî'ye (v. 257/870) hitâben söylediği sözü hatırlatır. Bkz. Dn. 12.

71 İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 129.

72 Ahzâb 33/69

73 Al-i İmrân 3/45



hatırlattıktan sonra, Hz. Musa ve Hz. İsa Allah nezdinde “vecîh” olur da, tüm evvelkilerin ve sonrakilerin gıpta ettiği, makâm-ı mahmûd ve kevser sahibi, Âdemoğlunun efendisi olan Muhammed (s.a.) hiç öyle olmaz mı? suâlini de sormaktadır.

İbn Teymiyye’nin bu açıklamalarından onun, rivâyetin son tarafının ifade ettiği üstünlük ve büyüklüğün bir hakikat olduğunu, Peygamber’in (s.a.) zâtı ile tevessülü tavsiye eden baştarafını ise kabul etmediği açıkça görülmektedir. Böylelikle İbn Teymiyye -haklı olarak- bir rivâyetin Rasûl-i Ekrem’e âidiyetini tesbit faaliyeti ile onun ifade ettiği mana ve muhtevanın tefrik edilmesi gerektiğini vurgulamak istemiştir. Çünkü ittifakla *mevzû* olmasına rağmen, mâna itibarıyla nice hikmetli ve isabetli hadisler/sözler vardır. Bu sebeple prensip olarak, bir sözün Rasûl-i Ekrem’e ait olup olmadığını tesbit edebilmek için herşeyden önce, isnad faktörü gündeme getirilmek zorundadır. Etbâu’t-tâbiînden Abdullah İbnü’l-Mübârek’in (v. 181/797) de dediği gibi, “Bana göre isnad dindendir. Eğer isnad olmasaydı, isteyen istediğini söylerdi. Ona ‘Sana bu hadisi kim söyledi?’ diye sorulacak olsa, suskun ve şaşkın bir vaziyette kalır”<sup>74</sup>.

#### B. PEYGAMBERLER ve SÂLİHLERİN ALLAH NEZDİNDEKİ HAKKI İLE TEVESSÜL

1. Ebû Saîd el-Hudrî’den rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur:

**“Kim namaz kılmak üzere evinden çıkar ve ‘Allâhım, senden isteyenlerin senin katındaki hakkı için senden diliyorum. Şu yürüyüşüm hakkı için senden diliyorum. Zira ben ne büyüklenmek, ne de kendini beğenmek için ve ne gösteriş ne de duyurmak için çıktım. Ben yalnız senin gazabından sakınmak ve senin rızânı aramak için çıktım. Ben senden beni ateşten kurtarmanı ve günahlarımı bağışlamanı istiyorum. Çünkü günahları ancak sen bağışlıyorsun!’ derse, Allah ona rızâsıyla yönelir ve ona yetmişbin melek istiğfar eder”<sup>75</sup>.**

#### Tahrir ve Değerlendirme

Hadisin senedi zayıf râvîler zincirinden oluşmuştur. Atıyye el-Avfî, Fudayl b. Merzûk ve el-Fadl b. el-Muvaffak isimli râvîlerin hepsi zayıftır. Fakat İbn Huzeyme (v. 311/923), Sahih’inde hadisi Fudayl b. Merzûk tarîkiyle tahrir etmiştir, hadis ona göre sahihtir. Ebû Hâtim (v. 277/890), İbn Ebî Hâtim’in (v. 327/938) suâli üzerine, hadisin mevkûf olmasının

<sup>74</sup> Bkz. Müslim, Mukaddime, 5; Tirmizî, *Sünen*, V, 740; Zehebî, *Tezkira*, III, 1054; Leknevî, *Ecvibe*, s. 21; Ebû Gudde, *İsnâd*, s. 17.

<sup>75</sup> İbn Mâce, Mesâcid, 14; Ahmed b. Hanbel, III, 21; İbnü’s-Sünnî, *Amelu’l-yevm*, s. 43

daha doğru olacağını söylemiştir<sup>76</sup>. Münzirî (v. 656/1258), “Şeyhimiz hâfız Ebu’l-Hasen bu hadisi hasen görmüştür”<sup>77</sup> demektedir. Irâkî (v. 806/1403)<sup>78</sup> de isnâdın hasen olduğunu ifade ederek aynı kanaate iştirak etmektedir. İbn Teymiyye (v. 728/1327), hadisin senedinin zayıf olduğunu ifade etmiş<sup>79</sup> ve hadisin metniyle ilgili farklı bir değerlendirme yapmıştır. Onun metne yönelik yaptığı değerlendirmeye geçmeden önce, hadisin râvîleri hakkındaki genel tetkimizi arz etmek uygun olacaktır:

Hadisi, sahâbi Ebû Saîd el-Hudrî’den rivâyet eden Atıyye el-Avfî (v. 111/729) özellikle hâfıza bakımından tenkide tâbi tutulmuş zayıf bir râvîdir<sup>80</sup>.

Ahmed b. Hanbel’in (v. 241/855) şu tesbiti, Atıyye’nin Ebû Saîd el-Hudrî’den yaptığı rivâyetlerin ihtiyatla karşılanması gerektiğini göstermektedir: “Atıyye’nin hadisi zayıftır. Bana ulaşan bilgiye göre Atıyye, el-Kelbî’ye gider ve ondan tefsir alırdı. O, el-Kelbî’ye “Ebû Saîd” künyesini vermişti. Bu yüzden Atıyye, (el-Kelbî’den naklettiği halde bazan) ‘Ebû Saîd şöyle diyor’ derdi. Hüseyim de Atıyye’nin hadisini zayıf görürdü”<sup>81</sup>. Bu tesbit üzerine Zehebî’nin (v. 748/1347) yaptığı şu değerlendirme de konuya açıklık kazandırmaktadır: “Bu demektir ki, Atıyye onun (Ebû Saîd künyesini taktığı el-Kelbî’nin) “el-Hudrî” olduğunu vehmettiryordu”<sup>82</sup>. “Atıyye’nin hadisi nasıldır?” suâlîne muhâtap olan Yahya b. Maîn (v. 233/847), “O, sâlihtir” cevabını verirken<sup>83</sup>, İbn Hacer (v. 852/1448) de onun hakkında şöyle demektedir: “Sadûktur, çok hata ederdi. Şii ve müdellis (tedlis yapar) idi. Üçüncü tabakadandır ve 111 tarihinde vefat etmiştir”<sup>84</sup>.

Kevserî (v. 1371/1952), râvi Atıyye’nin şiilikle (teşeyyu’) cerhedildiğini fakat Tirmizî’nin onun birçok hadisini hasen kabul ettiğini söylemektedir<sup>85</sup>. Ayrıca o, Atıyye’nin, (Ebû Saîd künyesinin ardından) “el-Hudrî” nisbesini getirmesinden sonra -bilhassa mütâbi hadisin bulunması halinde- tedlis ihtimalinin kalmadığını da ifade etmektedir<sup>86</sup>.

76 Bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlel*, II, 184.

77 Münzirî, *Terğîb*, II, 205.

78 Irâkî, *Muğnî*, I, 287.

79 İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 107, 143.

80 Ahmed b. Hanbel, *İlel*, I, 222; Nesâî, *Duafâ*, s. 225; Nevevî, *Ezkâr*, s. 32; İbn Teymiyye, age., s. 107; Zehebî, *Mizân*, III, 79; Sehâvî, *Tahrîc*, s. 62; Heysemî, *Mecmau’-z-zevâid*, V, 236; Leknevî, *er-Raf’u ve’-t-tekmil*, s. 132 dn. (Ebû Ğudde’nin notu); Elbânî, *Teveşşül*, s. 102; a.mlf., *Daife*, I, 84.

81 Ahmed b. Hanbel, age., I, 222.

82 Zehebî, *Mizân*, III, 80.

83 İbn Maîn, *Târih*, II, 407.

84 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 393.

85 Kevserî, *Makâlât*, s. 465.

86 Kevserî, *Makâlât*, s. 466.

Şüphesiz, bir râvînin şiiilikle itham edilmesi, tercih edilen görüşe göre cerh sebebi değildir. Ancak Atıyye'nin (v. 111/729) el-Kelbî (v. 146/763) ile olan münasebeti ve yaptığı tedlis (tedlîsü's-şüüh) hakkında Ahmed b. Hanbel ve Zehebî'nin yukardaki tesbit ve değerlendirmeleri, mecburen bizi ihtiyata sevketmektedir. Bu itibarla, Kevserî'nin, cumhur tarafından zayıf kabul edilen râvî Atıyye üzerinden tedlis şâibesini izâleye matuf açıklaması pek de ikna edici gözükmemektedir. Hadisin râvîleri arasında yer alan el-Fadl b. el-Muvaffak el- Kûfî'nin de salih bir zat olmakla birlikte zayıf bir ravî olduğunu görmekteyiz<sup>87</sup>. Râvîlerden Fudayl b. Merzûk ise, bazı cerh-ta'dil alimleri tarafından sika kabul edilirken, bazıları tarafından da zayıf görülmektedir. Süfyan es-Sevrî (v. 161/777) ile Yahya b. Maîn'e (v. 233/847) göre Fudayl'ın sika olduğunu söyleyen İbn Ebî Hâtim (v. 327/938), babası Ebû Hâtim'in (v. 277/890) onun hakkında şöyle dediğini de nakletmektedir: "Fudayl sadûktur. Hadisi sâlihtir. Çok hata ederdi. Onun hadisi yazılır. Ben (babama) onunla ihticac edilir mi? diye sordum. O da "hayır" cevabını verdi"<sup>88</sup>. Zehebî (v. 748/1347)<sup>89</sup>, Fudayl b. Merzûk el-Kûfî'nin sika olduğu kanaatindedir. İbn Hacer (v. 852/1448)<sup>90</sup>, Fudayl hakkındaki görüşleri özetlerken onun, Süfyan es-Sevrî, Süfyan b. Uyeyne ve İbn Maîn gibi âlimlere göre sika, Nesai ve İbn Hibbân'a göre ise zayıf olduğunu nakletmektedir. İbnu's-Sünnî'nin (v. 364/974)<sup>91</sup> el-Vâzi'-Bilâl senediyle tahrir ettiği "Allâhümme bi hakkı's-sailine aleyke" şeklindeki rivâyetle, bahse konu olan hadisin kuvvet kazandığını ifade eden Kevserî<sup>92</sup>, mütâbi ve şâhidlerinin çok olmasından dolayı Atıyye hadisinin sahih ile hasen arasında dönüp dolaştığı neticesine varmaktadır. Ne var ki, İbnu's-Sünnî'nin tahrir ettiği hadisin senedinde geçen el-Vâzi' b. Nâfi' de ittifakla zayıf bir râvidir<sup>93</sup>. Atıyye hakkında tesbit edebildiğimiz bilgiler, Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet edilen hadisin sened itibariyle zayıf olduğu neticesine götürmektedir. Bununla birlikte İbn Huzeyme, Münzirî ve Irâkî'nin değerlendirmesi, bu neticenin ihtiyatla karşılanması gerektiğini, hadisin çok zayıf olmadığını ve hasen (li gayrih) olma ihtimalinin bulunduğunu düşündürmektedir.

Daha önce değinildiği üzere, isnad açısından rivayetin zayıf olduğunu ifade eden İbn Teymiyye, metin bakımından da farklı bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre bahse konu olan hadis, Peygamber (s.a.) ve sâlihlerin duâsı ile tevessül kabilindendir. Çünkü Allah'tan isteyenlerin hakkı, Allâh'ın onlara icâbet etmesi, namaz için evinden çıkıp

<sup>87</sup> Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, VII, 68; Zehebî, *Mizân*, III, 360; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 499.

<sup>88</sup> İbn Ebî Hâtim, age., VII, 75.

<sup>89</sup> Zehebî, *Kâ'if*, II, 125.

<sup>90</sup> Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 506.

<sup>91</sup> İbnu's-Sünnî, *Amelu'l-yevm*, s. 43.

<sup>92</sup> Kevserî, age., s. 465-466.

<sup>93</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, IX, 39-40; Nevevî, *Ezkâr*, s. 32; Elbâni, *Tevessül*, s. 108; a.mlf., *Daîfe*, I, 87.

yürütenlerin hakkı ise onları sevaba nâil kılmasıdır. Bu, Allâh'ın (kendisine) *vâcib* kıldığı bir haktır. Yaratığın, Yüce Yaratıcı üzerinde ise hiçbir hakkı yoktur<sup>94</sup>.

Gerçekten de, ehl-i sünnet anlayışına göre hiçbir kimsenin Allah üzerinde hakkı yoktur. Allah Teâlâ, fiil ve tasarruflarında mutlak irâde ve ihtiyar sahibidir. Ne var ki, duâ ve tevessül esnasında “hakkı için” tabirinin kullanılabileceği görüşünde olan âlimlerin de bunu dikkatten uzak tutmadıklarını görmekteyiz. Nitekim, ilgili hadisin metninde geçen *hakk* kelimesinin *rütbe* ve *konum* (menzile) mânasına geldiğini ifade eden Sübkî (v. 756/1355) şöyle demektedir: "Bu, Allah'ın lütuf ve keremiyle yaratıklara ihsan ettiği haktır... Burada *Hakk* ile kastedilen şey *vâcib* değildir. Çünkü Allah üzerine hiçbir şey *vâcib* olmaz. (Duâ ve tevessül esnasında) *hakk* kelimesinin kullanılmaması yönünde bazı fakihlerden nakledilen sözler de bu mânaya hamledilir"<sup>95</sup>. Bu izah tarzına göre, bahse konu olan hadis metnindeki “Allâhım, senden isteyenlerin senin katındaki hakkı için senden diliyorum!” cümlesi, "Allâhım, isteğimin yerine gelmesi için vaad, kerem ve ihsanın gereği, senden isteyenlerin kavuşmuş oldukları/hakettikleri katındaki lütuf ve fazileti vesile kılıyorum!" şeklinde anlaşılması gerekecektir.

2. Ebû Ümâme el-Bâhilî diyor ki: Rasûlullah (s.a.) sabah akşam şöyle duâ ederdi: **“Allâhım! Anılmaya en lâyık olan sensin... Göklerin ve yeryüzünün aydınlandığı yüzünün nûru hakkı için, sana ait olan her hak için ve senden isteyenlerin hakkı için senden bu sabah va akşam vaktinde beni kabul buyurmanı ve kudretinle beni cehennemden korumanı istiyorum!”**<sup>96</sup>.

#### Tahrir ve Değerlendirme

Ebû Ümâme'den hadisi rivâyet eden Fedâl b. Cübeyr, zayıf bir râvidir ve zayıflığı ittifak konusudur<sup>97</sup>. İbn Adiyy'in (v. 365/975), “Fedâl b. Cübeyr'in Ebû Ümâme'den on kadar rivâyeti vardır, hiçbirisi mahfuz değildir (hepsi de zayıftır)”<sup>98</sup> sözüne yer veren İbn Hacer (v. 852/1448)<sup>99</sup>, ravi Fedâl b. Cübeyr'in Ebû Hâtim er-Râzî'ye (v. 277/890) göre zayıf olduğunu, İbn Hıbbân'a (v. 354/965) göre ise onun hiçbir rivâyetiyle ihticac edilemeyeceğini nakletmektedir. Râvi Fedâl b. Cübeyr hakkında verilen bilgiler, onun rivâyet ettiği söz konusu hadisin sened itibarıyla zayıf olduğunu göstermektedir.

<sup>94</sup> Bkz. İbn Teymiyye, age., s. 143. Bu noktada İbn Teymiyye, “Rabbimiz kendi üzerine rahmeti yazmıştır.” (En'âm 6/54) ve “Mü'minlere yardım etmek üzerimize borç (hak) idi.” (Rûm 30/47) gibi âyetleri delil olarak zikreder.

<sup>95</sup> Bkz. Sübkî, *‘İfâu's-sekâm*, s. 137.

<sup>96</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, VIII, 264-265.

<sup>97</sup> Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, X, 117.

<sup>98</sup> İbn Adiyy, *Kâmil*, VI, 21.

<sup>99</sup> İbn Hacer, *Lisân*, IV, 434.

3. Enes b. Mâlik diyor ki: Ali b. Ebî Tâlib'in annesi Fâtıma bint Esed b. Hişâm vefat ettiğinde Rasûlullah (s.a.) yanına girerek onun başucunda oturmuş ve şöyle buyurmuştur: **“Allah sana rahmet eylesin anneciğim! Sen benim ikinci annem idin. Kendin aç kahr, beni doyururdun. Kendin açık durur, beni giydirdirdin. Güzel yiyeceklerden kendini ahkoyar, bana tattırırdın. Böyle yapmakla da hep Allah'ın rızasını ve ahiret yurdunu gözetirdin”**. Sonra Rasûlullah (s.a.) onun üç defa gasledilmesini emretti... Sonra da kabir kazmaları için Üsâme b. Zeyd, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Ömer b. el-Hattâb ve zenci bir genci çağırdı. Onlar kabrini kazdılar. Lahide ulaştıklarında ise Rasûlullah (s.a.) onu eliyle kazdı ve toprağını yine eliyle çıkardı. Kazı işi bittiğinde, Rasûlullah (s.a.) kabrin içine girdi ve orada yan yatarak şöyle buyurdu: **“Dirilten ve öldüren Allah'tır. Hiç ölmeyen diridir O. Rabbim! Annem Fâtıma bint Esed'i mağfiret eyle. Hücetini (kelime-i tevhidi) ona telkin et ve onun kabrini geniş/rahat kıl! Peygamberinin ve benden önceki peygamberlerin hakkı için duâmi kabul buyur. Şüphesiz sen merhametlilerin en merhametlisin!”**. Nihayet Rasûlullah (s.a.) cenaze için dört tekbir getirdi ve onu kendisi, Abbas ve Ebû Bekir es-Sıddîk kabre koydular<sup>100</sup>.

#### Tahric ve Değerlendirme

Heysemî (v. 807/1404), hadisin senedi hakkında şöyle demektedir: “Râvilerden Ravh b. Salâh, İbn Hıbbân ve Hâkim tarafından sıkı görülmüştür. Ne var ki onda zayıflık vardır. Diğer râviler ise Sahîh'in ricâlidir”<sup>101</sup>.

Heysemî'nin değerlendirmesinde de görüldüğü üzere, hadisin sıhhati Ravh b. Salâh yüzünden münâkaşa konusu olmuştur. Gerçekten de Ebu'l-Hâris künyeli ve Mısırlı olan Ravh b. Salâh (v. 233/847), İbn Adiyy (v. 365/975)<sup>102</sup>, Dârakutnî (v. 385/995)<sup>103</sup>, İbnu'l-Cevzî (v. 597/1200)<sup>104</sup> tarafından zayıf görülmüştür. Râvi Ravh b. Salâh'tan yola çıkarak hadisin zayıf olduğu neticesine varan Elbânî, “Hadisin isnâdı, Taberânî ve Ebû Nuaym'a göre zayıftır. Çünkü senedinde yer alan Ravh b. Salâh bizzat Ebû Nuaym'ın da söylediği gibi teferrüd etmiştir (tek kalmıştır)”<sup>105</sup> demektedir. Ayrıca o, İbn Hıbbân (v. 354/965) ve Hâkim'in (v. 405/1014) râvi Ravh b. Salâh'ı tevsik etmelerini yeterli bulmamakta ve onların bu noktada tesâhüllerinin maruf olduğunu da ifade etmektedir<sup>106</sup>. Ancak biz Elbânî'nin, “Hadisin isnâdı Taberânî ve Ebû Nuaym'a göre zayıftır” şeklindeki ifadesini pek de objektif bulamamakta ve bunun yanlış anlamaya müsait olduğunu görmekteyiz.

<sup>100</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXIV, 351-352; Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 121. Kr°. Hâkim, *Müstedrek*, III, 116-117.

<sup>101</sup> Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IX, 257.

<sup>102</sup> İbn Adiyy, *Kâmil*, III, 146; Zehebî, *Mizân*, II, 58; İbn Hacer, *Lisân*, II, 465.

<sup>103</sup> İbn Hacer, *age.*, II, 466.

<sup>104</sup> İbnu'l-Cevzî, *İlel*, I, 270.

<sup>105</sup> Elbânî, *Teveessül*, s. 111.

<sup>106</sup> Bkz. Elbânî, *Teveessül*, s. 112; a.mlf., *Daîfe*, I, 79, 82.

Çünkü bu ifade tarzından, Taberânî (v. 360/970) ve Ebû Nuaym'ın (v. 430/1038) hadisi zayıf gördükleri manası çıkmaktadır. Halbuki her iki hadisçiden de böyle açık bir beyan mevcut değildir. Mesela Ebû Nuaym<sup>107</sup> hadisin garîb olduğunu ve sadece teferrüdde bulunan Ravh b. Salâh vâsıtasıyla hadisi kaydettiğini söylemekte; râvi veya hadisin zayıf olup olmadığı hakkında bir kanaat belirtmemektedir.

4. Ömer b. el-Hattâb'dan rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.) şöyle demiştir: “Âdem (cennetten çıkarılmasına sebep olan) hatayı/günahı işlediğinde:

- “Yâ Rabb! Muhammed hakkı için senden beni bağışlamamı istiyorum” dedi. Allah Teâlâ:

- Ey Âdem, henüz yaratmadığım halde Muhammed'i sen nasıl tanıdın? diye sordu. Âdem:

- Yâ Rabb! Sen beni elinle yaratıp bana rûhundan üflediğinde başımı kaldırdım. arşın sütunları üzerinde “lâ ilâhe illallâh Muhammed Rasûlullâh” cümlesinin yazılı olduğunu gördüm. Bildim ki sen, ismine ancak mahlûkâtın en sevimlisini izâfe edersin! dedi.

Bunun üzerine Allah:

- Doğru söyledin ey Âdem! Hakikaten o, bana mahlûkâtın en sevgili olanıdır. Onun hakkı için bana duâ et (madem ki duâ ettin), ben de seni bağışladım. Şayet Muhammed olmasaydı seni yaratmazdım, buyurdu”<sup>108</sup>.

Tahrir ve Değerlendirme

Hâkim (v. 405/1014), eserine aldığı bu rivayetin ardından şöyle demektedir: “Bu, isnâdı sahih olan bir hadistir. Bu kitapta zikrettiğim Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in ilk hadisi budur”. Ancak rivâyeti değerlendirmeye tâbi tutan Zehebî (v. 748/1347), “Aksine hadis mevzûdur. Abdurrahman vâhî (zayıf) bir râvidir” diyerek<sup>109</sup>, Hâkim'in değerlendirmesine katılmadığını belirtmektedir.

<sup>107</sup> Ebû Nuaym, age., III, 121.

<sup>108</sup> Hâkim, *Müstedrek*, II, 672; Beyhakî, *Delâil*, V, 488-489.

<sup>109</sup> Zehebî, *Telhis*, II, 672. Ayrıca bkz. Zehebî, *Kâ'if*, I, 628.

İbn Ebî Hâtim'in (v. 327/938), râvi Abdurrahman b. Zeyd hakkında verdiği bilgiler<sup>110</sup> Zehebi'yi desteklemektedir. Aynı şekilde hadisi eserine alan Beyhaki (v. 458/1065)<sup>111</sup>, teferrüde kalan Abdurrahman b. Zeyd'in zayıf olduğunu zikretmektedir.

İbn Kesîr (v. 774/1372) de rivâyeti Hâkim, Beyhakî ve İbn Asakir'den aynen naklettikten sonra şöyle demektedir: “Beyhakî, bu tarikte Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem teferrüde kalmıştır. O da zayıf bir râvidir. Allah doğrusunu daha iyi bilir”<sup>112</sup>.

İbn Hacer (v. 852/1448), hadisin ravileri arasında geçen Ebu'l-Hâris Abdullah b. Müslim el-Fihri'den söz ederken şu tesbitte bulunmaktadır: “Abdullah b. Müslim, İsmail b. Mesleme b. Ka'neb vasıtasıyla Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'den, içerisinde “Ey Adem, Muhammed olmasaydı seni yaratmazdım!” cümlesi olan bâtil (asılsız) bir haber rivayet etmiştir”<sup>113</sup>

Heysemî (v. 807/1404) de, “Taberânî hadisi el-Evsat ve es-Sağîr’inde rivayet etmiştir. Senedinde tanımadığım râviler bulunmaktadır”<sup>114</sup> diyerek rivâyetin sağlam olmadığına işaret etmektedir. Heysemî'nin, râvilerden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem el-Medenî (v. 182/798) için “zayıf” dediğini<sup>115</sup>, bir başka münasebetle de, “Ekseriyet onun zayıf olduğu görüşündedir”<sup>116</sup>, İbn Adiyy ise onu sika kabul etmiştir”<sup>117</sup> dediğini bilmekteyiz. Ancak tesbit edebildiğimiz kadarıyla İbn Adiyy (v. 365/975), Abdurrahman b. Zeyd'in mutlak mânada sika olduğunu söylememektedir. Çünkü o, Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medîni, Nesâî, Ahmed b. Hanbel gibi cerh-ta'dil otoritelerinin Abdurrahman b. Zeyd için “zayıf” dediklerini naklettikten sonra, örnek olarak onun bazı rivayetlerini zikretmekte ve ardından da “Bütün bu rivâyetler mahfûz değildir”<sup>118</sup> şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Abdurrahman b. Zeyd'den gelen daha başka örnek rivayetlere de yer veren İbn Adiyy, değerlendirmesini şu cümlelerle noktalamaktadır: “Abdurrahman b. Zeyd'in hasen hadisleri de vardır. Zikrettiğim gibi Yûnus b. Ubeyd ve Süfyan b. Uyeyne ondan iki hadis rivâyet etmiştir... Onu bazıları tasdik etmiştir. O, hadisi yazılan kimselerdendir”<sup>119</sup>. İbn Teymiyye (v. 728/1327), söz konusu hadisi rivâyet ettiğinden dolayı Hâkim'in yadırgandığını ve bizzat Hâkim'in *el-Medhal* adlı eserinde Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in, babasından

110 Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, V, 233-234.

111 Beyhakî, age., V, 489.

112 İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 83.

113 İbn Hacer, *Lisân*, III, 359-360.

114 Heysemî, age., VIII, 253.

115 Heysemî, age., V, 147, 258.

116 Heysemî, age., I, 21.

117 Heysemî, age., III, 77.

118 İbn Adiyy, *Kâmil*, IV, 269-272.

119 İbn Adiyy, age., IV, 273.

mevzû hadisler rivayet ettiğini söylediğini ifade ettikten sonra şöyle demektedir: “Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem ittifakla<sup>120</sup> zayıf bir ravidir. O, çok hata edirdi... Hâkim’in bu ve benzeri hadisleri sahih görmesini otoriteler yadırgamışlar ve şöyle demişlerdir: “Hâkim, erbâbı nezdinde mevzû ve yalan olduğu bilinen (bazı) hadisleri sahih kabul etmiştir...”<sup>121</sup>.

İbn Teymiyye, Hâkim’in sahih olarak değerlendirdiği hadislerin ekseriyetinin gerçekte sahih olmakla birlikte, hadis âlimlerinin onun mücerred tashihine itimad etmediklerini ve onun, hatası çok sika mertebesinde olduğunu da ifade etmektedir.

İbn Teymiyye’den sonra, Hâkim’in hadis tarihindeki yerinin ne olduğuna cevap arayan bir çok alim de bu konuda İbn Teymiyye ile aynı görüşü paylaşmak durumunda kalmıştır. Mesela İbn Kesîr (v. 774/1372)<sup>122</sup>, *Müstedrek*’i ihtisar ederek hadislerini değerlendirmeye tâbi tutan Zehebî’nin (v. 748/1347), bunlardan yaklaşık yüz tanesinin mevzû olduğunu tesbit ettiğini söylemektedir. Ancak, Ahmed Muhammed Şâkir’in, tesbit ve değerlendirmede Zehebî’nin de hataları olduğunu ifade etmesi<sup>123</sup>, bizi ihtiyata sevketmesi gerektiği kadar, konunun ciddiyetini de göstermektedir.

Ahmed Muhammed Şâkir (v. 1378/1958), “Hâkim’in tesâhülû, vefatı sebebiyle yazdığı eseri yeniden gözden geçirememesinden kaynaklanmıştır. Ben, altı cüzden oluşan *Müstedrek*’in yaklaşık ikinci cüzünün yarısında Hâkim’in imlâsının son bulunduğunu gördüm... İmlâ edilen bölümdeki tesâhül, sonraki bölümlere nisbetle çok daha azdır” diyen İbn Hacer’in (v. 852/1448 ) tesbitinin isabetli olduğunu söylemektedir. Ne var ki, yukarda değinildiği üzere İbn Hacer, Abdurrahman b. Zeyd’den rivayet edilen bahis konusu hadisin bâtil olduğunu söylemek suretiyle probleme açıklık getirmiş olmaktadır.

Sened itibarıyla hadisin son derece zayıf olduğunu söyleyen Elbânî, hadisin metnini de tenkide tabi tutmaktadır<sup>124</sup>. O, “Derken Âdem Rabbinden bir takım ilhamlar aldı ve hemen tevbe etti...”<sup>125</sup> ve Allah Teâlâ’nın Âdem’i ve neslini yaratmasındaki hikmetten bahseden

<sup>120</sup> İbn Adiyy’in yukardaki değerlendirmesi dikkate alınırsa, Abdurrahman b. Zeyd’in “ittifakla” değil de, “neredeyse ittifakla” zayıf bir ravi olduğunu söylemek daha doğru olmalıdır.

<sup>121</sup> İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 85.

<sup>122</sup> İbn Kesîr, *İhtisâr*, s. 29.

<sup>123</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *Bâis*, s. 30.

<sup>124</sup> Elbânî, *Tevessül*, s. 115-128.

<sup>125</sup> Bakara 2/37. Bu noktada Elbânî, âyetin tefsiri sadedinde Hâkim’den (*Müstedrek*, III, 545) naklettiği şu rivayeti esas alır: Âdem (a.s.):

- Rabbim Sen beni elinle yaratmadın mı? diye sorar. Allah (c.c.):

- Evet, der. Âdem:

- Sen bana ruhundan üflemedin mi? der. Allah:

- Evet, der. Âdem:

- Rabbim! Sen beni cennetine yerleştirmedin mi? diye sorar. Allah:



“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”<sup>126</sup> âyetine aykırı düştüğü gerekçesiyle rivayetin bâtil olduğunu ifade etmektedir.

Takıyyüddîn es-Sübkî (v. 756/1355), ilgili hadisin zayıf hatta mevzû olduğunu söyleyen İbn Teymiyye’nin görüşünü şöyle tahlil etmektedir: “İbn Teymiyye, Âdem’in (a.s.) tevessülünün aslı olmadığını, bunu Rasûlullah’tan (s.a.) hiçbir kimsenin itimada elverişli bir isnad ile rivâyet etmediğini, bunun mevzû ve yalan bir haber olduğunu iddia etmiştir. Eğer kendisine Hâkim’in bu haberi sahih kabul ettiği (tashîh) ulaşıyorsa<sup>127</sup>, o bunları söylemezdi. Ona bu hakikat ulaşmış olsaydı, sanıyorum bu defa hadisin ravisi Abdurrahman b. Zeyd’i tenkid edecekti. Biz ise Hâkim’in tashihini kabul ediyoruz. Kaldı ki, Abdurrahman b. Zeyd onun iddia ettiği kadar zayıf bir ravi de değildir<sup>128</sup>. O halde akıl ve şeriatın reddetmediği bu denli önemli bir şeyi reddetmeye cesaret etmek, bir müslüman için nasıl helal olabilir?”<sup>129</sup>.

Kevserî (v. 1371/1952) de farklı kanaatte değildir. O, Abdurrahman b. Zeyd’in İmam Mâlik (v. 179/795) tarafından zayıf görüldüğünü, başkalarının da ona tâbi olduğunu ancak onun yalanla değil, vehimle itham edildiğini, bu durumda olan bir râvinin bazı hadislerinin ayıklanması gerektiğini ve Hâkim’in de bunu yaptığını söylemektedir<sup>130</sup>. Kevserî’ye göre Hâkim, İmam Mâlik’in bahis konusu haberi kabul ettiği görüşündedir. Çünkü Muhammed b. Humeyd (v. 248/862) İmam Mâlik’in Ebû Ca’fer el-Mansûr’a, “O (Peygamber) senin vesilendir. O, baban Âdem’in de vesilesidir” dediğini nakletmektedir. İmam Mâlik’in, bahis konusu haberi bu şekilde benimseyip delil olarak kullanmasıyla, Abdurrahman b. Zeyd’in üzerinden vehim töhmeti ve zabt azlığı giderilmiş olmaktadır. Kaldı ki, Abdurrahman b. Zeyd, rivâyeti kayıtsız-şartsız reddedilen bir râvi de değildir. Nitekim İmam Şâfiî, el-Ümm ve Müsned adlı eserlerinde onun bazı hadislerini delil olarak kullanmaktadır. O halde Hâkim, bu hadisi sahih gördüğünden dolayı kınanamaz. Evet haber sahihtir. Ancak, Muhammed Mustafâ’nın (s.a.) faziletlerini duyduğunda göğsü daralan kimseler nezdinde tabii ki sahih değildir!”<sup>131</sup>.

-Evet, der. Âdem:

- Senin rahmetin gadabını geçmedi mi? der. Allah:

- Evet, der. Âdem:

- “âyet tevbe eder ve kendimi düzeltirsem beni cennetine döndürür müsün? diye sorar. Bunun üzerine Allah:

- Evet, cevabını verir.

Hâkim, hadisin isnadının sahih olduğunu söylemiş, Zehebî de ona muvafakat etmiştir.

126 Zâriyât 51/56. Elbânî, rivayetin “Eğer Muhammed olmasaydı seni yaratmazdım” cümlesinin söz konusu âyete aykırı olduğunu söyler. Rivâyeti kabul edenlere göre cümle, hakiki mânada değil de, mecâzi olarak Peygamber’e (s.a.) duyulan sevginin bir ifadesi şeklinde anlaşılmıştır.

127 Oysa yukarda İbn Teymiyye’nin konuyla ilgili verdiği bilgilerden, Hâkim’in “tashîh”inin kendisine ulaştığı anlaşılmaktadır.

128 İbn Adiyy’in, Abdurrahman b. Zeyd hakkında verdiği bilgi dikkate alınrsa, bu fikir kısmen doğrudur.

129 Sübkî, *‘İfâu’s-sekâm*, s. 120, 123.

130 Kevserî, *Makâlât*, s. 463.

131 Kevserî, *age.*, s. 463.

“Göğsü daralan kimseler”le Kevserî’nin, bahse konu olan hadisin sıhhat ve sübutunu kabul etmeyen kadîm-muâsır âlimleri kasdettiği açıktır. Hemen belirtmeliyiz ki -şayet maksadı aşan bir ifade değilse- bu, ilmî zihniyetle pek bağdaşmayan sübjektif bir yorumdur. Bu durumda, mesela İbn Teymiyye (v. 728/1327) ve İbn Hacer (v. 852/1448)<sup>132</sup> gibi otoriteler de bu kategoride yer alacaktır. Oysa onların Rasûl-i Ekrem’e olan derin hürmet ve muhabbetlerinden kuşku duymak mümkün değildir. Bu sebeple, Rasûl-i Ekrem’e nisbet edilen hadislerin sahih olup olmadığını tetkik faaliyeti ile ona gösterilmesi gereken hürmet ve muhabbet birbirinden tefrik edilmelidir.

Netice itibariyle, hakkında sahih, zayıf, mevzû gibi farklı tesbit ve değerlendirmelerin yapıldığı söz konusu rivâyetin, isnad bakımından ihtiyatla karşılanması gerektiği anlaşılmaktadır.

5. İbn Abbâs diyor ki: Hayber yahudileri Gatafan kabilesiyle savaşırdı. Karşılaştıklarında hep Hayber yahudilerini hezimete uğrattırlardı. Bunun üzerine yahudiler şu duâ ile (Allâh’a) sığındı: **“Allâhım! Âhir zamanda bize çıkaracağını vadettiğin ümmî Peygamberin Muhammed’in hakkı için senden onlara karşı bize yardım etmeni istiyoruz”**. İbn Abbâs diyor ki: Onlar düşmanlarıyla karşılaştıkları zaman bu dua ile duâda bulunurlar ve ardından Gatafân’ı yenerlerdi. Ancak Peygamber (s.a.) gönderilince, onlar Peygamber’i (s.a.) inkar ettiler. Bunun üzerine Allah şunu indirdi: **“Onlar kâfirlere karşı seninle zafer isterlerdi”<sup>133</sup> yâ Muhammed!<sup>134</sup>**

#### Tahrir ve Değerlendirme

Hâkim (v. 405/1014) rivayeti verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Zaruret, bu haberi tefsir bâbında rivayet etmeye sevketmiştir. Hadis *garîb* (ferd) dir”. Bu değerlendirme üzerine Zehebî’nin (v. 748/1347) şu ifadesi câlib-i dikkattir: “Bu hadisi rivayet konusunda zaruret yoktur. (Râvilerden) Abdûlmelik (b. Hişâm b. Antere) *metruk* ve *hâlik*<sup>135</sup> tir”<sup>136</sup>.

<sup>132</sup> Kevserî, farkında olmasa gerektir ki, bahse konu olan haber hakkında İbn Hacer’in *bâtıl* deyişinden hiç söz etmez.

<sup>133</sup> Bahse konu olan âyet şudur: “Daha önce (yahudiler) kâfirlere karşı zafer isterlerken kendilerine Allah katından ellerindeki (Tevrat’ı) doğrulayan bir kitap, bilip öğrendikleri hakikat onlara gelince onu inkar ettiler. İşte Allâh’ın laneti inkarcılardır” (Bakara 2/89).

<sup>134</sup> Hâkim, *Müstedrek*, II, 289.

<sup>135</sup> *Hâlik*, cerh lafızlarının ağır örneklerinden biridir. Cerh lafızlarının beşinci derecesinde yer alan *hâlik* bir râvinin rivayet ettiği hadis yazılmaz. Bkz. Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 118.

<sup>136</sup> Zehebî, *Telhis*, II, 289.

Zehebî'nin hocalarından İbn Teymiyye (v. 728/1327)<sup>137</sup> de râvi Abdülmelik b. Hârûn b. Antere'nin, yalanıyla maruf râvilerden olduğunu söylemekte ve söz konusu rivayetini kabul etmemektedir.

Kevserî (v. 1371/1952)<sup>138</sup>, Beğavî ile Suyûtî'yi kaynak göstererek, bahse konu olan rivâyetin Peygamber (s.a.) ile tevessül mevzûunda isti'nâsen zikredilebileceğini ifade etmektedir. Ne var ki rivayet, isnad bakımından *zayıf* hatta *mevzû* olsa gerektir. Bununla beraber, yahudilerin müşrik ve kâfir Arap kabilelerine karşı Peygamber (s.a.) ile bir şekilde Allah'tan fetih ve zafer talepleri, bahse konu olan rivâyetin sonunda zikredilen âyetten ve âyetin tefsiri sadedinde muhtelif senedlerle gelen rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bu rivayetler<sup>139</sup>, özel tetkiki gerektiren müstakil bir makale konusu olacak hüviyettir. Ancak şu kadarını ifade etmeliyiz ki, ilk dönem siyer âlimlerinden İbn İshâk'ın (v. 151/768) naklettiği şu haber, bahse konu olan rivâyetin nasıl anlaşılması gerektiği meselesine ışık tutmaktadır:

“Ehl-i kitap, bi'setinden önce Rasûlullâh'ı (s.a.) ve onun beklenen zamanını çok iyi biliyorlardı. Çünkü onlar kendi kitaplarında, onun ismini ve özelliklerini görüyorlardı... Onlar, (zalim) putperestlere karşı onunla zafer isteğinde bulunuyorlar ve İbrahim'in dini ile gönderilecek olan Peygamber'in isminin Muhammed olduğunu onlara bildiriyorlardı... Onlar putperestlere şunu söylerlerdi: **‘Gönderilen Peygamber'in zamanı hayli yaklaştı. Biz ona tâbi olacağız ve onunla beraber olup Âd ve İrem gibi sizi katledeceğiz’**. Ancak Allah Teâla Rasûlünü gönderince biz ona ittiba ettik, ehl-i kitap ise onu inkar ettiler...”<sup>140</sup>.

Zemahşerî<sup>141</sup>, İbn Teymiyye<sup>142</sup>, İbn Kesîr<sup>143</sup>, Şevkânî<sup>144</sup>, Elmalılı<sup>145</sup> ve Tabâtabâî<sup>146</sup> gibi âlimler, söz konusu rivayeti İbn İshâk'ın naklettiği haber istikametinde anlamışlardır. İlgili âyetin<sup>147</sup> tefsiri konusunda, bu anlayış bizce de isabetli gözükmektedir.

<sup>137</sup> İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 84.

<sup>138</sup> Kevserî, *Makâlât*, s. 458-459. İlgili rivayet yalnız Beğavî ve Suyûtî tarafından değil, meselâ Kurtubî (*Câmi'*, II, 27) ve Zühaylî (*et-Tefsîru'l-münîr*, I, 219-220) tarafından da zikredilir. Âlûsî de (bkz. *Rûhu'l-maânî*, I, 320) içinde “bi hakkı nebiyyike” tabirinin geçtiği rivayeti zikreder.

<sup>139</sup> Rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 577-580.

<sup>140</sup> İbn İshâk, *Siyer*, s. 62-63.

<sup>141</sup> Zemahşerî, *Ke'âf*, I, 81.

<sup>142</sup> İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 114-116.

<sup>143</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 128-129.

<sup>144</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 113.

<sup>145</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, I, 416. İbn İshâk'ın rivayetini zikreden Elmalılı, diğer görüşlere de işaret eder.

<sup>146</sup> Tabâtabâî, *Mizân*, I, 220. Tabâtabâî, yahudilerin, Peygamber'in bi'set ve hicretiyle düşmanlarına karşı (Allah'tan) fetih ve zafer istediklerini ve bunun hicret öncesinde de devam ettiğini söyler.

<sup>147</sup> Bakara 2/89

## C. VEFATINDAN SONRA PEYGAMBERLER ve SÂLİHLERLE TEVESSÜL

1. Mâlik ed-Dâr -ki o Hz. Ömer'in haznadârı idi- anlatıyor: Hz. Ömer devrinde halk şiddetli bir kıtlığa maruz kalmıştı. Derken bir adam Peygamber'in (s.a.) kabrine gelerek:

- Yâ Rasûlallâh! Ümmetin için yağmur yağmasını iste. Zira onlar helak oldular! dedi. Bunun üzerine rüyasında adama şöyle denildi:

- Ömer'e git, ona selam götür, halkın suya kavuşacağını haber ver ve ona şunu söyle: "Senin vazifen, iyi muamelede bulunmak, dengeli ve güzel hareket etmektir". Adam derhal giderek durumu Ömer'e bildirdi. Bunun üzerine Ömer ağladı ve sonra da:

- Rabbim! Üstesinden gelemediğim şeyler hariç, çaba sarfetmekten geri durmuyor ve elimden geleni yapıyorum! dedi<sup>148</sup>.

## Tahric ve Değerlendirme

İbn Hacer (v. 852/1448), İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) rivâyet ettiği bu hadisin isnadının sahih olduğunu zikretmektedir<sup>149</sup>. Hadis, aynı isnadla Beyhakî (v. 458/1065)<sup>150</sup> ve İbn Asâkir (v. 571/1175)<sup>151</sup> tarafından da rivâyet edilmektedir.

Elbânî, hem metin hem de isnad bakımından rivâyetin sahih olmadığını söylemektedir. Bu hususta onun ileri sürdüğü üç gerekçeyi burada nakletmek ve sonunda bir değerlendirme yapmak uygun olacaktır:

a) Râvi Mâlik ed-Dâr'ın zabt ve adaleti *marûf* değildir; o *mechul* bir râvidir. Nitekim İbn Ebî Hâtîm<sup>152</sup>, senedde adı geçen Ebû Sâlih'in dışında, ondan rivâyette bulunan bir ravi zikretmemiştir. Bu da onun *mechul* olduğunu göstermektedir. Ayrıca hadis ilminde otorite olan İbn Ebî Hâtîm'in, onun hakkında bir tevsik ifadesi nakletmemesi de bunu desteklemektedir. O halde ravi Mâlik ed-Dâr *mechul* kalmaktadır. Hâfız İbn Hacer'in, "Ebû Sâlih es-Semman'ın Mâlik ed-Dâr'dan sahih bir isnad ile..." tarzındaki ifadesi, bizim tesbitimizle çelişmez. Çünkü biz İbn Hacer'in söz konusu ifadesinin, senedin tamamının sahih olduğu konusunda değil, yalnız Ebû Sâlih'e kadar olan kısmı hakkında bir açıklama olduğunu kabul ediyoruz. Aksi halde o, isnada Ebû Sâlih'ten itibaren başlamaz ve doğrudan "Mâlik ed-Dâr'dan... ve isnadı sahihtir" derdi... Böyle yapmakla İbn Hacer, ravi Mâlik'in

<sup>148</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 482-483; İbn Abdilberr, *İstiâb*, II, 464; Halîlî, *İrşâd*, I, 313-314.

<sup>149</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, II, 495.

<sup>150</sup> Beyhakî, *Delâil*, VII, 47.

<sup>151</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (tercemetü Ömer b. el-Hattâb), LIII, 294.

<sup>152</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, VII, 213.

durumu karşısında dikkatli olunması gerektiğine veya onun *mechul* olduğuna işaret etmektedir.

b) Hadisin metni, şeriatta müstehap olarak sabit olan istiskâ namazına hatta, “Dedim ki, Rabbinizden mağfiret dileyin, çünkü O, çok bağışlayıcıdır. (Mağfiret dileyin ki) O üzerinize bol bol yağmur göndersin!”<sup>153</sup> gibi ayetlerin ifade ettiği dua ve istiğfara aykırı düşmektedir. Bu yüzden Hz. Ömer, Abbâs’ın duâsıyla tevessül ve istiskâda bulunmuştur. Selef de hep öyle yapmıştır. Onların hiçbirinden, Peygamber’in (s.a.) kabrine iltica ederek yağmur için ondan duâ talep ettiğine dair bir rivayet gelmemiştir. Eğer böyle bir şey meşrû olsaydı, bir defa olsun bunu yaparlardı. Onların böyle bir şeyi yapmamaları, söz konusu rivâyetin meşrû/makbul olmadığını göstermektedir.

c) Rivayetin sahih olduğu farzedilse bile, konu hakkında hüccet olamaz. Çünkü rivâyet, ismi zikredilmeyen bir adama dayanmaktadır. O da *mechuldür*. Seyf’in rivâyetine dayanarak onun adının Bilal olduğunu söylemek de hiçbir şey ifade etmez. Çünkü Seyf b. Ömer et-Temimî’nin zayıf oluşu da ittifak konusudur. Hatta İbn Hıbbân onun hakkında şöyle demektedir: “O, sebt ravilerden mevzû hadisler rivâyet ederdi. Ayrıca onlar onun hadis uydurduğunu da söylerlerdi” demiştir. O halde böyle bir adamın rivâyeti, özellikle muhalefet söz konusu olduğunda kabul edilemez”<sup>154</sup>.

