



V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - III

(İlahiyat - Sanat)

12-15 Mayıs 2016, Isparta



İstanbul 2016

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Sultantepe Mah. Cumhuriyet Cad. Fısıkağacı İş Mrk. No: 39/2 Üsküdar, İstanbul/Türkiye

Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilem.org.tr

Editörler

Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

Eyüp Sami Yavaş / İlmî Etüdlr Derneğı

Tashih

Eyüp Sami Yavaş

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargın

ISBN: 978-605-84009-8-6 (3.c) • TAKIM NO: 978-605-84009-5-5 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar

İlmî Etüdlr Derneğı (İLEM) | İsparta Süleyman Demirel Üniversitesi (SDÜ)

Destekleyen Kurum

TÜBİTAK

Düzenleme Kurulu

Yusuf Alpaydın, Marmara Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **İbrahim Demirtaş**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Nihat Erdoğan**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Kubilay Zekai Eroğlu**, İlmî Etütlr Derneğı | **Ümit Güneş**, Yıldız Teknik Üniversitesi, (Koordinatör) | **Bilal Kemikli**, Uludağ Üniversitesi | **Ahmet Songur**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Haluk Songur**, Süleyman Demirel Üniversitesi, (Düzenleme Kurulu Başkanı) | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Ahmet Toklucuoğlu**, İlmî Etüdlr Derneğı

Bilim Kurulu*

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Yusuf Adıgüzel**, İstanbul Üniversitesi | **Ümit Akça**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Mahmut Hakkı Akın**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Metin Aksoy**, Selçuk Üniversitesi | **Ümit Aktı**, Dumlupınar Üniversitesi | **Nezir Akyeşilmen**, Konya Selçuk Üniversitesi | **Haluk Alkan**, İstanbul Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın**, Marmara Üniversitesi | **Hülya Altunya**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Necati Anaz**, Polis Akademisi | **Berdal Aral**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Mustakim Arıcı**, İstanbul Üniversitesi | **Yalçın Armağan**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Mehmet Ali Aydemir**, Selçuk Üniversitesi | **Salih Aydın**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Vahdettin Aydın**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Mehmet Babacan**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Mehmet Bahçekapılı**, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Ali Şafak Bali**, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Edip Asaf Bekaroğlu**, İstanbul Üniversitesi | **Şefika Gülin Beyhan**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Bünyamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Mahmut Bilen**, Sakarya Üniversitesi | **Ali Büyüksan**, İstanbul Medipol Üniversitesi | **Süha Çelikkaya**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Selçuk Üniversitesi | **Başak Işıl Çetin**, İstanbul Üniversitesi | **Hamdi Çilingir**, İlmî Etüdlr Derneğı | **Mustafa Demirci**, Selçuk Üniversitesi | **İbrahim Demirtaş**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Melek Dikmen**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Celalettin Divlekci**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Murat Ali Dulupçu**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Nejdet Durak**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Adem Efe**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Erdal Eke**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Süleyman Elik**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Ramazan Erdem**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Teyfur Erdoğan**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Nihat Erdoğan**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Şerif Eskin**, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi | **Hüseyin Gül**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Mehmet Güneş**, Marmara Üniversitesi | **Muharrem Gürkaynak**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Şevki Işıklı**, Marmara Üniversitesi | **Hasan Karataş**, İstanbul Üniversitesi | **M. Cüneyd Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Süleyman Kaya**, Sakarya Üniversitesi | **Yunus Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Bilal Kemikli**, Uludağ Üniversitesi | **Necmettin Kızılkaya**, İstanbul Üniversitesi | **Musa Kocar**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Adem Korkmaz**, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | **Bilge Hümmüzlü Korthold**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Mustafa Kömürcüoğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Levent Köseahyaoğlu**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Kasım Küçükakal**, Uludağ Üniversitesi | **Abdulkadir Macit**, Kocaeli Üniversitesi | **Betül Sinan Nizam**, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi | **Murat Okçu**, Süleyman Demirel Mayıs Üniversitesi | **Gürcan Papatya**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Nurhan Papatya**, Süleyman Demirel Üniversitesi | 29 Üniversitesi | **Ertuğrul Ökten**, İstanbul Üniversitesi | **Ali Yaşar Sarıbay**, Uludağ Üniversitesi | **Ubeydullah Sezikli**, İstanbul Üniversitesi | **Şükrü Sim**, İstanbul Üniversitesi | **Ahmet Songur**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Haluk Songur**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Ercan Şen**, Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Said Taş**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Faruk Taşçı**, İstanbul Üniversitesi | **Ayşe Taşkent**, Bağımsız Sanat Derneğı | **Mehmet Zahir Tiryaki**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Metin Topçuoğlu**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Mustafa Zihni Tunca**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Selami Turan**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Ahmet Türkkan**, Dumlupınar Üniversitesi | **Rifat Türköl**, Dumlupınar Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Bahattin Yaman**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Halil İbrahim Yenigün**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Kadir Yıldırım**, İstanbul Üniversitesi | **Osman Yıldız**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi | **Osman Yılmaz**, İstanbul Aydın Üniversitesi | **Rahile Kızılkaya Yılmaz**, Marmara Üniversitesi

* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için

Kadir Budak, Esra Çiçci, Zeynep Dilek, Duygu Öksünli, Yusuf Safa Selvi ve Gökhan Şener'e teşekkür ederiz.



SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Birbiri ile ilişkisi sorunlu hale gelmiş sosyal bilimlerin yeniden birbiri ile konuşturulması ve birbirinden faydalanmaları ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bu farkındalıktan hareketle, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç ilim insanlarını bir araya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılmayı ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kongre vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman, ilim ve bilim insanları bir araya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmaktadırlar. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanında ki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir.

İLEM bünyesinde bu yıl beşincisi düzenlenen TLÇK, "Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez bir araya getiren kongrenin ilki 2012 yılında Konya'da, ikincisi 2013 yılında Bursa'da, üçüncüsü 2014 yılında Sakarya'da ve dördüncüsü de 2015 yılında Kütahya'da düzenlenmiştir.

V. TLÇK 12-15 Mayıs 2016 tarihleri arasında İLEM ve Süleyman Demirel Üniversitesi işbirliğiyle Isparta'da gerçekleştirilen kongre TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

Kongreye toplam 900 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 336'sına özet üzerinden ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 154 tam metinden 122'si sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, İktisat, Edebiyat, Tarih, İlahiyat, Felsefe, Eğitim Bilimleri, İletişim ve Sosyal Politikar ile Sanat disiplinlerinde 2 gün boyunca, 32 oturumda, tebliğler gerçekleştirilmiştir.

V. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 75 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İlahiyat ve Sanat alanlarında sunulan 18 bildiriden oluşmaktadır.

V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nin gerçekleştirilmesini mümkün kılan, kongre öncesinde ve sonrasında yoğun emek ve çaba sarf eden başta genç akademisyenlere, saygıdeğer hocalarımıza, İLEM üyelerine ve Süleyman Demirel Üniversitesi rektörlüğüne müteşekkirimiz.

Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Ümit Güneş, Eyüp Sami Yavaş

V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

İLAHİYAT

Hafize Yazıcı "Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur" Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri.....	9
Osman Aydın Buhârî'nin Tercemelerde Yer Verdiği Mu'allak Rivayetlerin Hadîs Usûlü ve Musannifin Yöntemi Açısından Değeri.....	19
Tunahan Erdoğan Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır?	37
Emine Gümüş XVIII. Yüzyıl Üsküdar Şer'iyye Sicilleri'nde İçki İçme Suçu ve Cezası	57
Ümmü Eymen Balbaba Fık'hî Açından Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sona Erdirilmesi.....	69
Esmâ Çubukcu İbn Kudâme'nin Usûl ve Furû' Bağlamında Maslahat Anlayışı	85
Fatih Tiyek Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış	103
Neslihan Merve Nur Vural Poligami Bağlamında Taşiyıcı Anneliğin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi.....	117
Kamer Kal Hussien Osmanlı Ceza Yargılamasında Soruşturma.....	131
Sıddıka Ayaş İslam Ceza Hukuku ve Türk Ceza Hukukunda Teammüd Kavramı Mukayesesi.....	145
Omar Kal Hussien Hicrî IV. Asırda Mezhep Taassubuna Karşı Ulemanın Tavrı.....	157
Ahmet Mekin Kandemir Big Bang Teorisi Kelâmın Yoktan Yaratılış Düşüncesini Destekler mi?	171
Halil Peçe Dinî Çeşitliliğin Artması: Dinî Grupları Sınıflandırma Sorunu Bağlamında Tarikat-Cemaat Ayrımı.....	189

Bilal Toprak

Dinler Tarihi Perspektifinden Klaus Schmidt ve Göbekli Tepe.....201

Beyza Aybike Deveci

Hinduizm’de Durgā Pūcā’nın Yeri ve Önemi211

SANAT

Fatma Şeyma Boydak

Fâtih Devri Cild Sanatı.....223

Tuba Ruhengiz Azaklı

Sanat Yönüyle Yahya Efendi Kabristanı Mezar Taşları.....237

Sedat Soyaloğlu

Denizli Sarayköy’de Osmanlı Dönemi Mezar Taşları.....249

İLÂHİYAT

“Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur” Hadisi ve Çağdaş Hadis Tartışmalarındaki Yeri

Hafize Yazıcı*

Öz : Müslümanlarla batılıların ilmi anlamda karşı karşıya gelmeleri XVI. yüzyıla tekabül etmektedir. Özellikle sömürge hareketlerinden sonra batılıların istila ettiği toprakların halklarının çoğunlukla Müslüman olmaları, bu toplumları idare etmek isteyen kişiler açısından önemli bir sorunu ortaya çıkarmış ve bu farklı kültüre mensup insanların tanınmasını zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede XVI. yüzyılda Müslüman Doğu hakkında bilgilerin derlenmesine imkân tanınarak; Müslümanların değerleri, fikirleri, örf ve âdetleri incelenmeye çalışılmıştır. Oryantalizm denilen bu hareket; genelde İslam dini, özelde ise Hz. Peygamber’in hadisleri ile ilgili muhtelif çalışmalar yürütmüştür. Bu hareket içerisinde, hadis ilmi ile ilgili çeşitli çalışmaları olan oryantalist Goldziher de yer almaktadır. Goldziher hadislerin büyük bir kısmının uydurma olduğunu iddia etmiştir. Uydurma olarak nitelendirdiği rivâyetlerden biri de “*şeddu’r-rihâl*” hadisidir. Bu hadiste Hz. Peygamber, üç mescid (Kabe/Mekke, Mescid-i Nebevi/Medine ve Mescid-i Aksa/Kudüs) dışında herhangi bir mescide dini amaçlı bir yolculuğun yapılamayacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda, sözü edilen hadisin çeşitli tarihleri tespit edilip; Hz. Peygamber’e ait olup olmadığını belirlemek amacıyla hadisin sıhhat ve metin/muhteva açısından bir tahlili yapılacaktır. Bu çerçevede kutsal yolculuğun Arapların sosyokültürel hayatlarındaki önemi tespit edilerek, hadisin İslam toplumuna yansımaları üzerinde durulacaktır. Ayrıca “*şeddu’r-rihâl*” hadisine yönelik Müslüman âlimlerin ve batılı araştırmacıların mülhazaları ele alınarak, hadisin genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar kelimeler: Yolculuk, Mescid, Oryantalizm, Goldziher, Hadis.

Oryantalizmin Kısa Tarihi

XV. ve XVI. yüzyıllardan itibaren Batı Dünyası’nda İslam’ın teolojik argümanlarla ortaya atılması fikri ortaya çıktı. Bu anlayış XVII. ile XVIII. yüzyıllarda hayata geçirilmeye başlanmış ve oryantalizmin doğuşu gerçekleşmişti (Yücel, 2013, s. 22). Oryantalizm genel anlamda Doğu ve Batı arasında ontolojik ve epistemolojik bir düşünce ayrımına dayalı bir düşünce tarzıdır. Antropolog, sosyolog, tarihçi ya da bir dil bilimci olsun özel yahut genel bir açıdan Şark’ı öğreten, onun hakkında yazan yahut araştıran bir kimse şarkiyatçıdır ve yaptığı şey de şarkiyatçılıktır (Said, 2001, s. 2). Oryantalizm başka bir açıdan ise XVIII. yüzyılın sonlarında Şark hakkında hükümlerde bulunan; Şark hakkındaki kanaatlerini onaydan geçiren; Şark’ı tasvir

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B001

* Atatürk Üniversitesi, Hadis Ana Bilim Dalı
E-posta: hafize.yazici@atauni.edu.tr

eden, bilgilendiren, iskân eden, yöneten yani Şark ile uğraşan toplu bir müessese olarak tanımlanabilir. Kısacası oryantalizm; Batılıların, Doğu'ya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için ürettikleri bir anlayış biçimidir (Said, 2001, s. 2). Oryantalizm; Batı'nın Doğu'ya yönelik kuşatıcı ve tanımlayıcı çabalarının bütününe gönderme yapar. Bu bakımdan oryantalistik söylem ne sıradan bir disiplin, ne bir meydan okuyuş, ne de sadece sömürgeciliğin keşif kolu olarak kullanılmıştır (Süphandağı, 2004, s. 11).

Oryantalistlerin İslam Araştırmaları

Batılı bilim adamları baştan beri dinler ve uygarlıklara karşı bir araştırma faaliyeti içinde olmuşlardır. Onları oryantalist olmaya sürükleyen etken, yabancı toplum ve bölgelere duyulan aşırı merak veya bilinmeyen dünyaları keşfetmeye yönelik bir tür entelektüel istek olmuştur (Sardar, 1999, s. 2). Batı bu merakını sadece İslam kültürüne yöneltmemiş; Çin, Hint ve Orta Doğu İslam medeniyetleri gibi yaşayan uygarlıkların yanı sıra, Mısır ve Mezopotamya gibi daha önceki medeniyetleri de incelemiştir. Ancak Batılılar bu araştırmalarında mutlak ideoloji ve felsefelerinden kendilerini arındıramamışlardır (Watt, 1992, s. 411-2).

Hristiyan ve Yahudi dünyası İslam'ı genelde dini-teolojik bir rakip olarak algılamaktaydı. İslam'ın Hristiyan ve Yahudiliğe yönelttiği eleştiriler Batılıların rekabet duygusunu güçlendirmekteydi. Müslümanların diğer dinler hakkında geniş bilgi birikimine sahip oldukları bu dönemde Batılılar İslam hakkında yeterli bir bilgiye sahip değillerdi (Yücel, 2013, s. 20).

Emevîler Dönemi'nde fethedilen ülkelerde yaşayan Hristiyan ve diğer din mensuplarına geniş bir özgürlük alanı verilerek, Emevî ve Abbâsî saraylarında birçok Hristiyan'ın görev yapmasına imkân tanımıştır. Böylece Hristiyanlarla Müslümanlar arasında dini içerikli tartışma ve münazaralar yapılmaya başlamıştır (Kaplan, 2008, s. 131).

Orta Çağ'da Batılıların İslam hakkındaki bilgilerinin temel kaynağı Yuhanna ed-Dımaşkı'nın (ö. 649-749) yazdığı *E Page tes Gnoseus* adlı bir risale olmuştur. Ona göre İslam Hristiyanlığın içinden çıkmış sapık bir mezhepti. Hz. Muhammed; Eski ve Yeni Ahit'i görmüş, Rahip Bahira ile karşılaşmış ve bunlardan istifade ederek kendi sapık mezhebini kurmuştu (Harman, 2013, s. 583; Özafşar, 2015, s. 16). Onun İslâm'a dair kaleme aldığı eser, Orta Çağ boyunca Hristiyan dünyasının İslâm'a dair geliştireceği polemiklerin ilk nüvesini teşkil etmiştir. Hacmi oldukça küçük olan bu risalenin etkisi, Batılı Hristiyan din adamlarının İslâm kültürü ile doğrudan yüzleşecekleri Haçlı Seferleri'ne kadar devam etmiştir (Taşpınar, 2001, s. 23). Batılıların İslam dünyasından yararlandıkları diğer bir kaynak da İspanyol ve Sicilyalılarıdır. Avrupa'da Müslümanlarla ilk kez karşılaşan ve onlarla yüzlerce yıl birlikte yaşayan İspanyol ve Sicilyalılar; Müslümanların inançlarını ve idari sistemlerini yakından gözleme imkânı bulmuştu (Bulut, 2004, s. 38).

Haçlı Seferleri'nin başladığı m. 1100'lü yıllarda Batı Avrupa'da İslamiyet hakkında birçok yanlış anlayış mevcuttu. Bu dönemde Müslüman İspanya kültürü maddi bakımdan Batı Av-

rupa’dan üstündü. Haçlı seferleri ile bilimsel çalışmalara ilgileri artan Latin bilim adamları; birçok bakımdan Müslümanlardan geri olsalar da, dini sahada Müslümanlardan üstün oldukları duygusunu uyandırmayı amaçlıyorlardı (Bulut, 2002, s. 17; Dere, 2002, s. 53).

1800’lerden itibaren Doğu kültürünü araştıranlar, objektiflik ve doğru bilgiye ulaşma yollarını aramaya başladılar. Müslüman doğuya kardeşçe ve anlayan bir gözle bakan Batı’nın İslam dünyasına bu merakı; onları sanat, felsefe ve mimari gibi İslam kültürünün çeşitli yönlerini incelemeye yöneltti. Bazı ilim adamları tutumları itibarıyla dindar olmaktan ziyade seküler bir bakış açısına sahipti. Bu bakış açısı onları, Müslümanların dinî duygularına karşı duyarsızlık göstermelerine yöneltti. Bu nedenle, hadislerin Müslümanların ahlakî ideallerinin bir ifadesi olduğunu anlayamadıkları için birçok hadisin mevzu olduğunu iddia edebilmişlerdir (Rodinson, 2002, s. 174).

XIX. yüzyıl; Batı’nın endüstri devrimini gerçekleştirdiği, siyasal ve ekonomik kurumlarını her yönüyle oturttuğu, sömürgeci yayılımını ve egemenliğini dünya toplumları üzerinde gerçekleştirdiği bir dönemdir (Bulut, 2007, s. 436). Bu dönemin oryantalistleri Doğu’nun tarih ve coğrafyasına ait malzemeyi tahkik ve tahlil ederek, klasik dönemler üzerinde yoğunlaşmaya başlamışlardır (Dere, 2002, s. 73). Bu yüzyılda oryantalistlerin çoğunluğu Orta Çağ’daki haleflerinin kendilerine bıraktığı İslam imajından, daha doğru bir İslam imajı üretmeyi amaçlayan objektif hakikat ve gerçek bilgi arayışına girmişlerdir. Ancak yine de araştırmacılar arasında İslam karşıtlığını sürdürenler ve bu tutumlarının ilmi söylemlerini etkilemelerine izin verenler olmuştur (Watt, 1992, s. 417). Batının egemenliği altında bulunan toplumların dillerini, kültürlerini, geleneklerini, toplumsal yapılarını, inançlarını sistemli bir düzeyde incelediği akademik oryantalizm de bu yüzyılda meydana gelmiştir (Rodinson, 2002, s. 188).