Bahse konu olan rivâyetin delil olarak kullanılmasına musamaha göstermeyen Elbânî’nin en önemli gerekçesinin<sup>155</sup>, Mâlik ed-Dâr’ın *mechul* bir ravi olduğu görülmektedir. Ancak biz, Elbânî’nin iddia ettiği gibi Mâlik ed-Dâr’ın zabt ve adaleti maruf olmayan (*mechul*) bir şahıs değil, aksine onun maruf bir ravi olduğunu tesbit etmiş durumdayız.

İbn Sa’d (v. 230/844), onu şöyle tanıtmaktadır: “Mâlik ed-Dâr, Ömer b. el-Hattâb’ın azatlısıdır. Hımyer kabilesinden ve Cüblânlıdır. Ebû Bekir ve Ömer’den hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Ebû Sâlih es-Semmân rivâyette bulunmuştur. O, maruf idi”<sup>156</sup>.

İbn Hıbbân (v. 354/965) onu *es-Sikât*’ında zikretmekte ve hakkında menfi bir söz söylememektedir<sup>157</sup>.

<sup>153</sup> Nuh 71/10-11

<sup>154</sup> Elbânî, *Teveessül*, s. 131-133. Elbânî’nin *et-Teveessül* adlı eseri, M. Emin AKIN tarafından *Teveessül Çe’itleri ve Hükümleri* adıyla Türkçe’ye de tercüme edilmiştir (Guraba Yayınları, İstanbul 1995). Ne var ki yapılan tercüme fahiş hatalarla doludur. Bunu görebilmek için yukardaki sayfalara tekâbül eden bölümü (s. 167-170) karşılaştırmak yeterlidir.

<sup>155</sup> Aynı gerekçeler, özetle Suudlu âlim Bin Bâz tarafından da ileri sürülmüştür. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 495 dn.

<sup>156</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 12.

<sup>157</sup> İbn Hıbbân, *Sikât*, V, 384.

İbn Hacer (v. 852/1448) ise bunlara ilaveten şu bilgileri vermektedir: “Mâlik ed-Dâr diye bilinen zât, Mâlik b. İyâd’dır ve (asr-ı saadet’e) yetişmiştir. Muâz ve Ebû Ubeyde’den rivayetleri vardır. Kendisinden iki oğlu; Avn ve Abdullah rivayette bulunmuştur. Buhârî, Târîh’inde<sup>158</sup> Ebû Sâlih Zekvân tarîkiyle Mâlik ed-Dâr’dan Hz. Ömer’in kıtlık senesindeki sözünü (muhtasar olarak) rivayet etmiştir. Aynı rivayeti tafsilatlı olarak İbn Ebî Hayseme de tahrir etmiştir... İbn Sa’d onu Medineli tâbiîlerin ilk tabakası içinde zikretmiştir. Hz. Ömer ve Hz. Osman onu mâlî işlerde görevlendirmiş ve bu yüzden de ona Mâlikü’l-dâr adı verilmiştir. Ali İbnü’l-Medîni’den rivayet edildiğine göre o, Hz. Ömer’in haznedârı idi”<sup>159</sup>.

Ebû Ya’lâ el-Halîlî el-Kazvîni (v. 446/1054)<sup>160</sup> de, Mâlik ed-Dâr’ın sika oluşunda ittifak edilen kadîm bir tâbiî olduğunu ve tâbiînin ondan övgüyle bahsettiklerini ifade etmektedir.

Hatırlanacağı üzere Elbânî, bahse konu olan rivayet hakkında İbn Hacer’in “Ebû Sâlih es-Semmân’ın Mâlik ed-Dâr’dan sahih bir isnad ile ...” diyerek kullandığı ifadeden onun, râvi Mâlik ed-Dâr’ın *mechul* olduğuna işaret ettiği şeklinde yorumlamıştı. Halbuki İbn Hacer’in Mâlik ed-Dâr’ı tanıtıcı mahiyette verdiği bilgiler, böyle bir yoruma mahal bırakmayacak kadar açıktır. Şüphesiz İbn Hacer’in söz konusu açıklaması, Elbânî’nin yaptığı yorumu anlamsız kılmaktadır. Hz. Ömer gibi, rivâyet konusunda tesebbüt ve ihtiyat sahibi bir zâtın, resmî veya özel mâlî işlerde onu istihdam etmesi, râvi Mâlik ed-Dâr’ın zabt ve adaletinin bir göstergesi sayılmalıdır. Bu tesbit bizi, Elbânî’nin, Mâlik ed-Dâr hakkında İbn Hacer’in verdiği biyografik bilgiyi görmediği veya görmezlikten geldiği kanaatine götürmektedir. Bu detaylı bilgiden sonra, Elbânî’nin Mâlik ed-Dâr hakkında Münzirî (v. 656/1258) ile Heysemî’den (v. 807/1404) naklettiği, “Onu tanımıyorum” sözünün artık bir kıymet ifade etmediği de anlaşılmaktadır.

Elbânî’nin rivayete yönelttiği tenkitlerden birisi de vak’anın, adı zikredilmeyen bir adama dayandığı ve İbn Hacer’in, Seyf b. Ömer’in Futûh’undan naklen söz konusu mechul adamın Bilal b. el-Hâris olduğunu söylemesi<sup>161</sup> idi. Seyf b. Ömer et-Temimî el-Esedî el-Kûfî (v. 180/796 civarı), Elbânî’nin de ifade ettiği gibi ittifakla zayıf bir râvidir/ahbarîdir<sup>162</sup>. Görebildiğimiz kadarıyla onunla ilgili en iyimser değerlendirme şudur: “Seyf’in bazı hadisleri meşhur (ve maruf) dur. Ekseriyeti ise münkerdir. O, sıdktan ziyade za’fa yakındır”<sup>163</sup>.

<sup>158</sup> Bkz. Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, VII, 304-305.

<sup>159</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, III, 484.

<sup>160</sup> Halîlî, *İrşâd*, I, 313.

<sup>161</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, 496. Kr°. Elbânî, *Tevessül*, s. 131.

<sup>162</sup> Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, IV, 278; İbn Adiyy, *Kâmil*, III, 435-436; Safedî, *Vâfî*, XVI, 66; Zehebî, *Kâ’if*, I, 476; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 470.

<sup>163</sup> İbn Adiyy, *Kâmil*, III, 436.

Rasûl-i Ekrem'in kabrine gelen zâtın isim olarak tesbiti konusunda İbn Hacer tarafından Seyf'in kaynak gösterilmesi, kanaatimizce yadırganacak bir durum değildir. Çünkü asıl itibariyle, rivayetin -İbn Hacer'in tesbitine göre- sahih bir isnadla sübutu, tamamen Seyf'in dışında meydana gelen bir gelişmedir. Seyf, sadece gelen zâtın kim olduğu suâline cevap ararken devreye girmektedir. Bu merhalede Seyf kaynaklı bir bilginin malzeme olarak kullanılması, tenkid mevzuu olmasa gerektir. Üstelik Söz konusu malzemeyi kullanan İbn Hacer, Seyf'in zayıf oluşunun farkındadır ve onun hakkında teferruatlı bilgiye sahip bulunmaktadır<sup>164</sup>. Kaldı ki, yer ve tarih itibariyle Seyf'in verdiği bilgiyle çelişen bir durum da vârid değildir. Çünkü adı geçen Bilal b. el-Hâris el-Müzenî (v. 60/680) Medinelidir ve Rasûlullâh'ın (s.a.) Mekke fethi öncesinde Medine'ye gelmelerini temin etmek üzere Müzeyne kabilesine haberci olarak gönderdiği ve Mekke fethine bin (1000) kişilik bir kuvvetle katılan Müzeynelilerin üç sancaktarından biri olan sahâbîdir<sup>165</sup>. Netice itibariyle, vefatından sonra Peygamber (s.a.) ile tevessül ve istiskânın cevâzını gösteren ilgili rivayet<sup>166</sup>, -İbn Hacer'in de ifade ettiği üzere- sahih olmalıdır. Nakledilen vak'a, rüyanın delil olarak kullanıldığı ileri sürülerek tenkid mevzuu da yapılmamalıdır. Çünkü rüya ile ahkâmın sabit olmadığı bilinen bir husustur. Bu vak'ayı önemli kılan nokta, Bilal b. e-Hâris'in uyanık olduğu halde yaptığı tatbiktir. Bu da onun, ravza-i mutahhereye gelerek Rasûl-i Ekrem'den ümmeti için Allah Teâlâ'dan yağmur niyazında bulunma talebidir. Nevevî (v. 676/1277), "Ziyaretçi kerîm olan kabre (ravza-i mutahhere) gelir; sırtını kibleye, yüzünü de kabrin duvarına çevirir... Kendisi hakkında Peygamber (s.a.) ile tevessülde bulunur ve onunla Allah Teâlâ'dan istişâ' eder" dedikten sonra şunu kaydetmektedir: "Bu konuda Mâverî, el-Kâdî Ebu't-Tayyib ve diğer ashabımızın müstahsen görerek el-Utbî'den naklettikleri en güzel söylenecek söz şudur: "Ey şu kutlu toprakta yatanların en hayırlısı olan Peygamber! Sana arz-ı hürmet ederim. Bu şerefli kabrin varlığından dolayı, yeryüzünün tüm dağları ve ovaları ne kadar da hoştur. Peygamberim! Senin sâkini bulunduğu şu kabir-i şerife canım feda olsun! İffet ve nezâhet, kerem ve cömertlik, iyilik ve güzellik hep bu kabrin içindedir"<sup>167</sup>. Aynı hadise İbn Kesîr (v. 774/1372) tarafından şöyle verilmektedir: "Aralarında Ebû Mansûr es-Sabbağ'ın da bulunduğu bir grup alim, el-Utbî'den şu meşhur hikayeyi/kıssayı nakleder. el-Utbî anlatıyor: Peygamber'in (s.a.) kabri yanında otuyordum. Derken bir bedevi gelerek, selam sana ya Rasûlallâh! dedi ve şöyle devam etti: Ben Allah Teâlâ'nın, "Eğer onlar, kendilerine zulmettikleri zaman sana gelip de Allah'tan mağfiret dileseler ve Rasûl de onlar için mağfiret talebinde bulunsaydı, Allah'ı çok affedici ve esirgeyici bulurlardı"<sup>168</sup>

<sup>164</sup> Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 470.

<sup>165</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 291-292; Hakim, *Müstedrek*, III, 592-593; İbn Asâkir, *Târihu Madineti Dımaşk* (tercemetü Abdillâh b. İmrân), XXXVII, 216; İbn Hacer, *İsabe*, I, 164.

<sup>166</sup> Kevserî (bkz. *Makâlât*, s. 452-453, 461) bu rivayetin, vefatından sonra Peygamber (s.a.) ile istiskâ konusunda sahâbe tatbikatını ortaya koyduğunu, onların hiçbirisi tarafından yadırganmadığını ve bunun, tevessülü kabul etmeyen muhalifleri susturacak kadar kesin bir delil olduğunu zikreder.

<sup>167</sup> Nevevî, *Mecmû*, VIII, 255-256.

buyurduğunu işittim. İşte günahlarımdan (tevbe edip) mağfiret dileyerek ve benim için Rabbime şefaatte bulunmanı isteyerek sana geldim, dedi. Sonra bir şiir<sup>169</sup> okudu ve oradan ayrıldı. O esnada bana bir uyku bastı. Rüyamda Peygamber'i (s.a.) gördüm. Bana, "Ey Utbî, bedevîye yetiş ve Allah'ın onu bağışladığını kendisine müjdele! buyurdu"<sup>170</sup>.

İbn Teymiyye (v. 728/1327), bu hadisenin, ictihad ve fetvâlarıyla amel edilen dört büyük müctehid başta olmak üzere imamlardan nakledilmediğini, ancak bunun müteahhir bazı âlimler tarafından zikredildiğini ve bunu destekleyecek şer'î bir delilin bulunmadığını söylemektedir<sup>171</sup>. Hadiseyi *Tefsîr*'inde zikreden İbn Kesîr ise herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Ancak, bir tenkid yöneltmeksizin hadiseyi nakletmesinden onun, "ma'rîz-i hâcette sükût beyân-ı zarûrettir" kaidesi gereğince bunu tasvip ettiği anlaşılmaktadır. Bahse konu olan hadisede rüyanın bir delil olarak kullanıldığı düşünülmemelidir. Çünkü rüya ile ahkam sabit olmaz. Ancak ifade etmek gerekir ki hadisenin, ehl-i tahkik bazı alimlerin tasvibinden geçmesi, bunun, şirke münker olan bid'at bir uygulama olmadığı mesajını vermesi bakımından dikkat çekmektedir.

2. Ebu'l-Cevzâ Evs b. Abdillâh anlatıyor: **Medine halkı şiddetli bir kıtlığa maruz kalmıştı. Onlar Âişe'ye gelerek durumdan yakındılar. Bunun üzerine Âişe: Peygamber'in (s.a.) kabrine bakın, ondan semaya doğru bir delik açın. Onunla sema arasında da hiçbir tavan/engel olmasın! dedi. Onlar da hemen dediğini yaptılar. Bunun üzerine bize öyle bol yağmur yağdı ki, otlar yeşerdi, develer yağdan çatlarcasına semizleşti. Bundan dolayı o yıla "çatlama" manasına gelen âmu'l-fetk adı verildi**<sup>172</sup>.

#### Tahrir ve Değerlendirme

Bu mevkuf hadisi Dârimî (v. 255/868), Ebu'n-Nu'mân - Saîd b. Zeyd - Amr b. Mâlik en-Nekrî - Ebu'l-Cevzâ Evs b. Abdillâh'dan oluşan sened ile Hz. Âişe'den rivayet etmiştir. Muâsır âlimlerden Abdullah Gumârî<sup>173</sup> rivayeti sahih kabul ederken, Elbânî zayıf görmektedir. Elbânî, şu üç sebepten dolayı rivayetin hüccet olamayacağını söylemektedir:

<sup>168</sup> Nisâ 4/64

<sup>169</sup> Şiir, yukarda Şâfiî fakih ve muhaddis Nevevî'nin "en güzel söylenecek söz" diye naklettiği medhiyeden ibarettir.

<sup>170</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 532. Kıssa için ayrıca bkz. Sübkî, *İfâu's-sekâm*, s. 46; Zürcânî, *erhu'l-mevâhib*, VIII, 306 (Kastallânî'den, kendisinin 'ahit olduğu benzer bir hadise de nakledilir); Nebhânî, *evâhid*, s. 97.

<sup>171</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Kâide*, s.76. İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden İbn Abdilhâdî (v. 744/1343) de (bkz. es-Sârim, s. 245-247, 323) aynı kanaattedir.

<sup>172</sup> Dârimî, *Sünen*, I, 43.

<sup>173</sup> Gumârî, *İrgâm*, s. 24 dn.



a) Râvîlerden Saîd b. Zeyd'de zayıflık vardır (fihi da'fun). İbn Hacer *Takrîb*'inde, onun hakkında "Sadûktur, evhâmı vardır"<sup>174</sup> derken, Zehebî de *Mizân*'ında şöyle söyler: "Yahya b. Saîd: O, zayıftır. Sa'dî: O, hüccet değildir, onun hadisini zayıf sayarlar. Nesâî: O, kuvvetli değildir. Ahmed: Onun zararı yok"<sup>175</sup>, Yahya b. Saîd onu makbul görmezdi".

b) Bu, mevkuf bir haberdir; Hz. Âişe'nin sözü olup Peygamber'e (s.a.) ulaşan merfû bir hadis değildir. Şayet haber sahih olsaydı, yine de hüccet olamazdı. Çünkü onun, bazı sahabîlerin -hata ve savâbın imkan dahilinde olduğu- ictihâdî görüşleri kabilinden olması muhtemeldir. O görüşler ise bizi bağlamaz, biz onlarla amel etmek mecburiyetinde değiliz.

c) Ârim diye bilinen Ebu'n-Nu'mân Muhammed b. el-Fadl, sika bir râvî olsa da ömrünün sonunda ihtilâta maruz kalmıştır. Burhâneddîn el-Halebî onu ihtilâta maruz kalanlar arasında zikretmiş ve şöyle demiştir: "Onların hakkındaki hüküm şudur: İhtilattan önce kendilerinden hadis alınan kimselerin hadisi makbuldür. İhtilattan sonra alınanların veya durumu müşkil olup kendisinden ihtilattan önce mi sonra mı hadis alındığı bilinmeyenlerin ise, makbul değildir". Bu Haberi Dârimi'nin ihtilat öncesi mi sonrası mı Ârim'den dinlediği bilinmemektedir. O halde bu haber makbul değildir ve hüccet olarak kullanılamaz...<sup>176</sup>.

Elbânî'nin, râvîlere yönelttiği tenkidleri tetkik ederek bir değerlendirme yapmak istiyoruz: Onun zayıf ilan ettiği Saîd b. Zeyd'i (v. 167/783) sika, sadûk, hâfız gibi farklı lafızlarla tevsik edenler İbn Hacer'in tesbitine göre şunlardır: İbn Maîn<sup>177</sup>, İbn Sa'd, Buhârî<sup>178</sup>, İclî<sup>179</sup>, Ebû Ca'fer ed-Dârimî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hıbbân<sup>180</sup>. Yine farklı lafızlarla onun zayıf olduğunu söyleyenler de şunlardır: Yahya b. Saîd, Ebû Hâtim, Nesâî, el-Cûzecânî, Ebû Bekir el-Bezzâr ve Dârakutnî<sup>181</sup>.

<sup>174</sup> Son derece doğru manasına gelen sadûk, İbn Hacer'in tasnifine göre dördüncü mertebeye, evhamlı mânasına gelen lehû evhâm ise beşinci mertebeye yer alan ta'dîl lafızlarındandır. Bkz. Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 199, 333.

<sup>175</sup> Zararı yok, zararsız mânasına gelen *leyse bihî be'sün* veya *lâ be'se bih* terimi, ta'dîl lafızlarındandır. Nitekim Yahya b. Maîn, "Benim, kendisi hakkında lâ be'se bih dediğim kimse sikadır" der. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 10; V, 148.

<sup>176</sup> Elbânî, *Teveessül*, s. 140-141.

<sup>177</sup> Bkz. İbn Maîn, *Târîh*, II, 199; Zehebî, *Kâ'if*, I, 361. İbn Maîn, bizzat kendi eserinde Saîd b. Zeyd'in sika olduğunu ifade eder. Bu açık beyan karşısında Ukaylî'nin (v. 323/934), İbn Maîn'in onun hakkında "zayıftır" dediğine dair naklettiği bilgi (bkz. *Duafâ*, II, 105-106) doğru olmasa gerektir. Eseri tahkik ederek neşreden Kal'acî da dipnotta, Saîd b. Zeyd'in sika olduğunu ve Nesâî dışında Kütüb-i sitte müelliflerinin onun hadislerini tahrir ettiklerini söyler.

<sup>178</sup> Buhârî, *et-Târîhu 'l-kebîr*, III, 472.

<sup>179</sup> İclî, *Târîhu 's-sikât*, s. 184.

<sup>180</sup> İbn Hıbbân, Saîd b. Zeyd'in sadûk ve hafız olduğunu, fakat onun hata yapanlardan olduğunu, bu yüzden teferrüd halinde onunla ihticac edilmeyeceğini de söyler.

<sup>181</sup> Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 304-305. Ayrıca bkz. Zehebî, *age.*, I, 361.

Görüldüğü üzere Elbânî, Saîd b. Zeyd'in zayıf bir ravi olduğu fikrinde olanları söz konusu ederken, onun sika olduğunu ifade eden hadisçileri âdeta görmezlikten gelmektedir. Aslında Elbânî'nin, senedinde Saîd b. Zeyd'in bulunduğu başka bir hadis için şu değerlendirmeyi yaptığını da görmekteyiz: "Hadisin isnadı hasendir. Râvilerin hepsi de sikadır. Saîd b. Zeyd hakkında söz söylenmiştir ama bu, onun hadisini hasen derecesinden aşağı düşürmez. İbnu'l-Kayyim de hadisin isnadının ceyyid (sahih) olduğunu söylemektedir"<sup>182</sup>. Kabul edilmelidir ki bu tutum, biraz da peşin hüküm ve taassuptan kaynaklanmaktadır. Bu tesbitimiz de gösteriyor ki, Elbânî'nin râvilerle ilişkin verdiği bilgi ve yaptığı değerlendirme, bir yerde bahse konu olan ravinin rivayetinin muhtevasıyla alâkalıdır. O, kendi fikir dünyasına ve meşrebine aykırı bulduğu rivâyetleri özellikle sened bakımından bir şekilde çürütmeye çalışırken, sahip olduğu zihniyetle mutabakat arzeden rivâyetleri ise bazan -senedinde bir başka yerde zayıf olduğunu söyleyerek tenkid ettiği (Saîd b. Zeyd örneğinde olduğu gibi) râvi olsa bile- kabul edebilmektedir. Böylelikle Elbânî, bilerek veya bilmeyerek kendisiyle çelişmektedir. Şüphesiz bu, ilmî zihniyet ve akademik nezaketle bağdaşmayan bir tutumdur.

Söz konusu Hz. Âişe hadisini reddeden Elbânî'nin gerekçelerinden birisi de, Ârim diye bilinen râvi Ebu'n-Nu'mân Muhammed b. el-Fadl es-Sedûsî'nin (v. 224/838), sika olmakla birlikte ömrünün sonunda ihtilat ve tegayyüre maruz kalması ve onun yaptığı rivâyetin ihtilat dönemi öncesine mi yoksa sonrasına mı ait bir haber olduğunun tesbit edilememesidir<sup>183</sup>.

Ârim, gerçekten de ömrünün sonunda ihtilat ve tegayyüre maruz kalan sika muhaddisler arasında zikredilen bir râvidir<sup>184</sup>. Genellikle hastalık ve yaşlılık gibi sebeplerle ihtilâta uğrayan râvilerin, bu hallerinden sonra yaptıkları rivâyetler delil kabul edilmez. Mâhiyeti müşkil olan, yani ihtilattan önce mi sonra mı alındığı bilinmeyen rivâyetler de aynı hükme tâbidir. İhtilattan önceki rivâyetler ise kabul edilir<sup>185</sup>.

İbnu's-Salâh (v. 643/1245), Buhârî ve Zühî (v. 258/871) gibi muhaddislerin, Ârim'den aldıkları rivâyetlerin ihtilat öncesine ait olması gerektiğini kaydetmektedir<sup>186</sup>. Irâkî (v. 806/1403) de, Müslim'in (v. 261/874) Dârimî vasıtasıyla Ârim'den aldığı rivâyetlerin ihtilattan önce gerçekleştiğini ifade etmektedir<sup>187</sup>.

<sup>182</sup> Elbânî, *İrvâu'l-ğalîl*, V, 338.

<sup>183</sup> Bkz. Elbânî, *Teveccül*, s. 141.

<sup>184</sup> Bkz. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 356; Alâeddin Ali Rıza, *Nihâyetü'l-iğtibât*, s. 335; Sâlihî, *Tabatât*, II, 34; Irâkî, *Takyîd*, s. 461-462; Suyûtî, *Tedrib*, II, 329.

<sup>185</sup> İbnu's-Salâh, age., s. s. 352.

<sup>186</sup> İbnu's-Salâh, age., s. 356. İbnu's-Salâh'ın (bkz. age., s. 305), bahse konu olan zâtın "Ârim" lakabından hareketle, "Ârim, *arâme* (fesad) den uzak sâlih bir kul idi" °eklindeki ifadesi câlib-i dikkattir.

<sup>187</sup> Irâkî, age., s. 462.

Görebildiğimiz kadarıyla Ârim'i en sert biçimde tenkid eden şahıs İbn Hıbbân (v. 354/965)'dir. Onun, Ârim hakkında, "Ömrünün sonunda ihtilata uğradı ve ne rivayet ettiğini bilmeyecek kadar tegayyüre maruz kaldı. Bundan dolayı da rivayetleri içinde çok sayıda *münker* hadis vardır. Bu sebeple, müteahhir râvilerin ondan rivayet ettikleri hadislerden kaçınmak gerekir. O rivayetler birbirinden ayırt edilemeyince, artık onların hepsi terkedilir ve hiçbir hadisiyle ihticac edilmez" dediğini öğrenmekteyiz. Bu değerlendirmeyi İbn Hıbbân'dan nakleden Zehebî'nin (v. 748/1347) şu tesbiti oldukça dikkat çekicidir: "İbn Hıbbân, râvi Ârim için hiçbir *münker* hadis getirememiştir/gösterememiştir. Peki nerede kaldı onun iddiası?"<sup>188</sup>. Dârakutnî'nin (v. 385/995), Ârim hakkında "İhtilâtından sonra onun *münker* bir hadisi ortaya çıkmamıştır, o *sikadır*"<sup>189</sup> şeklinde yaptığı değerlendirme de, onun, hemen kolayca tenkid edilecek bir muhaddis olmadığını göstermektedir. Kaldığı Elbânî, hakkında ihtilaf edilen (muhtelifun fih) bir râvinin bulunduğu hadis için "Hasen olması muhtemeldir" diyebilmektedir<sup>190</sup>.

Elbânî, İbn Teymiyye'den (v. 728/1327) naklettiği şu sözlerle de söz konusu Hz. Âişe hadisinin metnini tenkide tâbi tutmaktadır:

"Bu haberin yalan olduğunu gösteren karinelere birisi de, Hz. Âişe'nin yaşadığı dönemde evin (beyt) bir deliği<sup>191</sup> olmamasıdır. Peygamber'in (s.a.) zamanında olduğu gibi (ev değişmeden) kalmıştır. Evin bir bölümü açık (tavansız) idi. Güneş de oradan girerdi... Şayet bu rivayet *sahih* ise, bu, yaptıkları duâlarda insanların bir ölmüş ile tevessülde bulunmadıklarına delil teşkil eder... Onların kabir üzerine delik açmaları, ancak onun üzerine rahmetin inmesi içindir..."<sup>192</sup>.

Ali el-Kârî (v. 1014/1605)<sup>193</sup> de, kabrin semâya doğru açılmasının sebebini Rasûlullâh (s.a.) ile ziyadesiyle istişfâ' (ve tevessül) e bağlayan görüşe dikkat çekmektedir. Kabrin açılmasını da o, kabrinin tam karşısında Rasûl-i Ekrem'in hücre-i saâdetinin tavanından müteaddit menfezlerin gerçekleştirilmesi şeklinde açıklamaktadır.

<sup>188</sup> Zehebî, *Mizân*, IV, 8; Leknevî, *er-Ra'f'u ve't-Tekmil*, s. 278-279; Sönmez, *İbn Hibban ve Cerh-Ta'dil Metodu*, s. 119.

<sup>189</sup> Sâlihî, age., II, 35.

<sup>190</sup> Mesela Elbânî (bkz. *Silsiletü'l-ehâdis es-sahîha*, IV, 354) senesinde hakkında ihtilaf edilen İsâ b. Cârîye'nin bulunduğu hadis için aynı ifadeyi kullanır.

<sup>191</sup> Hadisin orijinal metninde geçen ve "delik" diye tercüme ettiğimiz "kevv" kelimesi, "pencere" olarak anlaşılmalıdır. Filologlar, *kevv* veya *kevve* (*küven* 'eklinde cemilenen *küvve* de bir lehçedir) kelimesinin duvardaki yarık/delik, ev vb. yerlerdeki delik mânasına geldiğini ifade etmektedirler. Bkz. Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, s. 585; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XV, 236.

<sup>192</sup> Elbânî, *Teveessül*, s. 141-142.

<sup>193</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, X, 291.

Bahse konu olan rivâyetin isnâdı *sahih* değilse de, Gumârî'nin<sup>194</sup> de belirttiği üzere *lâ be'se bih*<sup>195</sup> olmalıdır.

**3. “İşlerde acze düştüğünüz (şaşırp kaldığınız) zaman, kabir ehlinde yardım isteyiniz!”**

«-«† ŒĬ- Â† · Ĭ† «‰«ÂĖ-

#### Tahric ve Değerlendirme

İsmail Aclûnî (v. 1162/1748) bu rivayet için, “İbn Kemâl Paşa'nın el-*Erbain* adlı eserinde böyledir”<sup>196</sup> diyerek, haberi eserinde zikretmekle yetinmiş bulunmaktadır.

İbn Kemâl Paşa (v. 940/1533), kaynak gösterilen kendi eserinde<sup>197</sup> üçüncü hadis olarak söz konusu rivayeti zikretmektedir. Ancak o, hadisin tahricini yapmaksızın sadece bir takım felsefi/tasavvufî serh ve izahlarla iktifa etmektedir.

Muâsır âlim Elmalılı (v. 1361/1942) da, aynı kaynağa atıfta bulunmakla birlikte, söz konusu rivâyet üzerine şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “... Bu hadis şâyi' olmakla beraber lafzının sıhhati tesbit edilememiştir. Maamâfih mânası duâ teabbüd mahiyetinde olmamak şartıyla zikrettiğimiz gibi kâbil-i izahtır<sup>198</sup>. Şüphe yok ki “Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin!”<sup>199</sup> daha doğrudur<sup>200</sup>.

İbn Teymiyye (v. 728/1327)<sup>201</sup> ve Âlûsî (v. 1270/1853)<sup>202</sup> gibi âlimler, hadisin *mevzû* olduğunu söylemişlerdir. Ali el-Kârî (v. 1014/1605)<sup>203</sup> de, “denildi ki” diyerek haberi “sîğa-i temrîz” ile zikretmiştir.

<sup>194</sup> Gumârî, *Mısbâh*, s. 53.

<sup>195</sup> *Lâ be'se bih* terimi için bkz. Dn. 166.

<sup>196</sup> Aclûnî, *Ke'fu'l-hafâ*, I, 88.

<sup>197</sup> İbn Kemâl, *erhu'l-ehâdis el-erbain*, s. 62.

<sup>198</sup> Bununla Elmalılı, yaptığı şu izahı kasdederek: “...Dirilerden istenmesi caiz olmıyan şeyleri ölülerden istemenin hiç yakışmıyacağı da bedîhîdir. Onlardan istifade, onların ahval ve sîretlerini düşünerek ilmî, amelî eserlerinden ve güzel sîretlerini yaşatmak suretiyle ruhanîyetlerinden istifadedir”. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 6052.

<sup>199</sup> Bakara 2/45

<sup>200</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 6052 dn.

<sup>201</sup> İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 152.

<sup>202</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-maânî*, VI, 127.

Konu hakkında Leknevî'nin (v. 1304/1886) şu yorum ve değerlendirmesini nakletmekte fayda vardır:

“Mezkur söz hadis değil, *mevzû* bir haberdir. Bunun tevcihi ( sözü söyleyenin kasdettiği mâna) şunlardan biri olmalıdır:

a) Hüküm itibariyle bir şeyin helal veya haram oluşunda şüpheye düştüğünüz zaman, kabirlerdeki kadîm âlimlerin görüş ve ictihadlarından yardım bekleyin, kendi reylerinizle amel etmeyin!

b) Dünyevî işlerde zor durumda kalıp stres ve sıkıntı içinde olduğunuz zaman kabir ehlini bir düşününüz! Onlar (geçici) dünyayı bıraktılar ve (ebedî) âhiret yolculuğunu seçtiler.

c) Hedeflerinizi gerçekleştirmekte çaresiz kaldığınızda, kabir ehlini vesile kılarak Allah'tan isteyin. Böylece onların bereketleri sebebiyle duânız kabul edilsin! Ancak onların müşkülleri çözen veya onların kâinâtın tasarruf ve idaresinde Allâh'a ortak kimseler olduklarını sanarsanız duânız kabul edilmez. Çünkü bu açık bir şirktir”<sup>204</sup>.

Leknevî'nin bu yorum ve değerlendirmesinden, onun, “kabir ehlini vesile kılarak Allah'tan istemek” mânasındaki tevessülü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak İbn Teymiyye, Âlûsî ve Leknevî'nin de ifade ettikleri üzere, bahse konu olan rivayetin *mevzû* olduğu açıktır. Rivayetin, Şeyhu'l-İslâm İbn Kemal Paşa tarafından -tahrici yapılmadığı halde- hadis olarak telakki edilmesi, bir kıymet ifade etmemelidir. Çünkü, Suyûtî (v. 911/1505) ile İbn Kemal (v. 940/1533) arasında yapılan mukayeseden<sup>205</sup> de anlaşıldığı gibi o, kelâm, mantık, fıkıh, usûl gibi dirâyet ilimlerine gösterdiği ihtimamı, rivâyet ilimlerine pek gösterememiştir.

## II. DİĞER TEVESSÜL ÇEŞİTLERİ

### A. MELEKLER İLE TEVESSÜL

Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur:

<sup>203</sup> Ali el-Kârî, *‘erhu Müsned-i Ebî Hanîfe*, s. 227.

<sup>204</sup> Dâcvî, *Besâir*, s. 130 (Leknevî, *Fetâvâ*, s. 141-142'den naklen).

<sup>205</sup> Mesela bkz. Temîmî, *Tabakât*, I, 357.

“Sizden birisinin hayvanı ıssız bir yerde/çölde aniden boşanıp gittiği zaman, ‘Ey Allâh’ın kulları, (hayvanımı) tutunuz!’ diye nidâ etsin. Çünkü, yeryüzünde Allâh’ın hazır kulu vardır, onu sizin için tutacaktır”<sup>206</sup>.

#### Tahrir ve Değerlendirme

Teveşül konusunda mesned olarak kullanılan<sup>207</sup> bu hadisin senedinde geçen Ma’rûf b. Hassân es-Semerkindî, *münkeru’l-hadîs* ve *zayıf* bir râvidir<sup>208</sup>.

Elbânî, Ebû Hâtim’in (v. 277/890) râvi hakkında söylediği *mechul* hükmünden hareketle, “Ma’rûf, *ma’rûf* değildir”<sup>209</sup> diyerek bahse konu olan hadisin *zayıf* olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca hadis, *munkatı* olduğu gerekçesiyle de tenkide tâbi tutulmaktadır. Nitekim İbn Hacer (v. 852/1448) şöyle demektedir: “Bu, *garîb* hadistir. Senedinde İbn Büreyde ile İbn Mes’ûd arasında inkitâ vardır”<sup>210</sup>.

Nevevî (v. 676/1277), hadisi İbnu’s-Sünnî’nin (v. 364/974) eserinden naklettikten sonra şöyle demektedir: “İlimde büyük bazı hocalarımız bana bir hayvanının aniden elinden kaçıp gittiğini -sanıyorum o katır idi-, bildiği bu hadisi okur okumaz Allâh’ın onu yerinde durdurduğunu anlatmıştı. Bir gün ben de bir cemaatle beraberdim. Derken cemaatten birinin hayvanı aniden kaçıp gitti. Onu yakalayamadılar. Ben de bu hadisi söyler söylemez, bundan başka bir sebep ortada yokken hayvan hemen duruverdi”<sup>211</sup>.

İbn Hacer’in öğrencilerinden Sehâvî (v. 902/1496) de rivayet için şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Hadisin senedi *zayıf*tır. Fakat Nevevî bunu kendisinin ve bazı büyük hocalarının tecrübe ettiğini söylemiştir”<sup>212</sup>.

Bu değerlendirme üzerine Elbânî şöyle demektedir: “İbadetler tecrübelerden alınmaz. Özellikle de bu hadiste olduğu gibi gaybî bir iş/hüküm hakkında olanlar. O halde tecrübe ile bu hadisi *sahih* kılmaya meyletmek câiz olmaz. Nasıl câiz olsun? Bazıları, sıkıntılar karşısında mevtâ ile istiğâsenin cevâzı konusunda bu hadise tutunmuştur. Halbuki bu hâlis bir şirktir”<sup>213</sup>.

<sup>206</sup> Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, X, 217; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, IX, 177; İbnu’s-Sünnî, *Amelu’l-yevm*, s. 240; Nevevî, *Ezkâr*, s. 201; Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, X, 132.

<sup>207</sup> Muhammed Alevî, *Mefâhîm*, s. 82. Yazar, rivayet hakkında “Nidâ suretinde teveşül” tabirini kullanır.

<sup>208</sup> Bkz. İbn Adiyy, *Kâmil*, VI, 325; Zehebî, *Mizân*, IV, 143-144; İbn Hacer, *Lisân*, VI, 61; Heysemî, age., X, 132.

<sup>209</sup> Elbânî, *Daîfe*, II, 108-109.

<sup>210</sup> İbn Allân, *el-Futûhât er-rabbâniyye*, V, 150.

<sup>211</sup> Nevevî, *Ezkâr*, s. 201.

<sup>212</sup> Sehâvî, *İbtihâc*, s. 37.

<sup>213</sup> Elbânî, *Daîfe*, II, 109.

Konu hakkında Peygamber'den (s.a.) rivâyet edilen bir diğer hadis de şudur:

“Sizden birisi ıssız bir arazide bir şeyi kaybettiğinde veya bir yardım istediğinde, ‘Ey Allâh’ın kulları, bana yardım edin!’ desin. Çünkü Allâh’ın bizim görmediğimiz kulları vardır”<sup>214</sup>.

Bu rivâyetin sonunda, “Gerçekten bu tecrübe edildi” (  $\ddot{E}$  , æ †  $\tilde{A}$  — » ) şeklinde bir cümle geçmektedir. Taberânî’ye (v. 360/970) ait olduğu anlaşılan<sup>215</sup> bu ifade, ondan üç asır sonra gelen Nevevî’nin (v. 676/1277) tecrübe ve tatbikatıyla mutabakat arz etmektedir. Bizzat yaşadıkları tecrübe ve tatbikatı anlatan her iki *sika* hadisçinin söyledikleri kanaatimizce ciddiye alınmalıdır<sup>216</sup>. Bu yüzden biz, Elbânî’nin, “İbadetler tecrübelerden alınmaz...” tarzındaki eleştirel yaklaşımını biraz da formel (şeklî, zâhirî) bulmaktayız. Elbette namaz, oruç, zekat, hac gibi ibadetler, “tecrübelerden alınmaz” ve şer’î delillerle sabit olmalıdır. Şüphesiz duâ da bir ibadettir. Ancak, bahse konu olan hadise, dünyevî bir işin/maksadın gerçekleşmesi için bir nevi yöntem/usul tavsiyesi olarak anlaşılmalıdır. Kanaatimizce, sözü edilen tecrübe ve tatbikat karşısında işkillenmenin arkaplanında, ilgili rivayetteki yardıma gelen kulların kim olduğu meselesinin büyük payı vardır. Oysa meseleyi esrarengiz ve girift bir şekilde düşünmeye mahal de yoktur. Çünkü Taberânî’nin, “râvileri sikadır” diyerek rivayet ettiği şu hadis, yardıma gelen kulların “melekler” olduğunu açıklaması bakımından önem taşımaktadır: Abdullah İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur:

“Allâh’ın, hafaza melekleri dışında yeryüzünde melekleri vardır. Onlar, düşen ağaç yapraklarını (da) yazarlar. Sizden birisi ıssız bir yerde/çölde yolunu kaybederse, ‘Ey Allâh’ın kulları, bana yardım edin’ diye nidâ etsin!”.

Bezzâr (v. 292/904) ve Taberânî’nin (v. 360/970) rivayet ettiği bu hadisin isnâdı *hasen* kabul edilmiştir<sup>217</sup>.

## B. ESMÂ-İ HÜSNÂ İLE TEVESSÜL

Hız. Âişe diyor ki: Ben Rasûlullâh’ın (s.a.) şöyle dediğini işittim:

<sup>214</sup> Heysemî, “Taberânî’nin Utbe b. Gazvân’dan rivayet ettiği bu hadisin bazı râvileri, biraz zayıf da olsa tevsik edilmişlerdir. Şu var ki, râvilerden Yezîd b. Ali, Utbe’ye yetişmemiştir” (bkz. *Mecmau’z-zevâid*, X, 132) der. Sehâvî de (bkz. *İbtihâc*, s. 38) Taberânî’nin munkatı senedle tahrir ettiğini söyler.

<sup>215</sup> Bkz. Sehâvî, age., s. 38 dn.

<sup>216</sup> Sözü edilen tecrübenin bir rastlantı (tevâfuk ) olma ihtimali olduğu gibi, ilâhî bir lütuf ve keramet olması da mümkündür.

<sup>217</sup> Bkz. Heysemî, age., X, 132; Sehâvî, age., s. 38; İbn Allân, age., V, 151; Elbânî, *Daîfe*, II, 111.

“Allâhım! Ben senin tâhir, tayyib, mübârek ve sana en sevimli olan isminle senden diliyorum. O isim ki, onunla sana duâ edildiğinde icâbet edersin, onunla senden istendiği zaman verirsin, onunla senden merhamet talep edildiğinde rahmet edersin ve sıkıntıdan kurtulmak için onunla senden yardım dilendiği zaman çıkış yolu/genişlik verirsin!”<sup>218</sup>.

Tahric ve Değerlendirme

İbn Mâce'nin *Sünen*'i üzerine *zevâid* çalışması yapan Bûsîrî (v. 840/1436) şöyle demektedir: “Hadisin isnâdı hakkında bazı sözler söylenmiştir. Hatîb, hadisi Hz. Âişe'den rivayet eden Abdullah b. Hakîm (Ukeym ?) el-Cühenî'yi *sika* kabul etmiş ve onu sahabeden saymıştır. Ancak onun Peygamber'den (s.a.) semâî yoktur. Hadisi ondan rivayet eden râvî Ebû Şeybe ise, “Ben onu ne cerhedeni ne de tevsik edeni gördüm” demiştir. Senedin diğer râvileri ise *sikadır*”<sup>219</sup>.

Aynı hadisin devamında Hz. Âişe'nin, *ismin* mahiyeti konusunda Rasûlullâh'a (s.a.) tevcih ettiği suâl ve aldığı cevap yer almaktadır. Rasûlullah (s.a.) ile Hz. Âişe arasında geçen konuşmayı nakletmekte fayda vardır:

Bir gün Rasûlullah (s.a.) Hz. Âişe'ye:

- **Yâ Âişe! Allâh'ın hangi isimle çağrıldığında/ona duâ edildiğinde duâyı kabul edeceğini bana gösterdiğini biliyor muydun?** diye sordu. Âişe:

- Anam - babam sana kurban olsun yâ Rasûlallah! Onu bana öğret! dedi. Rasûlullah (s.a.):

- **O isim sana öğretilmemeli yâ Âişe!** buyurdu. Âişe diyor ki: Bunun üzerine ben oradan uzaklaşıp bir süre oturdum. Sonra kalktım ve Rasûlullâh'ın başını öptüm. Sonra da:

- Yâ Rasûlallah, onu bana öğret! dedim. Rasûlullah (s.a.):

- **O ismi sana öğretmemeliyim yâ Âişe! Çünkü o isimle senin dünyalık bir şey istemen (hiç de) uygun düşmez!** buyurdu. Âişe diyor ki: Bunun üzerine ben kalkıp abdest aldım ve iki rek'at namaz kıldım. Sonra da şöyle dedim:

- Allâhım! Ben seni “Allah” diye çağırıyorum/dua ediyorum, “er-Rahmân” diye çağırıyorum, “el-Berr er-Rahîm” diye çağırıyorum. Bildiğim ve bilmediğim *esmâ-i*

<sup>218</sup> İbn Mâce, Duâ, 9.

<sup>219</sup> Bûsîrî, *Misbâh*, II, 272.



*hüsnânın* tümüyle seni çağırıyorum, beni bağışlaman ve bana merhamet etmen için sana duâ ediyorum! Âişe diyor ki: Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.) güldü ve şöyle buyurdu:

**- Şüphesiz o isim, senin duâda bulunduğun isimler içindedir!**

Bahse konu olan hadisi destekleyen bir hadis de, Enes b. Mâlik'ten rivayet edilmektedir:

Peygamber (s.a.) bir adamın:

- Allâhım! Ben, *Hamd sana mahsustur. Senden başka ilah yoktur. Sen ortağı olmayan tekisin. Sen bol nimet verensin (mennân), gökleri ve yeryüzünü yaratansın (bedî'), sen celâl ve ikram sahibisin!*" diyerek senden istiyorum! diye dua ederken işitti. Bunun üzerine Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu:

**- Vallâhi adam, Allâh'ın *ism-i a'zamı* ile istedi. O isim ki, onunla istendiğinde verir ve onunla dua edildiğinde icâbet eder<sup>220</sup>.**

Bu ve benzeri hadisler, *esmâ-i hüsnâ*'nın *vesile* teşkil ettiğini ve onlarla tevessülün sünnet olduğunu göstermektedir. "En güzel isimler (*esmâ-i hüsnâ*) Allâh'a aittir. O halde bu isimlerle O'na duâ edin!"<sup>221</sup> âyeti de bu noktaya işaret etmektedir.

Yukardaki hadisten hareketle İbn Teymiyye (v. 728/1327), "Sünnet olan (tevessül), isim ve sıfatlarıyla Allah'tan istemektir"<sup>222</sup> demektedir.

İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden İbn Kayyim'in (v. 751/1350), "Bu yol, zirvedeki ehl-i kemâlin yoludur. Bu yol Kur'an'dan neş'et etmiş olan bir yoldur"<sup>223</sup> diye tavsif ettiği bu tevessül çeşidi, ittifakla kabul edilmektedir.

### C. "HÂ MÎM" İLE TEVESSÜL

el-Mühelleb b. Ebî Sufra diyor ki: Peygamber'den (s.a.) işiten bir kimse bana şöyle bildirdi: "Geceleyin düşman tarafından ansızın saldırıya maruz kaldığınızda, parolanız (şîâr)<sup>224</sup> 'Hâ Mîm' olsun! (Vallâhi) onlar galip gelemesler"<sup>225</sup>.

<sup>220</sup> İbn Mâce, Duâ, 9; Nesâî, Sehih, 58.

<sup>221</sup> A'râf 7/180

<sup>222</sup> İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 145.

<sup>223</sup> İbn Kayyim, *Medâric*, I, 237.

<sup>224</sup> "Parola" diye dilimize çevirdiğimiz *'îâr*, arkadaşını tanıma gayesiyle yolculuk veya savaş esnasında kullanılan *âlâmet* demektir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, II, 479; Şehâranpûrî, *Bezlu'l-mechûd*, XII, 98.

<sup>225</sup> Ebû Dâvud, Cihad, 71; Tirmizî, Cihad, 11; Ahmed b. Hanbel, IV, 65, 289, V, 377.

## Tahrir ve Değerlendirme

Tirmizî (v. 279/892), *mürsel* olarak rivayet edilen bu hadisin Seleme b. el-Ekvâ' tarikine işaret etmektedir. Onun işaret ettiği hadis şudur: İyâs b. Seleme, babasının şöyle dediğini rivayet eder: Biz, Peygamber (s.a.) zamanında Ebû Bekir ile gazveye çıkardık.

Bizim şiârımız “öldür, öldür!”<sup>226</sup> ( «أُتْرُكُ » ) idi<sup>227</sup>.

Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855), “Peygamber'in (s.a.) ashabından bir adamın Peygamber'den rivayet ettiği...” şeklinde verdiği hadisin ilk râvisini isim olarak tesbit edemedik. Nitekim, Sehâranpûrî (v. 1346/1927) de “Ben bu zâtın ismine muttali olamadım”<sup>228</sup> demektedir. Ancak hadisi sahabî râviden nakleden Ebû Saîd el-Mühelleb b. Ebî Sufra el-Ezdî el-Atekî el-Basrî'nin (v. 82/701) tâbiinden güvenilir bir komutan (emîr) olduğu ve harp tekniğini çok iyi bilen bu faziletli emîrin, düşmanları tarafından yalancılıkla ithama maruz kaldığı<sup>229</sup> ifade edilmektedir.

Kâdî İyâz (v. 544/1149), hadisin, “Hâ Mîm” ile başlayan sürelerin Allah katındaki dereceleri ve faziletleri sebebiyle düşmanların galip gelemeyeceklerini ifade ettiğini söylemektedir<sup>230</sup>.

## D. SÂLİH AMEL İLE TEVESSÜL

Sâlih amel ile tevessül örnekleri hadislerde çoktur. Sıhhati tartışılmayan bazı hadislerden hareketle, bu tevessül çeşidi ittifakla meşrû kabul edilmiştir. Bu yüzden, ilgili rivayetlerden bir örnek vermek suretiyle konuyu noktalamak istiyoruz. Örnek olarak vermek istediğimiz hadis, “mağara hadisi” (hadîsü'l-ğâr) diye meşhur olmuştur.

Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Peygamber (s.a.), geçmiş ümmetlerden yolculuğa çıkan üç kişinin durumunu şöyle haber verir: “ **Yolculuk esnasında yağmura yakalanan üç arkadaş geceyi geçirmek için bir mağaraya girer. Derken dağdan bir kaya parçası düşer ve mağaranın girişini kapatır. Bunun üzerine onlar “İyi**

<sup>226</sup> “Öldür” emri ile muhatap olanın, Allah Teâlâ olduğunu söyleyenler olduğu gibi, savaşa iştirak eden mücahid olduğunu söyleyenler de olmuştur. Birinci görüşe göre cümle, “Ey nâsır (yardım eden Allâhım) düşmanı öldür!”, ikinci görüşe göre ise, “Ey yardım gören asker (mansûr) düşmanı öldür!” şeklinde tercüme edilir. Bkz. Sehâranpûrî, age., XII, 97.

<sup>227</sup> Ebû Dâvud, Cihad, 71; Dârimî, Siyer, 15; Ahmed b. Hanbel, IV, 46.

<sup>228</sup> Sehâranpûrî, age., XII, 98.

<sup>229</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s. 549. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 129-130; Zehebî, *Siyer*, IV, 383-385; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 554-555; a.mlf., *İsâbe*, III, 535-536.

<sup>230</sup> Bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, V, 330.

amellerimizle Allâh'a duâ etmekten başka çaremiz yoktur; buradan hiçbir şey bizi kurtaramaz" derler. Onlardan birisi, ana babasına olan itaatını vesile kılar. Kaya biraz yerinden oynar fakat mağaradan çıkılacak gibi değildir. İkinci arkadaş Allah korkusunu, haya ve iffetini vesile kılar. Kapı biraz daha aralanır ama yine çıkılacak gibi değildir. Üçüncüsü de, kul hakkına olan riayetini vesile kılarak Allâh'a yalvarır. Bunun üzerine kaya mağaranın kapısından tamamen kayar ve onlar dışarı çıkarlar"<sup>231</sup>.

#### E. DUÂ TALEBİ İLE TEVESSÜL

Müslümanların birbirleri için yaptıkları duâlar meşrû ve makbûldür. Duâ, yüzyüze veya gıyâben hayatta olanlar için yapılabildiği gibi, "gelip geçmiş imanlı kardeşler" için de yapılır. Nitekim Allah Teâlâ, "Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş kardeşlerimizi bağışla, iman edenlere karşı kalplerimizde hiçbir kin bırakma!"<sup>232</sup> diyerek, ölmüşleri için duâ eden ve onları hayırla yâdeden mü'minleri övmektedir. "(Rasûlüm) De ki, duânız; kulluk ve yalvarmanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin?"<sup>233</sup> âyeti, mutlak mânada duânın önemini gösteren âyetlerden sadece birisidir.

Duâ talebi, ulemâ tarafından ittifakla kabul edilen tevessül çeşidi olduğundan<sup>234</sup> dolayı, konuyla ilgili üç hadisi zikretmekle yetinmek istiyoruz:

1. Enes'ten rivayet edildiğine göre, Peygamber (s.a.) bir cuma günü hutbe irad ederken birisi geldi ve şöyle seslendi:

- Yâ Rasûlallah! Mallarımız/hayvanlarımız mahvoldu, her taraf kurudu. Allâh'a duâ ediver de yağmur yağsın! Bu talep üzerine Rasûlullah (s.a.) ellerini kaldırarak:

- **Allâhım bize yağmur yağdır, Allâhım bize yağmur yağdır!** diye duâ etti. Ortada hiç bulut yokken yağmur yağmaya başladı. Ertesi cuma o adam ayağa kalkarak:

- Yâ Rasûlallah! Yağmurun çok yağmasından evler yıkılmaya, yollar bozulmaya ve mallar/hayvanlar sel altında kalmaya başladı. Bize duâ buyur! dedi. Rasûlullah (s.a.) da tebessüm ederek ellerini kaldırdı ve:

- **Allâhım, üzerimize değil, etrafımıza (dağ başlarına ve tepelere yağmur) yağdır!** diye duâ etti. Bunun üzerine yağmur kesildi<sup>235</sup>.

<sup>231</sup> Buhârî, Edeb, 5, Enbiyâ, 53; Müslim, Zikir, 100; Ahmed b. Hanbel, III, 142-143.

<sup>232</sup> Ha'r 59/10

<sup>233</sup> Furkân 25/77

<sup>234</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 134; Âlûsî, *Rûhu'l-maânî*, VI, 125.

<sup>235</sup> Buhârî, Menâkıb, 25; Ebû Dâvud, İstiskâ, 2; Elbânî, *Teveessül*, s. 41-44.

2. Peygamber (s.a.), umre için kendisinden izin isteyen Hz. Ömer’e:

- **Bizi de duâdan unutma kardeşim!** demiştir<sup>236</sup>.

3. Hz. Ömer, Rasûlullah’ın (s.a.) şöyle buyurduğunu söylemektedir:

**“Size Yemen’den Üveys isminde bir adam gelecek. O, Yemen’de annesinden başka kimse bırakmayacak. Onda bir beyazlık<sup>237</sup> vardı. Allâh’a duâ etti de onu kendisinden giderdi, yalnız dinar veya dirhem yeri kadar kaldı. Artık sizden kim onunla karşılaşırsa, sizin için o mağfiret talebinde bulunsun!”<sup>238</sup>.**

Hz. Ömer, Peygamber’in (s.a.), “Tâbiînin en hayırlısı Üveys adındaki adamdır”<sup>239</sup> ve “O, Allâh’a yemin etse, kendisini yemininde mutlaka sâdık çıkarır”<sup>240</sup> diyerek takdir ettiği Üveys ile bilahare karşılaştığı ve ondan duâ talebinde bulunduğ<sup>241</sup> rivayet edilmektedir. Duâ talebi ile tevessül konusunda naklettiğimiz her üç hadis de, taraflarca hüccet olarak benimsenmiş; metin ve isnad bakımından tenkîde tâbi tutulmamıştır.

Demek oluyor ki, başına büyük bir musibet gelen veya ciddi bir sıkıntı içinde olan kimsenin, salâh ve takvâ sahibi olduğuna inandığı bir zâta giderek kendisi için ondan Allâh’a duâ etmesini istemesi meşrû bir tevessül <sup>242</sup> olduğ<sup>242</sup> gibi, normal zamanlarda da kemal ve fazilet sahibi müslümünlerden duâ talep etmek, nebevî bir tavsiye olmaktadır. Rasûl-i Ekrem’in Hz. Ömer’den, Hz. Ömer’in de Üveys el-Karanî’den duâ talep etmeleri, Allah nezdindeki derecesi itibariyle üstün konumda (efdal) olan bir mü’minin, kendisinden daha dün mertebede olan bir mü’minden duâ talebinde bulunabileceğini de göstermektedir.

## SONUÇ

“Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri” adlı bu araştırmamızla, şu sonuçlara ulaşmış bulunmaktayız:

Üç tevessül çeşidi; esmâ-i hüsnâ (Allâh’ın isim ve sıfatları), hayatta olan bir insandan duâ talebi ve sâlih amel ile tevessül, İslâm âlimleri arasında ittifakla kabul görmüş, teşvik

<sup>236</sup> Ebû Dâvud, Vitir, 23; Tirmizî, Deavât, 109; İbn Mâce, Menâsik, 5; İbn Teymiyye, *Kâide*, s. 43, 134.

<sup>237</sup> Bununla “abraş” adı verilen cilt hastalığı kastedilmektedir.

<sup>238</sup> Müslim, Fedâilu’s-sahâbe, 223; Ahmed b. Hanbel, III, 48; İbn Teymiyye, age., s. 134.

<sup>239</sup> Müslim, Fedâilu’s-sahâbe, 224.

<sup>240</sup> Müslim, Fedâilu’s-sahâbe, 225.

<sup>241</sup> Müslim, Fedâilu’s-sahâbe, 225.

<sup>242</sup> Elbânî, age., s. 41.

ve tavsiye edilmiştir. *Hasen* isnadla sabit olan “Melekler ile Tevessül”ü de bu sınıfa dahil etmek mümkündür.

“Zât ile Tevessül” başlığı altında yer alan tevessül çeşitleri; “Peygamberler ve Sâlihlerin Allah Nezindeki Mertebesi ile Tevessül”, “Peygamberlerin ve Sâlihlerin Allah Nezindeki Hakkı ile Tevessül” ve “Vefatlarından sonra Peygamberler ve Sâlihlerle Tevessül” ise, münakaşa mevzûu olmuştur. İbn Teymiyye (v. 728/1327) ve onun açtığı çığırını devam ettiren âlimler, söz konusu tevessül çeşitlerini kabul etmeyip -en azından- bid’at olduğunu ifade ederlerken, Takiyyüddîn es-Sübkî (v. 756/1355) ve onun çizgisini takip eden âlimler de söz konusu tevessül çeşitlerini kabul hatta tavsiye etmişlerdir.

Zaman zaman İbn Teymiyye - Elbânî çizgisinde ifrat ve teşeddüt<sup>243</sup>, Sübkî - Kevserî çizgisinde de tefrit ve tesâhül örnekleri göze çarpmaktadır. Bu tesbit ve müşahedemiz, daha ziyade ricâl ilmiyle ilgili olmakla birlikte, tarafların, görüşlerine mesned teşkil eden delilleri işleyiş tarzları, kullandıkları ifade ve üslupları için de geçerlidir. Rivayetlerin metin ve isnadları hakkında değerlendirme yaparlarken, her iki tarafta da bazan tekellüf izleri görülmektedir. Bu durumda, İbn Teymiyye veya Elbânî’nin zayıf dediği her hadis veya râvinin gerçekte öyle olmadığını, Sübkî veya Kevserî’nin de sahih dediği her hadisin veya sika ravinin gerçekte öyle olmadığını genel bir kâide olarak söylemek mümkündür.

Araştırmada tesbit edilebilen -arada zikredilenler rakama dahil edilirse- yaklaşık yirmi hadisin/haberin tahrir ve değerlendirmesi yapılmıştır. “Tahrir ve Değerlendirme” başlıkları altında verilen bilgilerden ve yapılan değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, “Zât ile Tevessül”e ilişkin rivayetler içinde isnad bakımından -sayıları az da olsa- *sahih* hadisler olduğu gibi, *hasen*, *zayıf* ve *mevzû* haberler de bulunmaktadır. Bu demektir ki, ilgili rivayetler zât ile tevessülün cevâzını ve meşrûiyetini ortaya koymaktadır. Bu itibarla, - Giriş’te İlgili Kavramlar bölümünde kısaca *istiğâseyi* işlerken temas edildiği üzere- oldukça hassas olan tevhid akidesini ihlal etmeksizin, usul ve âdâba uygun şekilde, “Allâhım, fılan zâtın hürmetine... hakkı için... senin katındaki değer ve mertebesinden dolayı duâmı kabul eyle!” diyerek, zât ile yapılan tevessülün câiz ve meşrû olmadığı söylenemez. Bu şekilde yapılan bir duânın, şirke sebep olan bid’at bir tatbikat olduğu da ileri sürülemez, sürülmemelidir. Görebildiğimiz kadarıyla, zât ile tevessül konusunda taraflar arasındaki anlaşmazlığın temel sebeplerinden birisi, *tevessül* telakkisi yani, bir kavram olarak

<sup>243</sup> İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448) İbn Teymiyye’nin, bir râfîzî olan Yusuf b. el-Hasen b. el-Mutahher el-Hillî’ye reddiye olarak yazdığı *Minhâcû’s-sünne en-nebeviyye* adlı eseri münasebetiyle, onun, telif esnasında kaynağını hatırlayamadığı birçok sahih hadisi reddettiğini, hıfz konusundaki kapasitesinden dolayı onun, hafızasına güvendiğini/dayandığını, oysa insanın nişyan ile malûl olduğunu ve bundan dolayı İbn Teymiyye’nin adı geçen râfîziinin sözünü çürütem (tevhîn) derken, bazan Hz. Ali’yi küçük düşürdüğünü (tenkîs) ifade ederek onun, ifrat ve teşeddüdüne işaret eder. Bkz. İbn Hacer, *Lisân*, VI, 319-320; Leknevî, *Ecvibe*, s. 174-176. Leknevî (v. 1304/1886) de (bkz. Age., s. 174) İbn Teymiyye’nin, İbnü’l-Cevzî (v. 597/1200) gibi *hasen* hadisleri *mekzûb* (yalan), birçok *zayıf* haberi de *mevzû* kıldığını, hatta *zayıf* veya *mevzû* olu’u ihtilaf konusu olan birçok haberin, *mevzû* olmasında ittifak bulunduğunu iddia ettiğini ifade eder.

tevessülün yüklendiği mânâ ve onun ifade ettiği espridir. Biz, bu farklı telakkinin bir problem olarak görülmemesi gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü, -Hz. Ömer'in Rasûl-i Ekrem'in amcası Abbas ile tevessülünü açıklarken naklettığımız üzere- Şevkânî'nin (v. 1255/1838)<sup>244</sup> de ifade ettiği gibi, vesile kılınan zâtın, aslında sâlih ameliyle veya Âlûsî'nin (v. 1270/1853)<sup>245</sup> tabiriyle "Allâh'ın Peygamber'e olan sevgisiyle" tevessül edilmektedir. Tevessülün esprisi de burada saklı olmalıdır.

Esasen, istiskâ konusunda "Sâlihlerle tevessülde bir beis yoktur" görüşü ile Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) "Yalnız (hâseten) Peygamber (s.a.) ile tevessül edilir" sözü kendisine bir suâl olarak tevcih edilen Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (v. 1201/1787) verdiği şu cevaptan, tevessülün o kadar büyütülecek bir problem olmadığını da öğrenmekteyiz:

"Bazıları sâlihlerle tevessüle ruhsat vermekte, bazıları da onu Peygamber'e (s.a.) has kılmaktadır. Âlimlerin ekserisi<sup>246</sup> ise ondan nehyetmekte ve onu mekruh görmektedir. **Aslında bu mesele (tevhid ve akâidin değıl) fıkhn meselelerindendir.** Cumhurun "mekruhtur" şeklindeki görüşü bize göre doğru olmakla birlikte, biz onu yapan (tevessülde bulunan) kimseyi yadırgamayız. İctihad meselelerinde yadırgama (inkâr) bahis konusu olmaz ..."<sup>247</sup>

Özellikle Elbânî çizgisinin günümüzdeki genç takipçileri sert üsluplarıyla, tevessül konusundaki tartışmaları gereğinden fazla büyütmekte ve ümmetin gündemine taşımaktadırlar. Müezzini okuduğu "salâ"da, naat ve kasidelerde veya yemek duâsı esnasında söylenen "Yâ Rasûlallâh" tabirini *istiğâse* kabul ederek, bunu telaffuz edenleri bid'atçı hatta şirk davetçisi ilan edecek kadar musamahasız çağdaş bazı seleflerle karşılaşmışızdır. Kanaatimizce, Anadolu kültür ve edebiyatında "Yâ Rasûlallâh" tabiri, ihtiva ettiği "nîdâ suretinde tevessül" mânâsının yanısıra, daha ziyade Rasûl-i Ekrem'in âhiretteki şefâatini ummanın bir sembolü olarak "teberrüken" kullanılmaktadır. Bu durum bize, mizaç ve fitrat farklılığının ihtilaflar üzerindeki etkisini de göstermektedir. İfade etmeliyiz ki, sosyal ilişkilerde Kur'ân ve sünnet ahlâkını hayata geçirmek zorunda olan müslümanlar, ihtilafa düştükleri konuları tartışırken çok daha merhametli, temkinli, itidalli ve musamahalı olmak durumundadırlar. Çünkü hayat rehberimiz Kur'ân<sup>248</sup>, müslümanların kâfirlere karşı "şiddetli", kendi aralarında ise "merhametli" olmalarını ve

<sup>244</sup> Şevkânî, *ed-Dürri 'n-nadid*, s. 5-6. Bir kelimacı olarak Dr. Ataç da (Bkz. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevessül*, s. 109) aynı sonuca ulaşmıştır.

<sup>245</sup> Âlûsî, *Rûhu 'l-maânî*, VI, 128.

<sup>246</sup> Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kullandığı "Âlimlerin ekserisi" tabirinin objektif olduğu söylenemez. Bu tabir onun kendi dünyasıyla ilgili olup ihtiyatla karşılanmalıdır.

<sup>247</sup> Muhammed b. Abdilvehhâb, *Müellefât*, III, 68 (*Fetâvâ ve Mesâil* bölümü).

<sup>248</sup> Hucurât 49/29

onların, birlikte hareket edip güç birliği tesis etmek suretiyle “kâfirleri öfkeden çatlatacak” hale gelmelerini istemektedir.

### BİBLİYOGRAFYA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî (v. 1162/1748), *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Kahire, ts.

Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), *Müsned*, Kahire 1313;  
\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-ılel ve ma'rifetü'r-ricâl*, (thk. Talat Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu), İstanbul 1987.

Ahmed Muhammed Şâkir (v. 1378/1958), *el-Bâisü'l-hasîs şerhu ihtisâr-i ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, ts.

Alâeddîn Ali Rıza, *Nihâyetü'l-iğtibât bi men rumiye mine'r-ruvât bi'l-ihtilât*, Beyrut 1988.

Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Sultân (v. 1014/1605), *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâtü'l-mesâbih*, Beyrut 1412;

\_\_\_\_\_, *Şerhu müsned-i Ebî Hanîfe*, Beyrut 1985;

\_\_\_\_\_, *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîs el-mevdû'* (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Haleb 1414.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd (v. 1270/1853), *Rûhu'l-maânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, Beyrut, ts.

Âsım Efendi, *Kâmûs*, İstanbul 1305.

Ataç, Ali, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevessül*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1993.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed (v. 458/1065), *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâl-i sâhibi's-şerîa*, (thk. Abdülmü'tî Kal'acî), Beyrut 1985.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (v. 256/869), *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1979;  
\_\_\_\_\_, *et-Târihu'l-kebir*, Beyrut 1407.

Bûsîrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kinânî (v. 840/1436), *Misbâhu'z-zücâce fî zevâid-i İbn Mâce*, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut 1986.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf (v. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, İstanbul 1318.

Dâcvî, Mevlânâ Hamdullâh, *el-Besâir li münkiri't-tevessül bi ehli'l-mekâbir*, İstanbul 1989.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah (v. 255/868), *Sünen*, Kahire 1987.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *Sünen*, İstanbul 1981.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî (v. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ*, Kahire 1407.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî (v. 307/919), *Müsned*, (thk. Huseyn Selîm Esed), Dimâşk 1407.

Ebû Zehre, Muhammed (v. 1394/1974), *İbn Teymiyye hayâtühû ve asruhû ve fikruh*, Beyrut, ts.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *et-Teveessül envâuhû ve ahkâmuh*, Beyrut 1406;  
\_\_\_\_\_, *Silsiletü'l-ehâdis es-sahîha ve şey' min fikhîhâ ve fevâidihâ*, Beyrut 1985;  
\_\_\_\_\_, *Silsiletü'l-ehâdis ed-daîfe ve'l-mevdûa ve eseruhâ es-seyyi' fî'l-ümme*, Riyad 1408;  
\_\_\_\_\_, *İrvâü'l-ğalîl fî tahrîci ehâdis-i menâri's-sebîl*, Beyrut 1979.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (v. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971.

Gumârî, Abdillâh b. Muhammed b. es-Siddîk, *Misbâhu'z-zecâce fî fevâid-i salâti'l-hâce*, Beyrut 1405;  
\_\_\_\_\_, *İrğâmu'l-mübtedi' el-gabiyy bi cevâzi't-teveessül bi'n-Nebiyy*, Amman 1412.  
\_\_\_\_\_, *İthâfu'l-ezkiyâ bi cevâzi't-teveessül bi'l-enbiyâ ve'l-evliyâ*, Beyrut 1405.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed en-Nîsâbü'rî (v. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1411.

Halîlî, Ebû Ya'lâ el-Kazvînî (v. 446/1054), *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, Riyad, ts.

Heysemî, Nûreddîn (v. 807/1404), *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrut 1967.

Iclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-Kûfî (v. 261/874), *Târîhu's-sikât*, (thk. Abdulmu'tî Kal'acî), Beyrut 1984)

Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm (v. 806/1403), *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fî'l-esfâr fî tahrîc-i mâ fî'l-İhyâ mine'l-ahbâr* (İhyâ ile birlikte), Beyrut, ts.  
\_\_\_\_\_, *et-Takyîd ve'l-îzâh li mâ ütlika ve üğlika min kitâb-i İbni's-Salâh*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Beyrut 1981.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî el-Kurtubî (v. 463/1070), *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (el-İsâbe ile birlikte), Beyrut 1409.

İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed (v. 744/1343), *es-Sârimu'-menkî fî'r-reddi ale's-Sübkî*, Beyrut 1405.

İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdillâh el-Cürcânî (v. 365/975), *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, Beyrut 1409.



- İbn Allân, Muhammed es-Sıddîkî el-Mekkî (v. 1057/1647), *el-Futûhât er-rabbâniyye ale'l-ezkâr en-neveviyye*, Beyrut 1978.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen (v. 571/1175), *Târîhu Medîneti Dimaşk*, (thk. Sekîne eş-Şihâbî), Beyrut 1414.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (v. 597/1200), *e-Ilelu'l-mütenâhiye*, Beyrut 1403.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Abdurrahman er-Râzî (v. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, ts.;  
\_\_\_\_\_, *Ilelu'l-hadîs*, Beyrut 1985.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah el-Kûfî (v. 235/849), *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, (thk. Saîd Muhammed el-Lahhâm), Beyrut 1409.
- İbnu'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed (v. 606/1209), *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*, (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tanâhî), Kahire 1385.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî (v. 852/1448), *Fethu'l-Bârî bi şerhu sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-fikr (Beyrut), ts.;  
\_\_\_\_\_, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Beyrut 1409;  
\_\_\_\_\_, *Tehzîbu't-tehzîb*, Beyrut 1412;  
\_\_\_\_\_, *Takrîbu't-tehzîb*, (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut 1406.  
\_\_\_\_\_, *Lisânu'l-mîzân*, Beyrut 1986.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (v. 354/965), *es-Sikât*, Haydarâbâd 1979.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk en-Nîsâbü'rî (v. 311/923), *Sahîh*, (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Beyrut 1975.
- İbn İshâk, Muhammed (v. 151/768), *Siyer*, (thk. Muhammed Hamîdullah), Konya 1981.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed (v. 751/1350), *Medâricü's-sâlikîn*, Beyrut, ts.
- İbn Kemâl, Ahmed Şemseddîn (v. 940/1533), *Şerhu'l-ehâdis el-erbaîn* (Resâil içinde), İstanbul, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil ed-Dimaşkî (v. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Beyrut 1408.  
\_\_\_\_\_, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, Beyrut, ts.;  
\_\_\_\_\_, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (thk. Ahmed Abdülvehhâb), Kahire 1414.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî (v. 273/886), *Sünen*, Kahire 1952.
- İbn Maîn, Yahya (v. 233/847), *Târih*, (nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf), Mekke 1399.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed el-İfrîkî el-Mısırî (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ts.

İbn Merzûk, Ebû Hâmid, *Berâetü'l-eş'ariyyîn min akâidi'l-muhâlifîn*, Dimaşk 1388.

İbn Sa'd, Muhammed (v. 230/844), *at-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, ts.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr eş-Şehrazûrî (v. 643/1245), *Ulûmu'l-hadîs*, (thk. Nureddîn İtr), Beyrut 1401.

İbnü's-Sünnî, Ebû Bekr Ahmed ed-Dîneverî (v. 364/974), *Amelu'l-yevm ve'l-leyle*, (thk. Beşîr Muhammed Uyûn), Dimaşk 1989.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed (v. 728/1327), *Kâide Celile fi't-tevessül ve'l-vesîle*, Beyrut 1390.

İzzet Ali Atıyye, *el-Bid'a tahdîdühâ ve mevkıfu'l-İslâm minhâ*, Beyrut 1400.

Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahman, *Telhîsü'l-miftâh*, İstanbul, ts.

Kevserî, Muhammed Zâhid (v. 1371/1952), *Mahku't-tekavvül fi mes'eleti't-tevessül* (Makâlât içinde), Kahire 1414;

\_\_\_\_\_, *İrgâmu'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li tevessülü'l-mürîd bi ricâli't-tarîkati'n-nakşendiyye el-hâlidîyye ez-zıyâiyye*, İstanbul 1328.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm en-Nisâbü'rî (v. 465/1072), *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, (thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. eş-Şerîf), Tahran (Kahire baskısından ofset), ts.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdülhayy (v. 1304/1886), *er-Raf'u ve't-tekmîl fi'l-cerhu ve't-ta'dîl*, (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Beyrut 1407;

\_\_\_\_\_, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşera el-kâmile*, (ta'lik ve thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Beyrut 1994.

Mekkî, Huseyn b. Muhammed Saîd, *İrşâdü's-sârî ilâ menâsiki'l-Molla Ali el-Kârî*, Mısır, ts.

Mansûr Ali Nâsîf, *Gâyetü'l-me'mûl şerhu't-tâc el-camii li'l-usûl* (et-Tâc ile birlikte), İstanbul 1979.

Muhammed Alevî el-Mekkî el-Hasenî, *Mefâhîm yecibu en tusahhaha*, Kahire 1410.

Muhammed b. Abdilvehhâb (v. 1201/1787), *Müellefâtü's-şeyh el-imâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, (haz. Eş-Şeyh Sâlih b. Abdirrahmân - Muhammed b. Abdirrezzâk), Riyad, ts. (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye neşri)

- Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahman (v. 1353/1934), *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu câmi'i't-Tirmizî*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire, ts.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf (v. 1031/1622), *Feydu'l-Kadîr şerhu'l-câmi's-sağîr min ehâdisi'l-beşîr en-nezîr*, (thk. Ahmed Abdüsselam), Beyrut 1415.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn el-Mısrî (v. 656/1258), *et-Terğîb ve't-terhîb mine'l-hadîs*, Mısır, ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (v. 261/875), *el-Câmiu's-sahîh*, Kahire 1955.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmâîl (v. 1350/1931), *Şevâidu'l-hakk fi'l-istiğâse bi seyyidi'l-halk*, Mısır 1385.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed (v. 303/915), *Sünen*, Beyrut, ts.;  
\_\_\_\_\_, *Kitâbu'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, (thk. Mahmud İbrâhim Zâyed), Beyrut 1406.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (v. 676/1277), *el-Ezkâr min kelâm-i seyyidi'l-eberrâr*, İstanbul 1955;  
\_\_\_\_\_, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb li'ş-Şîrâzî*, (thk. Muhammed Necîb el-Mutîî), Cidde, ts.
- Râğîb, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî (v. 502/1108), *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr (v. 690/1290 civarı ?), *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut 1398.
- Safedî, Salâhaddîn Halil b. Aybeg (v. 764/1363), *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Wiesbaden 1962.
- Saîd Havvâ, *Terbiyetünâ er-rûhiyye*, Beyrut 1399.
- Sâlihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî (v. 744/1343), *Tabakâtü ulemâi'l-hadîs*, (thk. Ekrem el-Bûşî), Beyrut 1409.
- Sehâranpûrî, Halil Ahmed (v. 1346/1927), *Bezlü'l-mechûd fî hall-i Ebî Dâvûd*, Beyrut, ts.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman (v. 902/1496), *el-Makâsıdu'l-hasene*, Mısır 1991;  
\_\_\_\_\_, *el-İbtihâc bi ez-kârî'l-müsâfir el-hâcc*, (thk. Ali Rıza b. Abdillâh), Medine 1993;  
\_\_\_\_\_, *Tahrîcü ehâdisi'l-âdilîn li Ebî Nuaym el-İsbehânî*, (thk. Meşhur Hasan Mahmud), Amman 1408.
- Sönmez, Mehmet Ali, *İbnu Hibbân ve Cerh-Tadil Metodu*, İstanbul, ts.

- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman (v. 911/1505), *Tedribu'r-râvî fî şerh-ı takrîbi'n-Nevevî*, (thk. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1405.
- Sübki, Takıyyüddîn Ebû'l-Hasen Ali (v. 756/1355), *Şifâu's-sekâm fî ziyâret-i hayri'l-enâm*, Mısır 1318.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (v. 1255/1839), *ed-Dürrü'n-nadîd fî ihlâs-ı kelime't-t-evhîd*, Beyrut (1932 baskısından ofset), ts.;
- \_\_\_\_\_, *Neylu'l-evtâr min ehâdis-i seyyidi'l-ahyâr şerhu münteka'l-ahbâr*, (thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Mustafa Muhammed el-Hevârî), Mısır 1398;
- \_\_\_\_\_, *Fethu'l-Kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ılmî't-tefsîr*, Mısır 1383.
- Tabâtâbâî, es-Seyyid Muhammed Huseyn (v.1402 /1981), *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1411.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed (v. 360/970), *el-Mu'cemu'l-kebîr*, (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, t.;
- \_\_\_\_\_, *er-Ravdu'd-dânî ile'l-mu'cemi's-sağîr*, (thk. Muhammed Mahmud Şekûr) Beyrut 1985.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, (thk. Sıdkı Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415.
- Taftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer (v. 793/1391), *Muhtasaru'l-maânî*, İstanbul 1307.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa (v. 968/1561), *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevdûâtî'l-ulûm*, Beyrut 1405.
- Temîmî, Takıyyüddîn ed-Dârî el-Mısırî (v. 1005/1595), *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Riyad 1983.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed (v. 279/892), *Sünen*, İstanbul 1992.
- Uğur, Mücteba, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr (v. 323/934), *Kitâbu'd-duafâ el-kebîr*, (thk. Abdulmu'tî Kal'acî), Beyrut 1404.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin hadislerdeki Dayanakları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1996.
- Zehâvî, Cemil Efendi Sıdkı, *el-Fecru's-sâdık fî'r-reddi alâ münkiri't-tevessül ve'l-kerâmât ve'l-havârik*, İstanbul 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed (v. 748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985.

- \_\_\_\_\_, *et-Telhîs* (Hâkim'in Müstedrek'i ile birlikte), Beyrut 1411;  
\_\_\_\_\_, *Tezkiratü 'l-huffâz*, Haydarâbâd 1958;  
\_\_\_\_\_, *Mizânu 'l-i'tidâl fî nakdi 'r-ricâl*, Beyrut 1963.  
\_\_\_\_\_, *el-Kâşif fî ma'rifet-i men lehû rivâye fî 'l-kütübi's-sitte*, (takdim: Muhammed Avvâme), Cidde 1413.

Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*, Beyrut, ts.

Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer (v. 538/1143), *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni 'l-akvâl fî vücûhi 't-te'vîl*, Beyrut, ts.

Zühaylî, Vehbe, *et-Tefsîru 'l-münîr*, Beyrut 1411.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî el-Mısırî (v. 1122/1710), *Şerhu 'l-mevâhib el-ledünniyye bi'l-minah el-Muhammediyye* (li'l-Kastallânî (v. 923/1517), Mısır 1328.

OSMANLILARDA MEŞİHAT DAİRESİ İÇİNDE  
MÜSTAKİL BİR BİRİM OLARAK  
FETVAHÂNE\*

Dr. Ferhat KOCA\*\*

I. GİRİŞ

Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren halkın dinî sahadaki çeşitli problemlerine cevap verebilmek için daha sonraki dönemlerde adına "şeyhülislâmlık" veya "meşîhât" denilen "müftülük" kurumu oluşturulmuştur.<sup>1</sup> Osmanlı ilmiye sınıfı ve din bürokrasisini meydana getiren bu kurum<sup>2</sup> tarihte "meşîhât", "meşîhât dairesi", "makâm-ı meşîhât",

\* Bu makalenin müsveddelerini okuyarak çeşitli tenkitlerde bulunan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet İpşirli ve Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın Beylere bu katkıları, İstanbul Müftülüğü Ayniyat Saymanı Dr. İsmail Kurt'a da Meşîhat Arşivi'ndeki yardımları için teşekkür ederim.

\*\* TDV. İslam Araştırmaları Merkezi, Üsküdar - İstanbul.

1 Osmanlı devletinde şeyhülislâmlığın kuruluş ve gelişmesi hk. bk. D'Ohsson, *Tableau Général de L'Empire Othoman*, Paris 1791, IV, 495-530; Ali Emîri, "Meşîhat-i İslâmiyye Târihçesi", *İlmiyye Salnâmesi*, İstanbul 1334, s. 304-320; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1965, s. 173-214; Veli Ertan, *Tarihte Meşîhat Makamı İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislâmlar*, İstanbul 1969, s. 4-28; R. C. Repp, *The Müfti of Istanbul*, Oxford 1986, s. 27-73; Ekrem Kaydu, *Müessesetü Şeyhü'l-İslâm fi'd-devleti'l-'Usmâniyye* (trc. Hâşim el-Eyyûbî), Trablus 1413/1992, s. 26-33, 38-97; Norman Itzkowitz - Joel Shinder, "The Office of Şeyh ül-Islam and the Tanzimat: A Prosopographic Enquiry", *Middle Eastern Studies*, VIII (London 1972), 93-101; M. Pixley, "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History", *Journal of the American Oriental Society*, XCVI (1976), 89-96; Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, II (Ankara 1977), s. 201-210; Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi", *Diyanet Dergisi*, XVIII/5 (Ankara 1979), 292-299; Ekrem Sarıkcıoğlu, "Şeyhülislâmlık Makamı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, V (Erzurum 1982), 197-218.

2 J. H. Kramers, "Şeyhü'l-İslâm", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, 486, 488. Şeyhülislamın Osmanlı devlet teşkilatında resmen adının anıldığı ilk belge olan Fâtih Kanunnâmesi'nde şöyle denilmektedir: "Ve şeyhülislam ülemânın reisidir ve muallim-i sultân dahî kezâlik serdâr-ı ülemâdır. Vezîr-i âzam anları

"meşîhât-i İslâmiyye", "bâb-ı meşîhât", "şeyhülislâm kapısı" ve fetvaların burada verilmesi sebebiyle de "dâru'l-istiftâ", "bâb-ı fetva", "bâb-ı vâlâ-yı fetvâ" ve "fetvahâne", "fetvahâne-i âlî" ... gibi çeşitli isimlerle anılmıştır.<sup>3</sup>

İlk Osmanlı müftüsünün kim olduğu konusundaki tartışmalara<sup>4</sup> girilmeksizin tarihçilerin genel eğilimlerine uyularak<sup>5</sup> onun Muhammed Şemseddin Fenârî Efendi (ö. 834/1431) olduğu kabul edilmesi halinde, resmi ve gayri resmi kişilerin dinî sahadaki çeşitli problemlerini çözmek ve onların fetva taleplerine cevap vermekle görevli resmi bir makamın, adı geçen müftünün göreve başlama tarihi olan 828/1424 yılında kurulduğu anlaşılır.

Osmanlı devletinin idari yapısı içerisinde önemli bir yer tutan meşîhât dairesi çeşitli birimlerden meydana gelmekteydi. 1334 (1916) tarihli *İlmiyye Salnâmesi*'nde belirtildiğine göre meşîhât; fetvahâne-i âlî (hey'et-i iftâiyye, ilâmât-ı şer'iyye müdürîyeti odası), meclis-i tetkîkât-ı şer'iyye, ders vekâleti ve meclis-i mesâlih-i talebe, tetkîk-i mesâhif ve mükellefât-ı şer'iyye meclisi, meclis-i meşâyih, mektûbî dairesi, ilmiyye muhâsebât dairesi, emvâl-i

---

riâyeten üstüne almak lâzım ve münâsibdir. Amma müftî ve hoca sâir vüzerâdan bir nice tabaka yukarıdır ve tasaddur dahi iderler". Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990, I, 318. Şeyhülislamlık, kuruluşunun ilk dönemlerinde kadîasker ve muallim-i sultânî görevlerine nispetle ikinci derecede kalmışsa da daha sonra İbn Kemal (1525-1533) ve Ebüssuûd (1545-1574) gibi önceden kadîaskerlik yapmış kişiler bu makama gelince, şeyhülislamlık daha çok önem kazanarak Anadolu ve Rumeli kadîaskerlerinden (sadreyin efendiler) üstün tutulmuş, ilmiyye sınıfının reisi ve şer'î mahkemelerin nâzırı olarak mevki bakımından sadrazama denk bir seviyeye ulaşmış gözükmektedir. Bk. M. Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilâtı ve Medeniyet Tarihine Genel Bakış*, İstanbul 1977, s. 107. Bu hususta, Tevkî'î Abdurrahman Paşa tarafından 1087 (1676) yılında tedvin edilen ve X-XI/XVI-XVII. asırların hukukî hayatı hakkında önemli bir belge olan kânunnâmede şöyle denilmektedir: "Şeyhülislâm olanlar umûmen ülemâyâ tasaddur iderler. Tertîb-i silsile-i mevâlî ve müderrisin şeyhülislâm efendilere müfevvezdir. Kânûn üzere yazub ashâb-ı istihkâkâtı vekîl-i saltanata arz ve ilâm ider. Amma kadîaskerlikler ve ba'zı büyük mevleviyetler vekîl-i devletin re'iyine muhtacdır" denilmektedir "Osmanlı Kânunnâmeleri", *Millî Tettebular Mecmûası*, I/3 (İstanbul 1331), 538-539

<sup>3</sup> Ahmed Lütfî, *Târih-i Lütfî*, İstanbul 1290, I, 160-162; A. Heidborn, *Manuel de Droit Public et administratif de l'Empire Ottoman*, Leipzig 1908, I, 268; H. A. R. Gibb - Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, London 1969, II, 84-92, 133-138; Richard R. L. Chambers, "The Ottoman Ulema and the Tanzimat", *Scholars, Saints, and Sufis* (ed. Nikki R. Keddie), California 1972, s. 35; Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (nşr. E. İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 270-271.

<sup>4</sup> Bu konudaki tartışmalar hk. bk. Mecdî, *Hadâiku's-şakâik fî tercümeti's-Şekâik*, İstanbul 1269, s. 20-21, 47-53; D'Ohsson, *Tableau Général*, IV, 497-500; Ali Emîrî, "Meşîhat-i İslâmiyye Târihçesi", *İlmiyye Salnâmesi*, s. 315-317; Ahmed Refik, "Osmanlı Şeyhülislamlarının Terâcim-i ahvâlî", *İlmiyye Salnâmesi*, s. 322; İhsan Süreyya Sırma, *L'Institution et les biographies des sayh al-Islam sous le regne du sultan Abdulhamid II*, Strasbourg 1973 (yayımlanmamış Dr. tezi, İSAM Ktp. tez, 956. 0743, Sır. I.), s. 5-9; Repp, s. 73, 91, 112-113, 118-120; Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, II, 202-205; Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi", *Diyanet Dergisi*, XVIII/5, 295-296.

<sup>5</sup> Mecdî, *Hadâiku's-şakâik*, s. 47-53; Müstakimzâde Süleyman Saadeddin, *Devhatü'l-meşâyih*, İstanbul 1978, s. 3-5; Ahmed Refik, "Osmanlı Şeyhülislamlarının Terâcim-i ahvâlî", *İlmiyye Salnâmesi*, s. 322; Repp, a.g.e., s. 73.

eytâm ve beytül-mal müdüriyeti, memûrîn müdüriyeti, sicill-i ahval müdüriyeti, evrak müdüriyeti, daire-i celîle-i fetvâ penâhî tabâbeti, şer'î mehâkim, çeşitli encümenler ve medreseler olmak üzere geniş bir teşkilat şemasına sahip bulunmaktaydı.<sup>6</sup> Biz burada Osmanlı devletindeki şeyhülislâmlık teşkilatının genel olarak kuruluşu, yapısı, birimleri ve işleyişinden ziyade, özellikle şeyhülislâmlığın en önemli fonksiyonlarından biri olan halkın dinî problem ve sorularına cevap vermekle ilgili işlemleri yapan fetvahâne (fetvahâne-i âlî) bölümünün kuruluş ve gelişmesini incelemek istiyoruz.

## II. KURULUŞ

Sözlükte "güç bir meselenin hükmünü açıklayan cevap" anlamına gelen fetva (çoğulu fetâvâ)<sup>7</sup> İslâm hukukunda terim olarak, "müftünün kendisine sorulan bir meseleye verdiği sözlü veya yazılı cevap" demektir.<sup>8</sup> Müslümanlar dinî ve hukukî hayatla ilgili problemlerini ilk önce bizzat Hz. Peygamber'e sormuşlar<sup>9</sup>, onun vefatından sonra ise bu ihtiyaçlarını karşılamak üzere çeşitli müctehitlere ve müftülere yönelmişlerdir. Bu durum zamanla iftâ teşkilatının doğmasına sebep olmuş ve bu teşkilat tarihte çeşitli devletlerin dinî ve idarî organizasyonlarında müftülük, şeyhülislâmlık, kâdılık gibi farklı isimler altında yer almış ve gelişmiştir.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> *İlmiyye Salnâmesi*, s. 140-189.

<sup>7</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Mu'cemü müfredâtı elfâzı'l-Kur'ân* (nşr. Nedîm Mer'aşlı), Beyrut ts., (Dâru'l-Fikr), s. 386; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), XV, 1437; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, Kahire 1306/1307, X, 275.

<sup>8</sup> Fetva kelimesinin terim anlamıyla ilgili olarak bk. Ebû'lulâ Mardin, "Fetvâ", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1977), IV, 582; E. Tyan, "Fatwâ", *Encyclopaedia of Islam* (new edition), II, 866; Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, 486-487. İslâm hukukunda fetva ile ilgili tartışmalar usûl kitaplarında "Kitâbü'l-ictihâd", fûrû kitaplarında ise "Kitâbü'l-kadâ" bölümlerinde incelenir. Ayrıca bu konuda "Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî" adıyla ayrı bir literatür gelişmiştir. Bk. Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Adâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dimaşk 1408/1988, s. 13-86; İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî, Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadis ve'l-usûl ve'l-fıkh* (nşr. Abdül-mu'tî Emin Kal'acî), Beyrut 1406/1986, I, 5-92; İbn Âbidîn, *Ukûdu resmi'l-müftî* (Mecmû'atü resâil-i İbn 'Âbidîn), Beyrut ts. (Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî), I, 10-52; Cemâleddin el-Kâsimî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm* (nşr. Muhammed Abdülhakîm el-Kâdî), Beyrut 1406/1986, s. 31-178.

<sup>9</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzı'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, İstanbul 1982, s. 337. Hz. Peygamber'den bir problemin sorulması hususunda Kur'an-ı Kerim'de onbeş yerde "yes'elûneke" (Senden soruyorlar) ifadesi geçmekte olup bunların sekizi hukukî konularla ilgilidir. Bu konular şunlardır: İnfak, el-Bakara 2/215, 219; mukaddes aylarda savaş, el-Bakara 2/217; içki ve kumar, el-Bakara 2/219; yetimler, el-Bakara 2/220; hayız, el-Bakara 2/222; helâl kılınan nesneler, el-Mâide 5/4; ganîmetler, el-Enfâl 8/1. Ayrıca iki defa da "yesteftûneke = senden dinî hükmü açıklamamı istiyorlar" ifadesi kullanılmıştır. Bk. en-Nisâ 4/127, 176.