Oryantalistlerin Hadisle İlgilenme Sebepleri

XIII. ve XIV. asırlarda özellikle İspanya ve Fransa’da gerçekleştirilen kurumsal teşebbüsler ve Vatikan merkezli girişimler, oryantalizm için bir ön hazırlık mahiyetinde olmuştur. Bilimsel ve akılcı bir zemine oturan çağdaş oryantalizmin başlangıcı ise, XVIII. yüzyıl sonlarına denk düşmektedir. Viyana Konseyi’nden bu yana ilk kez Silvestre de Sacy’nin (ö. 1838) eserlerinde bilinçli bir metodoloji bulunmaktadır. Sacy’nin hadis ve sünnet sahasına doğrudan bir katkısı yoktur. Fakat Sacy; talebesi olan Heinrich L. Fleischer’in (ö. 1888), Ignaz Goldziher’e (ö. 1921) hocalık etmesi nedeniyle, hadis ve sünnet sahasında dolaylı bir etkisi vardır. Hadis ve sünnet konusunda oryantalist ürünler Goldziher’den çok daha önce verilmeye başlamıştır. XVII. asrın sonlarında Barthelemy d’Herbolot’un hadis ve sünnet konularını içeren *Bibliot Orientale*’si ilk oryantalist eser olarak görülebilir (Görmez, 2000, s. 11). d’Herbolot bu eserinde; hadis kitaplarındaki çoğu bilginin Talmud’dan alındığı, sünnet ve hadis kavramlarının birbirinden farklı olduğu ve hadis tarihinin güvenilir olmadığı gibi birtakım konuları ele almıştır (Özafşar, 2015, s. 26).

Daha sonra oryantalistik araştırmalarda hadis konusunda çalışmaları olan Hammer Purgstall J. Von (ö. 1856) gelmektedir. Ardından Aloys Sprenger (ö. 1893), Batı'nın müstakil ilim dalı olarak hadisle iştigal tarihinde bir ilk olarak görülmüştür (Hatiboğlu, 1992, s. 107). Sprenger doğrudan hadisle ilgili bir problematiği ele almamış, ancak hadislerin büyük bir kısmının uydurma olduğunu iddia etmesi ve Hz. Peygamber'in biyografisi ile ilgili yazıları nedeniyle büyük bir yankı uyandırmıştır (Özafşar, 2015, s. 28).

XX. yüzyılda ise, oryantalist zamanların en büyüklerinden biri olarak nitelenen ve hadis tetkikleri alanında ortaya koyduğu çalışmalarla dönüm noktası teşkil eden Goldziher gelmektedir (Görmez, 2000, s. 11). Goldziher; Batı düşünce geleneğindeki tarihi tenkid metodunu hadislere uygulayarak, hadis tarihlendirme faaliyetini başlatan ilk kişi olmuştur. (Özafşar, 2015, s. 28; Goldziher, 1982, s. 18). Mustafa el-A'zamî de Goldziher'in *Muhammedanische Studien* adlı eserinin II. cildinin; şarkiyatçıların hadis alanında yazdıkları ilk ve belki de son önemli araştırma olduğunu ve bu kitabın şarkiyatçılar arasında Kitâb-ı Mukaddes gibi telakki edildiğini söylemiştir. Ayrıca talebesi Joseph Schacht'ın (ö. 1970) dışında onun ayarında bir hadis araştırmacısının bulunmadığını ifade etmiştir (Akgün, 2014, s. 162).

“Üç Mescid Dışında Dini Amaçlı Yolculuk Yoktur” Hadisine Genel Bir Giriş

“Yalnızca üç mescide yolculuğa çıkabilirsin: Mescidi Haram (Mekke), Benim Mescidim (Medine), Aksa Mescidi (Kudüs)” (Buhârî, Savm, 67). Hz. Peygamber'e nisbet edilen bu hadis; Mekke'ye umre ve hac zorunluluğu yanında, Medine ve Kudüs mescidlerine de yolculuk yapmaya izin vermektedir. Hadis, zikri geçen bu üç mescidin dışındaki mescidleri, kutsal mekanları hac etme ve ziyaretin yasak olduğunu ifade etmiştir. Mekke'ye ziyarete ilave olarak, Medine ve Kudüs'e de özel bir konum tayin etmesi nedeniyle bu hadisin sıhhati hakkında tarih boyunca hareketli bir tartışma ortaya çıkmıştır.

Hiz. Peygamber'in mezarına ve mabedlere ziyaret etmenin yasak olduğunu savunanlar, hadisin *“Üç mescid dışında herhangi bir yere yolculuk yapılmaz”* şeklinde yorumlanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Hadisin manası hakkında ise; istisna tutulan genel terimin *“mescidler”* olduğunu ifade ederek, müminin ibadet ve adak amacıyla yalnızca bu üç mescide yolculuk yapabileceği sonucuna varmışlardır. Bu görüşlerini temellendirmek için *“Namaz kılan ancak üç mescid olan Mescidi Haram, Benim Mescidim ve Aksa Mescidi'ne yolculuk yapabilir”* hadisini delil getirmişlerdir. İbadet, adak ve sevap elde etmek için bu üç mescide yolculuğa izin verilmiş, hatta teşvik bile edilmiş; fakat diğer yerler için izin verilmemiştir (Kister, 1969, s. 173).

Rivâyetin Hadis Usulü Açısından Kaynak Değeri

İslâm kültüründe önemli bir yeri olan üç mescid hadisinin isnâd açısından değerlendirilmesi, konu hakkındaki tartışmalarda bize ışık tutacaktır. Bu hadis kaynaklarda benzer lafızlarla aktarılmaktadır. Buhârî'nin *Sahîh*'inde ise şu şekilde geçmektedir:

لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى

“Yalnızca üç mescide yolculuğa çıkabilirsiniz: Mescidi Haram (Mekke), Benim Mescidim (Medine), Aksa Mescidi (Kudüs)” (Buhârî, Fadlu’s-Salât, 1).