<sup>10</sup> İftâ usûlü ve teşkilatı hk. bk. Emile Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam*, Leiden 1960, s. 219-228; Hayreddin Karaman, "İftâ Usûlü ve Kaynakları", *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1996, II, 91-159; Ali Himmet Berkî, "Osmanlı Türklerinde Yüksek İftâ Makamı", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (DİB Dergisi)*, IX/102-103, 423-427; Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvâ", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, XXXII (London 1969), 35-56; Fahrettin Atar, "İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı", *Diyanet Dergisi*, XV/4 (Ankara 1976), 205-215; a. mlf.,



Arapça "fetva" ile "oda, ev, daire" anlamındaki farsça "hâne"<sup>11</sup> kelimelerinden Osmanlıca bir terkip halini alan "fetvahâne" sözlükte "fetva verilen yer", "fetva odası" ve "fetva dairesi" manalarına gelir. Terim olarak Mehmet Zeki Pakalın fetvahâneyi, Osmanlı devletinde "Şeyhülislâm dairesinde müftülerle şer'iyye mahkemelerinin mercii olmak üzere ayrı bir daire halinde tesis olunan ifta müessesesi"<sup>12</sup> şeklinde tarif etmiştir. Tanımdaki fetvahânenin "müftülerin mercii" olması hususu anlaşılmamaktadır. Bununla müftülerin tayin, terfi ve azilleriyle ilgili idâri merci olmaktan ziyade, onların kendilerine yöneltilip de cevabını veremedikleri fetvaları sordukları bir merci olması kastedilmiş olmalıdır. Ancak, aşağıda verilecek olan fetvahâneyle ilgili nizamnâmelerden anlaşılabileceği üzere burası, müftülerin ve şer'iyye mahkemelerinin mercii olmak yanında, bütün resmi ve gayri resmi kişilerin<sup>13</sup> özel ve kamu hukukunu<sup>14</sup> ilgilendiren her türlü dinî sorularına verilecek cevapları hazırlayıp şeyhülislâmın onayına sunan bir daire olması itibarıyla, bu tanımın kapsamından daha geniş bir işlevi bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla fetvahâneyi, "Osmanlılarda meşîhât dairesi içinde fetva talepleriyle ilgili işlemleri yapan ve şer'iyye mahkemelerinden gelen hüccet ve ilâmları tetkik eden fetva emini başkanlığındaki birim" şeklinde tarif etmek daha uygun olmalıdır. Özellikle şer'iyye mahkemelerinden alınan hüccet ve ilâmları tetkik görevi itibarıyla fetvahâne şer'i bir temyiz kurumu niteliğindeydi.<sup>15</sup>

Osmanlı devletinde ilk büyük müftüler ülke sınırlarının dar, sosyal hayatın sade ve bürokratik görevlerinin az olması sebebiyle kendilerine sorulan sorulara sözlü (şifâhî) veya yazılı (tahrîrî) olarak derhal cevap vermişlerse de zamanla halkın ve idarenin dini konularla

"İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (İstanbul 1985), 29-48; A. Kevin Reinhart, "Transcendence and Social Practice: Muftis and Qâdis as Religious Interpreters", *Annales Islamologiques*, XXVII (Caire 1993), 5-28; J. R. Walsh, "Fatwâ", *Encyclopaedia of Islam* (new edition), II, 866-867. Elinizdeki bu makalenin yazılmasından sonra görebildiğimiz yeni bir eserde ise, fetva kavramının doktrindeki yeri, önemi ve Mısır, Yemen, İran ve Endülüs gibi çeşitli bölgelerde verilen bazı fetvalar ve ifta teşkilatıyla ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Bk. *Islamic Legal Interpretation Muftis and Their Fatwas* (ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers), Cambridge (Massachusetts) - London 1996

<sup>11</sup> J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Beirut 1987, 827; Mohammad Mo'in, *An Intermediate Persian Dictionary*, I, 1394.

<sup>12</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1971, I, 621.

<sup>13</sup> Fetvahâneye Osmanlı devlet yetkilileri ve müslüman halk yanında yabancı hükümetlerin ve başka dinde olanların da bazı sorular sordukları olmuştur. Bu konuyla ilgili bir örnek için bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, I, 256.

<sup>14</sup> Bilhassa kamu hukukuyla ilgili olarak sultan II. Abdülhamid'in hal'edilmesi konusunda Şeyhülislam Ziyâeddin Efendi (ö. 1336/1917) tarafından 1325/1909 yılında verilen fetva ve bu fetvanın hazırlanması sırasında Fetva Emini Hacı Nuri Efendi'nin tavrı (bu konuda bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "II. Sultan Abdülhamid'in Hal'i ve Ölümüne Dair Bazı Vesikalar", *Türk Tarih Kurumu Belleten*, XI/40, Ankara 1946, s. 706-707; Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *DİA*, I, 222-223), Şeyhülislâm Dürrizzâde Abdullah'ın (ö. 1923) milli mücadele aleyhindeki (*Ceride-i ilmiyye*, sy. 58, İstanbul 1338, 1843-1844) ve Şeyhülislam Hayri Efendi'nin (ö. 1340/1921) cihad-ı ekber lehindeki fetvaları (*İlmiyye Salnâmesi*, s. 640) önemli örneklerdir.

<sup>15</sup> Bu konuda bk. İlhami Yurdakul, *Osmanlı Devletinde Şer'i Temyiz Kurumları* İstanbul 1996 (Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Tarih Bölümü Yakın Çağ Tarihi Anabilim Dalı yayımlanmamış yüksek lisans tezi), s. 31-53.

ilgili soru ve problemleri giderek artmış ve şeyhülislâmlar yoğun fetva talepleriyle karşılaşmışlardır.<sup>16</sup> Hatta onlara yöneltilen dini suallerin sayısı o kadar artmıştı ki, XVI. asrın meşhur şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) bir defasında sabah ile ikinci namazı arasında 1412, başka bir gün ise 1413 fetva verdiği rivayet edilmiştir.<sup>17</sup> Yine bazı tarihçiler, XVII. asırda şeyhülislâmın haftada iki defa olmak üzere 300-400 fetva verdiğini söylemişlerdir.<sup>18</sup> Bu rakamlarda bazı mübalağalı unsurlar bulunduğu kabul edilse dahi, onların ifade ettikleri ortak nokta yoğun bir fetva talebinin varlığıdır.

Şeyhülislâmlar artan bu fetva talebi karşısında, fetva işlemlerinin daha hızlı ve sağlıklı olarak yürütülebilmesi için çeşitli çareler aramaya başlamışlardır. Mesela, XVI. asrın ilk çeyreğinin meşhur şeyhülislâmı Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1525) küçük bir sepeti penceresinden sarkıtarak halkın sepete koyduğu soru kağıtçıklarına cevaplarını yazar ve sepetle geri gönderirdi ki, bu hususî adeti sebetiyle kendisine "zenbilli" lakabı takılmıştı.<sup>19</sup> Ancak, sosyal hayatın gelişmesine paralel olarak artan fetva talebi karşısında Zenbilli Ali Efendi'nin uyguladığı bu sade ve sevimli metod yeterli olamamış ve şeyhülislâmlık bünyesinde fetva işlemlerini takip edecek yeni bir birime ihtiyaç duyulmuştur.

Diğer taraftan, Zenbilli Ali Efendi müderris iken 908 (1502) senesinde hacca gitmiş ve bu arada Şeyhülislâm Efdâlzâde Hamîdüddin Efendi'nin (ö. 908/1502) ölümü üzerine hacda iken şeyhülislâmlığa tayin edilmiştir.<sup>20</sup> Onun hac vazifesini ifa edip pâyitahta dönerek bu görevi üstlenmesine kadar geçen sürede fetva işlemlerinin aksamaması için Sahn-ı seman müderrislerinden Molla Karabâlî, Molla Kara Seyyidî, Molla Gürz Seyyidî, Molla Sarı Gürz, Molla Bâbek Çelebi, Molla Musa Çelebi b. Efdalzâde, Molla Süpürge Şüca'nın fetva

<sup>16</sup> A. Heidborn, *Manuel de Droit Public et Administratif de l'Empire Ottoman*, I, 268-269; Altınbaş, "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/10, 25.

<sup>17</sup> Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, İstanbul 1268, I, 185; M. Cavid Baysun, "Ebüssuûd Efendi", *İslam Ansiklopedisi*, IV, 94.

<sup>18</sup> Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvâ", *BSOAS*, XXXII, 46.

<sup>19</sup> Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 16; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 342-343; Repp, s. 197; M. Cavid Baysun, "Cemâli", *İslam Ansiklopedisi*, III, 88. 1580 yılı dolaylarında III. Murad'a (ö. 1003/1595) sunulduğu tahmin edilen siyasetnâmelerden *Hırzû'l-mülûk*'ta bu konuda şöyle denilmektedir: "...Müfti'l-enâm ve şeyhü'l-İslâm olan müftî Ali Çelebi Efendi ki zâhid-i müteşerri ve âbid-i müteverri' bir azîz olup resmî âdeti böyle imiş ki kendü bir çardakta oturup aşağıya bir zenbil sarkıdurmış; müsteftî olan kimesne sûret-i fetvâyı ol zenbilün içine koyup ipini tahrîk itdükte mevlânâ-yı müşârün ileyh fi'l-hâl yukarı çeküp nişanlayup yine zenbille sarkıdurmış. Bu vaz'dan maksûdî mahzâ fukarâ muntazır olmasun dimek imiş. Fi'l-vâki' anun zamanında etraf ve eknâftan fetvâ için gelen fukarânun heman ol gün maslahatı hâsıl olup irtesi çıkup gidüp müftî kapusunda intizâr çekmezler imiş ve ekâbirden hergiz bir kimesne andan murâdına muvâfık şer'-i şerife mugâyir fetvâ iltimas itmeğe mecâl bulmaz imiş". *Hırzû'l-mülûk, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar* (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1988, vr. 45b-46a.

<sup>20</sup> Mecdî, *Hadâiku's-şakâik*, s. 304; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, I, 277; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 16; M. Cavid Baysun, "Cemâli", *İslam Ansiklopedisi*, III, 86. Şeyhülislam Efdâlzâde Hamîdüddin Efendi'nin ölümü ile Zenbilli Ali Efendi'nin hacca gidiş ve şeyhülislâmlık makamına tayin ediliş tarihleri konusundaki çeşitli tartışmalar hakkında bk. Repp, s. 192, 204-208.

vermekle görevlendirilmiş olması<sup>21</sup>, fetva işlerinin görülebilmesi için şeyhülislâm dışında başka kişilerin görevlendirilmesinin bir örneğini teşkil eder. Yine aynı şeyhülislâmın yaşlanması ve bilhassa hastalanarak fetva verme görevini yerine getiremez hale gelmesi üzerine, Kanuni Sultan Süleyman (ö. 974/1566) onu şeyhülislâmlıktan azletmemiş, ancak fetva işlerinin aksamaması için de yerine bir kişiyi görevlendirmesini istemiş ve bu istek üzerine Zenbilli Ali Efendi ilim ve takvasına güvendiği Balıkesirli Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Molla Bahâeddin Efendi'yi (Muhyiddin Mehmed) (ö. 951/1544) fetva işlerini yürütmek üzere kâimmakam veya nâib olarak seçmiştir.<sup>22</sup>

Muhyiddin Efendi'nin fetva işlerinde şeyhülislâma vekil ve yardımcı olarak atanması, şeyhülislâmlık içerisinde fetva işlemleriyle görevli hususî bir bölüm anlamında fetvahânenin de ilk nüvesini teşkil etmektedir.<sup>23</sup> Daha sonra, Ebüssuûd Efendi'nin 952-982 (1545-1574) seneleri arasındaki şeyhülislâmlığı döneminde Veli Yeğân Efendi'yi (ö. 998/1589) fetva kâtibi, Abâdî Mehmed Çelebi'yi (ö. 961/1553) fetva emini; Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1006/1598) ise Antakya'lı Ali Efendi'yi fetva emini tayin etmeleriyle şeyhülislâmlık içerisinde fetvahâne (fetvâ emaneti) adında yeni bir birim oluştuğu söylenebilir.<sup>24</sup> Ayrıca tarih kitaplarında geçen "fetva mukâbelesi" tabiri de fetva eminliği veya baş müsevvîlik makamı için kullanılan bir terimdir.<sup>25</sup> Netice olarak, müftülenâmların (şeyhülislâm) fetva alanındaki yardımcılara fetva emini, II. Bayezid'in (ö. 918/1512) 911 (1505)'de inşa ettirdiği medresede şeyhülislâmın müderrislik yapmasını şart koşmasıyla başlayan ders yükümlülükleri konusunda onlara yardım edenlere ise ders vekili adı verilmiştir.<sup>26</sup> Ancak daha sonra şeyhülislâmların devlet bürokrasisindeki meşguliyet alanları genişledikçe onlar adına vekâleten derslere giren "ders vekil"leri tayin edilmiş<sup>27</sup>, fetva işlerinde de onlara yardımcı olmak üzere fetva eminliği şeyhülislâmlık içerisinde hususi bir birim haline gelmiştir.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, I, 277; Repp, s. 207. Bazı tarihçiler bu listeye Seyyidî Çelebi lakabıyla meşhur olan Molla Muhyiddin Seyyidî Muhammed b. Muhammed el-Kucevî'yi de ithal ederler. Repp, s. 207.

<sup>22</sup> Mecdî, *Hadâiku's-şakâik*, s. 428; Repp, s. 221-222; Altınbaş, "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/10, 26.

<sup>23</sup> Repp, s. 221; Altınbaş, "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/10, 26. İhsan Süreyya Sırma, herhangi bir belgeye dayanmaksızın fetva emininin XV. asrın sonuna doğru görevlendirildiğini söylemekte (*L'Institution et les biographies des sayh al-Islam sous le regne du sultan Abdulhamid II*, s. 19) ise de, bu tarih Osmanlı şeyhülislâmlığı bünyesinde ayrı bir birim olarak fetvahânenin oluşması sürecinde biraz erken gözükmektedir.

<sup>24</sup> Altınbaş, "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/10, 25-26.

<sup>25</sup> Altınbaş, "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/10, 26.

<sup>26</sup> M. Cavid Baysun, "Cemâli", *İslam Ansiklopedisi*, III, 86; Mehmet İpşirli, "Ders Vekâleti", *DİA*, IX, 183.

<sup>27</sup> Ders vekâleti hk. bk. Pakalın, I, 428; Mehmet İpşirli, "Ders Vekâleti", *DİA*, IX, 183-184.

<sup>28</sup> D'Ohsson, *Tableau Général*, IV, 510, 514; J. R. Walsh, "Fatwâ", *Encyclopaedia of Islam*, II, 867; Altınbaş, "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/11, 24. Ancak Zenbilli'den itibaren diğer bazı şeyhülislâmlar devrinde düzenli olarak ve peşpeşine fetva eminlerinin tayin edilmediği de olmuştur. bk. Altınbaş, "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/11, 24.

Öte yandan, Osmanlıların ilk dönemlerinde şeyhülislâmlar için ayrı bir bina tahsis edilmemiş, uygun ve elverişli ise evlerinin selamlık kısmında, değilse geçici olarak saraya yakın bölgelerde kiraladıkları konaklarda vazifelerini icra etmişlerdir.<sup>29</sup> Râşid Mehmed Efendi'nin Tarih'inde 1130 (1718)'de Şeyhülislâm Ebû İshâk İsmail Efendi'nin (ö. 1137/1725) azledilmesinden sonra bu göreve atanan Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) Edirne'de "Sadr-ı fetva olanlara mahsus olan haneye" götürüldüğü zikredilmekte ise de<sup>30</sup>, bu ifadelerden sürekli olarak değil de sadece padişahların Edirne'de geçici olarak bulundukları zamanlarda beraberlerinde bulunan şeyhülislâmların kalmaları için bir dairenin tahsis edildiği anlaşılabılır. Ayrıca, XVII ve XVIII. yüzyıllarda olduğu gibi şeyhülislâmların çok kısa süreler içerisinde tayin ve azledilmeleri sebebiyle halkın şeyhülislâmın nerede oturduğunu bilme imkanları da azalmakta idi.

1241 (1826) yılında Sultan II. Mahmud (ö. 1255/1839) Yeniçeri Ocağı'nı lağvettiği zaman, Sadrazam Selim Mehmed Paşa, Yeniçeri Ağalarına ait Süleymaniye Camii yakınındaki Ağakapısı'nın<sup>31</sup> şeyhülislâmlara tahsis edilmesini padişaha arz etmiş, Sultan II. Mahmud da bu teklifi uygun bularak bir hatt-ı hümayunla burasının şeyhülislâmların daimî ikametlerine mahsus "fetvahâne" olarak kullanılmasını emretmiştir.<sup>32</sup> Bu hatt-ı hümayunda padişah, "Buna hiç diyecek yoktur. Tıpkı takririnde beyan olunduğu ve cümlelerin tensip eylediği üzere icra olunsun. ...Kaldı ki yeniçeri namı mahv ve ilga ve asâkir-i mansûre-i Muhammediyye ünvanı yâd olunduğu gibi ağakapısı lafzının dahi lisan-ı nâstan ilgâsı ve hem bu madde mutlaka şerîat-i mutahhareye cân-ı gönülden yapışılmasıyla hasıl olub inşallah teâlâ şerîat-i garrânın mütemâdiyen icrasına tefe'ül ile "Ağakapısı" nâmı külliyyen lisanda söylenmemeğe vesile olmak için ba'de ezîn "Fetvahâne" tesmiye olunub paşakapısı misûllü, müftiyyü'l-enâm olanlara mahsus olması zihn-i hümayunuma senûh itmekle, Efendi dâimizin bundan sonra nakl ile ol mahalde şerîat-i mutahhareyi icrâ etsün ve cemî-i nâs her madde şerîat ile rü'yet olunacağını bilerek salâh-ı âleme bâis olmasını tefe'ül eyledim. Bir şey dahi hatırıma tebâdür ider ki fetvahânenin ziyade odaları ve ebniyesinin Efendi dâimize ziyade olanları boş kalmayub tarîk-i ilmiyyede ber-takrîb tahsîl-i ilm idemeyenlere tâziyâne-i şevk olmak için o misillüleri Efendi dâimiz takım takım ederek içlerinden bilenler hoca tayin ve bilmeyenler adetâ ders talebesi gibi tertib ve haftada kaç gün münasip ise sabahları mülâzemet gelür gibi fetvahâneye gelüb teallüm-i ilm-i şerîf itseler devlet-i aliyyemizde ülemâ tekessür eder ve meşgûl-i ders olurlar idi. Efendi dâimiz böyle şeyleri düşünmez değildir. Sen Efendi dâimize işbu mülâhazamı bildir. Ne vechile müstahsen

<sup>29</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, s. 195-196; Veli Ertan, *Tarihte Meşihat Makamı İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislâmlar*, s. 14; Berkî, "Osmanlılarda Yüksek İftâ Makamı", *DİB. Dergisi*, IX/102-103, 424; Ekrem Sankçoğlu, "Şeyhülislâmlık Makamı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, V, 209-210; Mehmet İpşirli, "Bâb-ı meşihât", *DİA*, IV, 362-363.

<sup>30</sup> Râşid Mehmed Efendi, *Tarih*, İstanbul 1282, IV, 394-395; Uzunçarşılı, s. 195-196.

<sup>31</sup> Ağakapısı hk. bk. Pakalın, I, 23; Reşat Ekrem Koçu, "Ağakapısı", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul 1958), I, 245-247; Semavi Eyice, "Ağakapısı", *DİA*, I, 462-464; Semavi Eyice-Necdet Sakaoglu, "Ağakapısı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul 1993), I, 94-95.

<sup>32</sup> Ahmed Lütfî, *Tarih-i Lütfî*, İstanbul 1290, I, 161-162.

görürse bana bildirsin" demiştir.<sup>33</sup> Bu ferman metninde bizzat padişahın bir kaç defa "fetvahâne" kelimesini, "şeyhülislâmlık makamı" anlamında kullandığı görülmektedir. Hatta daha sonra şeyhülislâmlık makamını ifade etmek için "bâb-ı meşîhât" ve "bâb-ı fetvâ" terimlerinin yaygınlaştığı görülmektedir.<sup>34</sup>

Padişahın bu fermanı üzerine şeyhülislâm 2 Ağustos 1826'da yeni makamına taşınacağı sırada, Sirkeci'de Hocapaşa semtinde çıkan bir yangın birçok ev ve binalarla birlikte Bâbiâli'yi de tahrip ettiğinden Bâbiâli'nin çalışmaları geçici bir süre için buraya nakledilmek zorunda kalmış ve şeyhülislâmlık makamı ancak Bâbiâli'nin tamirinden sonra 1 Rebûlâhîr 1243 (22 Ekim 1827) tarihinde Ağakapısı'na taşınabilmiştir.<sup>35</sup> Tarihte birçok yangın geçiren bu bina şeyhülislâmlık makamının lağvedilmesini müteakip İstanbul Müftülüğü'ne verilmiş ve şu anda müftülüğün kullandığı kısım çeşitli yangınlardan kurtulabilmiş olan meşîhâtın "fetvahâne" kısmıdır. Bu bölüm 1982-1985 yılları arasında tamamen yıktırılarak aslına uygun bir şekilde yeniden yaptırılmıştır.<sup>36</sup>

Osmanlı meşîhâtının tarihinde ilk fetva emini olarak kabul edilen Balıkesirli Mehmed Muhyiddin Efendi'den son fetva emini Fâtih Dersiamlarından Muğlalı Ali Rıza (Köseoğlu) Efendi'ye (ö. 1362/1943)<sup>37</sup> kadar geçen dönem içerisinde M. Vâmık Şükrü Altınbaş'ın tesbitlerine göre -kesin olmamakla beraber- bu göreve 69 adet fetva emini tayin edilmiştir.<sup>38</sup> Osmanlı devletinde 129 şeyhülislâma karşı fetva eminlerinin sayısının azlığı, şeyhülislâmların çeşitli iç siyasi olaylar sebebiyle sık sık azledilmelerine karşılık<sup>39</sup>, fetva eminlerinin yalnızca kendi görev alanları ile meşgul olmaları ve görevlerinden azli gerektirecek işlere karışmamaları, bazı fetva eminlerinin bu göreve birkaç defa tayin

<sup>33</sup> Ahmed Lütîfî, *a.g.e.*, I, 161-162.

<sup>34</sup> B. Lewis, "Bâb-ı mashikhat", *Encyclopaedia of Islam*, I, 837-838; Mehmet İpşirli, "Bâb-ı meşîhât", *DİA*, IV, 363. *Düstur*, II/2 (İstanbul 1330), 675'de "Bâb-ı fetvâda teşkil olunacak şûrâ-yı ilmiyyenin vezâifi hakkında nizamname" ve *Düstur*, II/6 (İstanbul 1334), 184'de "Bâb-ı fetvâda dosya ve istatistik kalemi nâmiyle bir kalemin teşkili hakkında nizamnâme" adlı yönetmeliklerde meşîhât makamının adı "bâb-ı fetvâ" olarak geçmektedir.

<sup>35</sup> Reşat Ekrem Koçu, "Ağakapısı", *İstanbul Ansiklopedisi*, I, 245-247; Semavi Eyice, "Ağakapısı", *DİA*, I, 463; Mehmet İpşirli, "Bâb-ı meşîhât", *DİA*, IV, 363; Semavi Eyice-Necdet Sakaoğlu, "Ağakapısı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, I, 94-95.

<sup>36</sup> Mehmet İpşirli, "Bâb-ı meşîhât", *DİA*, IV, 363.

<sup>37</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1980, I, 309; Ali Himmet Berkî, "Osmanlılarda Yüksek İftâ Makamı", *DİB. Dergisi*, IX/102-103, 424.

<sup>38</sup> Altınbaş, "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/11, 24-25. Bu fetva eminlerinin hayatları hk. bk. a. mlf., "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/12 - IX/98-99; Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvâ", *BSOAS*, XXXII, 48.

<sup>39</sup> Ancak bazı fetva eminlerinin nadir de olsa çeşitli iç siyasi olaylara karıştıkları görülür. Mesela, Şeyhülislâm Hasan Hayrullah Efendi'nin (ö. 1283/1866) Sultan Abdulaziz'in (ö. 1293/1876) hal'ine dair fetvasının bizzat şeyhülislam değil, fetva emini Kara Halil Efendi (ö. 1298/1880) tarafından verildiği (Mahmud Celâleddin Paşa, *Mir'ât-ı Hakikat*, nşr. İsmet Miroğlu, İstanbul 1983, I, 107; Cevdet Küçük, "Abdulaziz", *DİA*, I, 183), II. Abdülhamid'in hal' edilmesiyle ilgili fetvanın çıkarılması sırasında da Fetva Emmini Hacı Nuri Efendi'nin olumsuz tavır takındığı söylenir (Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *DİA*, I, 222-223).

edilmesi ve bazılarının da uzun süre bu görevde kalması gibi çeşitli sebeplere bağlanabilir.<sup>40</sup>

Din bilginleri hiyerarşisi içerisinde önemli bir mevkiye sahip olan fetva eminlerinin tayininde, onların fakih ve sağlam karakterli insanlar olmasına dikkat edilmiştir.<sup>41</sup> Fetva eminleri arasında Mehmed Atâullah (ö. 1127/1715), Yenişehirli Abdullah (ö. 1156/1743) ve Vassaf Abdullah (ö. 1175/1761) gibi daha sonra şeyhülislâmlık makamına yükselen kimseler de bulunmaktadır. Ayrıca XVII. yüzyılda fetva eminleri İstanbul kadısı olarak tayin edildiği gibi daha sonraki dönemlerde de Anadolu kadıaskeri payesini almışlardır.<sup>42</sup>

Diğer yandan, burada kuruluşu incelenen fetvahâne, yalnızca başkentteki (pâyitaht) şeyhülislâmlık bünyesinde yer alan fetva işlemlerini yürütmekle ilgili birimdir. Bunun dışında, Osmanlılarda bazı büyük eyalet ve il müftülüklerinde de fetva işlerinde müftülere yardımcı olan fetva eminlerine rastlanmaktadır.<sup>43</sup> Yukarıdaki 69 fetva eminine taşradaki bu fetva eminleri dahil olmadığı gibi, Osmanlıların geniş coğrafyası ve uzun tarihi içerisinde çeşitli ihtiyaçlara göre değişiklik arzedebleyen taşra teşkilatlarındaki bu farklılıklar elinizdeki bu makalenin sınırlarını aşacak boyuttadır.<sup>44</sup>

### III. BÖLÜMLERİ

Şeyhülislâmlığın fetvahâne (fetvâ emaneti) bölümünün başında bulunan kişiye fetva emini denir. Fetvahâne'nin bütün muamelelerine nezaret eden fetva emini, fetva odasında yapılan fetva işlemlerini kontrol eder ve uygun bulduğu fetvaları şeyhülislâmın onayına sunar. Ayrıca, İlâmât Odası'ndan gelen ilâm ve hüccetleri tetkik ederek onlara "yazıla" işareti veya imza koyar, evrak temize çekildikten sonra da onları mühürlerd. Tarihi süreç içerisinde fetva emininin görevlerinin genişlemesi üzerine, ona yardımcı olmak üzere fetva emini muavini tayin edilmiştir.<sup>45</sup>

1334 (1916) tarihinde yayımlanan İlmiyye Salnâmesi'nde fetvahâne-i âlî fetva odası (hey'et-i iftâie) ve ilâmât odası (ilâmât-i şer'iyye müdürîyeti) olmak üzere iki kısımdan

<sup>40</sup> Altınbaş, "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/11, 24-25.

<sup>41</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, I, 621; Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvâ", *BSOAS*, XXXII, 48.

<sup>42</sup> *İlmiyye Salnâmesi*, s. 140; Heyd, a.g.m, *BSOAS*, XXXII, 48.

<sup>43</sup> Altınbaş, "Fetva Eminleri", *DİB Dergisi*, II/11, 25.

<sup>44</sup> Taşra müftülüklerinde fetva eminliği görevlerinde bulunanlara örnek olarak bk. Ali et-Türkmânî, Dimaşk müftüsü Hâmid el-İmâdî'nin (ö. 1171/1757) yanında, Yûsuf el-Mâlikî (ö. 1173/1759) ise Dimaşk müftüsü Ebû's-Safâ yanında fetva eminliği yapmıştır. Bk. Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürr*, Bağdat 1301, III, 329; IV, 345. Ayrıca bu konuda bk. Gibb-Bowen, *Islamic Society and the West*, II, 137.

<sup>45</sup> Fetva emini ve fetva emini muavininin görevleri hk. bk. İlhami Yurdakul, a.g.e, s. 34-35.

oluşmakta idi.<sup>46</sup> Ayrıca burada bir de pusula odası bulunmaktaydı. Bu oda, fetva odasının bir müracaat kalemi niteliğinde olduğu için müstakil bir oda olarak değil de fetva odasının bir bölümü şeklinde değerlendirildiği olmuştur.<sup>47</sup> Ancak bu odaya mülazim odası (kalem heyeti) da denmiştir. Baş mülazim veya kalem müdürünün idaresindeki mülazim odası fetva talebinde bulunanların ilk müracaat ettiği birimdir.

Meşihat makamından havale edilen veya fetva emanetine gelen bütün evrak, tezkire, muharrerât ve şer'î senetleri kaydeden ve temyizle ilgili olanları temyiz heyetine, fetva ile ilgili olanları fetva odasına, muamelesi bitmiş olanları da ilgili merciye vermek ve devam cetvellerini belirli zamanlarda imza ettirip muhafaza etmekle de görevli olan Mülâzim odasının (kalem heyeti) sorumlusu başmülâzim (kalem müdürü) idi. Bu odada istifta pusulası tahririne memur efendiler, kalem mümeyyizi, telhis-i muharrerât memuru, tatbik, taharrî ve kuyûd memurları, hülâsa-i ilâmât memurları, tebyiz memurları, evrak ve harc memurları bulunmaktaydı.<sup>48</sup>

Başında reîsü'l-müsevvid'in (sermüsevvid, fetva odası reisi) bulunduğu ve kendisine gelen sözlü ve yazılı fetva isteklerini cevaplamakla sorumlu olan fetva odası, 30 Şaban 1332 (24 Temmuz 1913) tarihli fetva odasına ait nizamnâme<sup>49</sup> göre biri önceden verilen fetvaları sistematik bir şekilde toplamakla görevli telif-i mesâil, diğeri ise sorulacak soru kalıplarını seçmek ve şeyhülislâmların cevaplarını hazırlamak ve kütüklere kaydetmekle görevli taharrî-i mesâil şubesi olmak üzere iki kısımdan meydana gelmekte idi.

Bu odanın sorumlusu olan reîsü'l-müsevvid'in bütün Dersaadet mahkemelerinden fetva için gönderilen dava suretlerini tarihleyerek konuyu ilgili memurlara inceletir, neticeyi fetva eminine arzeder ve meşihât makamından imza ve iade edildikten sonra da fetva sahibine verirdi. Aynı şekilde teşkilattan ve diğer vilayetlerden istida şeklinde gelen fetva pusulalarının cevaplarını müsevvidlerle de istişare ederek hazırlar ve sonucu fetva eminine bildirirdi. Bu odada reîsü'l-müsevvid'in muavini, şifâhî cevap memuru, fetva müvezzii efendi, zabt-ı dava memurları, murafaa memurları, fetva tahrir memurları, devâir ve vilayetten gelen istiftaya memur efendiler, müstediyyât memurları, istihzar ve tahrîr-i fetâvâ memurları, hey'et-i te'lifiye, hâfız-ı kütüb<sup>50</sup>, mukayyidler ve istiftâ memurları bulunmaktaydı.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> *İlmiyye Salnâmesi*, s. 140.

<sup>47</sup> Pakalın, *a.g.e.*, I, 621-622; II, 782; Ali Himmet Berkî, *İslâm Şeriatinde Kaza (Hüküm ve Hâkimlik) Tarihi ve İftâ Müessesesi*, Ankara 1962, s. 83-84; a. mlf., "Osmanlılarda Yüksek İftâ Makamı", *DİB. Dergisi*, IX/102-103, 424.

<sup>48</sup> Bu memurların görevleri hakkında bk. İlhami Yurdakul, *a.g.e.*, s. 43-45.

<sup>49</sup> *Cerîde-i İlmiyye*, Şevval 1332, sy. 4 (1332), s. 155-157.

<sup>50</sup> Hâfız-ı kütüb fetvahânede bulunan kitapları hususi deftere kaydederdi. Fetvahânenin kütüphanesi bugünkü İstanbul Müftülüğünün giriş kapısının sol tarafındaki iki katlı binanın ikinci katındadır. Bu kütüphanede 5 Kasım 1996 tarihi itibarıyla 3585 adet kitap kaydı mevcuttur. Bunlardan yaklaşık 460 civarında eser yazmadır. Bu kütüphanedeki eserlerin büyük bir kısmını fetva kitapları veya fetva verirken yararlanılan

İlâmat odası ise, ilâmât müdürünün (ilâmât-ı şer'iyye mümeyyizi) başkanlığında yeteri kadar mümeyyiz ve kalem memurundan meydana gelmekte idi. Bu odada, şer'iyye mahkemelerinde verilip de re'sen veya temyiz suretiyle gelen ilâm ve hüccetler incelenerek fetva emini ve ilâmât müdürü tarafından onaylanırdı.<sup>52</sup> İlâmât-ı şer'iyye müdüründen başka bu odada heyet-i temyiziye, taharrî-i mesâil memurları, heyet-i tahrîriyye ve kaydiyye, evrak memurları, ilâmât baş mukayyidi ve taharrî-i kuyûd memurları bulunmaktaydı.<sup>53</sup>

#### IV. İŞLEYİŞİ

Şeyhülislâmlık makamına soru sormak amacıyla gelen kişi önce fetvahânenin pusla odasına müracaat eder. Bu odada onların soruları açık ve anlaşılır bir şekilde yazılarak fetva odasına havale edilir.<sup>54</sup>

Fetva odasına gelen sorular (mes'ele) müsevvidler tarafından fetva formuna sokulur ve temize çekmekle görevli mübeyyiz tarafından yazıldıktan (beyaza çekildikten) sonra cevabı verilmek üzere şeyhülislâma takdim edilir.<sup>55</sup>

Fetva kalıbına sokulan "mesele"ler genellikle 9-10, 5 cm. eninde ve 19-22, 5 cm. uzunluğundaki bir kağıda yazılır.<sup>56</sup> Fetva vesikası genellikle dua ve münâcât, soru başlangıcı, soru konusu, rica ve istirham, fetva başlangıcı olan el-cevap'tan sonra veya bazan fetvanın sonunda "Allahu a'lem" (Allah en iyi bilendir) ibaresi, cevap kısmı, fetvayı verenin ismi, imza ile birlikte "el-fakîr, el-hakîr" gibi bir tevazu ifadesi, Allah'tan af dileği "'ufiye 'anh" ve fetvanın dayandığı kaynak bölümlerinden meydana gelir.<sup>57</sup> Fetva metninde

---

temel fıkıh kitapları teşkil etmektedir. Binanın alt katı ise Meşihat Arşivi olarak kullanılmaktadır. Bu arşivde meşihâta gelen ve giden evraklarla ilâm ve hüccetlerin, sözlü ve yazılı fetvaların ve bütün yazışmaların kaydedildiği defterler bulunmaktadır. Osmanlı devletinin özellikle son dönemindeki dinî, hukukî ve sosyal hayata ışık tutacak önemli kaynaklardan biri olan bu arşiv kötü şartlar içerisinde iken sayın Dr. İsmail Kurt, İlhami Yurdakul ve Bilgin Aydın beylerin gayretleriyle genel bir tasnife tabi tutularak yok olmaktan kurtarılmıştır. Ancak buna rağmen, arşiv hâlâ nâmûsâit şartlar içerisinde bulunmakta olup fiziki ortam ve tasnif bakımından kendisinden yararlanma imkanı hemen hemen yok gibidir. Kültür, medeniyet ve hukuk tarihimizin önemli şahitleri olan bu belgelerin uygun bir ortamda araştırmacıların hizmetine sunulabilmesi için başta İstanbul Müftülüğü yetkilileri olmak üzere bütün sorumluların himmet ve gayretlerine ihtiyaç bulunmaktadır.

<sup>51</sup> Bu memurların görev ve yetkileriyle ilgili olarak bk. İlhami Yurdakul, *a.g.e.*, s. 35-40.

<sup>52</sup> Pakalın, II, 51; Berkî, *İslâm Şeriatinde Kaza*, s. 84.

<sup>53</sup> Bu memurların görev ve sorumluluklarıyla ilgili olarak bk. İlhami Yurdakul, *a.g.e.*, s. 40-43.

<sup>54</sup> A. Heidborn, I, 269; Berkî, *İslâm Şeriatinde Kaza*, s. 83; a. mlf., "Osmanlılarda Yüksek İftâ Makamı", *DİB. Dergisi*, IX/102-103, 424.

<sup>55</sup> Berkî, *İslâm Şeriatinde Kaza*, s. 84; a. mlf., "Osmanlılarda Yüksek İftâ Makamı", *DİB. Dergisi*, IX/102-103, 424; Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvâ", *BSOAS*, XXXII, 47.

<sup>56</sup> Farklı ebatlar için bk. Heyd, a.g.m, *BSOAS*, XXXII, 37-38.

<sup>57</sup> Bu bölümler hakkında bk. Charles White, *Three Years in Constantinople*, London 1846, II, 165-166; Uzunçarşılı, s. 201-203; Ekrem Kaydu, *Müessesetü Şeyhü'l-İslâm fi'd-devleti'l-'Usmâniyye* (trc. Hâşim el-



genel olarak soru kısmı daha ayrıntılı bir şekilde yazılır. Bu kısım bir veya daha fazla soruyu içerebilir. Soruların birden fazla olması halinde her biri ayrı ayrı ve sırayla cevaplandırılır.<sup>58</sup> Fetva metninde sorulan soruyla ilgili kişilerin gerçek adları yer almayıp erkekler için Zeyd, Amr, Bekir, Beşir, Hâlid, Saîd, Mübârek, Velid; kadınlar için Hind, Zeyneb, Ayşe, Hatice, Meryem, Râbia, Saîde ve Ümmü Gülsüm gibi hayalî adlar kullanılır.<sup>59</sup> Bu isimler genel olarak gayri müslimlerle ve yabancılarla ilgili konularda da kullanılmakla beraber, bazı fetvalarda hristiyanlar için Nikola, Mihal, Yanko, Kristo, Maria, Matruka ve yahudiler için ise Elia gibi isimler yazılır.<sup>60</sup> Fetva vesikasında cevaplar soruların önemine göre; "vardır" veya "yoktur", "olur" veya "olmaz", "gelir" veya "gelmez", "meşrudur" veya "meşru değildir", "caizdir" veya "caiz değildir", "lazımdır" veya "lazım değildir" şeklinde verilir. Şeyhülislâm konuyu tetkik ettikten sonra kendi elyazısı ile bu cevaplardan birini yazarak imzalar ve onu fetva odasına iade eder.<sup>61</sup> Fetvaların cevap ve imza kısmının mutlak surette şeyhülislâmın el yazısı ile olması prensibi XVIII. asırda bozulmuş ve imza yerine şeyhülislâmın zatî mührü basılmaya başlanmıştır.<sup>62</sup> Bir mazeret sebebiyle ve padişahın müsaadesiyle ilk defa 1126 (1714) yılında şeyhülislâm Mirza Mustafa Efendi (ö. 1132/1720) imza yerine mühür basmış ve ondan sonra da Mirzazade Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1146/1733), Dürrî Mehmed Efendi (ö. 1149/1736), Yahya Tevfik Efendi (ö. 1206/1791), İvazpaşazâde İbrahim Beyefendi (ö. 1212/1797) ve Sâlihîzâde Ahmed Esad Efendi (ö. 1229/1814) bazı fetvalarında imza yerine zatî mührlerini kullanmışlardır.<sup>63</sup>

Fetva odasında hususi defterine kaydedilen fetvalar, dağıtıcı (müvezzi) adındaki memur tarafından ilgili kişiye verilir.<sup>64</sup>

Fetvahânede katiplik ve müsevvidlik gibi çeşitli görevlerde bulunmuş olan son devir hukukçularından Ali Himmet Berki'nin (ö. 1396/1976) belirttiğine göre, fetva odasında fetva formuna getirilen soru ve cevaplar şeyhülislâma arz edilirken, cevabı olumlu olan fetvalar yeşil atlas bir torbaya, olumsuz olanlar ise pembe bir torbaya konularak şeyhülislâma sunulurdu. Son dönem şeyhülislâmlarından Hüseyin Hüsnü Efendi (ö. 1330/1911) bunların hepsinin bir torbada gönderilmesini emretmişse de bu metodun fazla

Eyyûbî), s. 90-96; Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 37-44; J. R. Walsh, "Fatwâ", *Encyclopaedia of Islam*, II, 867; Fahrettin Atar, "Fetva", *DİA*, XII, 494.

<sup>58</sup> *İlmiyye Salnâmesi*, s. 419-420, 640; Fahrettin Atar, "Fetva", *DİA*, XII, 494.

<sup>59</sup> D'Ohsson, IV, 515-516; Uzunçarşılı, s. 201; Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 41; Fahrettin Atar, "Fetva", *DİA*, XII, 494.

<sup>60</sup> Bazı örnekler için bk. *İlmiyye Salnâmesi*, s. 335, 439; Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 41.

<sup>61</sup> D'Ohsson, IV, 515; Charles White, II, 166; Uzunçarşılı, a.g.e., s. 200-201; Ekrem Kaydu, *Müessesetü Şeyhül'İslâm*, s. 95-96; Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 41-42.

<sup>62</sup> Uzunçarşılı, a.g.e., s. 203.

<sup>63</sup> Uzunçarşılı, a.g.e., s. 204.

<sup>64</sup> Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 47.

vakit alması sebebiyle yine aynı şeyhülislâmın isteği ile bu uygulamadan vazgeçilerek eski usule geri dönmüştür.<sup>65</sup>

Şeyhülislâmlar fetva emaneti tarafından kendilerine sunulan cevap ve görüşlerle kayıtlı olmayıp mucip bir sebep belirterek sözkonusu fetva metnini yeniden yazılmak üzere fetva emanetine iade edebilirdi. Fetva emini, şeyhülislâmın görüş ve red gerekçesini kabul etmediği takdirde, ifta yetkisi münhasıran şeyhülislâma ait bulunduğu için tartışma konusu fetva şeyhülislâmın görüşü doğrultusunda yeniden yazılırdı.<sup>66</sup>

Ayrıca müsteftî sorusunu sözlü (şifâhî) olarak da sorabilir. Bu tür sözlü sorulara sözlü olarak anında cevap verilir. Osmanlı devletinin son yıllarında bu tür sözlü fetva isteklerini karşılamak için fetvahâne kısmında "cevâb-i şifâhî memuru" adıyla bir birim oluşturulmuştur.<sup>67</sup> Diğer taraftan, şeyhülislâmın yazılı fetvaları her zaman ayrı kağıt parçaları halinde bulunmayıp gerektiği hallerde dilekçe ile soru soran kişilerin cevabı söz konusu dilekçenin üzerine derkenar suretiyle yazılarak dilekçe sahibine iade edilir.<sup>68</sup>

Fetva işlemlerindeki prosedür teorik olarak bu şekilde olmasına, ifta ve istifta usulüyle ilgili klasik İslâm hukuku nazariyatında müftünün kendisine sorulan soruyu doğru anlayabilmesi ve müsteftîye doğru bir şekilde anlatabilmesi için konu hakkında çeşitli araştırmalar yapması ve bu hususta tembel davranmaması gerekli olmasına rağmen<sup>69</sup> bazı son dönem şeyhülislâmları ne soru soran kişiyi özel olarak kabul etmişler ne de onun orijinal sorusunu dinlemiş veya okumuşlardır.<sup>70</sup> Bu durumda, fetvahâne görevlileri tarafından formüle edilmiş bir soruya, gerçek olup olmadığı veya zaruri sebeplerin tesiri altında bulunup bulunmadığı ya da gerçek sebeplerin gizlenip gizlenmediğini bizzat araştırmaksızın fetva eminliği tarafından arzedildiği şekilde "caiz olur" veya "caiz olmaz" kalıpları ile cevap vermişlerdir. Bu halin muhtemelen bazı yanlış anlamalara sebep olabileceğini kabul etmekle beraber, burada müsteftinin sorusunu doğru anlamaya yönelik çeşitli araştırmaları yapmakla fetva eminliği görevlidir. Dolayısıyla, Uriel Heyd'in hemen hemen son dönem şeyhülislâmlarının tamamının fetva talepleri ile ayrıntılı olarak

<sup>65</sup> Berkî, "Osmanlılarda Yüksek İftâ Makamı", *DİB. Dergisi*, IX/102-103, 425.

<sup>66</sup> Berkî, a. g. m., *DİB. Dergisi*, IX/102-103, 425.

<sup>67</sup> *İlmiyye Salnâmesi*, s. 141; Pakalın, II, 728.; Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 47.

<sup>68</sup> Berkî, *İslâm Şeriatinde Kaza*, s. 84.

<sup>69</sup> Fetvanın âdabından biri de müftünün fetva vermeden önce konunun tam olarak anlaşılması için çeşitli sorular sorması ve yanlış anlamayı ortadan kaldırmasıdır. Bu konuyla ilgili olarak bk. Şihâbüddin Ebû'l-'Abbâs Ahmed el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm* (nşr. Abdül'l-fettâh Ebû Gudde), Halep 1387/1967, s. 249, 257-259; Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), s. 46-47; *el-Fetâvâ'l-Alemgiriyye*, III, 379; Cemâleddin el-Kâsımî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm* (nşr. Muhammed Abdülhakîm el-Kâdî), s. 76-77.

<sup>70</sup> Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 51.

ilgilenmedikleri şeklindeki genellemesini<sup>71</sup> bir kusur değil de bu kurumlaşmanın tabîi bir sonucu olarak görmek mümkündür.

Öte yandan, XX. yüzyılın başından itibaren şeyhülislâmlar sadece çok önemli konulardaki fetvaları imzalamışlardır. Bunun dışındaki fetvalarda genel olarak fetva emininin (ve reisü'l-müsevvidinin) mühür ve imzası bulunuyordu.<sup>72</sup>

Fetva işlemleri, fetvanın istenış biçimine bağlı olarak yaklaşık bir hafta içinde tamamlanırdı.<sup>73</sup>

İ'lâmât odasının işleyişi ise Ali Himmet Berkî'nin anlattığına göre şöyledir: Bu odaya re'sen veya temyiz yoluyla gelen ilâm ve hüccetler incelenip gereği derkenar suretiyle yazılarak fetvahâne emini ve i'lâmât müdürü tarafından mühürlenir. Bunlardan doğrudan ilgilisi tarafından getirilenler ilgili kişiye verilir veya verilmek üzere geldiği yere iade edilir. Temyiz için gelenler ise onaylanırsa meclis-i tetkikât-ı şer'iyye dairesine havale edilirdi.<sup>74</sup>

İ'lâmât odasına gelen ilâm ve hüccetleri önce mümeyyiz muavini, sonra mümeyyiz inceler ve kendi mütalaalarını ilişik pusulaya yazıp imzaladıktan sonra i'lâmât müdürüne verirler. İ'lâmât müdürü bu görüşleri doğru bulursa imzalar, değilse kendi re'y ve görüşünü de yazarak fetva eminine takdim eder. Fetva emini i'lâmât müdürünün mütalaasını benimserse gelen ilâm veya hücceti imzalayarak onaylar ve "yazıla" işareti ile yazı masasına havale eder. Ancak o, i'lâmât müdürünün görüşünü uygun bulmaz ise sebebini pusulaya yazarak tekrar i'lâmât müdürüne iade eder. Araştırılmayı gerektirmeyecek bir konu değil ise i'lâmât müdürü onu fetva emininin işaret ettiği doğrultuda yazar. Ancak konu inceleme ve araştırmayı gerektirecek bir husus ise fetva emininin başkanlığında i'lâmât müdürü, reisülmüsevvidin ve fetva emini muavini toplanarak konuyu derin bir şekilde inceledikten sonra bir neticeye varırlar. Ancak ihtilaf halinde fetva emininin re'yi tercih edilir.<sup>75</sup>

Fetvahânedeki bürokratik işlemler bu şekilde yürütülmekle beraber bu işlemler esnasında çeşitli aksaklıklara da rastlanır. Bunlar genel olarak işlemler sırasında kullanılan dilin ağırlığı, usul hatalarından dolayı muamelelerde görülen birtakım gecikmeler ve görevi kötüye kullanmaktan kaynaklanan aksaklıklardır. Mesela, şer'î ilâmlarda arapça kelimelere çok yer verildiğinden bazan konu tam anlaşılamaz ve bu sebeple fetvahânededen açıklama istenirdi. İ'lâmât-ı şer'iyyenin istînaf ve temyizi sonunda nakzı açıklamak için fetvahânedede

<sup>71</sup> Heyd, aynı yer.

<sup>72</sup> A. Heidborn, I, 269; Heyd, a.g.e., *BSOAS*, XXXII, 47.

<sup>73</sup> Berkî, *İslâm Şeriatinde Kaza*, s. 84.

<sup>74</sup> Berkî, a.g.e., s. 84; a. mlf., "Osmanlılarda Yüksek İftâ Makamı", *DİB. Dergisi*, IX/102-103, 426.

<sup>75</sup> Berkî, a.g.e., 84-85; a. mlf., "Osmanlılarda Yüksek İftâ Makamı", *DİB. Dergisi*, IX/102-103, 426.

"sebk-i muhtal ve tafsil-i hâlât-ı külfete muhtacdır" gibi çok muhtasar ifadeler kullanılırdı. Bu durumda, davaya yeniden bakacak olan diğer mahkemenin nâibi, bozma gerekçesi açıkça belirtilmediğinden, hatanın nereden kaynaklandığını tam takdir edemediğinden veya bilmemezlikten gelerek yine öncekine benzer bir ilâm verir ve bu ikinci ilâma da aynı şekilde "sebk-i münhal ve yeniden rü'yeti lazımdır" şeklinde nakz ve iade edilirdi. Bu durum ise davaların yıllarca uzamasına sebep olabiliyordu.<sup>76</sup> Öte yandan bu aksaklık tabii olarak fetvahânenin iş yoğunluğunu artırıyordu. Mesela, 1308/1890-1326/1908 tarihleri arasındaki onaltı yıl içerisinde 63751 takım evrak-ı istinâfiye ve temyiziye ile 119952 hüccet ve 9600 cihat ilâmı olmak üzere toplam 193303 parça evrak fetvahaneye havale olunmuş ve bunlardan 182098 adedinin işlemi bitirilmiş ve ayrıca fetvahânedede resmi daire tezkereleri, şer'i mahkemelerin ve şahsi mesele sahiplerinin müracaatlarına cevap verme gibi rutin görevler de yerine getirilmiştir.<sup>77</sup>

Bu arada, fetvahânedede çalışan bazı memurların mesele sahiplerine karşı kaba davrandıklarına dair çeşitli şikayetler yapılması üzerine memurların görevlerini itina ile yapmaları ve mesele sahiplerine yumuşak davranmaları, aksine hareket edenlerin şiddetle cezalandırılacakları belirtilmiş, mesai saatlerinde gazete okumak, hususi mektup yazmak veya yazdırmak, özel işlerle meşgul olmak yasaklanmıştır.<sup>78</sup>

Fetvahânedeki fetva işlemleriyle ilgili tartışma konularından biri de fetva ücretleridir. İslam hukuk geleneğinde müftüler ücretsiz fetva vermiş ve bunun karşılığını Allah'tan beklemişlerdir. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) müftünün fetvasına karşılık bir ücret almasının caiz olmadığını, zira ifta makamının Allah ve Resûlü'nün hükümlerini tebliğ etme makamı olup bu hususta ücret almasının caiz olmadığını belirtmiştir.<sup>79</sup> Ancak bazı bilginler ise müftünün sorulan soruya yazı ile cevap vermesi halinde yazısı karşılığında ücret alabileceğini ve bu ücretin onun fetvasının değil yazısının karşılığı olduğunu söylemişlerdir.<sup>80</sup> İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1832/1914) fetvanın meccanen verilmesinin daha uygun (evlâ) olduğunu, bununla birlikte müftüye beytûlmalden maaş verilmesinin caiz bulunduğunu ve ona yetecek miktarda bir maaş verilmesi halinde ise fetva için ayrıca bir ücret alamıyacağını

<sup>76</sup> İlhami Yurdakul, Osmanlı Devleti'nde Şer'i Temyiz Kurumları, s. 70.

<sup>77</sup> İlhami Yurdakul, *a.g.e.*, s. 70. Ayrıca, Mektûbî Kalemî'ne 1300-1335 tarihleri arasında gelen evrak tarih sırasına göre konulmuş zarflar içerisinde ve 475 bağlı klasör halinde Meşihat Arşivi'nde bulunmaktadır. Aynı kalemde 1300-1323 yılları arasındaki giden evrak ise aylık olarak birleştirilmiş halde 341 koçan 103 klasör içerisinde muhafaza edilmektedir.

<sup>78</sup> Bu konular hakkındaki çeşitli düzenlemeler hk. bk. İlhami Yurdakul, *a.g.e.*, s. 74-75.

<sup>79</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkîn* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd) Kahire 1374/1955, IV, 231-232.

<sup>80</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkîn*, IV, 231-232; Cemâleddîn el-Kâsımî, *el-Fetvâ fî'l-İslâm* (nşr. Muhammed Abdülhakîm el-Kâdî), s. 78.

söylemişlerdir.<sup>81</sup> Bu bilgilerden, İslâm hukukuçularının sadece fetva vermekle meşgul olan bir müftünün geçim sıkıntısı çekmemesi için beytûlmalden ücret almasına cevaz verdikleri anlaşılmaktadır.

Osmanlı devletinde şeyhülislâmların maaşları çeşitli dönemlerde farklılık arz etmekle beraber sonuç itibarıyla onların ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek miktarda olması sebebiyle<sup>82</sup> verdikleri fetvalar için ayrıca müsteftilerden bir ücret talep etmemişlerdir. Ancak, XVII. yüzyıldan itibaren müsteftilerden fetva işlemleri karşılığında yedi (veya sekiz) akçe alınmış ve bunun iki akçesi fetva eminine verilmiş, kalan miktar fetva odasındaki diğer memurlar arasında paylaştırılmış<sup>83</sup>, XVIII. asırda ise her fetva için sadece üç para alınmıştır.<sup>84</sup> Bu düşük ücretler karşısında, fetvahânedeki memurların gelirlerini artırmak için Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi'nin (ö. 1182/1768) meşihâtı sırasında, 1180 veya 1181/1766-7 tarihinde Bolu kazasının geliri fetvahâne için arpalık olarak tahsis edilmiş ve onun beşte biri fetva emini, geri kalan kısmı ise diğer memurlara verilmiştir.<sup>85</sup> XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. asrın başlarında bu ücret beş veya yedi para iken, XIX. asrın ortalarında Osmanlı parasındaki devalüasyonun bir sonucu olarak bu ücret yirmi paraya veya iki ya da üç kuruşa yükselmiştir.<sup>86</sup> Bu ücretler sadece şeyhülislâmlığın fetvahâne bölümünde verilen fetvalarla ilgili olup taşra müftülüklerinde tahsil edilen fetva ücretleri bu miktarlardan düşük veya yüksek olabilir.<sup>87</sup> Yukarıdaki rakamlardan, Osmanlı devletinin sonuna kadar fetva işlemlerinden dolayı alınan ücretlerin çok düşük tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu ise ancak fetva talebinin yüksek olmasıyla izah edilebilir.

Öte yandan, fetvahânedeki özellikle ilâmât-ı şer'iyye odasının deruhte ettiği temyiz görevinden dolayı bir miktar harç alınmakta idi. Bu harçlar, vakıf, tevcih ve vekaletle dair

<sup>81</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, I, 50; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, Kahire 1311, VI, 291; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Bulak 1310, III, 309; Cemâleddîn el-Kâsîmî, *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, 78.

<sup>82</sup> Osmanlı şeyhülislâmlarının maaşları hk. bk. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, I, 277; Uzunçarşılı, s. 175-178; Veli Ertan, *Tarihte Meşihat Makamı İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislâmlar*, s. 11-13; Repp, s. 118, 173, 180, 205, 208, 212, 223, 272, 290-294; Hans Georg Majer, "On the Economic Situation of the Ottoman Ulema", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi* (İstanbul 21-25 Ağustos 1989), Ankara 1990, s. 639; Ekrem Sarıkçıoğlu, "Şeyhülislamlık Makamı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, V, 211-213.

<sup>83</sup> Fetvahânedeki alınan bu ücretlerin farklı zamanlarda personele değişik oranlarda dağıtımı ile ilgili olarak bk. Paul Rychaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, London 1668, s. 109; Uzunçarşılı, s. 197; Robert Anhegger, "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Mülâhazaları", *Türkiyat Mecmuası*, X, 389-390; Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 52.

<sup>84</sup> Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 52.

<sup>85</sup> Çeşmî-zâde Mustafa Reşid, *Çeşmî-zâde Tarihi*, (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 67-68.

<sup>86</sup> Charles White, II, 166; Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 53. 1307/1889-90 yılında fetva emininin maaşı haftalıkla dönüştürülmüş ve ilk hafta olarak 6508 kuruş takdir edilmiş, fetvahânedeki diğer personelin maaşlarının toplamı ise 26351 kuruşa ulaşmıştır. Bk. İlhami Yurdakul, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>87</sup> Taşradaki çeşitli müftülüklerde fetva karşılığında alınan ücretler hakkında bk. Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 53.

tasdik olunan bir şer'î senet yirmi satırdan az ise bir, yirmi satırdan fazla ise iki mecredi alınmakta idi. Fetvahâneye temyiz için gelecek evraktan yirmi satırdan az olanlardan iki, fazla olanlardan da üç mecredi alınması hakkında Mecelle Cemiyeti'nce verilen tezkire 4 Rebiülevvel 1297/15 şubat 1880 tarihinde neşredilmiştir.<sup>88</sup>

Diğer yandan, müsteftîlerin istedikleri fetvayı alabilmek için bazan resmi ücretin dışında rüşvet verdiklerine dair çeşitli söylentiler bulunmaktadır.<sup>89</sup> Ne var ki, fetva sadece bir konuya dair dini hükmü haber vermekten ibaret olup kazâî bağlayıcılığı bulunmadığı için<sup>90</sup> müftü veya fetva emanetine rüşvet verilmesinin gereği yoktur. Eğer fetva mahkemede hukukî bir delil olarak kullanılmak üzere alınmışsa, onu delil olarak değerlendirme yetkisi kadının olduğu için, henüz lehine bir delil olarak kabul edilip edilmeyeceği bilinmeyen bir fetva sebebiyle müftüye rüşvet verilmesinin anlaşılır bir izahı yoktur. Zira böyle bir iddia yalnızca müftüyü değil, onun fetvasını değerlendirecek olan kadıyı da itham altına almak demektir. Halbuki, en azından bazı dönemlerde ve bazı bölgelerde kadınların -muhtemelen İslâm hukuk nazariyatındaki "fetvaların kazâî bağlayıcılığı olmadığı" esastan hareketle- taşra müftülerinin fetvalarını fazla dikkate almadıklarına dair çeşitli şikayetlerin bulunması<sup>91</sup>, müftüden rüşvet yoluyla alınacak bir fetvanın mahkemede hukukî bir delil olarak kullanılabilirliği konusunda bir garantinin olmadığını göstermektedir. Kaldı ki Ahmet Mumcu, Osmanlı'nın yaklaşık altı asrı aşan uzun tarihi içerisinde taşradaki müftülerle ilgili rüşvet iddiaları hakkında sadece birkaç örnek bulabilmiş ve bu olaylarda da devlet söz konusu iddiaların üzerine giderek ilgilileri cezalandırmıştır.<sup>92</sup> Burada inceleme konumuz olan meşîhât dairesi içindeki fetvahâne bölümünde fetva işlemleri karşılığında rüşvet alındığına dair ise herhangi bir iddia veya belgeye rastlanılamamıştır. Bu birim hakkında yapılacak herhangi bir iddia yalnızca onun başındaki fetva eminini değil, ayrıca fetva makamında bulunan şeyhülislâmı da töhmet altında bırakacaktır. Halbuki Ahmed Mumcu'nun da işaret ettiği gibi Osmanlı şeyhülislâmları arasında "bunak" (Sadreddinzade

<sup>88</sup> İlhami Yurdakul, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>89</sup> Ahmed Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet*, İstanbul 1985, s.142; Heyd, a.g.m., *BSOAS*, XXXII, 53.

<sup>90</sup> Müftünün fetvası ile hâkimin hükmü arasındaki farklar hk. bk. Fahrettin Atar, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, 39-41; a. mlf., "Fetva", *DİA*, XII, 487-488.

<sup>91</sup> *Hırzû'l-mülûk* adlı siyasetnâme de bazı kadınların kenar müftülerinin fetvalarına itibar etmediklerine dair bilgiler bulunmaktadır: "Ve etrâf ve eknâfta müftüler nasb olunmaktan murâd fukarâ-i ibâd ve zuafâ-i bilâd ta'ab ve zahmet ve belâ ve meşakkat çeküp aksâ-yı memâlikten menâzil ve mesâlik kat'idüp fetvâ talebi için İstanbul'a gelmemekdir. Şimdiki halde zaleme-i vülât ve cehele-i kudât ahkâm-ı şer'iyyeyi icra itmedüklerinden ma'ada fukarânun ibrâz ittüğü fetvâ için kenar müftîsünün: "Ancak biz dahî ol kadar bilirüz" diyü ketm-i hak idüp fetvâlarına bakmayup götürüp üzerlerine atmağ ile nizâ ve davaları munfasıl ve maksûd ve müdde'aları hâsıl olmayıp âciz kalurlar. Bu takdirce lazımdır ki: "Kenar müftülerinin fetvâlarıyla amel idesiz" diyü kâdîlara ahyânen müekked ahkâm-ı şerîfe irsâl olunup mütenebbih olmayanlara tevbih ve gûş-mâl oluna. Ve müderrisinden fekâhet ile marûf ve diyânet ile mevsûf, kimi hâricden ma'zûl ve kimi dâhile mutasarrıf olup fetvâ virmeğe iktidârı olan müsinn ve ihtiyar duâcıları kendü hallerine konulmayup; "Müslümanlara nâfi'siz" diyüp etraf ve cevâhibde fetvâ hizmetine sevk olunmak münâsibdir". *Hırzû'l-mülûk* (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1988, vr. 49a-49b.

<sup>92</sup> Taşradaki bazı müftüler hakkındaki rüşvet iddiaları ve bunlarla ilgili belgeler hk. bk. Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet*, s. 142, 343-346.

Sâdık Mehmed Efendi, ö. 1121/1709)<sup>93</sup>, dilini tutamıyarak "bazı dokunaklı sözler" söyleyen (İvazpaşazade İbrahim Beyefendi, ö. 1212/1797)<sup>94</sup> ve "tedbirsiz" olan (Mekkizâde Mustafa Asım Efendi, ö. 1262/1846)<sup>95</sup> bazı kişiler görülmüşse de "doğrudan doğruya rüşvet alanlarından bahsedilmez".<sup>96</sup> Sadece 14 Mart 1713'te şeyhülislâmlığa getirilen Atâullah Mehmed Efendi'nin (ö. 1127/1715) meşîhâtı sırasında ilmiye sınıfının tayinlerinde usulsüzlük ve yolsuzluklar yapıldığı ve yetkisinde bulunan bazı makamları rüşvetle verdiği iddia edilmiş ve devrin sadrazamı Şehid Ali Paşa tarafından konunun gizli bir şekilde araştırılması sonucu onun bu konuda ihmalkâr davrandığı ve kusurlu olduğu anlaşıncaya tayininden iki ay yedi gün sonra (20 Mayıs 1713) şeyhülislâmlıktan azledilmiştir.<sup>97</sup> Ne var ki, 129 şeyhülislâm içerisinde bir kişinin bazı yanlış davranışları genelleştirilemeyeceği gibi, bu husus elinizdeki makalenin konusu olan "fetvahâne"de rüşvet alındığına dair bir delil de teşkil etmez.

Öte taraftan, Osmanlıların özellikle son döneminde fetvahânenin işleyiş ve çalışma esaslarıyla ilgili çeşitli nizamnâmeler yayımlanmıştır. Bunlardan 13 Muharrem 1292 (19 Şubat 1875) tarihli on iki maddeden meydana gelen Fetvahâne Nizamnâmesi'nde; fetvahâne görev yapan müsevvidlerin yirmi kişi olacağı ve maaş sistemlerinin önceden olduğu gibi devam edeceği, fetvahâne sekiz mülâzim kadrosunun bulundurulacağı, münhal olmadıkça başka memur alınmayacağı, müsevvidlik kadrosundan yer açıldığı zaman mülâzimlerin en kıdemlisinin meşîhât makamınca müsevvid olarak tayin edileceği, fetvahânedeki müstahdemlerin eskiden olduğu gibi görevlerine devam edecekleri, reisül-müsevvidin mevleviyete nail olduğu zaman ehil ise ikinci müsevvidin, değil ise müsevvidler içerisinde fıkıh ilmini en iyi bilen birisinin makam-ı fetva tarafından baş müsevvidlik görevine tayin edileceği, bu daireye memur olarak girmek isteyenlerden işbu nizamnâme hükümleri uyarınca işe alınması gerekenlerin fetva emanetinin görüşleri doğrultusunda makam-ı fetva tarafından tayin edileceği belirtilmiştir.<sup>98</sup> Söz konusu nizamnamede fetvahâneye personel alımının çok sıkı esaslara bağlanması, ülkenin o günlerde içerisinde bulunduğu ekonomik şartların güçlüğünün bir sonucu olmalıdır.

30 Şaban 1332 (24 Temmuz 1913) tarihli Fetvahânenin hey'et-i iftâiyesi (fetva odası) hakkındaki nizamnâmede ise; fetva odasının telif-i mesâil ve taharrî-i mesâil adında iki şubeye ayrıldığını ve her şubeye meşîhât makamınca fetvahâne memurlarından yeterli miktarda kişi transfer edileceği, telif-i mesâil şubesinin fıkıh ve fetva kitaplarında bulunan meseleleri seçeceği, meşîhâtçe belirtilen konular hakkında dört mezhebe ait bütün fıkıh

<sup>93</sup> Râşid Mehmed Efendi, *Târih*, III, 238.

<sup>94</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, İstanbul 1309, III, 150.

<sup>95</sup> Şânizâde Mehmed, *Târih-i Şânizâde*, İstanbul 1284, III, 59.

<sup>96</sup> Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet*, s. 142-143.

<sup>97</sup> MüstakıMZâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 82; Silâhdar Fındıklı Mehmet Ağa, *Nusretnâme* (nşr. İsmet Parmaksızoglu), İstanbul 1969, II/2, 306; Mehmet İpsirli, "Atâullah Mehmed Efendi", *DİA*, IV, 47.

<sup>98</sup> *Düstur*, I/4 (İstanbul 1295), 76-77.

kitaplarındaki bilgileri toplayacağı, basma veya yazma fıkıh ve fetva kitaplarından büyük bir fetva mecmuası tertip edecekleri, ayrıca müsakkafât ve müstegallât vakfiyeleri ile arâzi-i emîriye konusunda daha önceki padişah emirlerine dayanılarak verilen fetvaları daha sonraki emirler doğrultusunda yeniden tertip edecekleri, bu şubenin Hanefî Mezhebi'nde müftabih olmayan bir görüşü zamanın maslahatlarına uygunluğundan dolayı tercih etmeleri veya aynı gerekçe ile diğer üç mezhep imamına ait bir görüşü uygun görmeleri halinde, bu konuyla ilgili gerekçeli (müdellel) bir mazbata hazırlayarak fetva emanetine vermeleri ve mazbatanın içerdiği görüşün makam-ı fetvanın da "bittasvib arzı üzerine, irade-i seniyyeye iktiran ettikten sonra" fetvaya esas olacağı belirtilmiştir. Taharrî-i mesâil şubesinin ise, talep olunan fetva ve cevabını hazırlayacağı, şeyhülislâmın tasdikinden sonra fetvayı hususi defterine kaydedeceği ve yaptıkları çalışmaların sonuçlarını telif-i mesâil şubesi üç ayda bir, taharrî-i mesâil şubesi ise her ay sonunda fetva emanetine sunacakları ve fetva emanetinin de durumu meşîhât makamına bildireceği emredilmiştir.<sup>99</sup>

13 Muharrem 1292 (19 Şubat 1875) tarihli Fetvahâne Nizamnâmesi'ne oranla daha çok ilmî hedeflerin ön planda tutulduğu bu nizamnâmede, verilen görevler itibariyle özellikle telif-i mesâil şubesinin bir araştırma enstitüsü şeklinde planlandığı anlaşılmaktadır ki, söz konusu bu nizamnâmenin yürürlüğe konulduğu yıllarda devletin içinde bulunduğu siyasi ve ekonomik zorluklar dikkate alındığında, bu düşüncelerin son derece ileri hedefler olduğu görülecektir. Ayrıca bu nizamnâme, başlangıcından beri hukuki hayatta sıkı bir şekilde Hanefî mezhebindeki müftabih görüşleri esas alan Osmanlı devletinin, İslam hukuku tatbikatı sırasında zamanın maslahatlarını nasıl dikkate aldığını göstermesi ve gerekli hallerde Hanefî Mezhebi'ndeki öteki görüşlerden veya diğer üç mezhep imamının görüşlerinden nasıl faydalanılacağını belirten bir prosedür ortaya koyması bakımından da önemli bir belgedir.

Bu nizamnâmede işaret edilen konulardan birisi de verilen fetvaların hususi defterlere kaydedilmesi meselesidir. Osmanlıların ilk devirlerine ait fetva kayıt defterlerine rastlanılamamakla beraber, bilhassa XVII. yüzyıldan itibaren şeyhülislâmlar tarafından verilen fetvaların defterleri (defâtir) fetvahânedeki muhafaza edilmiştir.<sup>100</sup> Ayrıca şeyhülislâmlık makamınca hazırlanmış olan İlmiyye Salnâmesi'nde şeyhülislâmların bazı fetvalarının suretleri bulunmaktadır.<sup>101</sup> Öte yandan 13 Zilkade 1334 (12 Eylül 1916) tarihinde bütün müftülerin verilen fetvaları "sicill-i ifta" adlı bir deftere kaydetmeleri emredilmiştir.<sup>102</sup> Muhtemelen bu emirden sonra, Ankara Müftülüğü tarafından 1917-18

<sup>99</sup> *Düstur*, II/6 (İstanbul 1334), 948-950; *Ceride-i İlmiyye*, IV (İstanbul 1332), 155-157.

<sup>100</sup> 1302-1338 tarihlerine ait Fetvahâne-i âli fetva odasının yirmi dört adet fetva defteri Meşîhat Arşivi'nde bulunmaktadır. Fetvahânenin meclis-i tedkikât-ı şer'iyye defterleri ile ilâmât odası temyiz ilâm hûlasası defterleri, vilayetler defterleri, vilayet cinayet temyiz defterleri, vâride defterleri, karar (temyiz) defterleri, istinâf defterleri, nakz ve tezkire defterleri ile fetvâhâne-i âli fetva odası fetva defterlerinden meydana gelen 396 defterin listesi için bk. İlhami Yurdakul, *a.g.e.*, s.104-122.

<sup>101</sup> *İlmiyye Salnâmesi*, s. 323-641.

<sup>102</sup> *Ceride-i İlmiyye*, XXVI (İstanbul 1334), 656.



yılları arasında verilen fetvaların kopyalarını ihtiva eden bir defter ile, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Şer'iye Vekâleti ve 1924 yılından itibaren de Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından verilen fetvaların özetini kaydeden bir defter Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>103</sup>

Fetvaların muhafazasıyla ilgili önemli bir yenilik de fetvahânedeki verilen fetvaların meşîhât makamınca 3 Receb 1332 (28 Mayıs 1914) tarihinde aylık olarak yayımlanmaya başlayan *Cerîde-i İlmiyye* dergisinde neşredilmesidir. Bu derginin yayımına son verdiği 1 Safer 1341 (23 Eylül 1922) tarihine kadar çıkan yetmiş dokuz sayısında "Fetâvâ-yı Şerîfe" başlığı altında hukukun çeşitli alanlarıyla ilgili fetvalar yayımlanmıştır. Muhtemelen fetva odası hakkında yukarıda zikredilen nizamnâmenin uygulamasının sonucu olarak, taharrî-i mesâil şubesinin beş aylık fetva işlemleri ile ilgili çalışmalarının dökümü *Cerîde-i İlmiyye*'de neşredilmiştir.<sup>104</sup>

Fetvahâne'de çalışan memurların kadro cetvelleri, XIX. asır ortalarından itibaren her sene yayımlanan Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye salnâmelerinde düzenli olarak gösterilmiş ve uzun bir süre iş bölümüne ait bir ayırıma gidilmeksizin fetva emini, ilâmât-i şer'iyye mümeyyizi, reîsü'l-müsevvidin ve daha sonra da fetva emâneti muavininin isimleri zikredilmiştir.<sup>105</sup> Ancak şeyhülislâmlığın kadrolarında son dönemlerde bir genişleme olduğu görülmektedir. Mesela, 1334 (1916) tarihli İlmiyye Salnâmesi'nde meşîhâtın fetvahâne-i âli kısmında bir fetva emini, iki fetva emaneti muavini; fetva odasında bir reîsü'l-müsevvidin, bir müvezzi, bir cevap-ı şifahî memuru, yirmi sekiz müsevvid; ilâmât-ı şer'iyye müdürlüğünde bir müdür, sekiz mümeyyiz, bir taharrî-i mesâil memuru, sekiz ilâmât-ı şer'iyye mümmeyiz muâvini, beş birinci, beş ikinci ve dört üçüncü sınıf müsevvid bulunduğu belirtilmiştir.<sup>106</sup>

## BİBLİYOGRAFYA

- 1 Teşrînisâni 1341 (1 Kasım 1922) tarihinde Ankara'da Büyük Millet Meclisi tarafından saltanatın ilga edilmesi ve 4 Teşrînisâni 1341 (4 Kasım 1922) de son Osmanlı hükümetinin (hey'et-i vükelâ) istifa etmesiyle<sup>107</sup> birlikte şeyhülislâmlık makamı da Osmanlı devleti gibi ortadan kalkmıştır. Ancak bu teşkilatın tedvir ettiği bazı

<sup>103</sup> Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr. 610, 191.

<sup>104</sup> *Cerîde-i İlmiyye*, XI (İstanbul 1333), 670-672. Burada verilen bilgilere göre taharrî-i mesâil şubesinde Teşrînievvel ayında 115, Teşrînisâni'de 201, Kanunievvel'de 196, Kanunisâni'de 197 ve Şubat ayında ise 200 fetva işlemi yapılmıştır.

<sup>105</sup> Örnek olarak bk. *1310 Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, yıl. 48 (İstanbul 1310), s. 198-199; *1326 Sene-i Hicriyyesine Mahsûs Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, yıl. 64 (İstanbul 1323), s. 246-247.

<sup>106</sup> *İlmiyye Salnâmesi*, s. 140-143.

<sup>107</sup> İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1972, IV, 467-468; Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s.266; H. Kramers, "Şeyhü'l-İslâm", *İslam Ansiklopedisi*, XI, 489.

görevler Ankara'da Büyük Millet Meclisi hükümetinde Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nce yürütülmüş, 3 Mart 1340 (1924) tarih ve 429 sayılı Şer'iyye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun'un bir ve ikinci maddesiyle de bu vekâlet lağvedilerek onun yerine başbakanlığa bağlı olarak "din-i mübîn-i İslâm'ın ... itikâdât ve ibâdâta dair bütün ahkâm ve mesâlihinin tedviri ve müessesât-ı diniyyenin idaresi için" Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> *Düstur*, III/5 (II. baskı, Ankara 1953), 320-321; Bahri Savcı, "Diyanet İşleri Teşkilâtının Gelişmeleri", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XXII/3 (Ankara 1968), 90.

**SEYYİD NİZÂMOĞLU SEYFULLAH  
HAYATI VE ESERLERİ**

**Necdet TOSUN\***

Bu makâlede, XVI. yy'da Bağdâd'tan İstanbul'a gelip tekke kuran Seyyid Nizâm âilesini ve bu âilenin en meşhûr ferdi Seyyid Seyfullah'ın hayatı, tasavvufî düşünceleri ve eserlerini tanıtacağız.

Seyyid Seyfullah'ın asıl adı, Seyfullah Kâsım'dır. Babası Nizâmüddîn Ahmed Efendi olup Seyyid Nizâm diye bilinir. Dedesi ise Şihâbüddîn el-Bağdâdî el-Hüseynî'dir. Nizâmoğlu Seyyid Seyfullah'ın doğum tarihi belli olmamakla birlikte, âilesinin İstanbul'a gelişi ile Seyfullah'ın vefatı arasında 80 seneden fazla bir süre olduğu düşünülürse, XVI. yy'ın ilk yarısında İstanbul'da doğduğu tahmîn edilebilir. Kaynaklarda Seyyid Seyfullah'ın hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak onun, Halvetiyye tarikatının Ahmediyye kolunun Sinâniyye şubesini kuran İbrâhim Ümmî Sinân'a (ö. 976/1568) intisâb edip hilâfet aldığını, Silivrikapı dâhilindeki Emirler Tekkesi'nde uzun yıllar postnişîn olup 1010/1601 senesinde İstanbul'da vefât ettiğini bilmekteyiz.

Seyyid Seyfullah, manzûm ve mensûr birçok eser kaleme almış ise de, güçlü bir şâir olduğu için manzûm eserleriyle tanınmıştır. Gölpınarlı'nın da dediği gibi, şiirlerinde Yunus te'sîri açıkça görülmektedir. Seyyid Seyfullah, şeyhlik ve şâirlik yönleriyle, gerek tasavvuf, gerekse edebiyat tarihimizde önemli bir şahsiyettir.

---

\* İLAM Tasavvuf Araştırmacısı.

## I- SEYYİD NİZÂM ÂİLESİ

### A- SEYYİD NİZÂM:

Seyyid Seyfullah'ın "Silsile-i Nesebiyye" adlı manzûmesinden anlaşıldığı üzere soyu, Hz. Hüseyin kanalıyla Hz. Peygamber'e bağlanmaktadır. Dedesi Şihâbüddîn Efendi'nin, İran'da Şiîliğin yaygınlaşması üzerine Şâh İsmâil'in zulmünden Bağdâd'a kaçtığı nakledilmekteyse de<sup>1</sup> Seyyid Nizâm ve oğlu Seyfullah'ın Ca'ferî olduklarına bakılırsa, bu rivâyet pek itimâda şâyân görünmemektedir. Seyfullah'ın babası Nizâmüddîn Efendi (meşhur adıyla Seyyid Nizâm), Bağdâd'da 894/1488 senesinde doğmuş, 957/1550 senesinde İstanbul'da vefât etmiştir.<sup>2</sup>

Hüseyin Vassâf, Seyfullah'ın babası Nizâmüddîn Efendi'nin, aklî ve naklî ilimleri tahsîl ettikten sonra bir şeyhe intisâb etme arzusuna düşüp Gülşenî meşâyihından Şeyh Muhammed Mecnûn el-Bağdâdî'ye<sup>3</sup> bağlandığını söylemiş ise de,<sup>4</sup> esâsen Seyyid Nizâm'ın intisâbı Şeyh Mecnûn'a değil, Şeyh Kâsım Zülfikâr Mâzenderânî'yedir. Zîrâ bu konuda en güvenilir bilgiler, oğlu Seyyid Seyfullah'ın mensûr Câmiu'l-maârif adlı eserinde kayıtlı olup şu şekildedir: "Babam Nizâmüddîn Efendi'nin pîrlerine Şeyh Kâsım Zülfikâr Mâzenderânî derler. Onların pîrlerine Şeyh Pîr Mecnûn Bağdâdî derler. Onların pîrlerine Şeyh Mîr Haydar Tûnî-i Şîrvânî (ö. 830/1426-7) derler, Tebrîz şehrinde medfûndur".<sup>5</sup>

Yukarıdaki tarîkat silsilesine göre Nizâmüddîn Efendi pek meşhur olmayan bir şîî tarîkatına bağlı olmaktadır. Bazı araştırmacılar onun Nakşbendî olduğunu ileri sürülmüş ise de,<sup>6</sup> bunu kanıtlayacak bir belge yoktur.

Nizâmüddîn Efendi bilâhare Yavuz Sultan Selim zamanında (saltanatı: 918-926/1512-1520) Bağdâd'dan İstanbul'a hicret etmiştir. İstanbul'a geliş sebebini bilmiyoruz, ancak

<sup>1</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2305-2309, III, 219.

<sup>2</sup> Hayatı için bk. Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-maârif* (mensur), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, 2335, vr. 3a-6a.

<sup>3</sup> Hayatı için bk. Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye* (nşr. M.Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 575-576.

<sup>4</sup> Vassâf, age., III, 219-220.

<sup>5</sup> Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-maârif* (mensûr), vr. 3a. Tûnî, İran'ın Meşhed kenti yakınlarındaki eski bir kasaba olan Tûn'dan ism-i mensûbdur. bk. Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, İstanbul 1308, III, 1697. Haydar Tûnî için bk. Nûrullah Şûsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, Tahran 1365 hş., II, 51. Bazıları bu şahsı Haydarîliğin kurucusu Kutbüddin Haydar Zâvî (ö. 618/1221) ile karıştırmış ise de son araştırmalar bunların farklı şahıslar olduğunu ortaya koymuştur. bk. Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Custicû der Tasavvuf-i İran*, Tahran 1369 hş., s. 367-9.

<sup>6</sup> bk. Baha Tanman, "Seyyid Nizam Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, VI, 544.

İstanbul'a gelir gelmez bir tekke kurup irşâda başladığına göre, Bağdâd'da iken şeyhinden hilâfet almış demektir. İstanbul'a, şeyhinin emriyle gelmiş olması da muhtemeldir.

Nizâmüddîn Efendi İstanbul'a gelince evvelâ Kasımpaşa semtinde İbrâhim Paşa bahçesi yakınında bir tekke binâ etmiş, ancak bilinmeyen bir sebeple tekkesi yıkılmıştır. Seyyid Seyfullah bu konuda "ittifâkan bir hâlet vâki' olup tekyesini yıktılar" sözleriyle iktifâ eder.<sup>7</sup> Bu yıkım olayı, Yavuz Selim zamanındaki Sünnî-Şîî gerginliğinden kaynaklanmış olabilir. Zîrâ Nizâmüddîn Efendi ve oğlu Seyfullah, Ca'ferî meşreb insanlardır. Ayrıca Nizâmüddîn Efendi'nin Yavuz Selim'den nakîbü'l-eşrâflık makâmını talep edip alamadığı da bilinmektedir.<sup>8</sup>

Kasımpaşa'daki tekkesinin yıkılışından sonra Nizâmüddîn Efendi'nin nasıl bir tavır takındığı ve tekrar tekke kurup kurmadığı konusunda farklı rivâyetler vardır. Ancak en yakın kaynak olması i'tibâriyle biz, oğlu Seyfullah'ın verdiği bilgileri esas alıyoruz. Onun ifâdesine göre, tekkesi yıkılan Nizâmüddîn Efendi, devlet erkânına mürâcaatla yeni bir tekke inşâ edilmesini ricâ etmiş, ancak onun bu isteği önceleri reddedilmiştir. Bilâhare, hâl-i hayâtında Nizâmüddîn Efendi adına Silivrikapı hâricinde<sup>9</sup> bir tekke binâ edilmiş ve o irşâda devam etmiştir. Seyyid Seyfullah, babasının hayatını anlatırken Bağdâd'dan babasının tekkesine hâl-i hayâtında hediye olarak iki arslan gönderildiğini, ayrıca babası vefat edince Silivrikapı dışındaki tekkesinde defnedildiğini söyleyerek, tekkenin, babasının sağlığında kurulmuş olduğunu ifâde etmiştir.<sup>10</sup> Vassâf'ın kaydına göre ise Nizâmüddîn Efendi, ilk tekkesi yıkıldıktan sonra yeniden tekke kurmamış, kabrinin bulunduğu yerdeki tekke ise vefâtından sonra Hacı Bayram Dede<sup>11</sup> isminde bir şahıs tarafından binâ edilip Nizâmüddîn Efendi'nin diğer oğlu Seyyid Şerefüddîn Efendi'ye tahsis edilmiştir.<sup>12</sup> Bu farklı bilgileri şöyle te'lîf etmek mümkündür: Tekkesi yıkılan Seyyid Nizâm için bir tekke inşâ edilmiş, ancak bu tekke Seyyid Nizâm'ın vefatından sonra yangın deprem gibi bir sebeple yıkılmış ve Hacı Bayram Dede tarafından Seyyid Şerefüddîn için yeniden binâ edilmiş olabilir. Her hâlükârda bu tekkenin meşihatını uzun yıllar yine Nizâmüddîn Efendi neslinden insanlar yürütmüşlerdir.

Nizâmüddîn Efendi 957/1550 senesinde 63 yaşındayken vefat etmiştir. Oğlu Seyyid Seyfullah'ın naklettiğine göre, vefâtı yaklaştığı zaman Nizâmüddîn Efendi'nin burnundan çok miktarda kan gelmiş, eline kan bulaştırıp yüzüne sürmüş, "Bugün Hz. Hüseyin âlûde-i

<sup>7</sup> bk. Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-maârif* (mensûr), vr. 3b; Vassâf, III, 222.

<sup>8</sup> Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-maârif* (mensûr), vr. 4a.

<sup>9</sup> Zeytinburnu İlçesi, Balıklı Sementi, Kazlıçeşme Mahallesi'nde.

<sup>10</sup> Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-maârif* (mensur), vr. 3b-4a, 5a.

<sup>11</sup> Bu zât muhtemelen Hamzavîlerden Hacı Kabâî Hazretleridir (1037/1627).

<sup>12</sup> Vassâf, age., III, 222.

hûn olmuş gibi ben de hûna garkoldum" deyip "Yâ Allah" sayhasıyla teslîm-i cân eylemiştir.<sup>13</sup>

Seyfullah'ın bu rivâyeti sonraları çarpıtılarak üzerinde çeşitli senaryolar üretilmiştir. Eski Bektâşiler, Seyyid Nizâmüddîn'in Yavuz Selim tarafından, İmâmiyye mezhebinden olduğu için şehîd ettirildiğini, hatta şehâdeti sırasında Yavuz'a: "Önüne bir ayna, ardına bir ayna koydurup ciğerini görmeden can verme" diye bedduâ ettiğini, şirpençeye tutulan ve bir türlü can veremeyen Yavuz'un bu bedduâyı hatırlayıp önüne ardına ayna koydurarak ciğerini gördükten sonra öldüğünü rivâyet ederlerse de, bu târîhen imkansızdır. Zîrâ Yavuz Selim 926/1520 senesinde yani Nizâmüddîn Efendiden 30 sene önce vefât etmiştir. Dolayısıyla Nizâmüddîn efendi'nin, vefât ederken Yavuz'a bedduâ etmesiyle ilgili bu senaryo, Gölpınarlı'nın da ifâde ettiği gibi tamamen asılsızdır.<sup>14</sup> Ayrıca tarih kitaplarında ve Seyyid Seyfullah'ın eserlerinde buna dâir bir kayıt yoktur.

Seyyid Nizâmüddîn, 957/1550 senesinde vefat ettiğinde cenâze namazı, Merkez Efendi (ö. 959/1551) tarafından Fâtih câmiinde kıldırılmış ve postnişîn oldukları Seyyid Nizâm tekkesine defn olunmuştur.

#### B- ÂİLENİN DİĞER FERDLERİ:

Nizâmüddîn Efendinin iki oğlunun varlığı bilinmektedir. Birisi yukarıda ismi geçen Seyyid Şerefüddîn Efendidir. Babasının kabrinin bulunduğu tekkeye şeyh olan bu şahsın âbid ve zâhid bir insan olması dışında hakkında fazla bilgi yoktur. Diğer oğlu ise makâlemize konu olan Nizâmoğlu Seyyid Seyfullah'tır. Seyfullah'ın annesi ve diğer kardeşleri hakkında ma'lûmâta rastlanamamıştır.

### II- SEYYİD SEYFULLAH

#### A- KISA ÇİZGİLERLE HAYATI:

Seyyid Seyfullah, yukarıda zikrettiğimiz gibi, muhtemelen babası İstanbul'a hicret ettikten sonra dünyaya gelmiştir. Küçüklüğünde babasıyla hacca gitmiş, bu esnâda babasından gördüğü iki kerâmeti mensûr Câmîu'l-maârif adlı eserinde nakletmiştir. Bunlardan biri, henüz Ka'be'ye varmadan Ka'be'nin ma'neviyâtının gökyüzünde tecellî etmesiyle, diğeri ise babasının Ravza-i mutahhara'da hitâb-ı nebevîye mazhar olmasıyla ilgilidir.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Seyyid Seyfullah, *Câmîu'l-maârif* (mensûr), vr. 5a.

<sup>14</sup> Abdûlbâki Gölpınarlı, "Seyyid Seyfullah (Nizamoğlu)", *Türk Dili*, c. XIX, sy. 207, Ankara 1968, s. 406. Gölpınarlı, bahsi geçen senaryoyu kaynak vermeden nakletmiştir. Başka kaynaklarda da rastlayamadık.

<sup>15</sup> Vassâf, age., III, 220, IV, 171; Seyyid Seyfullah, *Câmîu'l-maârif* (mensûr), vr. 3a-5b. Vassâf, bu eserin ismini "*Câmîu'l-avârif*" diye kaydediyorsa da, yazma nüshada *Câmîu'l-maârif* şeklindedir.

Seyyid Seyfullah'ın, küçüklüğünde iyi bir tahsîl gördüğü nakledilmekteyse de<sup>16</sup> hangi hocalardan ders okuduğu bilinmemektedir. Ancak onun Âdâb-ı Menâzil adlı eserindeki şu ifâdeleri iyi bir eğitim gördüğüne delâlet etmektedir:

"Bu mesâilin kimi Keşşâf'tan, kimi Kâdî'den, kimi Medârik-i Neseff'den, kimi Begavî'den, kimi Ebu'l- Leys'ten, kimi Tefsîr-i Şerîf'ten, kimi Hadîs-i Kurtubî'den, kimi Letâif-i Avârif'ten, kimi Mesâbih'ten, kimi Enîs-i Celîs'ten, kimi Şîr'a Şerhi'nden, kimi İhyâ'dan ve Minhâc'dan, kimi Menâhic'den, kimi Sefîne-i Bahrü'l-vâizîn'den ve dahî sâir mu'teberâtandır".<sup>17</sup>

Seyyid Seyfullah'ın burada, döneminin mu'teber tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarına atıf yapmış olması, onun eğitim düzeyi hakkında bir fikir vermektedir.

Seyyid Seyfullah, bir Halvetiyye şeyhi ve şâir olması hasebiyle, hem Lemezât-ı Hulviyye ve Hediyyetü'l-ihvân gibi özellikle Halvetî biyografilerini ihtivâ eden eserlerde, hem de şuarâ tezkirelerinde kendisi hakkında bilgi bulunabileceği akla gelmekte ise de, maalesef adı geçen kaynaklarda hakkında bilgi yoktur. Sadece Tezkireci Mesnevîhân Mehmed Tevfik Efendi (ö. 1274/1857) Mecmûatü't-terâcim adlı eserinde Seyyid Seyfullah'a kısaca yer vermiş, ancak o da genelde bilinen şeyleri tekrarlamıştır. Yeni olarak, Seyfullah'ın 1010 senesinin Muharrem ayında ve kötü bir hastalığa binâen vefat ettiğini kaydeder.<sup>18</sup>

Seyfullah'ın evlendiği ve Cüneyd isminde bir oğlu ile İsmihân adında bir kızı olduğu bilinmektedir.<sup>19</sup> Birkaç kızı olduğunu ve bunlardan birinin ilim-irfan sahibi olup mahalle kadınlarına va'z ettiğini bizzat kendisi söylemektedir.<sup>20</sup>

#### B- TARİKATI:

Babası Nizâmüddîn Efendi, Seyfullah'ı ma'nevî terbiye için İbrâhim Ümmî Sinân'a (ö. 976/1568) teslim etmiştir. Ümmî Sinân, Halvetiyye'nin Ahmediyye kolunun Sinâniyye şubesi kuran kişidir. Hayatı hakkında en eski ve güvenilir kaynak Seyyid Seyfullah'ın *Câmiu'l-maârif* adlı mensûr eseridir.<sup>21</sup> Esâsen âlim bir zât olmakla birlikte, gördüğü bir

<sup>16</sup> bk. Vasfî Mahir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara 1968, s. 233.

<sup>17</sup> Seyyid Seyfullah, *Âdâb-ı Menâzil*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, 4525, vr. 199b.

<sup>18</sup> Mehmed Tevfik, *Mecmûatü't-terâcim*, İstanbul Ün. Ktp., TY, 192, vr. 19a.

<sup>19</sup> bk. Zâkir Şükrî, *Mecmûa-i Tekâyâ* (nşr. M. Serhan Tayşi- K. kreiser), Freiburg 1980, s. 30.

<sup>20</sup> bk. Seyyid Seyfullah, *Âdâb-ı Menâzil*, vr. 1b. Bu eserin, Seyfullah'a mı, yoksa babasına mı âid olduğu kesin olarak belli değil ise de, Vassâf'a katılarak şimdilik Seyfullah'a âid saymak durumundayız. Geniş bilgi için Eserleri bölümüne bakınız.