Oryantalistler tarafından uydurma olarak nitelendirilen bu hadis, başta *Kütübü Sitte* olmak üzere temel hadis kaynaklarının birçoğunda geçmektedir. Nitekim İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ya’la (ö. 307/919), İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi birçok muhaddis bu hadisi eserlerinde tahrîc etmişlerdir. Söz konusu rivayeti isnat şeması üzerinde gösterelim:

Hz. Peygamber
Ebû Hüreyre / (ö. 58)
Saîd b. el-Müseyyeb / (ö. 94)
Zührî / (ö. 124)
Süfyân b. Uyeyne / (ö. 198)
Alî b. el-Medînî / (ö. 234)
BUHÂRÎ / (ö. 256)
Muhammed b. Mansûr / (ö. 254)
NESÂÎ / (ö. 303)
Müsedded b. Müserhed / (ö. 228)
EBÛ DÂVÛD / (ö. 275)
Ma’mer b. Raşid / (ö. 153)
Abdula’la / (ö. 189)
AHMED B. HANBEL (ö. 241)
Ebû Bekr b. Ebî Şeybe / (ö. 235)
İBN MÂCE (ö. 273)
Abdurrezzâk (ö. 211)
Muhammed b. Ebî Ser / (ö. ?)
Muhammed b. Hasan / (ö. ?)
İBN HİBBÂN / (ö. 354)
Ebû Saîd el-Hudrî / (ö. 74)
Kaz’a b. Yahyâ / (ö. ?)
Abdumelik b. Umeyr / (ö. 136)
Süfyân b. Uyeyne / (ö. 198)
İbn Ebî Amr (ö. ?)
TİRMİZÎ / (ö. 279)

İsnâd şemasında da görüleceği üzere bu hadis ilk dönem kaynaklarının birçoğunda nakledilmiştir. Hadisi nakleden kaynaklar bu şemayla sınırlı değildir. Bunun dışında birçok kaynak bu hadisi nakletmiştir. Bu hadis sahâbeden Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre tarikiyle rivayet edilmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî'den Kaz'a b. Yahyâ rivâyet etmiş ve onunla birlikte hadis farklı tariklere ayrılmıştır. Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla hicri ilk üç asır müelliflerinden Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilmiştir. Ebû Hüreyre kanalıyla ise Saîd b. el-Müseyyeb ve ondan Zührî nakletmiş, Zührî'den sonra rivâyet farklı kollara ayrılmıştır. Bu hadiste Buhârî'nin tahrîc ettiği hadisin isnâdını birinci, Nesâî'nin isnadını ikinci, Ebû Dâvûd'un isnadını üçüncü, Ahmed b. Hanbel'in isnadını ise dördüncü isnâd olarak isimlendireceğiz.

İlk olarak birinci isnâdda yer alan Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Şihâb ez-Zührî ve Süfyân b. Uyeyne ve Alî'yi cerh ve ta'dil açısından bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Birinci tarikte yer alan Saîd b. el-Müseyyeb hakkında 'İclî "*sâlih*", "*fakih*" ifadelerini kullanmış (İbn Hacer, 1908, XI, s. 74); Ahmed b. Hanbel "*sika*", "*hüccet*" olarak; Ebû Zür'a "*sika*" olarak nitelemiştir (İbn Ebî Hatim, 1952, IV, s. 59; Mizzî, 1980, VI, s. 74). İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiş ve tabiûnun fıkıh, re'y, ibadet ve fazilet konusunda büyüklerinden olduğunu söylemiştir (İbn Hacer, 1908, IV, s. 87). İkinci tarikte yer alan Zührî fakih, hâfız ve ümmetin en bilginlerinden kabul edilmiştir (İbn Hacer, 1908, IX, s. 445). Fukahâi seb'a'nın ilmini kendisinde toplamış ve hepsinin en bilgini haline gelmiştir (İbn Hacer, 1908, IX, s. 448). Üçüncü tarikte yer alan Süfyân b. Uyeyne hakkında İbn Sa'd "*sika*", "*fakih*", "*hüccet*" kabul etmiş; Ebû Hâtim er-Râzî "*sika*", "*imâm*", "*hüccet*" olduğunu ifade etmiş; İbn Herrâş "*sika*", "*me'mûn*", "*sâbit*" olarak nitelemiştir. İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiş; sağlam hafızlardan, vera ve din ehlinde olduğunu ifade etmiştir. Dördüncü tarikte yer alan Alî b. el-Medinî hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, onun hadisleri ve ilellerini bilmede meşhur olduğunu söylemiştir (Mizzî, 1980, XXI, s. 9). 'İclî ise *Sikât*'ında zikretmiştir ('İclî, 1984, I, s. 349). Birinci isnâdda yer alan râvîlerin tamamı sikadır. Bu isnâdda yer alan râvîler birbirlerine hadis nakletmişlerdir, aralarında hoca-talebe ilişkisi mevcuttur. Dolayısıyla isnâd sika râvîlerden müteşekkil olup, muttasıldır. Bu sebeple hadisin bu isnâdı sahihtir.

İkinci isnâdda yer alan Saîd b. el-Müseyyeb ve Zührî cerh ve ta'dil açısından incelendiğinden, burada sadece Muhammed b. Mansur değerlendirilecektir. Muhammed b. Mansûr hakkında Nesâî "*sika*" ve "*la be'se bih*" ifadesini kullanmış, İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir (Mizzî, 1980, XXVI, s. 501). Mesleme "*sika*" olarak nitelemiştir (İbn Hacer, 1908, IX, s. 158). Muhammed b. Mansûr ile ilgili yapılan değerlendirmeler neticesinde cerh ve ta'dil âlimlerinin çoğunluğunun sika olarak nitelemesinden hareketle ittifakla ta'dil edilmiş bir râvî olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hadisin bu isnadı da sahihtir.

Üçüncü isnâdda yer alan Saîd b. el-Müseyyeb, Zührî, Süfyân cerh ve ta'dil açısından incelendiğinden, sadece Müsedded değerlendirilecektir. Müsedded hakkında Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a ve Yahyâ b. Ma'în "*sadûk*" olduğunu söylemişler, Nesâî, 'İclî, İbn Ebî Hatim "*sika*"

olarak nitelemişlerdir (Mizzî, 1980, XXVII, s. 446). Üçüncü isnâdda yer alan râvîlerin tamamı sikadır. Dolayısıyla hadisin bu isnâdı da sahihtir.