<sup>21</sup> Hayatı için bk. Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-maârif* (mensur), vr. 11b-14b; Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp., Fatih, 430-432, II, 142a-143a; Vassâf, age., IV, s. 161-169; Mehmed Tâhir,

rü'yâ üzerine Ümmî lakabını aldığı nakledilir. Seyfullah, bu zâta müntesib olduğunu şiirlerinde de ifade etmiştir:

*Bana feyz ermesin Ümmî Sinân'dan  
Haber duymaz idim kevn ü mekândan.*<sup>22</sup>

Seyyid Seyfullah, şeyhinin yanında ma'nevî terbiye görüp hilâfet ve irşâda ehliyet kazanmış, Ümmî Sinân da ona babası Nizâmüddîn Efendi'nin hâtırasına "Nizâmî tâcı" giydirmiştir.<sup>23</sup> Bundan sonra Hacı Bayram Dede'nin Silivri kapı dâhilinde yaptırdığı tekkeye postnişîn olmuş ve irşâda başlamıştır. Aynı Hacı Bayram Dede'nin Silivrikapı hâricindeki Seyyid Nizâm tekkesinin olduğu yere yeni bir tekke inşâ ya da tamir ettirip Seyfullah'ın kardeşi Şerefüddîn'e tahsis ettiğini yukarıda söylemiştik. Zamanla, babası ve kardeşinin tekkesi "Seyyid Nizâm Tekkesi", Seyfullah'ın tekkesi ise "Emirler Tekkesi" diye meşhur olmuştur. Seyfullah, şeyhinden 33 sene sonra vefât ettiğine göre, uzun yıllar Emirler Tekkesi'nde irşâd ile meşgûl olmuş ve 1010/1601 senesinde vefât etmiştir.<sup>24</sup>

Seyyid Seyfullah'ın en meşhûr halîfesi Hakîkizâde Osman Efendi'dir (ö. 1038/1628).<sup>25</sup> Hakîkizâde'nin halîfesi, Çuhadar Mehmed Efendi (ö. 1060/1650),<sup>26</sup> Çuhadar Mehmed'in halîfesi Hasan er-Rûmî'dir (ö. 1088/1677). Bu zâttan sonra silsile şöyle devam eder: Hüsameddîn Hüseyin (ö. 1147/1734), oğlu Mustafa Efendi (ö. 1180/1766), Ümmî Sinânzâde Hasan Efendi (ö. 1210/1795), Sâlih b. İbrâhim er-Rûmî (ö. 1220/1805), Mustafa Zekâî (ö. 1227/1812), Hasan el-Azîz (ö. 1252/1836), Mustafa Zekî İstanbûlî (ö. 1281/1864), Sâlih Lutfî b. Abdülkâdir es-Selânîkî. Harîrizâde Kemâleddîn Efendi (ö. 1299/1882), bu son şahıstan Halvetiyye-i Sinâniyye icâzeti aldığını ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Yukarıda sayılan silsile, Seyyid Seyfullah'tan gelen silsilelerden biridir. Ayrıca, Seyfullah'ın medfûn olduğu Emirler Tekkesi'nde, kendisinden sonra oğlu Seyyid Cüneyd Efendi (ö. 1013/1604) postnişîn olmuştur. Sonraki postnişînler ise şunlardır: Seyyid Ahmed

*Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, I, 20-21; Sâdık Vîcdânî, *Tomar- Halvetilik* (nşr. İrfan Gündüz), İstanbul 1995, s. 238, 242.

<sup>22</sup> bk. Seyyid Seyfullah, *Ma'denü'l-maârif*, İstanbul 1288, s. 47.

<sup>23</sup> Nizâmî tâcı hakkında geniş bilgi, "Eserleri" bölümünde *Risâle-i Tâc-ı Nizâmî* tanıtılırken verilecektir.

<sup>24</sup> "Emir", Osmanlı'da genelde Seyyid'lere verilen bir lakaptır. Emirler Tekkesi'nin yeri: Uzun Yusuf Mahallesi, Silivrikapı Caddesi, 1431 ada, 1-2 parsel/ FATİH'tir.

<sup>25</sup> Mehmed Tâhir, Hakîkizâde'yi *Osmanlı Müellifleri*'nin bir yerinde Seyfullah'ın halîfesi (I, 26), başka bir yerde ise babası Nizâmüddîn Efendi'nin halîfesi olarak göstermiştir (I, 58-59). Abdülbâki Gölpınarlı onu, Nizâmüddîn Efendi'nin halîfesi olarak zikretmiş ise de (Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992, s. 90.) *Tibyânü vesâil*'deki silsile bu karışıklığı gidermiş ve Seyfullah'ın halîfesi olduğu netleşmiştir (Harîrizâde, II, 143b). Ayrıca Nizâmüddîn Efendi'nin Hakîkizâde'den 78 sene önce gibi uzun bir süre önce vefat etmiş olması da bunu te'kid eder mâhiyettedir.

<sup>26</sup> Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi (1066/1655) de, Hakîkizâde'nin halîfeleri arasındadır.

<sup>27</sup> Harîrizâde, age., II, 143b.



Ali Murtaza b. Seyyid Cüneyd (ö. 1077/1666), Seyyid Mehmed b. Şerife Fatma binti İsmihân binti Seyyid Seyfullah (ö. 1114/1702), Seyyid Ali b. Seyyid Mehmed (ö. 1128/1715), İsmail Zühdi b. Ali Murtaza (ö. 1180/1766), Abdüssamed Reşîd b. Seyyid İsmail (ö. 1203/1788)...<sup>28</sup>

#### C- TASAVVUFÎ-EDEBÎ ŞAHSİYETİ:

Seyyid Seyfullah'ın eserlerinde Allah sevgisi çok önemli bir yer tutar. O, birçok şiirinde bunu coşkun bir dille ifade etmiştir. Bestelenerek tekke muhitlerinde yüzyıllardır okunagelen şu ilâhisi buna güzel bir örnektir:

*Bu aşk bir bahr-i ummândır, buna hadd ü kenâr olmaz  
Delîlim sır-ı Kur'ân'dır, bunu bilende âr olmaz...  
Eğer âşık isen yâre, sakın aldanma agyâre  
Düş İbrâhim gibi nâre, bu gülşende yanar olmaz.  
Kıyamazsan baş u câne, irak dur girme meydâne  
Bu meydanda nice başlar, kesilir hiç sorar olmaz...  
Seyfullah sözünde mesttir, şeyhinden aldığı desttir  
Dîvânêrâ kalem nîsttir, ne söylese kınar olmaz.*

Fuat Köprülü "bu şiir bazılarınca şerhedilmiştir" demiş ancak bu konuda başka bilgi vermemiştir.<sup>29</sup> Başka kaynaklarda da bu şerh hakkında bilgiye rastlayamadık.

Seyyid Seyfullah'ın eserlerinde Ehl-i Beyt sevgisi ve On iki İmâm'a bağlılık da göze çarpmaktadır. Bazı şiirlerinde:

*Kim ister Mustafâ'dan bula izzet  
İmâm-ı Ca'fer'e kulsun itâat.  
Yetmişiki milletin hiç biri nâcî olmadı  
Mezheb-i hak ister isen Ca'ferî ol dâimâ.*

derken, manzûm Câmiu'l-maârif'te

*Cemî-i Ehl-i Sünet ve'l-cemâat  
Tarîkı üzre olmaktır seâdet,*

gibi ifadelerinin yer almış olması Gölpınarlı tarafından takıyye olarak adlandırılmış ise de,<sup>30</sup> Seyfullah'ın sünî bir şeyh olan Ümmî Sinân'a mürid ve halîfe olması, onun Ca'ferî

<sup>28</sup> bk. Zâkir Şükrî, age., s. 30.

<sup>29</sup> Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul 1981, s. 346.

<sup>30</sup> bk. Gölpınarlı, "Seyyid Seyfullah (Nizamoğlu)", s. 407.

olsa bile sünnilerle kaynaştığını, hattâ tasavvufî neş'yle mezhebî kaygıları aştığını göstermektedir.

Seyyid Seyfullah'ta, ön planda olmamakla beraber, Hurûfliğin de bulunduğunu görüyoruz:

*Tâ ezelden biz gürûh-ı Fazl-ı Yezdânîleriz  
Bende-i evlâd-ı Hayder Şâh-ı Merdânîleriz  
Mustafâ vu Murtazâ'nın anladık esrârını  
Bist ü heşt ü sî vü dü harf içre bulduk vârinı*

gibi şiirlerinde Hurûflik sezilmektedir. Ancak o, hiçbir zaman, bir Nesîmî gibi bunu temel doktrini hâline getirmemiştir.

Seyyid Seyfullah'ta vahdet-i vücûd düşüncesi coşkun bir dille ifâde edilmiş, hatta bazen şathiyyelere kadar varmıştır:

*Yâ İlâhî cümle sensin cümle sen  
Sen dururken diyemezim bana ben  
Görünen Hak'dır, gören Hak, gösteren  
Ya Nizâmoğlu iki görmek neden  
Kendin idrâk edegör, nûr-i musaffâsın sen  
Mebde-i her dû cihân sırr-ı Ev ednâsın sen  
Aç gözün pertev-i âyine-i Mevlâsın sen  
Mazhar-ı zât-ı Hüda câm-ı mücellâsın sen<sup>31</sup>  
Çün ol vahdet mey'in içtim, o dem hep gayriden geçtim  
Ene'l-Hak sırrını açtım benim mestân ü hem sekrân.*

Seyyid Seyfullah aynı zamanda tenkîdçi ruh yapısına sahip bir insandır. O, şiirlerinde haksızlık, adam kayırma, rüşvet ve ilmiyye sınıfındaki bozulma gibi sosyal yaralara temâs edip bunları tenkîd etmiştir. Meselâ, bir şiirinde şöyle diyor:

*Zulm ile doldu dünyâ, yoktur huzûra imkân  
Ma'mûr olan yerleri zâlimler etti vîrân  
Âlem harâbe vardı yıkıldı milk-i Osmân  
Kan ağlasun raâyâ çâk edüben giribân.*

D- ESERLERİ:<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Şeyh Gâlib (ö. 1799) gibi büyük bir divan şâiri bile "Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen / Merdüm-i dide-i ekvân olan âdemsin sen" ... şiirini yazarken, Seyfullah'ın bu şiirinden etkilendiği anlaşılmaktadır.

Seyyid Seyfullah tümü Türkçe, manzûm ve mensûr birçok eserler yazmıştır. Bunlardan manzûm olanlar bir araya getirilerek İstanbul'da ilk defa 1288/1871'de neşredilmiştir. Manzûm eserleri ihtivâ eden bu külliyyât, Mehmet Yaman tarafından yeni harflere çevrilip neşredilmiştir (İstanbul 1976).

#### 1- Manzûm Eserleri:

a. *Mi'râcû'l-mü'minîn*: Eser, abdestin ahlâkî ve psikolojik yorumlarını ihtivâ eder. Abdest esnâsında el, yüz, baş ve ayaklardan kirleri giderirken, kalpten de dünyâ sevgisi ve mâsivâyı çıkarmak gerektiği vurgulanır.

*Kaçan ağzunu yursun di ki yâ Rab  
Senin zikrinden özge cümlesi hep  
Dehânımdan yudum pâk ettim anı  
Kırâat eyleyim Seb'u'l-mesânî.*

gibi dizeler buna küçük bir örnektir. Eserin sonunda Silsile-i Tarîkat ve Silsile-i Nesebiyye diye iki manzûme vardır. Osmanlı Müellifleri'nde bunlar müstakil iki eser olarak gösterilmiş ise de, Mi'râcû'l-mü'minîn'in bölümleri olarak düşünmek daha uygundur.

b. *Câmiu'l-maârif*: Başta gazel tarzında on şiirle bir kıt'a ve iki beyitten sonra mesnevî tarzında Esmâ-i Hüsnâ'yı bildiren bir risâledir. Sonunda bir münâcât, Der beyân-ı evsâf-ı mürşidü'l-kâmilîn, Der beyân-ı âdâb-ı mürîdînü's-sâdikîn, Der beyân-ı sünnet-i selâse başlıklı şiirlerle, kasîde tarzında Atvâr-ı Seb'a'ya dâir yedi şiir vardır. Osmanlı Müellifleri, Atvâr-ı Seb'a'yı ayrı bir risâle olarak kaydediyor.

c. *Şeref-i Siyâdet*: Yedi kıt'a, on bir gazel tarzında şiir, iki beyit, dört mesnevî ve bir terkîbten meydana gelmiştir. Hemen her şiirde seyyidliğin (Peygamber neslinden olmanın) şerefinden, zamâne âlimlerinin seyyidlere saygı göstermediğinden, Hz. Muhammed soyunun uğradığı zulümlerden bahsedilir.

*Yâ Rasûlallah bize gör n'etti âsî ümmetin  
Görmeye onlar dahî rûz-ı kıyâmet şefkatin,*

gibi ifâdeler sıkça yer alır.

32 Eserleri için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, İstanbul 1971, I, 574; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul 1951, I, 832; Mehmed Tâhir, age., I, 81-82; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Beyrut 1993, II, 637. Ayrıca bk. Gölpınarlı, *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*, y. yok 1972, s. 78-80; Abdullah Uçman, "Seyyid Nizamoğlu Seyfullah", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul 1995, VIII, 184-187; *Türk Ansiklopedisi*, XXVIII, 490; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VII, 560.

*d. Ma'denü'l-maârif:* Bu eserde Seyyid Seyfullah, bazı âyet ve hadisleri tasavvufi açıdan şiirle şerh eder. Vahdet-i vücûddan, tasavvufi hakikatlerden ve mürşidin gerekliliğinden bahseder.

*Zât-ı Hakk'a vâsıl olmaz ol kişi  
Geçmeyince cümle kendi kendiden.  
Gözet Seyfî yürü şeyhin rızâsın  
Ki derdin döndüre dermâna mürşid,*

gibi ifâdelerle duygularını dile getirir.

*e. Esrâru'l-ârifn:* Mesnevî ve gazel tarzındaki şiirler ile Hz. Peygamber'in soyuna sevgiyi konu alan hadislerden meydana gelen bu bölümde de aşk-ı ilâhî, vahdet ve ma'rifet konuları işlenir. Başlangıcı şöyledir:

*Ehl-i aşkın dile hâlin evvelâ  
Aşk-ı Hak'dır vâcib olan her kula.*

*f. Seyr-i Sülûk:* Seyyid Seyfullah'ın seyr-i sülûku esnâsında kalbine doğan ilhâm ile söylediği bir şiir olup

*Benim mâlik, benimdir mülk, benim Hâlik benim Râzık,  
Benim ma'sûk, benim âşık, benim her cân ile cânân.*

gibi şathiyyeler ihtivâ etmektedir.

*g. Divan:* İki yüze yakın gazel tarzındaki şiirle üç murabbâ', üç müseddes, sekiz tercî', bir terkîb, iki mesnevî, beş kıt'a ve on yedi beyitten meydana gelmiştir. Bu şiirlerin yirmi bir tanesi On iki İmâm'a övgüdür. Bunlardan başka elli iki tane heceyle yazılmış şiiri vardır.

Divân'ın sonunda Seyfullah'ın babası Nizâmüddîn Efendi'ye nisbetle küçük bir şiir bulunmaktadır. Ancak Vassâf, Ayvansarâyî'nin Vefeyât'ında bu şiirin Şeyh Nazîfüddîn Mehmed Nizâmî b. İsmâil (ö. 1125/1713) Efendi'ye nisbet edildiğini not düşmüştür.<sup>33</sup>

Bu eserlerin yanısıra Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1428 numarada, vr. 50b-58b arasında Vudûiyye isminde bir manzûme daha kayıtlı ise de, bu eser matbû külliyyâtın ilk eseri olan Mi'râcû'l-mü'minîn'in aynısıdır.

## 2- Mensûr Eserleri:

---

<sup>33</sup> Vassâf, age., III, 221.

a. *Câmiu'l-maârif*: Bir nüshası Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, 2335 numarada, vr. 1-58 arasında yer alır. Bazı kaynaklarda eserin ismi Câmiu'l-avârif olarak kayıtlı ise de, yazma nüshasında Câmiu'l-maârif şeklindedir.

*Câmiu'l-maârif*, özellikle Seyfullah'ın babası ve şeyhi hakkında en mevsûk bilgileri ihtivâ etmesi yönüyle büyük bir önem arz etmektedir. Eser 10 bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Nizâmüddîn Efendi, Merkez Muslihuddîn Efendi, Ya'kûb Efendi, Emîr Efendi, Sarhoş Bâlî Efendi, Keşfî Muslihuddîn Efendi, Şeyh Gazanfer, Çelebi Şeyh ve İbrâhim Ümmî Sinân gibi devrin önemli mutasavvıflarının hayat ve kerâmetleri anlatılır. Sonraki bölümlerde, tevhîdin fazîletleri, dünyanın zemmi, Kur'ân'ın fazîleti, kader, ölüm, virdlerin fazîletleri ve ay tutulması gibi konular yer alır.

b. *Risâle-i Tâci Nizâmî*: Bir nüshası Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, 2171, vr. 1a-8a arasında bulunan eser Tâcnâme olarak da anılır. Eserin başında önemli bir not vardır. İbrâhim Ümmî Sinân, Seyyid Seyfullâh'a hilâfet verirken, ona Yiğitbaşı Ahmed Efendi'den aldığı tâci değil, Seyfullah'ın babası Nizâmüddîn Efendi'nin tâcını giydirmiştir. Seyyid Seyfullah'tan Çuhadar Mehmed Efendi'ye kadar bu Nizâmî tâci kullanılmış, daha sonra Ümmî Sinân tâcına dönmüştür.

"Elhamdülillah ol vâcibü'l-vücûda olsun ki âlem-i ademden vücûd-ı âdemi sahrây-ı âleme getirip..." diye başlar. Seyyid Seyfullah'ın, dedesi Şihâbüddîn Efendi'ye: "Sûfiyye'nin giydiği tâcin hikmeti nedir ve bunu giymek gerekli midir?" diye sorduğu, dedesinin de tâc giymenin enbiyâ ve evliyâ âdeti olduğunu söylediği nakledilir (vr.2a). Ardından, ondört yeşil terk ve ondört ak elifin bulunduğu tâcin şekillerine tasavvufî yorumlar getirilir. Buna göre, ondört yeşil terk, kibir, kin, buğz, hırs, hased, hubb-i dünyâ gibi ondört günâhın terkine işâret etmektedir. Ondört ak elif ise, bu ondört kötü amelin terkinden hâsıl olan ondört güzel amelin nurlarının zuhûruna işâret etmektedir. Ayrıca bir yeşil terkin etrafındaki iki elif, bir dâl olmaktadır. Elif Allah Teâlâ'ya, dâl ise Muhammed (a.s.)'a delâlet eder. Lâilâhe illallah ondört harf, Muhammedün Rasûlullah da ondört harftir. İkisinin toplamı olan yirmi sekiz, terk ve eliflerin toplamına tekâbü'l eder. Bu tâci başta taşımak, kelime-i tevhîdi başta taşımak gibidir. Kur'ân-ı Kerîm de yirmi sekiz harf ile yazılmıştır. Binâenaleyh bu tâci başta taşımak Kur'ân'ı dâimâ okumak gibi telakkî edilir.<sup>34</sup>

Eser hicrî 1235'te istinsâh edilmiş olup müstensihî belli değildir.

c. *Miftâh-ı Vahdet-i Vücûd*: Osmanlı döneminde 13 sayfalık küçük bir risâle hâlinde neşredilmiş olan bu eserin neşir tarihi kaydedilmemiştir. Başlangıcı şöyledir: "Evvelâ Cenâb-ı Hakk'a hamd ü senâ ve habîbine salât ü selâm ve iktidâdan sonra ma'lûm ola ki vahdet-i vücûda kâil olan ehlullâh'ın kelâmından fehmolunan ma'nâ budur ki vücûd birdir, birden artık değildir. Ol vücûd Hakk'ın vücûdudur..." Müellif merâtib-i vücûdu anlatırken

<sup>34</sup> Seyyid Seyfullah, *Risâle-i Tâc-ı Nizâmî*, vr. 2b, 3a-b.

bu mertebelerin üç, beş ve yedili tasnîflere tâbi' tutulduğunu, Abdülkerîm Cîlî tarafından kırklı tasnîfe gidildiğini ve esâsında varlık mertebelerinin sonsuz olduğunu anlatır. Tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât konularıyla risâle sona ermektedir. Eser, ayrıca Reşahât tercümesinin kenarında da basılmıştır (İstanbul 1291, s. 382-401).

*d. Âdâb-ı Menâzil:* Bilinen tek yazması Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, 4525 numarada bulunan bu eser 208 varaktan müteşekkildir. Eserin başında: "Hâzâ Kitâbu Âdâb-ı Menâzil te'lîf Seyyid Nizâmüddîn Mehmedzâde Seyyid Seyfullah Efendî" kaydı mevcûddur. Başka bir köşede "Hâzâ Kitâbu Âdâb-ı Menâzil-i Evliyâ, Seyyid Nizâm" yazılmış ise de bu isim kitabın muhtevâsına uymamaktadır. Zîrâ eser evliyâ makâmlarını değil, ev ve âile âdâbını konu edinmiştir. Eserin Seyyid Nizâm'a isnâd edilmesi ise yanlışlık eseri olabilir. Kitabın sonunda silme ve tekrar yazma izleri görüldüğünden, bu isnâd şimdilik meçhûldür.

Müellif eseri yazış sebebini şöyle açıklar: "Allah Teâlâ'dan bana sâliha eş ve çocuklar vermesi için duâ ettim, O da duâmı kabûl etti. Bu sâliha kızlarımdan bir tânesi ilim ve irfân sâhibi oldu. Mahalle kadınları gelip onun sohbetini dinler ve fetvâ sorar oldular. Birgün bu kızım bana: "Kadınlara sohbetinde okuyabileceğim bir kitap yazsanız" diye ricâ etti. Bunun üzerine bu eseri muhtelif kaynaklardan tercüme ederek meydana getirdimî (vr.1b).

Eserdeki belli başlı konular şunlardır: Karı-kocanın birbirine karşı hakları, Anne-babanın çocuklar üzerindeki hakları, Evdeki hizmetçilerin hukûku, Sâliha hanımların fazîletleri ve hikâyeleri, Misâfir ağırlama, Elfâz-ı küfür ve Şam'ın fazîletleri. Eser h. 996 senesinde, Muhammed b. Ali tarafından istinsâh edilmiştir.

## KIRIMLI SELİM DÎVÂNE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE ŞİİRLERİ

Cemâl Kurnaz\* - Mustafa Tatcı\*\*

### Hayatı:

Aslen Kırımlı olan Selim Dîvâne, kaynaklarda "Şeyh Selim el-Kırımıî, Kırımlı Selim Baba, Selim el-Kâdirî el-Alevî" künye ve nisbeleriyle anılan şöhretli bir Kâdirî mürşididir. Ondan bahseden kaynaklarda doğum yeriyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte, onun Kırımlı olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Doğum tarihi, ailesi, şeceresi, evliliği ve çocukları hakkında da bilgimiz yoktur.

Gençlik yıllarında İstanbul'a gelen Selim Dîvâne, burada medrese öğrenimi görmüş, mezuniyetinden sonra Bosna'ya kadı olarak tayin edilmiştir. Bu vazife sırasında tanıdığı Şeyh Muhammed Efendi adında bir mürşide intisap ederek kadılıktan ayrılmıştır. Adı geçen şeyh vefat edince Selim Dîvâne Kesriyye Kâdirî tekkesi şeyhlerinden Şeyh Hüseyin Hamdi Efendi'ye bağlanmıştır.<sup>1</sup> Bundan sonra gerekli riyâzat, mücâhede ve mücadelede sonra seyr ü sülûkunu tamamlayan Selim Dîvâne kâmil ve hilafet sahibi bir sûfî olarak irşada memur edilmiştir.<sup>2</sup> Onun ilk defa Üsküp'e gönderildiğini Burhânü'l-Ârifîn adlı eserinden öğreniyoruz.<sup>3</sup> Burada ne kadar kaldığını bilemiyoruz. Oradan Selanik vilayetinin merkez kazalarından olan Köprülü'ye geçen Selim Dîvâne, artık ömrünün sonuna kadar burada ikamet etmiştir. Onun, eserlerini Köprülü'ye yerleştikten sonra kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

---

\* Prof. Dr. Gazi Eğitim Fak. TDE Böl.

\*\* Yrd. Doç. Dr. Gazi Eğitim Fak. TDE Böl.

1 Selim Divane, *Burhânü'l-Ârifîn*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktb., No: 1659. vr. 1 b.

2 Köstendilli, *Bahrü'l-Velâye*, vr. 194 a.

3 *Burhânü'l-Ârifîn*, vr. 45 a.

Selim Dîvâne'nin uzun müddet halkın irşadıyla uğraştığını söylemek pek mümkün değildir. Zira, mahlas olarak kullandığı "Dîvâne" lakabından da anlaşılacağı gibi o cezbeli bir mizaca sahiptir. Köstendilli Şeyh Süleyman Efendi'nin "meşreb-i melâmet kendilerine galib olup ekseri sekr ü mahviyyet ile olduğundan Selim Dîvâne demekle ma'ruftur."<sup>4</sup> şeklindeki tesbitleri de bu hususu doğrulamaktadır. Selim Dîvâne, cezbeli kimliğini, melâmet halini şiirlerine de yansıtmıştır:

*Çaldım melâmet tablını hiçe saydım varımı  
Aşkda yakup kârımı yönüm Allah'a döndüm*

\*

*Çün bana Mecnun dinildi dostumun mecnûnuyam  
Ehl-i aklın aklı irmez bir aceb dîvâneym*

Selim Dîvâne, H. 1170/M. 1757 tarihinde Köprülü'de vefat etmiştir. Kabri yaşadığı dergâhın haziresinde bulunmaktadır.<sup>5</sup>

#### Eserleri:

Selim Dîvâne, tasavvufi görüşlerini çeşitli eserlerinde dile getirmiştir. Genellikle nazım-nesir karışık olarak kaleme alınan bu eserlerde samimi, sade, anlaşılır bir dil kullanmıştır. Bazı tasavvufi makam ve halleri, arada yazdığı şiirlerle açıklamıştır. Tesbit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

1. **Burhânü'l-Ârifin ve Necâtü'l-Gâfilin:** Selim Dîvâne'nin en önemli eseridir. Muhtevası ve hacmi bakımından bir tasavvuf klâşığı sayılabilir. Bazı nüshalarda "Necâtü'l-Ârifin" şeklinde geçmektedir. Selim Dîvâne bu eseri, tevhid konusunun halk ve mutasavvıflar tarafından nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiğini açıklamak amacıyla yazmıştır. "Sebeb-i Tahrîr"de eserin adını ve yazma sebebini şöyle anlatır:

"... tecelliyât-ı Bârî ile fenâ fi'llâhda fenâ-ender-fenâ ve bi'l-külliyye mahv u müstağrak olup *izâ temme'l-fakru fe-hüvallah* mantukunca lisân-ı sırdan bilâ-harf ve lâ-savt sâdır ilm-i ledünni tahrîr ve on bir bâb üzerine tertîb olup Burhânü'l-Ârifin tesmiye olındı."<sup>6</sup>

Eserin her bir bâbında şu konular işlenmektedir:

Birinci bâb: Ma'rifet-i nefis ve ma'rifet-i Rab.

İkinci bâb: Mürşid-i kâmil ve onun nişanları.

<sup>4</sup> *Bahrü'l-Velâye*, vr. 194 a.

<sup>5</sup> *Kırım Müellifleri*, s. 10.

<sup>6</sup> *Burhânü'l-Ârifin*, vr. 2a.



Üçüncü bâb: Ehl-i tarîkden olup yol kesiciler ve soğuk nefesliler ki âşık-ı sâdıkların yollarını kesmeye sa'y eden mülhidler.

Dördüncü bâb: Bey'at-ı zâhirî ve bey'atdan maksad nedir.

Beşinci bâb: Bey'at-ı bâtınî, yani bey'atin hakîkati.

Altıncı bâb: Vuslat nedir, fûrkat nedir, ârif-i bi'llah ile mülhid ve zındıkların farkı nedir, şeriatin, emir ve nehyin sırları nedir.

Yedinci bâb: Makâm-ı ma'rifet, makâm-ı ayne'l-yakîn, nefis, rûh, ma'rifet ve hakîkatin farkı nedir.

Sekizinci bâb: Cem', ba'de'l-cem', fenâ fi'llah, bekâ bi'llah ne demektir, vahdette kesret, kesrette vahdet bulmak nedir.

Dokuzuncu bâb: Hakikat cihetinden Hakk'a vâsıl olmak ne demektir.

Onuncu bâb: Ehl-i tarîkten olup hakîkate vâsıl oldum zanneden hulûlî, ittihâdî, devrânî gibi bâtıl mezhep taraftarlarının beyânı.

On birinci bâb: İnsan vücûdunun anâsır-ı erba'adan teşekkülü.

Burhânü'l-Ârifîn henüz basılmamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi esas alınarak lisans tezi hazırlanmıştır.<sup>7</sup> Eserin tesbit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır:

- Diyanet İşleri Başkanlığı Ktb. Yz. No. 1659.
- Milli Ktb. A- 2178-2.
- Milli Ktb. A- 2398-6.
- Milli Ktb. A- 623.
- Milli Ktb. A- 2022.
- Milli Ktb. A- 2183.
- Milli Ktb. A-1965.
- Süleymaniye Ktb. Esad Ef. No. 1409.
- Süleymaniye Ktb., Düğümlü Baba, No: 20663.
- Millet Ktb. Ali Emiri, No: 8183.
- İstanbul Ün. Merkez Ktb. No: 9677.
- İstanbul Ün. Merkez Ktb. No: 9678.
- İstanbul Ün. Merkez Ktb. No: 9679.
- İstanbul Ün. Merkez Ktb. No: 9680.
- İstanbul Belediye Ktb., No: 3063.
- İstanbul Belediye Ktb., No: 3064.
- Tercüman Gazetesi Ktb., No: 97.
- Tercüman Gazetesi Ktb., No: 98.
- Hacı Selimağa Ktb. Hüdayi Ef. Bölümü, No: 1768.
- TÜYATOK, No: 8325.
- Marmara Ün. İlahiyat Fak. Ktb. No: 10714.
- İzmir İlahiyat Fak. Merkez Ktb., No: 18406.

<sup>7</sup> Mümine Ceyhan, *Selim Dîvâne ve Eseri Burhânü'l-Ârifîn*, Gazi Eğt. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl., Ank. 1994.

- Yahya Aksoy'un özel kütüphanesindeki nüsha.

2. **Miftâhu Müşkilâtî'l-Ârifin Âdâbu Tarîki'l-Vâsılîn**: Kısaca Müşkilâtü'l-Ârifin diye tanınan eser, tasavvufî bir şerhtir. İsmi bazı nüshalarda "Müşkilâtü'l-Âlemîn, Müşkilâtü's-Sâdikîn" şeklinde geçmektedir.

Bursalı Mehmed Tahir Bey, Müşkilâtü'l-Ârifin'den "tasavvufî bir eser-i ârifâne" diye söz ederken<sup>8</sup>, Mehmed Şemseddin Efendi, Niyâzî-i Mısırî'nin "Müşkilim var ey Hak dostları eylen reşâd" mısraı ile başlayan gazelinin şerhi oduğunu söyler.<sup>9</sup> Selim Dîvâne kendisi, eseri evliyaullahın edebi, itikadî, sülûku, tevhidi, Hak'la kıyıamları, halkla muameleleri, peygamberler ve müridlerin gönderilme sebepleri gibi konuları açıklamak amacıyla yazdığını belirtmektedir. Yazar, anlattığı konuları desteklemek üzere Niyâzî-i Mısırî, Eşrefoğlu Rûmî, Mehmed-i Bîcân, Şeyh Nâci, Şemsî, Aziz Mahmud Hüdâyî ve Seyyid Nesimî'den şiir ve beyitler alarak şerhlerini de yapmıştır. Eser yayımlanmıştır.<sup>10</sup>

Eserin tesbit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır:

- Milli Ktb. A- 449.
- Atatürk Kitaplığı, K. Yz. 548.
- Süleymaniye Ktb. Ali Nihad Tarlan Kitapları, No: 167.
- Millet Ktb. Ali Emiri, No: 9045.
- Millet Ktb. Ali Emiri, No: 9046.
- İstanbul Belediye Ktb. No: 721.
- İstanbul Belediye Ktb. No: 1538.
- İstanbul Belediye Ktb. No: 2279.
- İstanbul Belediye Ktb. No: 3065.
- Tercüman Gazetesi Ktb No: 96.
- İstanbul Ün. Merkez Ktb. No: 9681.
- TÜYATOK, No: 9747.

3. **Divan**: Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Ârifin<sup>11</sup> ve Keşfü'z-zünûn Zeyli'nde<sup>12</sup> Selim Dîvâne'nin Türkçe Divan'ı bulunduğunu söylemektedir. Bursalı Mehmet Tahir Bey, Kırım Müellifleri'nde bu eserden söz etmediği halde<sup>13</sup>, Osmanlı Müellifleri'nde bir divançesinin olduğunu belirtir<sup>14</sup> Kütüphanelerde yaptığımız çalışmalarda böyle bir divana

<sup>8</sup> Kırım Müellifleri, s. 10.

<sup>9</sup> Gülzâr-ı Mısırî, Kütüphanemizdeki müellif hattı yazma, s. 84-85.

<sup>10</sup> Selim Divane, *Miftâhu Müşkilâtî'l-Ârifin Âdâbu Tarîki'l-Vâsılîn*, Haz. Mustafa Tatcı, Ank. 1996.

<sup>11</sup> Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsâsü'l-Musannifin, C. I, s. 404.

<sup>12</sup> İzâhü'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn, C. I, s. 509.

<sup>13</sup> Kırım Müellifleri, s. 10-11.

<sup>14</sup> Osmanlı Müellifleri, C. I, s. 188.

rastlayamadık. Ancak, yukarıda sözü edilen iki eseri içinde yer alan şiirlerinden, onun divan tertip edebilecek güçte bir şair olduğu anlaşılmaktadır.

#### Şiirleri:

Selim Dîvâne'nin divanı henüz elimize geçmemiştir. Aşağıda vereceğimiz şiirler Burhânü'l-Ârifin'in Diyanet İşleri Başkanlığı nüshası<sup>15</sup> ve Miftâhü Müşkilâtî'l-Ârifin Âdâbu Tarîki'l-Vâsılın'in Millî Kütüphane nüshasından<sup>16</sup> alınmış, vezin ve anlam yönünden aksaklık görülen beyitlerde zikredilen diğer nüshalardan yararlanılmıştır.

Selim Dîvâne, hece vezniyle de şiir yazmakla birlikte, çoğunlukla aruz veznini kullanmıştır. Şiirlerde yer yer vezin kusurları görülmektedir.

- 1 -

*Fâilâtün fâilatün fâilâtün fâilün*

Yine arz itdi cemâlin cânımın cânânesi  
Olmışam cân ile anun şimdi ben dîvânesi

İrdi bir sır sem'-i cânâ külli fânî ol diyü  
Ol sebebdan nâra yetdi vücudum pervânesi

Yaradılmadan bu cihân anda ben âşık idüm  
Anun için bunda oldum abdal-ı uryânesi

Gice vü gündüzi ben fark eylemekden kalmışam  
İçmişem aşkun şarâbın olmuşam mestânesi

Levhine Dîvâne yazdı bu Selîm'ün adını  
Böyle Mecnûn-ı şeydânun<sup>17</sup> dünyâ vü ukbâ nesi ?<sup>18</sup>

- 2 -

*Fâilâtün fâilatün fâilâtün fâilün*

Çün bana Mecnûn dinildi dostumun mecnûniyem

---

<sup>15</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Ktb. No: 1659.

<sup>16</sup> Milli Ktb. A-449.

<sup>17</sup> Bu kelimedede vezin bozulmaktadır.

<sup>18</sup> *Burhânü'l-Ârifin*, vr. 11 b.

Ehl-i aklun akli irmez bir aceb dîvâneyem

Anlamaz ehl-i şerf'at ilmümün bir katresin  
Katremün katresi cihân ben anun ummâniyem

Halk olınmazdan bu mahlûk zâtıla bir zât idüm  
Zuhûrum<sup>19</sup> hikmeti böyle unsurun devrâniyem

Yok iken Hızr'un nişânı ilm idi ledün bana  
"Len terânî" ben dimişem âlemün sultâniyem

Aldı aklın külli varın bu Selîm Dîvâne'nün  
Varlığum külli anundur ben anun burhâniyem<sup>20</sup>

- 3 - 21

Mevlâm senün vaslına varum vireyüm cânım  
Nefsimün benliğini kurbân ideyüm cânım

N'idem sensüz cihânı yâ hûr ile gılmânı  
Cümlesin didâruna müjde vireyüm cânım

Aşkınun kül-hânında bu vücûdum varını  
Yakayum yandurayum nâra urayum cânım

Yokluğımı arz idüp Hazret'ün dergâhına  
Yaş yirine gözümde kanlar dökeyüm cânım

Geçüp cân u başumdan Hallâc-ı Mansûr gibi  
Ene'l-Hak cezbesinün tablın urayum cânım

Aşkun dârına senün ben de boynum eğeyüm  
Elüm ile uranum kendüm çekeyüm cânım

Bu Selîm Dîvâne'yi zâtunda mahv eyleyüp  
Vahdetün deryâsında cevân ideyüm cânım<sup>22</sup>

---

19 Bu kelimedede vezin bozulmaktadır.

20 *Burhânü'l-Ârifîn*, vr. 13 b.

21 Bu şiir hece vezniyle yazılmıştır.

22 *Burhânü'l-Ârifîn*, vr. 14 a.

- 4 -

*Fâilâtün fâilatün fâilâtün fâilün*

Bir aceb sırra yetişdüm beni hayvân anlamaz  
Defter-i benlüği sildüm ehl-i dîvân anlamaz

Âteş-i aşka yanaram her seher pervâne-vâr  
Doldı sînem âteş ile nâr-ı sûzân anlamaz

Ben ki ol abdâl-ı aşkam kimse bilmez hâlümü  
Bulmuşam Hakk ile vuslat anı nâdân anlamaz

Ki aceb mi ehl-i râza hâlümü keşf eylesem  
Himmet-i merdân n'idüğün anı her cân anlamaz

Bulmuşam mürşid-i kâmil kâlümü hâl eyledi  
İçmeyen dilden hayâtın âb-ı hayvân anlamaz

Ben Selîm Dîvâne'yem varlığımı mahv eyledüm  
Varlığından geçmeyenler sırr-ı Sübhân anlamaz<sup>23</sup>

- 5 -

*Fâilâtün fâilatün fâilâtün fâilün*

Hamdülillah nûrile nûrâna irdüm ben bugün  
Açılıp basîretüm irfâna irdüm ben bugün

Âteş-i aşk ile yanup vâlih ü hayrân iken  
İrdi bir nûr-ı tecellî câna irdüm ben bugün

Eyledüm taklîdi tahkik mâsivâyı terk idüp  
Cezbe-i Rahmân ile Sübhân'a irdüm ben bugün

Gitdi kesret geldi vahdet cümle âlem ser-te-ser  
Mahv olup sûretle esmâ câna irdüm ben bugün

Kalkdı cezbeyle vücûdı bu Selîm Dîvâne'nün  
"Küntü kenz"ün sırrıyam kim kâna irdüm ben bugün<sup>24</sup>

<sup>23</sup> *Burhânü'l-Ârifîn*, vr.5 b.

<sup>24</sup> *Burhânü'l-Ârifîn*, vr.21 a-b.

- 6 -

*Fâilâtün fâilatün fâilâtün fâilün*

Âteş-i aşka yakup cismümi biryân eyledün  
Kıldı celâlün tecellî beni vîrân eyledün

Ey efendüm aşkınun ben dilde yakdum âteşin  
Küllî kül oldu vücûdum hâke yeksân eyledün

Aşk ile yanmakdı her dem âşıkun eğlencesi  
Cennetü'l-ahlâkı şâhum bana nîrân eyledün

"Len terânî"si Mûsâ'nun<sup>25</sup> hep "terânî"dür bana  
Dahi cemâlün yüzinden bana seyrân eyledün

Hâlûme itmem şikâyet ko yanayum aşkuna  
Dil-i vîrânemde çünki anı mihmân eyledün

Çâr-unsurdan cemâlün nûrını arz eyleyüp  
Bu Selîm Dîvâne'yi vâlih ü hayrân eyledün<sup>26</sup>

- 7 -

*Fâilâtün fâilatün fâilâtün fâilün*

Gice gündüz işüm âh u zâr u efgân oldu gel  
Bu benüm dîvâne gönlüm gel ki vîrân oldu gel

Âteş-i aşkun derûnum yakdı ber-bâd eyledi  
Söndüremez bahr-ı ummân bitdi kül-hân oldu gel

Kör olan görmez yüzünde vech-i Hakk'ı seyyidüm  
Gören ol vechi yüzünde ehl-i îmân oldu gel

Rûz u şeb isterdüm ey dost nûr-ı hüsnünden meded  
Anı bildüm ki bu derdüm bana dermân oldu gel

Vuslatundur bu dil-i mecrûhun ey dost çâresi  
Gel ki bu bî-çâre âşık yandı bî-cân oldu gel

---

<sup>25</sup> Bu kelimedede vezin bozulmaktadır.

<sup>26</sup> *Burhânü'l-Ârifîn*, vr. 26 a.

Varlığı mahv oldu gitdi bu Selîm Dîvâne'nün  
Gitti benlük geldi senlük cümle yeksân oldu gel<sup>27</sup>

- 8 -

*Fâilâtün fâilatün fâilâtün fâilün*

Fürkatün odına yandım gitdi cânım gel yetiş  
Hızr-veş vaslun hayâtın sun cânânum<sup>28</sup> gel yetiş

Şânına levlâk dinildi şâh-ı kevneyn seyyidüm  
İt şefâ'at kıl tecellî bana cânım gel yetiş

Secdegâhumdur cemâlün ma'bûd-ı mutlak bana  
Sende mahv itdüm vücûdum dîn ü îmânım gel yetiş

Ruhların altında gördüm semme vechu'llâhı ben  
Gösteren nûr-ı ilâhîden nişânım gel yetiş

Ey aceb Mecnûnun oldum sultân-ı âlem ben senün<sup>29</sup>  
Kalmadı nâm ile şânım nâmus ârum gel yetiş

Âteş-i aşkunda yandı bu Selîm Dîvâne gel  
Varluğum mahv oldu sende bende varım gel yetiş<sup>30</sup>

- 9 -

*Fâilâtün fâilatün fâilün*

Sürüp ismün dilde tekrâr eylerem  
Varluğum senünle ben var eylerem

Koma beni itmeyem derdile âh  
Yakarım dünyâyı hep nâr eylerem

Aşk-ı pâkûn boynuma zencîrini

---

<sup>27</sup> *Burhânü'l-Ârifîn*, vr. 43 b.

<sup>28</sup> Bu kelimedede vezin bozulmaktadır.

<sup>29</sup> Bu mısradaki vezin bozulmaktadır.

<sup>30</sup> *Burhânü'l-Ârifîn*, vr. 43 b - 44 a.

Takmışam Mansûr olup dâr eylerem

"Ene Hakk"ı mahv idüp sende şehâ  
"Hüve Hak" zikrini her bâr eylerem

Beni sende seni Hak'da mahv idüp  
Hakk'ı sende seyyidüm var eylerem

Cemâlünden<sup>31</sup> okuyup âyetleri  
Şerh idüp ledünni tekrâr eylerem

Vech-i pâkûn ismidür ümmü'l-kitâb  
Bu Selîmî anı ezkâr eylerem<sup>32</sup>

- 10 -

*Fâilâtün fâilatün fâilün*

Aşkûn ile ben beni mahv eylerem  
Senün ile sen oluban söylerem

Aşk-ı pâkûn şâh-ı kevneyn seyyidüm  
Gör neler didürtdi beyân eylerem

Ruhların altından okıyup bunı  
Ders-i hüsnün şerhin ayân eylerem

Dilden açup hüsnünün defterini  
Yedi saydum ana î mân eylerem

Tâ elestden aşkunun mesti idüm  
Şimdi nevbet değdi destân eylerem

Meh cemâlün şerhin idüp bir kitâb  
Bu Selîm'e anı burhân eylerem<sup>33</sup>

- 11 -

*Mef'ûlü mefâilü mefâilü feülün*

---

<sup>31</sup> Bu kelimeye vezin bozulmaktadır.

<sup>32</sup> *Burhânü'l-Ârifîn*, vr. 44 a; *Miftâhu Müşkilâtî'l-Ârifîn*, vr. 19 a.

<sup>33</sup> *Burhânü'l-Ârifîn*, vr. 44 a.



Ey yâr-ı cinân ten ile cânım senün olsun  
Mezheb ile dîn ile imânum senün olsun

Evrâd ile ezkâr ile esmâm senün olsun  
Hüccet vireyüm büsbütün âlem senün olsun

Aşkunla senün varluğımı hep sana virdüm  
Bendeki olan kâl ile hâlüm senün olsun

Yüzünde olan nûr ile envârını gördüm  
Bana sebep ol küllile varum senün olsun

Ağlatma beni nûr-ı Muhammedi seversen  
Yakma meded ol kalb-i hazînüm senün olsun

Dîvâne Selîm mahv oluban çıksın aradan  
Bi'l-cümle olan nâm ile şânım senün olsun<sup>34</sup>

- 12 -<sup>35</sup>

Cihânda kutbü'l-aktâbı  
Hüseyn Sultân hû kutb-ı âlem hû  
Allah'ın mazhar-ı tâmmı  
Hüseyn Sultân hû kutb-ı âlem hû

Deryâ-yı vahdet dürridür  
Abdülkâdir'in sırrıdur  
İsm-i A'zam virdidür  
Hüseyn Sultân hû kutb-ı âlem hû

Gönlüne giren şâd olur  
Cümle gamdan âzâd olur  
İlmu'llahda üstâd olur  
Hüseyn Sultân hû kutb-ı âlem hû

Baş açık gezdüm cihânı  
Bulmadum böyle sultânı  
Bundadır sırr-ı Geylanî  
Hüseyn Sultân hû kutb-ı âlem hû

<sup>34</sup> *Burhânü'l-Ârifîn*, vr. 37 b - 38 a; *Miftâhu Müşkilâti'l-Ârifîn*, vr. 10 a.

<sup>35</sup> Şiirin bazı dörtlükleri 8, bazıları 7'li hece vezniyle yazılmıştır. Mütekerrir mısralarda ise iki hece fazladır.

Bir nazar kılsa bir cânâ  
İrgürür anı cânâna  
Vuslat bulur ol Sübhân'a  
Hüseyn Sultân hû kutb-ı âlem hû

Bilmedüm kadrün n'ideyüm  
Pâyına yüzüm süreyüm  
Afv itsün cürmüm dileyüm  
Hüseyn Sultân hû kutb-ı âlem hû

Mürşidüm cânânum oldur  
Söyler dilüm cânum oldur  
Kuluyam sultânnum oldur  
Hüseyn Sultân hû kutb-ı âlem hû

Selîm Dîvâne'ye meded  
Andan irdi kalmadı derd  
İsmi olsun dilümde vird  
Hüseyn Sultân hû kutb-ı âlem hû<sup>36</sup>  
- 13 -<sup>37</sup>

Feyz irişdi pîrümnden  
Yönüm Allâh'a döndüm  
Geçdüm cân u serümnden  
Yönüm Allâh'a döndüm

N'idem şâl u kabâyı  
Hem hırka vü abâyı  
Fânî bilüp dünyâyı  
Yönüm Allâh'a döndüm

Zâhid alsun kerâmet  
Ben istemem velâyet  
Yeter bana melâmet  
Yönüm Allâh'a döndüm

Terk eyledüm taklîdi  
Hem istemem tahkîki  
Satın alup yokluğı  
Yönüm Allâh'a döndüm

---

<sup>36</sup> *Burhânü'l-Ârifîn*, vr.44 a; *Miftâhu Müşkilâti'l-Ârifîn*, vr. 8 b.

<sup>37</sup> Hece vezniyle yazılmıştır.