Dördüncü isnâdda yer alan Saîd b. el-Müseyyeb ve Zührî cerh ve ta’dil açısından incelendiğinden, burada Ma’mër ve Abdula’la inceleneyecektir. Ma’mër b. Râşid (ö. 153/770) hakkında Yahyâ b. Ma’în, ‘İclî, Ya’kub b. Şeybe, Nesâî “sika” olarak nitelemişler, İbn Hibbân *Sikât*’ında zikretmiştir (Mizzî, 1980, XXVIII, s. 309). Abdula’la (ö. 218/833) hakkında Yahyâ b. Ma’în, Ebû Hâtim, ‘İclî “sika” olarak nitelemişlerdir (Mizzî, 1980, XVI, s. 370). Dördüncü isnâdda yer alan râvîlerin tamamı sikadır. Dolayısıyla hadisin bu isnâdı da sahihtir.

“Sadece üç mescid için yolculuk yapılır” hadisinin dört ayrı isnâdında yer alan râvîlerin hepsi sikadır, râvîler hoca-talebe ilişkisi içerisinde birbirlerine mülaki olması sebebiyle dört isnâd da muttasıldır. Dolayısıyla hadisin dört isnâdının da sahîh olduğunu söyleyebiliriz.

Üç Mescid Rivâyetini Reddedenler

Goldziher, genel olarak hadislerin büyük bir kısmının uydurma olduğunu, tarihî gerçekliğinin olmadığını iddia etmiştir. Ona göre sahâbe kolaylıkla hadisleri kendi istekleri doğrultusunda uydurup, Hz. Peygamber’e nispet edebilmiştir (Goldziher, 1971, s. 23).

Goldziher üç mescid hadisinin ilk rivâyetinin, “Kudüs’te Beytül-Makdis’te kılınan namaz diğer yerlerde kılınan (Mekke ve Medine de dahil) bin namazdan daha üstündür” şeklinde olduğunu, daha sonra bunun Emevî halifesi Abdülmelik tarafından “Kudüs’te yapılan hac Mekke’de yapılan hac gibidir” şeklinde rivâyet edildiğini iddia etmiştir (Goldziher, 1971, s. 45).

Goldziher’e göre haccın yerine Kudüs’ü ziyareti meşrulaştırmak ve müdafaa etmek Zührî’ye bırakılmıştır. Ya’kûbî’nin (ö. 897) sözlerine dayanarak üç mescid hadisinin uydurma olduğunu beyan eden Goldziher (Azamî, 1991, s. 263), hadisin siyasî gayelerle uydurulduğunu iddia etmiştir (Yücel, 2013, s. 45).

Ya’kûbî üç mescid hadisi ile ilgili şunları söylemiştir:

“Abdülmelik bazı siyasî sebeplerle Suriyelileri hacdan men etmişti. Mekke’de Abdullah b. Zübeyr’in insanları kendine biat etmeye zorlaması üzerine, Abdülmelik Suriyelilerin hac için Kudüs’e yönelmelerini sağlamak için Zührî’den bir hadis nakletmesini istedi. Bu maksatla Kubbetü’s-Sahrâ’yı yaptırdı ve burada yapılan tavaflar Emevî Dönemi boyunca devam etti.”

Ya’kûbî bu hadisin Emevîlerin zorlamaları neticesinde Zührî tarafından uydurulduğunu iddia etmiştir (Azamî, 1991, s. 261).

Ebû Reyze’ye (ö. 1970) göre, Mescid-i Aksâ’nın fazileti hakkında gelen haberler İsrailiyatandır. Mescidlerin faziletiyle ilgili olarak gelen rivâyetlerde önceleri Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî yer almış, Kubbetü’s-Sahrâ’nın inşa edilmesiyle birlikte rivâyetlerdeki bu

iki mescide Mescid-i Aksâ da eklenmiştir. Mescid-i Aksâ'nın fazileti ile ilgili rivâyetler Hz. Peygamber'in eşi Meymûne (r.a.)'den gelen şu rivâyetle birlikte mevzû addedilmektedir: Bir kadın, eğer Allah (c.c.) bana şifa verirse Mescid-i Aksâ'da namaz kılacağım, diye nezir etti. Meymûne bunu haber alınca kadına Hz. Peygamber'den duyduğu şu hadisi haber verdi: *"Mescid-i Harâm hariç benim mescidimde (Mescid-i Nebevî) kılınan namazlar diğer mescidlerde kılınanlardan bin kat daha faziletlidir"* diyerek kadını Mescid-i Aksâ'ya gitmekten men etti. Ebû Reyye, Mescid-i Aksâ hakkında gelen haberler doğru olsaydı Meymûne bu kadını orada namaz kılmaktan men etmezdi, diyerek bu hadisin uydurma olduğunu iddia etmiştir (Ebû Şehbe, 1989, s. 78).

Müslümanların Cevapları

Hadis şârihleri hadisin sıhhati hakkında herhangi bir tenkidde bulunmamışlardır. Onların bu tavrı hadisi sahih kabul ettiklerini göstermektedir. Ancak onlar daha çok hadisin nasıl anlaşılması gerektiği hususuna dikkat çekmişlerdir. İbn Hacer (ö. 852) vefa borcu maksadıyla yalnızca bu üç mescide gidilebileceğini; ilim, ticaret, seyahat gibi maksatlarla bunun dışındaki mescidlere de gidilebileceğini ifade etmiştir (İbn Hacer, h.1369, III, s. 65). el-'Aynî (ö. 855) üç mescid hadisindeki *"rihâl"* sözcüğünden kastın sefer olduğunu ifade etmiş ve ziyaret maksadıyla bu üç mescid dışında herhangi bir mescide yolculuğa çıkılamayacağını ifade etmiştir ('Aynî, t.y, VII, s. 253). Kastallânî (ö. 686) ise, üç mescid dışında herhangi bir mescide namaz kılmak maksadıyla seyahat edilemeyeceğini belirtmiştir (Kastallânî, 1905, III, s. 343).

İbn Teymiyye (ö. 1328) bu hadiste bahsi geçen üç mescidden biri olan Mescid-i Nebevî'yi ziyaretin ancak mescidi ziyaret amacıyla olabileceğini, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için yolculuğa çıkılamayacağını söylemiştir (Keşmirî, 2005, II, s. 588).