Çaldum melâmet tablın<sup>38</sup>  
Hiçe saydum varumı  
Aşka yakup kârımı  
Yönüm Allâh'a döndüm

Aşka düşüp yanayum  
Mahv-ı Mutlak olayum  
Fenâ-ender-fenâyum  
Yönüm Allâh'a döndüm

Ben Selîm-i Dîvâne  
Geldüm bunda seyrâne  
Düşüp şöyle hayrâne  
Yönüm Allâh'a döndüm<sup>39</sup>

#### BİBLİYOGRAFYA

- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l- Musannifîn*, C. I, İst. 1951.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn fî'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, C. I-II, İst. 1972.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. I, İst. 1333.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*, Haz. Mehmet Sarı, Ank. 1990.
- Ceyhan, Mümine, *Selim Dîvâne ve Eseri Burhânü'l-Ârifîn*, Gazi Eğt. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. Mezuniyet Tezi, Ank. 1994.
- Evliyalar Ansiklopedisi*, Tercüman Gazetesi Yayını, C. III, İst. 1990.
- Evliyalar Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi Yayını, C. X, İst. 1992.
- Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş, C. I, İst. 1990.
- Köstendilli Şeyhî Süleyman, *Bahru'l-Velâye*, Berlin Ktb. N0: 1683, Sıra: 998.
- Selim Divane, *Miftâhü Müşkilâti'l-Ârifîn Âdâbu Tarîki'l-Vâsılîn*, Haz. Mustafa Tatçı, Ank. 1996.

---

<sup>38</sup> Bu mısra da bir hece fazladır.

<sup>39</sup> *Burhânü'l-Ârifîn*, vr. 37 a- b.

178 / *Cemal KURNAZ-Mustafa TATCI*

Tuman, Nail, *Tuhfe-i Nâilî*, MEB Yayınlar Dairesi Başkanlığı Ktb., No: B-870.

Ulusoy, Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısri*, Kütüphanemizdeki müellif hattı yazma.

**Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vezir, *el-Musaffa fi usuli'l-fıkıh*, Beyrut, 1417/1996, 910 s.**

Fıkıh usulünün fıkıh ile beraber bulunduğu bir gerçektir. Fıkıh usulünde temel taşların Ebu Yusuf tarafından konduğunu söylemek mümkün ise de bu sahada bilinen ilk eser İmam Şafii'ye aittir. Bundan sonra fıkıh usulü sahasında sayısız eserler verilmiştir. Ekoller meydana gelmiş, bunların etrafında bir telif hareketi başlamıştır. İctihaddaki duraksama ile beraber usul ilmi de canlılığını kaybetmiş, tekrar dönemine girilmiştir. Bu dönemde ortaya bir yenilik koymak, var olanı daha anlaşılır kılmak yerine, maalesef usul ilmi âdeti bir bilmece haline getirilmiştir.

Son zamanlarda da fıkıh usulünde yenilik hareketleri ortaya çıkmıştır. Bu hareketlerden bir kısmı, eskinin usul kurallarıyla bugünün problemlerine çare bulmanın imkansızlığı fikrini temel edinmiştir. Bunlara göre yeni bir usul ortaya konulmalı ve bu usul muvacehesinde eski ve yeni tüm problemlerin halli cihetine gidilmelidir. Diğer bir kısım yenilikçilere göre de, var olan usul kuralları daha anlaşılır kılınmalı ve usul pratik bir faydaya hizmet eder hale getirilmelidir. Bu son kısım yenilikçilere “*takrib ehli*” adını vermek yanlış olmasa gerektir.

el-Vezir'in bu eseri takrib ehlinin eserlerine iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu eserinde usulü daha anlaşılır kılmanın yollarını ortaya koymakta, pratik faydasına (ictihada) yönelik alışırmalara büyük önem vermektedir.

Bir usul kitabında usule ait konuların bulunmasının zorunluluğuna dikkatleri çekmekte ve kıyısından köşesinden usulle ilgili diye zor meseleleri usulde tartışmanın anlamsızlığını ortaya koymaktadır.

Mantık belki öğrenilmelidir, ama usule bulaştırılmamalıdır. Hele de usul kitaplarının hemen başında mantık konularına dalarak talebeleri hayrete sevketmenin zarardan başka getirisi yoktur. İyi bir usul için iyi bir mantık bilmenin gerekli olduğunu söylemek vahim bir

hatadır. Allah'ın kelamını, Resülü'nün sözlerini anlamak için Aristo mantığının öncüllerine ve önermelerine ihtiyaç yoktur (el-Musaffa, 33-334).

Bir ilim olarak mantık öğrenmeye karşı olmayan el-Vezir, onun usule bulaştırılmasına karşıdır. Bu zor ilim, usul içinde öğrenilemez. Zaten usule ait bir konu da değildir. Mantık ilminin öğrenileceği ve okunacağı yer usul kitapları değil, kendi sahasında yazılmış olan kitaplardır.

Kelam ilmini de usule ait olmayan konular arasında sayar ve usulde kelam konularına girilmesinin yanlış olacağını söyler. Ona göre Kur'an mahluk mudur değil midir konuları usulde değil kelam ilminde tartışılmalıdır. Bu konuların usulde tartışılması usulden beklenen faydayı temini zorlaştırmaktadır.

Usul konuları tartışılırken furûa ait konulara temas edilmelidir. Ama bir usul kitabını bir mezhebin furû fikhını anlatan bir kitap haline de getirmemek lazımdır. "Bize göre, bizim mezhebimizde" gibi ifadelerle usul kitaplarını mezheb fikhının öğretildiği kitaplar haline getirmek doğru değildir.

Usul kitaplarını anlaşılmaz kılan unsurlardan bir tanesi de gereksiz felsefi tartışmalara girilmesidir. Sözelimi, bir usul kitabının önsözünde zikredilen "bu kitap" ifadesindeki "bu" işaretinin hâriçte mevcut bir kitabı mı yoksa zihinde mevcut olanı mı karşıladığı, "kitap" denildiğinde bununla kastedilen çizgiler mi, lafızlar mı yoksa anlamlar mı olduğu şeklindeki felsefi tartışmalarla usul kitaplarını doldurmanın usul öğrenmeye bir faydası olmaz.

Usul ilmi özü itibarıyla Kitap ve Sünnet'ten delil çıkarma (istinbat) yollarını anlatan bir ilimdir. Burada mezhebin sahibi imamın görüşlerinden delil çıkarma (tahric) yollarını anlatmanın usulle bir ilgisi yoktur. Tahricin doğru olup olmadığı bir yana bunların usul kitaplarına alınması bir metod yanlışlığıdır. Bunun furua ait bir konu olarak değerlendirilmesi gerekir.

Bunun dışında usulle alakası olmayan daha bir çok mesele usule sokulmuştur. Örneğin lugatın vaz'ından bahsetmek, ilk vâzı'nın kim olduğunu araştırmak usule ait olmayan konulardır.

Öncelikle bu sayılan konuların usul kitaplarından çıkartılması gerektiğini söyleyen el-Vezir, önceki alimlerin eserlerine bu gibi konuları almalarını tenkit ederken şu ince üslubu kullanır:

"Usul ilmine hizmet etmiş bizden önceki İslâm alimlerinin değerli katkılarını, önceliğin ve üstünlüğün onlara ait olduğunu inkâr edemeyiz. Allah onlardan razı olsun. Çalıştılar, çabaladılar ve bu ilimleri daha anlaşılır hale getirmek için özen

gösterdiler. Yenilikler ortaya koydular, ömürlerini bu ilme hizmet yolunda geçirdiler. Terbiye sınırlarını aşarak o büyük alimleri tenkit etmek, ayıplamak hezeyandan başka bir şey değildir. Bizim yaptığımız -Allah’a hamd olsun- bu kabilden değildir. Eskiden beri alimlerin izlediği ölçülü ve yumuşak bir üsluptur” (34-35)

O bir yandan usulle alakalı olmayan konuları usul ilmi içerisinde işleyen alimlerden sitayişle bahsederken diğer yandan bu harikulâde eserleri için onlara şükran borçlu olduğumuzu hatırlatır. Önceleri Zeydî mezhebine ait bir usule şerh yazmayı düşündüğünü ancak bir fayda sağlamayacağı kanısı ile daha sonra bundan vazgeçtiğini ve yeni bir usul yazmaya karar verdiğini söyler. Kendi ifadesi ile bu yeni usulde şu hususları toplamaya dikkat etmiştir:

“a) Kitapdaki örnekleri ve alıştırmaları Kitap ve Sünnet’ten, sahih kıyas ve icmadan vermeye çalıştım. Böylelikle talebelerin usul kaidelerini tatbik etmelerinin kolaylaşmasını arzuladım. Zira bir çok alim usul okuduğu halde, tatbik etmediği için donuk ve mukallid olarak kalmaktadır.

b) Usulü öğrencilere yararı olmayan alakasız konulardan ayıklamaya özen gösterdim. Kapalı ifadeleri açtım. Örnekler, alıştırmalar ve uygulamalarla hükümlerin istinbatını ortaya koydum. Seçtiğim hadislerin kaidelerin tatbikine alıştırma olmalarının yanı sıra öğrencilere ahlak kazandıracak nitelikte olmasına da dikkat ettim. Öğrencilerin ilk adım olarak taklitten kurtulmalarını ve içtihadı heveslenmelerini hedefledim.

c) Araştırmalarda bağımsız ve hür bir şekilde düşünebilmeleri için onları eğitmeye gayret ettim. Herhangi bir teoride delile yönelecek şekilde düşüncelerinin oluşmasına çalıştım. Zira fıkıh usulünde taklidin cari olmayacağı icma ile sabit olmuştur. İslâm dünyasında son zamanlarda ortaya çıkmış olan taklid hastalığına bakıp aldanmak doğru değildir.

d) Önemli konuları ana bölümlerde müstakıl olarak işledim, basit konuları da eklerde işlemeye çalıştım.”

Yazar, usulde usul konularının işlenmesi gereğini ortaya koyduktan sonra kitabı üç ana bölüme ayırmıştır:

a) Şer‘î hüküm, b) Delil, c) Şer‘î hükmü istinbat usulleri.

Hapishanenin dört duvarı arasına sıkışıp kaldığı mihnet günlerinde yazdığı bu eserinin pratik bir faydaya yönelik olmasına büyük önem atfetmiştir. Ona göre usul ilmi, içtihat için en gerekli araçlardan biridir. Ve muhakkak içtihat gayesi güdülerek öğretilmelidir. Talebe hür düşünmeye yönlendirilmeli, taklitten sakındırılmalıdır.

Kitabını yazarken yaşadığı şartların elverişsiz olması nedeni ile zaman zaman Zeydiye mezhebi dışındakilerden yaptığı nakiller isabetli değilse de, kitap bir içtihat zevki taşıması açısından gayet önemlidir. Sık sık zikrettiği şu söz de, önemli olanın konunun ruhu

olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir: “Misaller üzerinde tartışmak öğrenim adabı ile bağdaşmaz”.

Ona göre usulün gereği gibi öğrenilmesi mezheplerin yaklaştırılması (Takrib-i mezahib) için de sağlam bir zemini oluşturacaktır. Çünkü usulün işletilmesi durumunda deliller hakem olacak bu da zamanla en kuvvetli delilin etrafında toplanılmasını temin edecektir. Böylelikle mezheplerin birleştirilmesi veya da yakınlaştırılması temin edilmiş olacaktır.

Üslup olarak Ali el-Carim ve Mustafa Emin’in “en-Nahvu’l-vadîh” adlı nahiv kitabındaki metodlarını takip ettiğini söyler... Önce örnekler, sonra konunun işlenmesi, ana kaaidenin verilmesi, alıştırmalar ve uygulamalar. Usul’de çağdaş bir üslubu benimsemesinin nedenini ise şöyle verir:

“Modern üslubu seçmeme etki eden unsurların başında el-Carim ve benzeri müelliflerin kitaplarını okuttuğumda talebelirimin kolaylıkla konuyu kavramaları olmuştur. Zaman zaman onlara gıpta etmişimdir. Talebelik dönemimizde ne zorluklarla karşılaşmışızdır (eski eserlerin kapalı üslubunu kastediyor). Bu çağdaş eserler -gerçeği söylemek gerekirse- gayet kolay yazılmış eserlerdir. Daha sonra arzulayanlar derinleşme imkanı bulabilmekte ve her yönü ile konuyu araştırabilmektedirler.” (s.71)

Onun üslubunun daha iyi anlaşılması için kitabından bir konuyu örnek olarak vermekte fayda vardır. Örnek olarak nesih konusunu nasıl işlediğine anahatlarıyla bakıldığında kitabın temel özellikleri hakkında yeterli bir kanaat oluşmuş olacaktır.

“Şer‘î Hükmü İstinbat Usulleri” başlıklı bölümün 6. bap başlığı altında incelediği *nesih* konusuna başlarken, neshin sözkonusu olduğu ileri sürülen ayet ve hadislerden örnekleri ele alır. Daha sonra neshin lügat ve ıstılah tarifini, gerçekleşip gerçekleşmediğini ve cevazını anlatır. Neshi inkar edenlerin manaya delaleti açık olan ayet ve hadisleri gereksiz yere yorumlamaya kalkışmalarını tenkit ederken, neshin çokça vuku bulduğunu söyleyenlere de katılmadığını belirtir. Nesih Kur'an ve Sünnet'te vaki olmakla beraber sanıldığı gibi çok değildir. Yapılması gereken nesih iddiası olan yerde delillere bakmaktır. Bu konuda tekellüfe gerek yoktur. Zira deliller arasında tevfiik cihetine gitmek mümkün olmadığı yerde neshe ihtiyaç duyulur (s.730).

Sonra neshin işleyişini, Kur'an'ın Kur'an ile ve mütevatir sünnetle neshini anlatır. Kur'an'ın sünnetle neshini kabul etmeyenlerin delillerini daha kuvvetli görerek tercihinin bu yönde belirtir. Bunun bir nakise olmadığını, bir tartışma ve ikna tekniği olan usul ilminde taklide mahal bulunmadığını, söyler(s.732).

Sünnetin Kur'an ile neshini ele alır. Kat'î ile zannî olanların karşılıklı birbirlerini neshetmeleri konularına değinir.



Hemen ardından “Kâide” diye bir başlık koyarak ana kuralı kısaca verir. Böylelikle yaklaşık dokuz sayfa anlattığı bu konuyu dört satırda özetler.

#### **Kâide**

1) Nesih; ilk şer’î hükmün kendisinden daha sonraki bir şer’î nasla sona erdiğinin ve kaldırıldığının beyanıdır.
2) Nesih, aklen ve naklen caizdir. Ve maslahata göre tüm semavî dinlerde mevcuttur.
3) Cumhura göre Kur’an’ın Kur’an ile neshi caizdir. Bu nevi nesih azdır. Kuvvetli ve muhtar olan kavle göre Kur’an’ın Sünnet’le veya aksi caiz değildir. Bu konuda farklı bir görüş beyan etmek te mümkündür.
4) Kat’î olanın kat’î olanla, zannî olanın ise hem kat’î hem de zannî olanla neshi ittifakla caizdir. Yeter ki, nesih olduğu sahih olsun. Cumhura göre, kat’înin zannî olanla neshi caiz değildir.

Kaidenin ardında iki örnek verir ve bu örnekleri şema halinde gösterir. Sonra da üç alıştırmaya vermek suretiyle öğrenciyi problemle karşı karşıya bırakır ve çözmesini ister. Burada öğrencinin ichtihad melekelerini oluşturmaya çalışır. Bunu bir örnekle gösterelim:

“Allah Teala bir ayette: “Allah’tan hakkıyla (gerektiği gibi) korkun”, bir diğer ayette de “Allah’tan gücünüzün yettiğince korkun” buyurmaktadır. Bazılarının dediği gibi ikinci ayet birinci ayeti nesheder mi? Neshin vukuuna delalet eden nedir? Bu iddiayı ortaya atmanın sebebi nedir? İki ayet bir biri ile bağdaşır (müttefik) mı? Mana “gücünüzün yettiği, hakkıyla korkma demektir” şeklinde olabilir mi? Ayette “Allah hiçbir nefse takatinin fevkinde bir şey yüklemeyiz” buyurulmaktadır. Sahih bir hadiste de “Size bir şey emrettiğimde onu gücünüz yettiği kadar yapınız” buyurulmaktadır. Tercih ettiğini açıkla. İyi bil ki gereksiz yere nesihde acele etmek bir çok müctehidin düştüğü bir çukurdur. Kendi düşüncende serbestsin.”

Seksen küsur sayfada anlattığı nesih konusunu sonunda iki sayfada tekrar özetler.

Fıkıh usulünü hayatın içinden örneklerle destekleyerek, hür düşüncüyü besleyecek bir tarzda ele almaya olan ihtiyacımız aşikardır. Bu eser bu yönde atılmış bir adım olarak, benzerlerinin arasında yer almaya layıktır. Ne var ki, bu konuda daha onlarca esere ihtiyacımızın olduğu da bir gerçektir.

**Ahmet Hamdi YILDIRIM**

**Nasr Hâmid Ebû Zeyd**; *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr (dirâsetün fi kadîyyeti'l-mecâzi fi'l-Kur'ân inde'l-mu'tezile)*, ed-Dâru'l-Beyda (Fas), Beyrut, 1996 (3. bsk), 280s.

Prof. Dr. Nasr Hâmid Ebû Zeyd; Mısırlı'dır. Kahire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Lûğa Arabiyye Bölümü'nde İslâmî İlimler ve Tefsir hocasıdır. Yurt dışında Hollanda ve Fransa gibi ülkelerde bulunmuş, Leiden Üniversitesi'nde "İşkâliyyetü te'vîlî'l-Kur'ân kadîmen ve hadîsen" başlığı altında bir çalışma yapmış, daha sonra bu çalışmayı Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden Ömer Özsoy "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Te'vîli Sorunsalı" ismiyle Türkçe'ye terceme etmiş ve İslâmî Araştırmalar dergisinin 9/1,2,3,4 (1996) sayısında yayınlamıştır. Ebû Zeyd'in yayınlanmış başka eserleri de vardır:

- 1- "*Nakdû'l-hitâbi'd-dînî*",
- 2- "*Mefhûmü'n-nass*",
- 3- "*İhdârü's-siyâk fi te'vîlâtî'l-hitâbi'd-dînî*",
- 4- "*el-İmâm eş-Şâfiî ve te'sîsü'l-aydülûciyyeti'l-vesîta*",
- 5- "*İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*",
- 6- "*el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*".

Ebû Zeyd'in, sahip olduğu radikal fikirleri ve Mu'tezile'de olduğu gibi akla fazla önem vermesi ve bu paralelde İslâm'ın temel bazı ilke ve inançlarını inkar etmesi ya da en azından onları aklın gereklerine uygun bir şekilde ve yaygın olan ehl-i sünnet inancına muhalif olarak yorumlaması nedeni ile maceralı ve Mısır kamuoyunda tartışmalı bir akademik ve fikrî hayatı olmuştur. Kendisi, profesörlük imtihanı için 1995 yılında Kahire Üniversitesi'ne başvurduğunda Ebû Zeyd'in bu talebi, mezkur fikir ve eğilimleri gerekçe gösterilerek reddedilmiştir. Hatta hakkında mahkemeye dava açılmış, yukarıda zikrettiğimiz kitaplardan ilk dördü incelenerek onun mürted olduğuna ve dolayısı ile de hukuken karısından boşandığı kararına hükmedilmiştir. (14.6.1995).

(Dr. Muhammed Selîm Avâ', "*Şa'b Gazetesi*", 21 Eylül, 1995).

Daha sonra Ebû Zeyd için üniversitede yeni bir jüri oluşturulmuş ve kendisine profesörlük ünvanı verilmiştir. Ebû Zeyd'in zikredilen bu serüveni, tanıtımını yapacağımız kitabına kanaatimizce bir halel getirmez.

Kur'ân-ı Kerîm, ümmî bir topluma inmiş, onlar da başta Peygamberle birlikte onu anlama ve yaşama çabasına girişmişlerdir. Bu, o zamandan beri hep devam edegelmiştir. Kur'ân'a yaklaşma ve onu anlama çabaları çok değişik olmuştur. Hz. Peygamber'den günümüze dek yazılan sayısız türdeki tefsir çeşitleri bunun en açık delilidir. Mekke ve Medîne'nin müslüman ümmi arap toplumu etrafı boş, mün'azil bir toplum değildi. Komşuları olan Yahûdiler, Hristiyanlar ve uzak kabilelerdeki putperest/müşrik araplar vardı.

Etraflarındaki bu toplumların ilâhî/kutsal kitapları, kendilerine göre inanç sistemleri ve bu sistemlerini üzerine oturttukları felsefeleri vardı. Müslümanların bunlarla karşılaştıklarında sarsılmadıkları, şaşırmadıkları söylenemez. Bu şaşkınlıklarını giderebilmek için, inançlarını savunabilmek amacıyla hem dîne hem akla dayalı tutarlı bir sistem oluşturmaya çalıştılar. Bunu oluştururken karşılarındaki yabancı Yunan, Hristiyan ve Yahûdî kültürünün akılcılığından ve felsefesinden yararlandılar ve etkilendiler. Zamanla durum öyle bir hal aldı ki; müslümanların önemli bir bölümü akli temel ve şaşmaz bir kıstas olarak naklin/şeriat'ın önüne geçirdiler, bu doğrultuda nakli te'vîl etme cihetine yöneldiler. Bunların en meşhur, en kuvvetli mümessilleri Mû'tezile ekolü olmuştur.

Emeviler döneminde ortaya çıkan, fakat asıl etkisini Abbasiler döneminde gösteren, münakaşa ve kelâm yönünden insanların en muazzamlarından olan Mu'tezile mensupları, münakaşalarını fikri planda yapmaya gayret göstermişler, Hariciler gibi fikirlerini harekete dönüştürmemişlerdir. Mu'tezile mensupları müslümanlar arasında *İslam rasyonalistleri* olarak tanınırlar. Yani akılcıdırlar. Onlara göre akıl her şeyin ölçüsüdür. Akılla her şey bilinir. Şayet akılla nakil çatışırsa, akıl esas alınır ve aklın öngördüğü doğrultuda nakil te'vîl edilir.

Mû'tezile, Yunan felsefesinden nakiller yapmış ve onu İslâmî bir hüviyete büründürmüştür. Kendi nazariyelerini, cedel ve münakaşalarını te'yid etmek için dönemin felsefesinden büyük ölçüde yararlanmışlardır. Mu'tezile mezhebinin sistemleştirdiği beş temel esas vardır. Bunlar; 1- tevhid, 2- adalet, 3- el-va'd ve'l-void (mükafat ve ceza), 4- el-menzile beyne'l-menzileteyn (iman ile küfür arasında, ama her ikisi de olmayan bir konum), 5- el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker (iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak) tır. Mu'tezile bu inançlarını ve temel ilkelerini yazdıkları bütün eserlerde müdafaa etmişler ve özellikle tefsirlerinde yansıtmaya çalışmışlardır.

Mu'tezile, ortaya koyduğu bu beş prensibe uygun gelen âyetleri olduğu gibi kabul etmekte ve te'vîle gitmemektedir. Fakat prensipleriyle çatışan âyetleri, akıl ve mantık

kurallarıyla te'vîl etmektedirler. Dînî bazı gerçekleri (sihir, cin, kıyâmet, vs.) inkar etmeksizin te'vîl cihetine giderek açıklamaya çalışmaktadırlar.

Ebû Zeyd, ismini; *"Tefsîrde Akılcı Ekol (Mû'tezile'ye Göre Kur'ân'da Mecâz Meselesi'nin Değerlendirilmesi)"* şeklinde tercüme edebileceğimiz, bahis mevzûu eserinde, Mû'tezile'ye karşı fikir/inanç sempatisi ve benzerliği taşır ve bu akımın yaşadığı süreci ele almaya çalışır. Kendisi; eserinde üzerinde durduğu kimseler hakkında bir fikir serdederken birinci el kaynaklara, o şahısların kendi te'lif eserlerine istinad etmiştir. Tefsirdeki aklî yorumları ve bu yorumların mümessillerini ve ekollerini, tarihi silsile içerisinde tutarlı bir şekilde bizlere nakletmiş, aklî tefsirin ve özellikle de Mû'tezile'nin fikirlerini serdetmiştir. Ebû Zeyd'in bu konudaki meylini ve Mû'tezile hakkındaki kanaatini öğrenebilmek için şu sözlerine bakmak yeterlidir:

"Eğer Mû'tezile, İslâm'da aydınlanma fikrini temsil etmişse bu, onların vahyin ilk döneminden itibaren uzaklaştıkça geçen süre içerisinde ortaya çıkan ihtiyaçları ve problemleri, vahiy-yaşanan gerçek hayat ilişkisinde oluşan soruları çözme konusunda gösterdikleri çabadan kaynaklanır. Onlar; değişen tarihî şartlar içerisinde, İslâmî düşünce açısından ilâhî hitâb-insânî (beşerî) hitâb ilişkisini araştırmışlar; nakli akıl esası üzerine oturmuşlar ve böylece vahyin aklîleştirilmesi (düşüncesi)ni gerçekleştirmişlerdir. Batı ise bunu gerçekleştirmek için 18. asra kadar beklemek zorunda kalmıştır.

Mû'tezilenin kendi düşüncesini zorla kabul ettirmeye kalkışarak işlediği hata ve bu hatanın, kendi hezimetlerinden sonra itizâlî düşüncenin tasfiyesiyle sonuçlanması gösterir ki; herhangi bir düşünceyi ya da akımı zorla hakim kılmaya çalışmak, ancak daha fazla donukluk ve cehâlete yol açar. Bu düşünce ve akım kendisini her ne kadar haklı ve ilâhî hitâbın isteğinin temsilcisi olarak görse dahi. Çünkü bu ilâhî hitâb tüm insanlığa yöneliktir ve insanlığın yaşadığı değişen şartlar, değişen zaman ve mekan süreci bizden bu iki (ilâhî-beşerî) hitâbın arasındaki ilişkiyi sürekli olarak araştırmamızı ister. İşte bu kitap; İslâmî düşünce açısından, özellikle itizâlî düşünce açısından bu iki hitâb arasındaki ilişkiyi irdelemek için kaleme alınmış, bunda ise temsil, teşbîh, mecâz, te'vîl gibi fikrî, lügavî mefhumlardan hareket edilmiştir."

Ebû Zeyd'in bir mukaddime, bir giriş, üç bölüm ve bir sonuç'tan oluşan, sonunda ise önemli kaynaklar ve dipnotlar bulunan eseri kısaca şu konulara değinir:

Mukaddime:

Müellif burada; Kur'ân-ı Kerîm'in genelde arapça ilimlerinin özelde de nakd ve belâğat ilimlerinin doğuşundaki etkisine ve bunlardan belki de en çok mecâz ilminin doğuşuna ve sınırlarını tahdidindeki etkisine değinir. Özellikle Mû'tezilenin, muhaliflerinin Allah'ın zatı ve fiilleri hakkında yapmış oldukları farklı tasnifler ve tasavvurları nefyetmeye çalışmaları süreciyle mecâz mefhumunun oluşmasına büyük katkı yaptıklarını belirtir. Bu nedenle, itizâlî düşünce ile Kur'ân'daki mecâzın arasındaki ilişkinin iyi tesbit edilmesi gerektiği,

bunun tespitinde ise Mû'tezile tarihinin birinci el kaynaklarının başında gelen Kadı Abdülcebbâr'ın (v. 415/1204) "*el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*" isimli eserini, bu eserin anlaşılabilmesi için müellifin yaşadığı hicrî 4. asrı -ki bu asır, î'tizâlî düşüncenin Büveyhoğulları döneminde ikinci uyanışını ve en yüksek olgunluğunu yaşadığı dönemdir- iyi araştırmak gerektiğini vurguladığını anlatır.

Yazar, dildeki ifade yollarından biri olan mecâz'ı anlamının yine dilin tabiatını ve değişik delâletlerini anlamaktan geçtiğini, dili kavramanın da bilgiyi kavrama çabasında aklın genel fonksiyonunu kavramaya bağlı olduğunu belirtir. Mû'tezilenin, kendilerini diğer kelâmcılardan ayıracak derecede aklın değerini yüceltmelerinden dolayı mecâz meselesi ile genel olarak dilin ve bilginin arasındaki sıkı ilişkiye vurgu yaptıklarını anlatır.

#### Giriş: İ'tizâlî Düşüncenin Doğuşu ve Tarihî Çerçevesi

Girişte müellif, hiçbir fikrin ve akımın sosyal, siyâsî, tarihî, bilimsel arka planı olmadan vücuda gelemeyeceğini, Mû'tezile'nin müslümanların kendi aralarındaki ihtilaflar sonucu ortaya çıkmış ve daha sonra büyük ölçüde yabancı kültürlerden etkilenmiş bir ekol olduğunu vurgular. Mû'tezilenin olgunluk derecesini, aslında beş olan ama ikiye indirgenen temel ilkeleri (1- tevhîd, 2- adâlet) ile kazandığını ifade eder.

Bunlardan *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesinin, Hasan el-Basrî ile talebesi Vâsıl b. Atâ'nın yollarının ayrılmasına, büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında farklı düşüncelerine yol açtığına, aslında bunun mücerret bir fikhî ihtilaf olduğuna, ancak bunun bir de siyâsî ve tarihî arka planı olduğuna; Hz. Osman'ın katline, Hz Ali ile Muaviye'nin savaşı ve bundan sonraki olaylara değinir.

#### Birinci Bölüm: Bilgi ve Lügavî Delâlet

Bu bölümde müellif, Vâsıl b. Atâ döneminde tam yerleşmeyen î'tizâlî düşüncenin sonraları başka dînî ve fikrî akımlarla karşılaşmasını, onlarla başedebilmek için çeşitli istidlâl yolları geliştirip cedel ve akla büyük önem vermelerini, Ebu'l-Hüzeyl Allâf ile Nazzâm'ın, diğer felsefî akımlarla mücadele edebilmek için dînî metodu bırakıp aklî matodu öne alan, onlara karşı tutarlı ve mantıklı önermelerle cevap vermeye çalışan ilk kimseler olarak kabul edildiğini anlatır.

Bilgi-îmân-kudret ilişkisinde müellif, kelâmî fırkaların doğuşundan beri akıl ile ilgili tartışmaların temelini oluşturan bilgi'nin îmân meselesi ile sıkı ilişkisine, Cebriye (hocaları Cehm b. Safvân'dır) ve Kaderiye (hocaları Ğaylân ed-Dimeşki'dir) olarak ikiye ayrılan Mürcie'nin bu ilişkiye değindiğine, her iki ekolü ile Mürcie'nin îmânı, Allah'ı bilmek diye tanımlamasına değinir. İnsanın kudreti konusunda Cehm'in, tevhîd prensibinden ve Allah'ı hiç bir şeye benzetmeme endişesinden hareketle insanın kudretini nefyettiğini, kader konusunda biraz geniş düşünen ed-Dimeşki'nin görüşün; "Allah'a îmân ikinci derecede bir

bilgidir. Birinci ve zarûrî bilgiden hareketle istidlâlen Allah bilgisine ulaşılır. Zarûrî bilgi insanın içinde nazar ve istidlâle gerek olmaksızın bedihî olarak oluşur. Bu her iki bilgi türü de insanın kudreti ve vüs'atı dahilindedir” şeklinde olduğunu söyler. Bunun üzerine; bir taraftan bilgi-îmân arasındaki ilişkinin varlığına, diğer yandan da bilgi-insan'ın kudreti ve ihtiyârı arasındaki ilişkinin varlığına işaret eder.

Ebû Zeyd, Câhız ve Nazzâm'ın ahlâk, tevhîd ve adl prensipleri, zulüm, yalan, iyi-kötü, hareket-sükun, bilgi-kudret ilişkisi, Allah'ın bilgisi, kulun bilgisi hakkındaki görüşlerini zikreder. Nazzâm'a göre insanın fiillerinin (hareket ve sükûn); a- mübâşir fiiller, b- mütevellid fiiller diye ayrıldığını, buradan hareketle, insanın mütevellid fiillerinden dolayı sorumlu tutulup tutulamayacağının tartışıldığını belirtir.

Müellif, insanın ihtiyacı ile bilgi arasındaki ilişkiden dolayı Câhız'ın, bilgiyi insan varlığının zârûrî şartı ve ihtiyacı olarak gördüğünü, buna paralel olarak salâh-aslah fikrini geliştirdiğini ve insanın faydası/ihtiyacı için olan şeyi Allah'ın yarattığını ve dîni de bu amaçla gönderdiğine işaret ettiğini açıklar. Kadı Abdülcebbar'ın “Allah, fiilleri yaratır ama onlara insanın emrine uyma tabiatı yerleştirir. Dolayısı ile insan fiillerinden kendisi sorumludur.” şeklindeki görüşünün va'd-vaîd prensibi ile tutarlı olduğunu zikreder.

Hâris el-Muhâsibî ve Bâkılânî'ye göre akıl mefhumu ve bilgi merhalelerine değinirken Ebu Zey; fiilleri Allah'ın yaratıp kulların kesbettiği fikrini benimseyen ve Eş'arîlerin bir mensubu olan Muhâsibî'nin, “*Akıll*” isimli kitabında akli tarif eden, aklın sınırlarını çizen ve Allah'ın sıfatlarını kabul eden ilk kimse olduğu belirtir. Onun, kâmil bilginin merhalelerine ve tasnifine, buna bağlı olarak da insanların bu bilgi karşısında aldıkları konuma göre tasnifine yer verir. Bâkılânî'nin eş'arî düşüncesini nakletmekten ziyade onu geliştirip sistemleştirdiğini, bu düşüncenin mû'tezileye benzeyen yanlarını bulup onları temizlediğini ve böylece eş'arî ekolünü mû'tezile ekolünün etkisinden kurtardığını anlatır. Onun ilimlerle ilgili tasnifine, Aristo'nun mantığından ve akli tasnif edişinden etkilendiğine, bunun Bâkılânî'de akli değil de bilgiyi tasnif etme şeklinde yansıdığına değinir.

Mû'tezile'ye göre akıl mefhumu ve bilgi merhaleleri konusunda ise müellif; Eş'arîler ile Mû'tezilenin temel farkının, birinin şeriâtı (nakli) esas alıp akla ikinci derecede yer vermeleri, diğerinin ise akli birinci planda tutup şeriâtı ona göre tevil etmeleri olduğunu söyler. Mu'tezile'de akıl-nakil ayrımının Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e dayandığını söyler ve onların bilgi, nimet, şükür, husun-kubuh, tevhid, adâlet, Allah'ın varlığı ve sıfatları gibi hususların bilinmesinin akla bağlı olduğunu, naklin ise bunların teferruatında, ibâdet ve itaatların şekillerinde tafsilata dayalı bilgiler getireceğini, aklın koyduğu temel esasları tafsil edeceğini belirttiklerini açıklar. Kadı Abdülcebbar'ın, teklîfi anlayabilmek için akla olan ihtiyaç, bilgi çeşitleri, insanın ihtiyaçlarına göre aklın tasnifi, bilgiye ulaşmada rol oynayan deliller (a- tevhide ulaştırıcı deliller, b- adâlete ulaştırıcı deliller, c- şeriât ve nübüvve ulaştırıcı deliller) ile ilgili görüşlerini anlatır.

Lügavî delâlette muvâzaat ve kasıt şartı:

Yine burada Ebû Zeyd; Mû'tezile ve Eş'arî arasında ve özellikle Abdülcebbâr ve Bâkılânî arasındaki; bir dilin doğuşu, etkinliği, o dilin üzerinde ve medlûlü hakkında insanların muvâzaat (ittifak) etmelerinin gereği, dil ve anlatımın bir şeye delâlet etmesi için o dili kullanan kimsenin kastını anlama zarûreti ile ilgili tartışmalara değinir ve bu tartışmaların bir sonucu olarak Allah'ın kelâm sıfatı, Kur'ân'da her şeyin hakîki manada mı kullanıldığı, mecâza yer olup olmadığı, Allah'ın kelâmında kullandığı ifadelerle kastı ve bunları arapların anlama şekillerinin arasında muvâzaatın var olup olmadığı ya da Allah'ın kendisi ibtidâen bir muvâzaatta bulunup bulunmadığı ile ilgili görüşlere yer verir.

#### İkinci Bölüm: Mecâz Mefhumunun Doğuşu ve Gelişmesi

Burada müellif tarihî bakışla; Câhız'ın, hakikat'ın mukâbili olarak mecâz'ı ortaya koyan ve anlamını netleştiren ilk kişi olduğunu ondan etkilenen İbn Kuteybe'nin ise istiâre, temsil, kalb, takdim, te'hîr, hazîf, tekrar, ihfâ, izhar, ta'rîz, ifsah, kinâye, izah, vs. gibi mecâz'ın kısımlarını belirlediğini anlatır. Bu ıstılahların Kur'ân'da geçip geçmemesinin onların doğuş sürecinde ne derece rol oynadığına işaret eder.

Müellif mesel'in İbn Abbas, Mücâhid gibi müfessirlere, Ebû Ubeyde ve Ferrâ'ya göre kullanımına, kinâye'yi İbn Abbas'ın bugün belâğattaki manasıyla kullandığına değinir. İbn Abbas ve Mücâhid'in kelâmî tartışmalardan uzak kalamadıklarını, Kur'ân'daki ıstılahları bu yönde yorumladıklarını ve bu nedenle Goldziher'in onları Mû'tezilenin ilk öncüleri olarak gördüğünü belirtir.

Ebû Zeyd, teaddüd-ü delâletîni açıklarken mücessimeden olan Mukâtil b. Süleyman'ın eseri el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i belâğat ve kelâm ıstılahlarının içiçe olduğunu delili sayar. Onun hakikat-mecâz arasındaki ilişkiye değinmesine, bir kelimenin çok manayı ve birçok kelimenin ortak tek manayı muhtemil oluşunu belirtmesine ve buna Kur'ân'dan pek çok kelimeyle örnek getirmesine atıfta bulunur.

Ebû Ubeyde ve Ferrâ'nın mecâz anlayışına değinen müellif, *Mecâzü'l-Kur'ân* isimli eserinde Ebû Ubeydenin mecâz ile nahvi kastettiğini, eserinin isminin de bundan kaynaklandığını belirtir. Ferrâ'nın ise *Mâni'l-Kur'ân*'ında mecâz'ı daha geniş tutup ittisâ diye isimlendirdiğini, mecâz-ı mürsel'i ilk kez kullandığı, lafızların manasında kül-cüz' ilişkisine ve hazîfe değindiğini anlatır.

Mecaz ıstılahın olgunlaşmasında Câhız'ın rolüne değinen Ebû Zeyd; dili insanlar arasında iletişim aracı olarak gören Câhız'ın onu kullanırken ibâne/beyân ve kasıt şartı aradığını ve bu nedenle kinâyeli boşama konusunda hocası Nazzam'la ihtilafa düştüğünü, özellikle insanların arasındaki ilişki ve muâmelelerde ifâde ve kelime kullanımındaki sonsuz hürriyeti kısıtladığını, dildeki karmaşayı giderebilmek için; a- hakîki mana ile intikal

edilen mecâzî mana arasında bir ilişki olması, b- bu intikal hakkı ferde değil de topluma verilmeli (fertlerden, câhiliye şâirleri müstesna) olarak iki şart ileri sürdüğünü belirtir. Câhiz'in, bu iki şarttan Allah'ı berî tuttuğunu, ancak O'nun da gönderdiği Kelâm'ı ile arapların dildeki maksatlarına muhalif davranmadığını, yalnız kendi zâtı, sıfatları ve gayb ile ilgili durumları anlatan âyetlerde kendisinin ibtidâen muvâzaatta bulunduğunu zikrettiğini belirtir.

Kadı Abdülcebbâr'ın mecâz anlayışına değinirken Ebû Zeyd; dili (lügatı) aklî delâletin nevilerinden biri sayan Abdülcebbâr'ın onu diğer delâletlerden; a- önceden mavâzaat etmek, b- konuşan kişinin kastını ve durumunu bilmek, diye iki şartla ayırdığını, hakikatta aslî muvâzaat olduğunu mecâzda ise târî' muvâzaat olduğunu, bu nedenle bir kelimenin mecâz manası olabilmesi için önce hakîkî manaya sahip olması gerektiğini söylediğini belirtir. Aklî delâleti şer'î delâletin önüne alan Abdülcebbâr'ın ahkâm ve teşrî âyetlerini tevhid ve adalete işaret eden âyetlerden ayırmak için Allah'ın hitabını; a- akıl ile bilinenler, b- nakil ile bilinenler diye ayırdığı belirtir.

#### Üçüncü Bölüm: Mecâz ve Te'vîl

Burada Ebû Zeyd; mecâz-te'vîl ilişkisinin ilk dönemlerde net olmadığını, bunun daha sonra müfessirlerin çabaları ile netliğe kavuştuğunu ifade eder. Te'vîl ile muhkem/müteşâbih hakkındaki ihtilaflar ilişkisinin Âl-i İmrân; 3/7 âyetine dayandığı, bu âyetin yorumu ve Kur'ân'ın muhkem kısımları ile müteşâbih kısımları ve bunların belirlenmesindeki kıtas hakkında müfessirlerin ve kelâmcıların görüşlerine yer verir.

Te'vîl'in esas unsurları olarak muhkem ve müteşâbih'e değinen müellif; akla verdikleri yüce değerden dolayı Mû'tezile'nin, ortaya koydukları tevhîd ve adâlet prensibine uyan âyetleri muhkem, diğerlerini müteşâbih olarak gördüklerini ve müteşâbihlerin bu prensipler ve muhkem âyetler paralelinde te'vîl edilmesi gerektiğini söylediklerini belirtir. Burada Kâsım er-Rass'ın ibadetleri; a- Allah'ı bilmek, b- O'nu memnun edecek ve gazablandıracak şeyleri bilmek, c- O'nu memnun edecek şeyleri yapıp kızdıracak şeylerden sakınmak, olarak üçe ayırdığını ve birincisinin delilinin akıl, ikincisinin Kitâb, üçüncüsünün ise Peygamberdir, dediğini belirtir.. Akıl delilini; zarûrî (aslî) ve kesbî (fer'î) diye ikiye ayırdığı gibi Kitâb delilini de muhkem (aslî) delil ve müteşâbih (fer'î) delil diye ikiye ayırdığını, fer'î delillerin aslî delillere tabi olmasını zarûrî addettiğini belirtir.

Ebû Zeyd;tevhîd prensibi gereği ve Allah'ı tescim etmeme endişesinden dolayı Mû'tezile'nin, *ru'yetullah* ile ilgili âyetleri muhkem-müteşâbih ayırımına tabi tutarak Allah'ın görülemeyeceğini belirten âyetleri muhkem, görülebileceğini belirten âyetleri ise müteşâbih saydıklarını, bu müteşâbih âyetleri te'vîl ettiklerini belirtir. Eş'arîler ve ehl-i sünnet alimlerinin Mû'tezilenin aksine, ru'yetullahı isbat eden âyetleri muhkem, nefyeden âyetleri müteşâbih addettiklerini belirtir. Her iki muhalif grup arasındaki *halku'l-ef'âl* meselesi ile ilgili tartışmaların yine aynı çizgide sürdüğünü zikreder.



Sonuç kısmında müellif, eserinde ele aldığı konuların h lasasını yapar. Eserinde müellifin Mu'tezile ile çoğu görüşleri payla t  n , ancak onlar akılcılıkta fazla ileri gittikleri için E 'arîler'in dengeyi tekrar kurduğunu ifade ettiğini görürüz. Genelde vasat bir dil kullanan Eb  Zeyd in bazan fazla uzun ve karmaşık, anlaşılması zor c mler kulland  n  görmek mümkündür. Ancak ilk dönemden beri tefsîr-kelâm-l gat-bela at ilişkisini çok iyi kurup tutarlı bir tarzda bizlere sunan müellifin bu eserinin fikir hayatımızda önemli bir yer aldığı muhakkaktır.

**Hasan HAL LO LU**

**İLAM Araştırma Dergisi c. II, sy. 1 (Ocak-Haziran 1997)**

**Andr  Raymond, *Osmanlı Döneminde Arap Kentleri*,  ev: Ali Berkta , Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1995, 259s. ( zg n Adı: *Grandes villes arabes de l' poque Ottomane*, Paris 1985.)**

1925 yılında doğan Andr  Raymond  eşitli Arap  lkelerinde araştırmalar yapmış,  Ğretim alanında çalışmış, 1966-1975 arasında da şam'daki Fransız Arap Araştırmaları Enstitüsü'n  yönetmiştir. Provence  niversitesi'nde profesör olan yazar, aralarında Tunus, 18. Yüzyılda Kâhire'nin Tüccar ve Zanaatk rları ve 16. ve 18. Yüzyıllarda Büyük Arap Kentleri: Bir Giriş'in de bulunduğu çeşitli eserlere sahiptir.

1918'e kadar süren 3 hatta 4 yüzyıllık bir zaman boyutunda Arap  lkelerinin hemen hemen tamamını (Fas ve Arabistan'ın bir bölümü hariç) elinde bulunduran Osmanlı Devleti, bu bölgeler ve şehirlerinin tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Son 30-40 yıla kadar hem Batı hem de Arap kökenli araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalarda, Arap  lkelerindeki Osmanlı dönemi başarısızlık ve değersizlikle damgalanmıştır. Grammont'un Cezâyir, Clerget'in Kâhire ya da J. Sauvaget'in Suriye  zerine çalışmaları gibi klasik yapıtlarda bu durum görülmektedir. Bunlar ve benzeri eserlerde Osmanlı'nın bu bölgelerdeki durumu "*sömürgeci*" olarak yorumlanmış ve özellikle Arap yapıtlarında bu dönem, m nidar bir sözcük olan "*inhitat*" ( k ş) kelimesi ile nitelendirilmiştir. Bilimsel kanıtlara dayanmayan bu olumsuz tavrın bir çok nedeni vardır. Bu durum esas olarak, yerel tarihsel kaynaklar hakkında kötü bilgilenmek ve dış kaynaklara (elçilik raporları, seyahatn meler) fazlaca bağlı kalmakla açıklanabilir. Genellikle Osmanlı dönemini izleyen Avrupa sömürgeciliğine ilişkin nedenlerle bu dış kaynaklar, Osmanlı dünyasına olumsuz bir bakış getirmişlerdir.