Gazalî (ö. 529/1135), Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû Hâmid el-İsferânî (ö. 406/1016), İbn Abdilberr (ö. 463/1071), el-Makdisî (ö. 355/966) üç mescid dışındaki yerlere ta'zim, Allah'a yakınlaşma, nezîr niyetiyle yolculuk yapılamayacağını, bunun dışındaki amaçlarla üç mescid dışında herhangi bir mescide yolculuk yapılabileceğini belirtmişlerdir (Abdurrahmân b. Sâlih, 1995, III, s. 982).

Modern dönem muhaddislerinden el-A'zamî, Ya'kûbî ve Goldziher'in üç mescid hadisi hakkındaki iddialarını şöyle çürütmektedir:

"Zührî'nin Abdülmelik ile h. 81/700 yılından önce görüşmesi mümkün değildir. Filistin h. 67/687 tarihinde Abdülmelik'in hâkimiyetinden çıkmıştır. Eğer Abdülmelik halkı hacdan men etseydi bunun h. 68/688'den sonra gerçekleşmesi gerekirdi. Abdülmelik Kudüs'te haccın yerine ikamet ettirdiği iddia edilen Kubbetü's-Sahrâ'yı h. 69/689 yılında inşa ettirmeye başlamıştır. Zührî o zamanlar on ya da yirmi yaşlarındaydı. On yaşındaki bir çocuğun Allah'ın hac emrini yerine başkasını koyabilme iktidarını göstermesi akıl alacak şey değildir. O vakitte Suriye'de birçok sahâbe vardı. Suriye'deki

sahâbenin salahiyeti Zührî’den çok daha büyüktü ve Suriyeliler onlara karşı daha fazla ta’zimde bulunuyorlardı. Eğer Suriyeli âlimler Emevî aleyhtarı olsaydı, bunların söz ve itirazları Abbâsiler vasıtasıyla bizlere intikal ederdi. Bu âlimler Emevî taraftarı olmuş olsalardı bu hadisi uydurma işini başkalarına vermez, kendileri uydururdu. Ayrıca Abdûlmelik’in hacı men etmesi karşısında tahrik edilen bu dindar insanlar nasıl olmuş da böyle bâtil bir amel üzerinde ittifak etmiş ve onu kabul edebilmişlerdir? Ya’kûbî’ye göre, haccin yerine bir başka merasimi ikame etme işi Emevîler Devri boyunca devam etmiştir; fakat aynı Ya’kûbî tarafından; h. 72/692 senesinden itibaren haccin Emevî hâkimiyeti altında nasıl ifa edilmiş bulunduğu ve Halîfe Abdûlmelik’in h. 75/695 tarihinde hac için Mekke’ye nasıl gitmiş olduğu da anlatılmıştır (Azamî, 1991, s. 262).

Ayrıca Kubbetü’s-Sahrâ’nın inşası h. 72/692 yılında tamamlanmış ve bu sırada Mekke, Abdûlmelik’in valisi olan Haccâc’ın idaresi altında bulunmaktaydı. Ya’kûbî’nin ifadesine göre hac, h. 72/692 yılında Haccâc’ın valiliği sırasında ifa edilmiştir. Şu halde haccin yerine bir başka merasimi ikame etmek için herhangi bir zaruret bulunmadığı gibi, bu uygulamanın bütün Emevîler Devri boyunca devam ettirilmesine de ihtiyaç yoktur. Diğer yandan Zührî’nin Ya’kûbî’de verilen sözlerde; ne kayanın kudsîyetinden, ne de onun etrafında tavaf edilmesinden bahsetmediği gibi bunu teklif dahi etmemektedir. Zührî’nin açıklamaları, sadece Kudûs’deki Mescid-i Aksâ’ya hususi imtiyazlar atfetmektedir. Bu mescide Kur’ân-ı Kerîm’de dahi ayrı bir yer verilmiştir. Bütün bunlara ilaveten, bu hadis sadece Zührî değil, birçok râvî tarafından da rivâyet edilmiştir (Azamî, 1991, s. 263).

Sonuç

“Üç mescid dışında herhangi bir yere yolculuk yapılmaz” hadisi âlimlerin gerekçeleriyle birlikte değerlendirildiğinde isnâd ve metin açısından sahih olduğu söylenebilir. Bu hadis etrafında yapılan tartışmalar geçmiş ve günümüz bilginleri tarafından gündeme getirilmiş ve konu etrafında detaylı mülâhazalar yapılmıştır (Azamî, 1991, s. 261).

Öncelikle Ya’kûbî ve Goldziher’in üç mescid hadisi hakkındaki iddialarını tutarlı görmek mümkün değildir. Çünkü İbn Asâkir, Taberî ve İbn Kesîr eserlerinde Kubbetü’s-Sahrâ’yı Ya’kûbî ve Goldziher’in iddia ettiği gibi Abdûlmelik b. Mervân’ın değil de Hâlid b. Abdûlmelik’in inşa ettiğini nakletmişlerdir. Ayrıca bu mescidin Müslümanların Kâbe yerine hac yapmaları için inşa edildiğine dair tek bir rivâyete dahi rastlanmamaktadır. Bazı kaynaklarda Zührî’nin Abdullah b. Zübeyr’in vefatından sonra Abdûlmelik ile görüştüğü geçmektedir. Dolayısıyla insanların İbn Zübeyr’e biatını engellemek için haccin yerine başka bir şey ikame etme düşüncesi de bu noktada anlamsız kalmaktadır (Sıbaî, 1989, s. 192).

Diğer yandan Goldziher’in üç mescid hadisinin uydurma olması yönünde gerekçe gösterdiği Hz. Peygamber’in, “Mescid-i Harâm hariç benim mescidimde kılınan namaz diğer mescidlerde kılınan namazlardan bin kat daha faziletlidir” hadisinin Mescid-i Aksâ’nın fazileti hakkındaki gelen haberlerle herhangi bir ilgisinin olmadığı görülmektedir (Sıbaî, 1989, s. 194).