Fakat bu kötümser anlayış son 40 yıldır neredeyse kökten değişme göstermiştir. Çünkü büyük tarih i  mer Lütfi Barkan'ın başlattığı ve her geçen gün daha da ilerleyen Osmanlı arşivlerinin taranması hareketi, ardından yerel (mahkeme kayıtları, vakıf belgeleri) ve merkezi (İstanbul hükümetinin arşivleri, eyaletlerle yazışmalar) belgelerin incelenmesi yoluyla, Arap eyaletlerine ilişkin arşiv depolarında da bir araştırma faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Malzemelerin daha derinliğine incelenmesi, Osmanlı idaresinin Arap

memleketlerinde iddia edildiğinden daha verimli ve dikkatli olduğunu gözler önüne sermiştir. Anlayış değişikliği, özellikle Arap kentleri tarihinde derin olmuştur. Kentsel sorunlar, toplumsal ve maddi yaşam hakkında tam ve kesin bir belgelenme sağlanmıştır. Bu gerçek belgelerin ve taze bilgilerin artarak devam etmesi üzerine son 30 yıldır Arap Kenti ve İslâm Kenti adı altında yapılan araştırmaların ve verilen konferansların sayısında büyük bir artış olmuştur.

Bu gerçeklere eserinin Önsöz'ünde daha geniş bir şekilde işaret eden yazar, yapıtında, her geçen gün artarak devam eden Osmanlı arşiv ve belgelerinin açılıp çözülmesi ile değerlendirilen malzemelerin gün yüzüne çıkardığı yeni gerçekleri ele alarak, Osmanlı Devleti'nin Arap şehirlerindeki gerçek idaresini ortaya koymayı hedeflemiştir. Böylelikle André Raymond, Osmanlıların, idarelerindeki Arap şehirlerinin ilerlemesini engellediği, buralarda sömürgecilik yaptığı şeklindeki ön yargılara karşı, gerçekleri ortaya çıkaracak belgeleri ve ilmi verilere göre yapılan araştırmaları konuşturarak objektif bir değerlendirme yapmıştır. Bunları yaparken, Osmanlı idaresinin bu şehirlerdeki icraatlarının tamamen doğru olduğunu ve sadece müsbet taraflarını göstermemiş, eğer olumsuz yanları varsa yeri geldikçe bunlara da değinmiştir. Ayrıca bir İslâm kentinin özellikleri ve İslâm medeniyetinin Arap kentleri üzerindeki etkisini de açıklamaya çalışmıştır.

Yazarımız incelemesinde tarihsel çerçeve olarak, XVI-XVIII. Yüzyılları (yeni çağ) kapsayan üç yüzyılı, coğrafi alan olarak da aynı dönemde Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu Arap memleketlerini (bugünkü Irak'tan Cezayir'e uzanan bölge) seçmiştir. Bu zamanda ve mekanda sınırlamayı, kentleri homojen bir biçimde örnekleyebilmek için yapmıştır. Yine uyumlu bir bütün oluşturabilme kaygısıyla, araştırmalarını sadece çok büyük kentlerle sınırlamıştır. Bunlar da, Osmanlı İmparatorluğunun bazı Arap eyâletlerinin merkezi olan Cezâyir, Tunus, Kâhire, Şâm, Halep, Musul ve Bağdat'tır. Bu büyük ve merkezi şehirleri esas almakla birlikte, bazen Kudüs, Hamâ ya da Antakya gibi orta büyüklükteki kentlere, bazen de Osmanlı topraklarında yer almasalar da Fas ve Sana gibi büyük kentlere zaman zaman değinmiştir. Fakat yazarın, manevi yönleri de ön planda olduğu için Arap şehirleri içinde Osmanlı Devleti'nin daha fazla önem verdiği Mekke ve Medîne şehirlerine eserinde hemen hemen hiç değinmemesini bir eksiklik olarak görüyoruz.

Eser 6 bölümden müteşekkildir. I. bölümde Osmanlı Devleti'nin Irak, Suriye, Mısır, Tunus, Trablus (Libya), Cezâyir ve daha güneyde Hicaz bölgesini nasıl ele geçirdiği ve kimlerle mücadele ettiği özet bir şekilde anlatılır. Ardından, Osmanlı Devleti'nin bu toprakları idaresi altına aldıktan sonra Arap topraklarına nasıl bir istikrar geldiği, Irak ve Fas sınırlarında devam eden mücadeleler, Osmanlı'nın fethettiği bu memleketleri diğer fethettiği topraklar gibi eyâlet sistemi ile nasıl yönettiği, eyaletleri kimlerin yönettiği ve yetkileri, saltanat merkezi İstanbul'un bu eyaletlerin yönetiminde hangi noktalara kadar müdâhil olduğu, yönetimde halkın yaşama şekilleri ve koşullarının ne denli gözönünde bulundurulduğu, büyük Arap şehirlerindeki Osmanlı askeri gücünün ne olduğu, bunların içinde yerlilerden oluşan birliklerin miktarı, eyâletlerdeki adli örgütlenmenin şekli, adli

makamlarda yerli ve Türk unsurlardan kaçır kişinin bulunduğu, davalara nasıl bakıldığı ele alınır. Sonra, Osmanlılar'ın bu memleketlerin yönetiminde daha önce var olan Hafsî ve Memlûk yönetim geleneklerinden ne derecede yararlandığı, hangi eyaletlerin saltanat merkezine daha bağlı, hangi eyâletlerin de bağımsızlığa yakın bir özerkliğe yaklaşan tavırla yönetildikleri örneklerle anlatılır. Daha sonra, eyâletlerde yönetime karşı olan ayaklanmalarda Osmanlı'nın uzlaşmacı tavrı, belli eyâletlerde yönetimleri uzun süre ellerinde bulunduran âileler, bazı yönetici âilelerin tam bağımsız olma girişimleri ve bunlara merkezi hükümetin tavrı, Cezâyir ve Tunus eyâletlerinin yönetiminde dayıların rolü ve merkezi hükümetle diyaloglarından bahsedilmiştir.

Yine aynı bölüm altında yazar, gerek Halep, Şâm ve Bağdat, gerekse Kâhire, Tunus ve Cezâyir şehirlerinin gelişimini Osmanlı'nın durdurduğu, bu şehirleri harap ve perişan hale getirdiği şeklinde bazı batılı araştırmacıların öne sürdüğü ve Arap tarihçilerinin de kabullendiği iddialara karşı, bu şehirlerde Osmanlılar'dan önce çöküşün başladığı, bunları Osmanlı'nın ayağa kaldırıp yeniden inşa ettiği, bazı eksikliklerle beraber yeniden güvenliği sağladığı, bu güvenlik ortamında bu şehirlerde ekonomik hayatın nasıl canlandığını, pek çoğunun canlı birer ticaret merkezi haline geldiğini ve bu şehirlerin Akdeniz ticaretinde ne kadar büyük rol oynadıklarını İslâmi kaynaklarla beraber vesikalara dayanarak cevap verir. Yine ticaretin bu canlanmasında Osmanlı Devleti'nin hac için İstanbul'dan gönderdiği sürre alaylarının ve diğer hac kervanlarının oynadığı büyük role işaret eder. Arap şehirlerinin gelişiminde nüfus çeşitliliğinin önemine de değinen yazar, Osmanlı Devleti'nin büyük toprak parçası içinde birinden birine hiç zorluk çekmeden gidebilen halkların, geçimini daha iyi kazanabileceği yerlere gidip buralarda ticareti nasıl canlandığı ve özellikle azınlıklara verilen haklar sayesinde azınlıkların, Arap şehirlerinin ticari gelişiminde nasıl büyük rol oynadıklarını belirtir. Bu bölümün sonunda Raymond, Osmanlılar'ın Arap şehirlerinde bir çöküş dönemi yaşattığı şeklindeki asılsız iddianın, bu kentlerin nüfus bakımından büyüme oranlarıyla da tam bir zıtlık oluşturduğunu göstermek için, Osmanlı Devleti'nin bu şehirleri fethedip idareyi ele almasından itibaren 300 yıl içinde bu şehirlerdeki nüfus oranlarının ne kadar arttığını delilleriyle gözler önüne sermiştir.

II. bölümde, Osmanlı dönemi Arap kentlerinin nüfus yapısı ele alınmıştır. Bu başlık altında, o dönemde Arap şehirlerinde hangi zümrelerin yaşadığı, bu zümreler içinde dışarıdan gelen yabancıların (Türklerin) yönetim kadrolarının çoğunu elinde bulundurduğu, ama yerli unsurlara da yönetimde yer verildiği belirtilmiştir. Arap şehirlerinde yaşayan zümreler 5 başlık altında işlenmiştir: birinci olarak, Egemen Zümre başlığı altında askerler, memlukler ve dönmelerden bahsedilmiştir. Askerlerin şehirlerin korunmasında nasıl bir rol üstlendiği, yeniçeri ocağına kimlerin alındığı, yaşantıları, yerli nüfusun da yeniçeri ocağına alınmasıyla bu ocakta meydana gelen bozulmalar ve iltimaslar, yeniçeriler arasında yerliler ve saltanat merkezinin gönderdiği yeniçeriler olarak meydana gelen şiddetli çatışmalar, yerli halkın kendilerinden olan yeniçerilere nasıl destek verdiği ve yeniçerilerle birlikte zaman içinde gelişen memluk ve dönme askerler ele alınmıştır. İkinci olarak, yönetimde etkileri olan Ulemâ ve Şerifler ele alınmıştır. Ulemânın dini ve kültürel işlevleri nasıl yerine

getirdiği, bunların genellikle yerli halktan mı, yoksa yabancılardan mı oluştuğu, yerli halk ile yöneticiler arasındaki ilişkileri düzenlemede nasıl rol oynadıkları, ulemânın yönetime etkisi, şeriflerin toplum tabanındaki önemli yerleri, Osmanlı yöneticilerinin bunlara verdiği önem ve hangi şehirde ne kadar Şerif bulunduğu zikredilmiştir. Üçüncü olarak şehirlerin gerçek sâkinleri ve ekonomik gücü ellerinde bulunduran tüccarlar ve zanaatkârlar (reâyâ) ele alınıyor. Bunların üretim ve ticaret hayatını nasıl gerçekleştirdiği, yönetici kadrolarla olan ilişkilerinin nasıl olduğu çarpıcı örneklerle işlenmektedir. Dördüncü olarak, el-âmme denilen, şehirlerdeki nüfusun büyük bölümünü oluşturan halk kitleleri, bunların yaşantı şekilleri ve bu grubun askeri tabaka içinde yer alma teşebbüsleri işlenmiştir. Son olarak da şehirlerde en küçük tabakayı oluşturan azınlıklar, bunların her Arap şehrindeki sayıları, yönetici kadrolarla ilişkileri ve şehirlerin ticaret hayatında nasıl söz sahibi oldukları örneklerle anlatılmaya çalışılmıştır.

III. bölümde yazar, Kent Görevlileri başlığı altında, yakın zamana kadar Arap şehirleri hakkında araştırma yapmış ve özellikle bunlar içinde göze çarpan J. Sauveget'in: İslâmiyet kent örgütlenmesinin özgünlüğünü anlayamamıştır.....İslâmi kanunlarda kentlerin statüsüne ilişkin hiç bir özel düzenleme yoktur..... İslâmiyet ve Osmanlı, kentlerin gelişimini durdurmuş, kanunun yerini anarşi almıştır....vb. tutarsız fikirlerini büyük bir eleştiriye tabi tutmuş, onların iddia ettikleri gibi Osmanlı döneminde bu Arap şehirlerinin karmaşık ve anarşik bir ortamda olmadığını, gayet düzgün ve sistemli bir şekilde gelişerek yönetildiklerini ve bu araştırmacıların bazı noktalarda çok aşırıya kaçıp önyargılı davrandıklarını delilleriyle ortaya koymuştur. Bu iddialara cevap verirken Osmanlı idaresindeki Arap şehirlerinin yönetiminde memurların, siyasi makamların, kadıların, merkezi hükümetin, meslek loncalarının, etnik ve dini toplulukların ve mahalllelerin rolleri ve yetki alanlarını tek tek ele alıp işlemiştir. Bunun yanında, kent düzeninin korunmasında güvenlik kurumları ve işlevlerini göstermiştir. Yine, kentlerin temizliğinin, sokakların ışıklandırılmasının, yangınlara karşı mücadelelerin, şehirde ulaşımın ve su ikmalinin nasıl yapıldığını belgelere dayanarak anlatmıştır.

IV. bölümde ise, Mekansal Örgütlenme adı altında, Osmanlı'dan önce çok eski geçmişe sahip olan bu şehirlerin var olan yapısal özelliklerine Osmanlı idaresinin bulunduğu katkılar ve bu dönemde Arap şehirlerinin mekansal (çarşılar, mahalleler vs.) oluşumunda rol oynayan en önemli etkenler ele alınmıştır. Ayrıca şehirleri oluşturan unsurlar olarak kent merkezi, ikâmet semtleri, çevre semtler ve varoşlar tek tek incelenmiş, ardından, gerek Cezâyir ve Tunus'ta, gerekse Kâhire, Şâm, Halep ve Bağdat'taki şehir düzeni, Osmanlı döneminde şehir içinde bulunduğu halde nüfusun çoğalmasıyla şehirlerin dışına çıkarılan sanayii ve meslek kolları, ve şehir düzenindeki bazı aksaklıklar anlatılmıştır.

V. bölümde, şehir yapısı üstünde ağırlıklı ve belirleyici etkisiyle büyük Arap kentlerinin örgütlenmesinde temel rol oynayan ekonomik etkinlikler ele alınmıştır. Osmanlı idaresi altında bu Arap şehirlerinde hangi sınâi kolların gerilediği ve hangi sınâi

etkinliklerin gelişip kök saldığı ve ticari etkinliklerin ne derecede büyüyüp geliştiğini ortaya koymak için, merkezi ekonomik bölgelerin durumu, dükkanların, çarşıların ve kervansarayların sayıları, yapı özellikleri ve bu dönem içinde bu yapılardaki gelişme geniş bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca zanaat etkinliklerine de yer verilen bu bölümde, kent etkinliği içinde zanaatın yeri ve önemi ve bazı zanaat dallarında batıya göre niçin gerilemeler görüldüğüne işaret edilmiştir.

VI. ve son bölümde ise, Konut Alanları ve Konut Tipleri incelenmiştir. Bu başlık altında 3 konu ele alınmıştır: birincisinde, konut alanlarının coğrafyası ele alınarak büyük Arap şehirlerindeki yerleşim şekilleri ve halk tabakalarının (zengin, orta halli, fakir) şehrin nerelerinde ve hangi tür evlerde oturdukları; ikincisinde, azınlıkların oturduğu yahudi ve hristiyan mahalleler, mahallelerin nüfusu, mahallelerin donanımı ve mahallelerdeki yaşam biçimi; üçüncüsünde ise, konut tipleri ve bunların yapı şekilleri: merkezi avlulu geleneksel evler, avlusuz evler, orta sınıfların konutları, ortaklaşa kullanılan konutlar ve halk konutları alt başlıkları altında zengin bir ilmi malzeme kullanılarak işlenmiş ve ilim âleminin istifadesine sunulmuştur. Ayrıca bu bölümde, Osmanlı'nın bu şehirlerde, eski devirlerden miras kalmış mimari yapıya müdahalesinin olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Yazar eserinin sonunda, bahsettiği büyük Arap şehirlerinin kent planlarını tek tek çizmiştir. Ayrıca eserinin içinde yeri geldikçe, konu ile ilgili Arap şehirlerinin 30'u geçkin plan ve krokilerini vererek okuyucunun konuyu daha iyi anlayıp müşâhede etmesine yardımcı olmuştur.

**Osman AYDINLI**

**Abdülfettah Ebû Gudde  
(1917-1997)**

Soyunun Halid b. Velîd'e dayandığı söylenen Ebû Gudde, Halep'te doğdu. Babası Muhammed b. Beşir b. Hasan Ebû Gudde, annesi Fatıma bint Salih'tir. İlk ve ortaöğrenimini Halep'te tamamladıktan sonra buradaki Hüsreviye Medresesi'ne girdi. Bu medresede kısa sürede arkadaşları arasında öne çıkan Ebû Gudde, hocalarının olmadığı zamanlarda onların yerine derslere girmeye başladı. Bir gün hocası Muhammed es-Selkînî birkaç günlüğüne Ebû Gudde'yi yerine bırakır. Döndüğünde talebelerinin "Ebû Gudde sizin talebeniz midir" diye takdirle ondan söz etmeleri üzerine "Evet, benim talebemdi; ama şimdi ben onun talebesiyim" der.

Ebû Gudde Hüsreviye Medresesi'ndeki tahsilini tamamladıktan sonra 1944 yılında Ezher Üniversitesi'nin Külliyyetü's-Şerî'a bölümüne kaydoldu. 1948 yılında mezun olunca aynı üniversitenin Külliyyetü'l-Âdâb bölümünde iki yıl eğitim bilimi ihtisası gördü. Mısır'da geçirdiği ilk aylarda aradığı ortamı bulamayınca geri dönmeyi düşündü. Ancak bir arkadaşının tavsiyesiyle Fatih müderrislerinden Şeyhülislâm Vekili Muhammed Zâhidü'l-Kevserî (ö. 1952) ile tanışarak Mısır'da kalıp ondan istifade etmeye karar verdi. Bu olayı hayatının dönüm noktası sayan Ebû Gudde: "Kevserî'yi tanıyınca 'derya gibi' deyimimin ne demek olduğunu anladım" demiştir. Mısır'da diğer bir Osmanlı âlimi Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'den de feyz aldı. Suriye, Mısır, Irak, Fas, Hindistan, Pakistan, Yemen ve Suudi Arabistan gibi ülkelerde yüzü aşkın hocadan ilim tahsil etti. Onlardan ayrıldıktan sonra daha çok mektuplaşmak suretiyle ilmî tekâmülünü sürdürdü. Ayrıca Halep ulemasından İsa el-Beyânûnî, Muhammed Râgıb et-Tabbâh ve Mustafa ez-Zerkâ; Mısır'dan Yusuf ed-Dicvî, Ahmed Muhammed eş-Şâkir, Muhammed el-Hıdır Hüseyin ve Hint alt kıtası âlimlerinden Zafer Ahmed Tânevî'den de dersler aldı. İlerlemiş yaşlarına rağmen çalışma azminden hiçbir şey kaybetmeyen hocalarını kendine örnek aldı. Onların araştırma ve inceleme azimlerini görerek her yönüyle onlar gibi olmayı hedefledi. Ebû Gudde "Karşılaştığım bütün hocalarıma ulaşabileceğimi, onlar gibi olabileceğimi düşündüm, ancak

Zâhid el-Kevserî'yi gördüğümde 'Hayır bunun gibi olamam' dedim" ifadesiyle hayatta varmak istediği yeri açıklamıştır.

Ebû Gudde hayranlıkla bahsettiği İhvân-ı Müslimîn lideri Hasan el-Bennâ ile Mısır'da bulunduğu sırada tanıştı ve ümmet fikrini oluşturmada ondan büyük ölçüde faydalandı. Mısır'da İhvân-ı Müslimîn saflarında yer alan Ebû Gudde, 1950'de Suriye'ye döndükten bir müddet sonra aynı teşkilâtın Suriye koluna "el-Murâkibü'l-Âm" (genel koordinatör) olarak tayin edildi. Ona göre müslümanlar siyasetten uzak kalmamalı, ama kardeşlik ve dayanışma içerisinde yaşayıp diyalog yolunu herkese açık tutmalıdır.

Ebû Gudde Suriye Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullardaki hocalığı yanında Halep'te Hüsreviyye ve Şâbâniyye medreselerinde şer'î ilimler okuttu. Ortaokul ve liselerde okutulmak üzere İslâmî eğitimle ilgili on civarında ders kitabının hazırlanmasına iştirak etti. Aynı dönemde Halep âlimleri tarafından Halep müftüsü seçildi. 1961'de Suriye'nin Mısır'dan ayrılmasından sonra yapılan seçimlerde Halep milletvekili olarak parlamentoya girdi. Parlemtentonun birkaç ay sonra feshedilmesiyle bu görevi sona erdi. Aynı yıl Şam Şeriat Fakültesi'nde ders vermeye başladı ve bu görevi üç yıl sürdü. Bu arada fakülte'deki fıkıh ansiklopedisi müdürlüğünü ve fıkıh kitaplarını fihristleme çalışmalarını sürdürdü. Mu'cemu fıkıhı İbn Hazm fi'l-Muhallâ (Dimaşk 1966) adlı kitabı hazırlayan komisyonun çalışmalarına da katıldı. Bu sırada ilmî çalışmaları içinde önemli bir yeri olan Pakistan ve Hindistan ziyaretlerini gerçekleştirdi. Bunun sonucu başta Zafer Ahmed Tânevî olmak üzere Hindistanlı ve Pakistanlı birçok âlimle tanıştı ve onlardan istifade etti. Hatta bu seyahati esnasında tanıştığı Hint ulemâsının yazdığı hadis eserlerinin İslâm âlemine tanıtılmasına gayret etti. Bu seyahatlerine ilave olarak aralarında Türkiye, Suriye, Suudi Arabistan, Fas, Cezayir, Irak ve Somali gibi birçok müslüman ülke yanında Avrupa ve Amerika'da da ilmî faaliyetlere katılarak buralarda çeşitli tebliğler sundu; misafir öğretim görevlisi olarak dersler verdi.

1965 yılında misafir öğretim üyesi olarak Riyad Şeriat Fakültesi'ne davet edildi. Ailesi ile Suudi Arabistan'a giden Ebû Gudde'ye orada profesörlük unvanı verildi, ancak bunu hiç kullanmadı. Bir yıl sonra Halep'e döndüğünde Baas Partisi yandaşlarınca tutuklandı. Suriye'nin birçok ileri gelen müslüman düşünürleriyle bir seneye yakın Tedmur Askerî Hapishanesi'nde yattı. 1967 harbinde İsrail, Tedmur'u bombalayınca hapishane tahliye edildi ve tekrar Suudi Arabistan'a döndü. Bir yıl kadar el-Ma'hedü'l-Âlî li'l-Kadâ'da ders veren Ebû Gudde daha sonra Riyad Şeriat Fakültesi'ne geçerek burada on yıl fıkıh usulü ve hadis okuttu. Ardından Usûlü'd-dîn Fakültesi'ne geçerek emekliliğine kadar burada hadis dersleri verdi.

Türkiye'ye karşı özel bir sevgisi bulunan Ebû Gudde, bir ara Türkiye'de ikâmet etmek için teşebbüste bulundu. İstanbul'a, özellikle Fatih Sultan Mehmet Han'a olağanüstü bir hayranlığı vardı. Fatih Camii'nde yetişmiş iki ulemadan ders almış olmayı büyük bir mutluluk vesilesi sayan Ebû Gudde, "Ben buradan yetişmiş iki büyük âlimden okumakla



Fatih'in talebesi sayılıyım" sözleriyle bu mutluluğunu dile getirmiştir. Türkiye'nin değişik yerlerini de çeşitli vesilelerle gezen Ebû Gudde, özellikle manevî ikliminden dolayı Konya'ya ayrı bir muhabbet besliyordu.

Ebû Gudde görev aldığı üniversitelerin eğitim kalitesini yükseltme çalışmalarına katkıda bulundu; çok sayıda yüksek lisans ve doktora çalışmasına danışmanlık yaptı, binlerce talebe ilmî görüşlerinden faydalandı. Üniversitedeki görevinden ayrılıp telif ve tahkik çalışmalarına hız veren Ebû Gudde, 16 Şubat 1997'de vefat etti.

Halim selim mizaçlı, gönül kırmamaya çalışan, nüktedan, vefakâr bir kişiliğe sahip olan Ebû Gudde'nin tekellüfsüz bir hali vardı. Kendisine yapılan her iyiliğe karşılık vermeye çalışırdı. "Fazilet sahibi insanları ancak fazilet sahibi insanlar takdir edebilir" sözünün de işaret ettiği gibi her yönüyle faziletli bir insan olmaya çalışırdı. Kendisine iftira edenlere karşı bile ölçülü davranır, kırıcı olmamaya özen gösterirdi. Her sözünün hesabını Allah'a vereceğinin bilincinde olarak konuşur, daha çok dinlemeyi tercih ederdi.

Ebû Gudde vefat ettiğinde yirmiye yakın telif, kırkı aşkın tahkik, takdim ve fihristleme çalışması vardı. Üzerinde çalıştığı kitaplarının apayrı bir hüviyet kazandığı da dikkate alınırsa, onun bütün çalışmalarının birer telif eseri olduğunu söylemek mübalağa olmaz. Bütün eser ve tahkikleri Beyrut'taki Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî tarafından basılıp, Halep'teki Mektebül-Matbûâtî'l-İslâmiyye tarafından neşredilen Abdülfettah Ebû Gudde'nin başlıca eser ve tahkikleri şunlardır. Eserleri: 1. Kelimât fî keşfi ebâtil ve iftiraât (1990). Kendisi aleyhine oluşturulmak istenen karalayıcı tavırlara karşı kaleme alınmıştır. 2. Mes'eletü halkı'l-Kur'ân ve eseruhâ fî sufûfi'r-ruvât ve'l-muhaddisîn ve kütübî'l-cerh ve't-ta'dîl (?). Yazar bu eserinde Kur'ân'ın mahluk olduğu iddiasının halk, râvîler ve muhaddisler üzerindeki tesirinden söz etmiştir. 3. Safâhât min sabri'l-ulemâ alâ şedâidi'l-ilm ve't-tahsîl (1992, 3. baskı). Bu eserde âlimlerin ilim tahsili sırasında çektikleri sıkıntılar anlatılmakta, ilim yolunun çile yolu olduğuna dikkat çekilmektedir. Eser, İlim Uğrunda adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir (İstanbul 1985). 4. Kıymetü'z-zamân 'inde'l-ulemâ (1987, 4. baskı). Türkçe'ye de İslâm Âlimlerinin Gözüyle Zamanın Kıymeti (İzmir 1995) adıyla tercüme edilen eserde zamanın kıymeti ve âlimlerin vakitlerini nasıl özenle kullandıklarına dikkat çekilmektedir. 5. er-Resûlül-muallim sallallâhü aleyhi ve sellem ve esalibuhû fî't-ta'lîm (1996). Eserde Resûlullah'ın (a.s.) öğretmen kişiliği ve bununla ilgili rivayetler aktarılmakta, aynı üslûbun günümüzde nasıl uygulanacağına dair tecrübeler nakledilmektedir. 6. Lemahât min tarîhi's-sünneti'l-mutahhera ve ulûmi'l-hadîs (1983). 1982 yılında Cezayir'de düzenlenen XVI. İslâm Düşüncesi Sempozyumu'na yazarın sunduğu "Hadis Uydurma Sebepleri ve Sonuçları" konulu tebliğden oluşan eserde Sünnet-Kur'ân ilişkisi, Sünnet'in teşriî değeri ve Kur'ân'ın beyan ve tefsir açısından Sünnet'e olan ihtiyacından bahsedilmektedir. Mevzu Hadisler (İstanbul 1995) adıyla Türkçe'ye de çevrilen eserde hadis uydurmacılığına da temas edilmiştir. 7. el-İsnâd mine'd-dîn (1992), 8. es-Sünnetü'n-Nebeviyye ve beyânü medlûliha's-şer'î (1992), 9. Min edebî'l-İslâmî (1992),

10. Ümerâu'l-mü'minîn fi'l-hadîs (1990), 11. Safha müşrika min târihi semâi'l-hadîs 'inde'l-muhaddisîn (1992).

Bu telif eserlerinden başka, birbirinden kıymetli birçok tahkik eseri de vardır. Ebû Gudde'nin tahkikteki üslûbu sayesinde, tahkik için ele aldığı eserler âdeti yeniden hayat bulmuştur. O, tahkik edeceği yazma nüshanın ismini tam olarak tesbit eder ve bu nüshayı tanıtır. Ardından eserin lehinde ve aleyhinde söylenen bütün sözleri nakleder, eserdeki kapalı noktaları vüzuha kavuştururdu. Eserde ismi geçen zevatın tercüme-i hallerini verir, isimlerinin zaptını tam olarak yapar, metinde geçen nasların kaynaklarını gösterir, yarım kalmış olanlarını tamamlardı. Müellifin, nasları naklederken düştüğü hataları ve müellifin nas hakkındaki yanlış kanaatlerini düzeltirdi. Aliyyü'l-Kârî'nin "Habbezâ'l-mutehallilüne min ümmetî" hadisinin mevzû ve dolayısıyla onun bu hadisten hareketle verdiği hükmün yanlış olduğunu ortaya koyması buna örnektir (bk. el-Masnû, s. 90). Bunlar dışında âyet, hadis, müellif, özel isim, yer adı, kaynak ve konu başlıklarını kapsayan fihrist ve indeks hazırlamayı da ihmal etmezdi.

Tahkikleri: 1. el-Muhâsibî'nin Risâletü'l-müsterşidîn(1964), 2. Zehebî'nin el-Mûkızâ'sı (1985), 3. Aliyyü'l-Kârî'nin el-Mevzûâtü's-Suğra'sı (1969) (ki bu eserin isminin el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû olduğuna dikkat çekmiştir), 4. Leknevî'nin el-Ecvbetü'l-fâdila'sı (1964), 5. er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil'i (1963), 6. İkâmetü'l-hüce alâ enne'l-iksâr fi't-ta'abbüd leyse bi bid'ah'ı (1966), 7. Zafer Ahmed Tânevî'nin Kavâid fi ulûmi'l-hadîs'i (1972), 8. Zâhid el-Kevserî'nin Fıkhü ehli'l-İrâk ve hadîsühüm'ü (1970), 9. Tahir el-Cezâirî'nin Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser'i (1995), 10. Hazrecî'nin Hülâsatü tezhîbi tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl'i (1990), 11. Enver el-Keşmirî'nin et-Tasrîh bimâ tevâtere fi nuzûli'l-Mesîh'i (1965), 12. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin el-Menârü'l-münif fi's-sahîh ve'z-zaîf (1983)'idir.

Kitaplara olan düşkünlüğü ile dikkat çeken Ebû Gudde, istediği bir kitaba ulaşmak için "Şu kadar namaz kılacağım" şeklinde adakta bulunurdu. İsteddiği kitapları alabilmek için hiç çekinmeden en kıymetli eşyalarını gözden çıkarır, kütüphanesinde otuz bir civarında kitap bulunmasına rağmen bir kitapçı dükkânına girdiğinde yüzünde mutluluk alâmetleri belirirdi.

Çalışmalarının çoğunu ülkesi dışında gerçekleştiren ve hayatının son yıllarına kadar vatan hasreti çeken Ebû Gudde'ye 1995 yılında Buruney Sultanlığı'nca İngiltere'de verilen uluslararası bir ödül, Suriye'ye dönmesine zemin hazırladı. Fakat Halep'e döndüğünde evinin üç ayrı kişiye satıldığını ve binlerce cilt eser bulunan kütüphanesinin yağma edildiğini gördü. Evini tekrar alma imkânı bulduysa da, kitaplarına kavuşamadı.

Allah'ın rahmeti üzerine olsun.

**Ahmet Hamdi Yıldırım**

**Muhammed Gazzâlî**  
**(1917-1996)**

Günümüz İslâm düşünürlerinden Muhammed Gazzâlî, Mısır'ın Buhayra vilayetinde doğdu. Babasının İmam Gazzâlî'ye olan hayranlığından dolayı kendisine "Gazzâlî" nisbesi verildi. On yaşında Kur'an hıfzını tamamladı. İskenderiye'de Ezher'e bağlı medreselere beş yıl devam ederek orta öğrenimini tamamladı. Bu arada Hürmüz Camii'nde hatiplik yapan Hasan el-Bennâ ile tanıştı. 1937 yılında Ezher Üniversitesi Usûlü'd-dîn Fakültesi'ne kaydoldu ve burayı 1941'de bitirdi. Ezher'de öğrenciyken İhvân-ı Müslimîn teşkilatına üye oldu ve Hasan el-Bennâ'ya yakın isimler arasında yer aldı. 1948 yılında İhvân-ı Müslimîn teşkilatı üzerindeki baskıların yoğunlaşması sonucu Gazzâlî tutuklandı ve bir yıl kadar hapis yattı. Sıkıntılı geçen bu hapis döneminde bilhassa gençleri sükûnete davet etti.

Gazzâlî Mısır Camiler İdaresi müdürlüğü, İslâmî Tebliğ Genel müdürlüğü ve Vakıflar Bakanlığı sekreterliği gibi görevlerde de bulundu. Ayrıca Mısır'da Ezher, Suudî Arabistan'da Melik Abdülaziz, Ümmü'l-Kurâ ve Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde hocalık yaptı. Cezayir'de Emir Abdülkadir Üniversitesi'nde akademi müdürlüğü görevinde bulundu. Bu ülkelerde bir yandan ders verirken bir yandan da radyo ve televizyon programlarıyla geniş halk kitlelerine sesini duyurmaya çalıştı. 1943 yılında Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye'de ihtisasını bitirdi. İhtisas yaparken Abdülazim ez-Zürkanî, Mahmud Şeltût gibi Ezher'in şöhretli âlimlerinden dersler okudu.

Aralık 1953'te iki eski üye ile birlikte İhvân-ı Müslimîn teşkilatı başkanı Hasan el-Hudaybî'nin yerine geçme teşebbüsünden dolayı teşkilatın kurucu üyeliği görevinden uzaklaştırıldı. Ancak teşkilatla organik bağını koparmadı ve Mısır'da islâmî bir parti kurma fikrini desteklemeye devam etti. Hem hitabetiyle hem kalemiyle İslâm tebliğcileri arasında önemli bir yeri olan Gazzâlî, konferans vermek için gittiği Riyad'da 9 Mart 1996'da vefat etti.

Muhammed Gazzâlî mücadeleci bir tebliğ adamıydı. İslâmî tebliğ, adeta onun kişiliği ile bütünleşmişti. Düşündüklerini bıkmıp usanmadan Ezher ve Amr b. el-As camileri kürsülerinden halka aktarıyordu. Aynı zamanda kuvvetli bir aksiyon adamı olarak da tanınan Gazzâlî'nin başarısının kaynağı, sonucu zafer ya da şehadet olan davası için sarsılmaz azmiydi. 1962 yılında komünistlerin kendisiyle alay etmeleri üzerine söylediği “Bu düşünen baş, şu sarığın altında var olduğu sürece, zulüm ve zorbalığa karşı savaşır” sözü, onun cesaret ve kararlılığının göstergesidir.

Gazzâlî'nin düşüncesinde odak noktayı Kur'an, sünnet, genelde insanlık tarihi, özelde İslâm tarihi ve genel kültür teşkil eder. Karadâvî'ye göre onun düşüncelerini, ilmi sezgiciliği, akıl, şair bir ruh ve sanatkâr bir kişilik süsler. Katı bir hukukçu olmasına rağmen asla bir gelenekçi olmayan Gazzâlî'nin, farklı konulardaki tutum ve düşünceleri islâmî hareket içinde yer alan bütün gruplar tarafından ciddiye alınmıştır. Günümüz müslümanlarının abdest, namaz, hac gibi meselelerle uğraşırken idare, ekonomi ve finans gibi konularda Batı'nın gerisinde kaldıklarını daima vurgulamıştır. Bundan dolayı sosyal ve teknolojik meselelerde bir ölçüde modernist kabul edilebilir. Şark kafasıyla ve katı düşünenleri “bedevî” olarak nitelendirir. Mezhep taassubunu reddeder. Fıkıhta Hanefî, itikatta kadîm selefî olduğunu söyler. Zorlandığı konularda, hiç çekinmeden Zâhiriyye mezhebi de dahil, diğer mezheplerin görüşlerinden de istifade etme cesaretini gösterir. Bu tür düşünce ve uygulamalarından dolayı bazıları tarafından müceddid ve ıslahatçı olarak görülmüştür. O, İslâm düşüncesinde ilk defa modern ihya ve tecdîd medresesi fikrini ortaya atan düşünür olarak kabul edilmiştir. Kendisi bu medresenin mensupları arasında Muhammed Abduh, Reşid Rızâ ve XIV. hicrî asrın müceddidi dediği Hasan el-Bennâ'yı da zikreder.

Muhammed Gazzâlî, Osmanlı Devleti'ne saygı duyan ve Osmanlı'nın icraatlarını takdir eden bir tavra sahipti. Kendisini ziyaret eden bir grup Türk öğrenciye yaptığı tavsiye ve tesbitlerini “Size Müşir Ahmet Paşa'nın Din ve İlim kitabını (Eser, Hamza Tâhir tarafından ed-Din ve'l-ilm adıyla Arapça'ya çevrilmiş, 1948 yılında Kahire'de basılmıştır) okumanızı tavsiye ederim. Ben eserlerimi yazarken bu kitaptan çok istifade ettim. Ah, keşke bu kıymetli kitabın Arapça baskısını bularak Türkçe'ye tercüme etseniz (Eserin Türkçe neşrinin olmadığını ve aslının kaybolduğunu kastediyor). Ben bu kitabı okumadan önce askerlerin kafalarının çalışmadığına ve ilim adına onlardan hiçbir şey sadır olamayacağına inanırdım. Ne vakit bu kitabı okudum, onların içinden de kalemi kuvvetli âlim kimselerin çıkabileceğine kani oldum” cümleleriyle dile getirir.

Muhammed Gazzâlî, müslümanların çevrelerinde olup bitenlere ilgisiz ve tepkisiz kalmalarına alınmış olacak ki “Bazı uydu yayınlarında gençlerin hevâ ve heveslerini tahrik eden yayınların mevcudiyetini işittim. Bu, beni o kadar endişeye sevketmedi, ama onlara karşı şuurlu ve kuvvetli bir direnişin olmayışına çok üzüldüm” demektedir. Dinler arası diyaloga da işaret eden Gazzâlî, bunu reddetmediğini, ancak bir hedef belirlenerek bunun sınırlarının çizilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Tabii ilimlerdeki keşifleri ciddiye aldığı ve

bunları davasını ispat için kullandığı gözlenmektedir. Bu da Gazzâlî'nin geniş bir kültür yelpazesine sahip olduğunu göstermektedir. O, yetmiş dokuz yıllık bereketli hayatında, İslâm'ı savunmak ve yaymak gayesiyle yaptığı cansiperâne çalışmalarının yanı sıra, mevcut kalıpları bir hayli zorlayarak günümüz problemlerine çözüm aramasıyla da lehte vealeyhte kendisinden söz ettirerek çağdaş İslâm düşüncesine katkıda bulunmuş bir dâvâ adamıdır.

Muhammed Gazzâlî'nin üzerinde önemle durduğu konulardan biri de hadislerdir. Hadisleri kabul ederken iki dayanağı vardır: Kur'an ve akl-ı selîm. Onun "Buhârî-Müslim hadisi de olsa tenkide tabi tutalım ve hadisleri, Kur'an ve akl-ı selîmin dışında hiçbir otorite kabul etmeksizin şaibeli şeylerden arındırmak maksadıyla eyleyim" şeklindeki görüşü, hadisleri iyi nüfuz edilmeden verilmiş bir karar olarak şiddetle tenkit edilmiş, eleme yerine hadisleri yeniden anlamının daha isabetli bir yol olacağı belirtilmiştir. Akli tek referans noktası olarak gören Batı düşüncesine karşı İslâm'ı savunma gayreti, Gazzâlî'de "Ne derler?" şeklinde bir psikoloji oluşturmuş olmalı ki, sonuçta aceleci ve yanlış kararlar almış, bu da fikirlerinin "İslâm'dan taviz verme" olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Gazzâlî aynı zamanda hadisleri iyi anlayamamakla da itham edilmiştir. İmamların nezdinde zayıf kabul edilen ve hatta büyük imamlarca reddedilen görüşlere sahip olduğu ve bunları İslâm'ı gayr-i müslimlere sevdirmek için savunduğu iddia edilmiştir. Metodoloji olarak Gazzâlî'nin fikirlerindeki ana hedef, aslında çağdaş hukuk biliminde hadisin aşırı güven duyulan tarafının gücünü kırmaktır. O sadece Kur'anî güvenilirliği taşıyan mütevatir hadisleri kabul eder ve haber-i vâhid olan hadisleri şüpheyle yaklaşır. Gazzâlî'nin hadise karşı bu katı tutumu, iki müslüman topluluğa gösterdiği reaksiyondan kaynaklanmaktadır: Toplumda uygulanacak cezaları haklı çıkarmak için hadisi kaypak bir zeminde kullananlar, görüşlerini ve toplum üzerindeki otoritelerini kuvvetlendirmek için benzer hadisleri kullanan radikal İslâm siyasetçileri. Onun bu tavrı, dışa karşı yürüttüğü tenkidin farklı bir türünü iç bünyede de sürdürdüğünü göstermesi açısından önemlidir.

Gazzâlî'nin hitabeti kadar kalemi de kuvvetlidir. Yazdığı eserlerde açık bir üslûp ve kuvvetli bir mantık hakimdir. Telif ettiği altmışa yakın eser ve yüzlerce makalesi, bu özelliğinin yanı sıra, günceli yakalamış olmanın tesiriyle de hâlâ aynı ilgi ve istekle okunmaktadır. O, siyasî, kültürel ve sosyal hayata yönelik güncel konularda sesini, başta dergi ve gazeteler olmak üzere, yayın organlarında sıkça duyuran sayılı İslâm düşünürlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dergi ve gazeteler fikirlerine ve kendisiyle yapılan mülâkatlara uzun uzadıya yer vermişlerdir. Suudî Arabistan'da yayımlanan haftalık el-Müslimûn dergisinde "el-Hakku'l-Murr" köşesinde, güncel problemlere islâmî çözümler üretmeye çalışmıştır. Bazı yazılarında İslâm'ın sosyal-siyasî yapısını işlemiş ve şûra fikrini savunmuştur. Ona göre şûra önemli bir islâmî prensiptir. Ancak şu ana kadar gerçekleşmesi için gerekli olan usuller belirlenememiştir. Gazzâlî'yi yine bu tür yazılarında Yahudiler'le yapılan barış görüşmelerine şiddetle karşı çıkarken görüyoruz. Ona göre bu selâm (barış) değil, istislâm (teslim olmak)dır. Yer yer Hristiyan âlemini de tenkid eder. Bir yazısında "Ben Vatikan'ın kürtaş konusundaki tavizsiz tutumuna karşılık homoseksüellik ve zina hususundaki suskunluğunu anlayabilmiş değilim" der.

Muhammed Gazzâlî, Ezher’de daha üçüncü sınıftayken Hasan el-Bennâ’nın daveti üzerine el-İhvânü’l-Müslimûn dergisinde yazmaya başladı. Yakın arkadaşlarından Yusuf Karadâvî, eş-Şeyhu’l-Gazzâlî kemâ âraftühû (Mansûra 1416/1995) isimli kitabında Gazzâlî’yi gençlik yıllarında haftalık el-İhvânü’l-Müslimûn dergisinde sosyal adalet ve ekonomik düzenle ilgili muhalif yazılarından tanıdığını ve edebî üslûbundan oldukça etkilendiğini ifade eder. Gazzâlî yazı hayatına başladıktan bir süre sonra da ed-Da’ve dergisinin yayın sekreterliğine getirildi ve Arap memleketlerinde sesini duyurdu.

Başlıca eserleri şunlardır: 1. el-İslâm ve’l-istibdâdü’s-siyâsî (Mısır, ts.), 2. Akîdetü’l-müslim (Doha 1983), 3. Huluku’l-müslim (Kahire 1989), 4. et-Taassub ve’t-tesâmuh beyne’l-Mesîhiyye ve’l-İslâm (Kahire 1989), 5. Fıkhü’s-sîre (Dımaşk 1989), 6. Düstûru’l-vahdeti’s-sekâfiyye beyne’l-müslimîn (Dımeşk 1987). Hasan el-Bennâ’nın İslâm için mücadele veren müslümanlarda anlayış birliğinin esaslarını belirlemek üzere kaleme aldığı el-Usûlü’l-‘ışrîn adlı kitabına yazdığı bir şerhtir. 7. es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne ehli’l-fikh ve ehli’l-hadîs (Kahire 1984). Yazarın Cezayir’de bulunduğu günlerde kaleme alınan bu eser, günümüz selefi hareketine tam bir reddiyedir. Bundan dolayı yazar fazlaca tenkit edilmiş, eserin altıncı baskısında sünnete ve Hz. Peygamber’e olan bağlılığını dile getirerek bu tenkitlere cevap vermiştir. Gayesinin sünneti bazı şaibelerden arındırmak olduğunu söylemekle beraber, akli ön plana almaktan vazgeçmemesi yazarın tenkit edilmesinin en önemli sebebidir. 8. el-İsti’mar ahkâd ve atma’ (Kahire 1957), 9. Nazarât fi’l-Kur’ân (Mısır 1961), 10. Hakîkatü’l-kavmiyyeti’l-Arabiyye ve ustûrati’l-ba’si’l-Arabî (Kahire 1977), 11. el-Cânibü’l-âtîfî mine’l-İslâm (Kahire, ts.), 12. el-İslâm fi vechi’z-zahfî’l-ahmer (Kuveyt 1966), 13. ed-Da’vetü’l-İslâmiyye testakbilü’l-karni’l-hâmisi aşer (Zâtü’s-selâsil 1980), 14. Müşkilât fi tarîki’l-hayâtî’l-İslâmiyye (Beyrut 1983), 15. el-Mehâviru’l-hamse li’l-Kur’âni’l-Kerîm (Kahire 1989), 16. Kadâya’l-mer’e beyne tekâlîdi’r-râkide ve’l-vâfide (Kahire 1990), 17. Tûrâsüna’l-fikrî fi mîzânî’s-şer’ ve’l-akl (Beyrut 1991), 18. Keyfe neteâme’l maa’l-Kur’âni’l-Kerîm (Mansure 1992), 19. Nahve tefsîr mevdû’ li süveri’l-Kur’âni’l-Kerîm (Kahire 1992), 20. el-İslâmü’l-müfterâ aleyhi beyne’s-şüyûiyyîn ve’r-re’si mâliyyîn (Beyrut, ts.).

Eserleriyle, din ve dünya hayatına dair düşünceleriyle İslâm fikir ve kültür dünyasına yepyeni bir soluk getiren Gazzâlî’nin Fıkhü’s-sîre (İstanbul 1991), es-Sünnetü’n-nebeviyye beyne ehli’l-fikh ve ehli’l-hadîs (Nebevî Sünnet, İstanbul 1992), Tûrâsüna’l-fikrî fi mîzânî’s-şer’ ve’l-akl (Düşünce Mirasımız, İstanbul 1994), Cedid hayâtek (Hayatını Yenile, Konya 1997) adlı eserleri Türkçe’ye çevrilmiş, ölümünden sonra 20 Haziran 1996’da Amman’da hatırasına “Muhammed Gazzâlî’nin Fikrî Katkısı” konulu bir de sempozyum düzenlenmiştir. Sempozyumda sunulan tebliğler sempozyumu düzenleyen el-Mecmeu’l-Meleki li-Buhûsi’l-Hadarati’l-İslâmiyye ile el-Ma’hadü’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslâmî adlı kuruluşlarca yayımlanmıştır.

**Abdullah Hikmet Atan**