Kaynakça

- Abdurrahmân b. Sâlih (1995). *Mevkifu İbn Teymiyye*. Riyâd.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. Ş. (1995). *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kâhire.
- Akgün, H. (2014). *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yay.
- ‘Aynî, B. (t.y). *Umdetu’l-kârî şerhu Sahihî’l-Buhârî*. Beyrût.
- A’zamî, M. M. (1993). *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. (Çev. Hulûsi Yavuz). İstanbul: İz Yay.
- Bulut, Y. (2007). Oryantalizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde. (C. XXXIV; s. 428-37). İstanbul: TDV Yay.
- Bulut, Y. (2004). *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. (3. Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Dere, A. (2002). Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm. *Batıda İslam Araştırmaları Sempozyumu*. (s. 63).
- Ebu’l-Hasan Ali Nedvi (1983). *Islamic Studies, Orientalists and Muslim Scholars*. (Çev. Mohiuddin Ahmad). Hindistan: Nadwa Yay.
- Ebü Şehbe, M. b. M. (1989). *Difâun anî’s-Sünne ve reddü şübehi’l-müsteşrikîn ve’l-küttâbi’l-muâsirîn*. Mektebetu’s-Sünne.
- Ebü Ya’la, A. b. A. (1984). *Müsned*. (thk. Hüseyin Selim Esed). Dimaşk.
- Goldziher, I. (1982). *Zahiriler Sistem ve Tarihleri*. (Çev. Cihad Tunç). Ankara: AÜİF Yay.
- Goldziher, I. (1971). *Muslim Studies*. (Çev. C. R. Barber & S. M. Stern). İngiltere: New York Devlet Üniversitesi Yay.
- Görmez, M. (2000). Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine. *İslamiyat*. 3(1) (s. 11-31).
- Harman, Ö. F. (2013). Yuhanna ed-Dimaşkı. *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* içinde. (C. XLIII; s. 580-2). Ankara: TDV Yay.
- Hatiboğlu, M. S. (1992). Batıdaki Hadis Çalışmaları Üzerine. *Journal of Islamic Research*. 6(2) (s. 105-113).
- İbn Ebî Hatim, R. (1952). *el-Cerh ve’t-Ta’dil*. Beyrût.
- İbn Ebî Şeybe, E. B. A. b. M. (1989). *el-Musannef*. (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût). Riyâd.
- İbn Hacer, Ş. A. b. A. A. (h.1379). *Fethu’l-bârî şerhu Sahihî’l-Buhârî*. Beyrût.
- İbn Hacer, Ş. A. b. A. A. (h.1379). (1908). *Tehzibu’t-tehzib*. Matbaatu Dâireti’l-Meârifî’n-Nizâmiyye.
- İbn Hibbân, E. H. M. b. H. (1993). *Sahih*. Beyrût.
- İclî, A. b. A. b. S. (1984). *es-Sikât. Dâru’l-Bâz: Mekke*.
- Kaplan, İ. (2008). Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı. *Kelâm Araştırmaları*. 6(2) (s. 131-155).
- Kastallânî, E. A. A. b. M. (1905). *İrşadu’s-sârî*. Mısır.
- Keşmirî, M. E. Ş. (2005). *Feyzu’l-bârî alâ Sahihî’l-Buhârî*. (thk. Muhammed Bedir). Beyrût.
- Kister, M.C. (1969). You Shall Only Set out for Three Mosques A Study of an Early Tradition. *Le Museon*. 82. (s. 173-96).
- Mizzi, C. E. Y. b. A. b. Y. (1980). *Tehzibu’l-kemâl fi esmâ’i’r-ricâl*. (thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf). Müessesetü’r-Risâle: Beyrût.
- Özağşar, M. E. (2015). *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*. Ankara: Otto Yay.
- Özsoy, A. (2015). Hz. Ebu Bekir Dönemi Kur’an’ın Cemi Faaliyetinde İki Şahit İstenmesi ile İlgili Rivayetin Kaynak Değeri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 43 (s. 105-138). Erzurum.
- Özsoy, A. (2016). Sahabe Yorumunun Mutlaklaşması –Hüzeyme’nin Şahitliği Örneği-. *Ekev Akademi Dergisi*. 65. (s. 1-40). Erzurum.
- Rodison, M. (2002). Oryantalizmin Doğuşu. (Çev. Ahmet Turan Yüksel). *Marife Dergisi*. 3. (s. 171-188).
- Said, E. W. (2001). *Orientalism*. Hindistan: Penguin books.
- Sıbaî, M. (1989). *İslâm Hukukunda Sünnet*. (Çev. Kamil Tunç). İstanbul: Girişim Yay.
- Süphandağı, İ. (2004). *Batı ile İslam Arasında Oryantalizm*. İstanbul: Gelenek Yay.
- Taşpınar, İ. (2001). Doğu’nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dimaşkı ve İslam. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21. (s. 23-54). İstanbul.
- Watt, W. M. Oryantalistlerin İslam Araştırmaları. (Çev. Talip Küçükcan). *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (s. 231-41). İzmir.
- Yazıcı, H. (2015), Ubeydullah b. Abdullah ve Hadis İlimindeki Yeri. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum.(Kaynakçaya eklemek istiyorum.)
- Yücel, A. (2013). *Oryantalistler ve Hadis*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yay.
- Sardar, Ziauddin. (1999). *Orientalism*. ABD: Open University Yay.

Buhârî'nin Tercemelerde Yer Verdiği Mu'allak Rivayetlerin Hadîs Usûlü ve Musannifin Yöntemi Açısından Değeri

Osman Aydın*

Öz: Hadis müdevvenâtının konulara göre tasnifiyle eş zamanlı olarak teşekkül ettiğini söyleyebileceğimiz tebvîb mantığı, Buhârî ile birlikte klasik kullanımının dışında bir sistematîğe bürünmüştür. Bâb başlıkları/tercümeler Buhârî tarafından, hadisleri mevzularına ayırmanın yanında; rivayetlerin sıhhat durumuna ilişkin bilgiler sunan, aynı bâb içerisinde farklı hükümlerin varlığına işaret eden, rivayetlerin gereksiz tekrar edilmesinin önüne geçen bir dinamik olarak ele alınmaya başlamıştır. Bu yönüyle, Buhârî'nin bâb başlıklarına yüklemiş olduğu farklı görevlerin kendini gösterdiği alanların başında da muallak rivayetler gelmektedir. Zayıf hadis kategorisinde yer alan muallak rivayetlerin sadece sahîh hadisleri toplamak gayesiyle kaleme alınmış bir eserde yer alması akıllara; musannifin bahse konu uygulamayı hadîs usulünün belirlediği sınırların dışında farklı anlamlar müvacehesinde ele aldığı fikrini getirmektedir. Özellikle bâb başlıklarında geçen muallak merfû rivayetlerin tamamı tetkik edildiğinde; Buhârî'nin bu uygulamasının hadisin sıhhatindeki düşüklüğü göstermekle birlikte; rivayetler arasındaki fikhî ihtilaflara işaret etmek, hadisleri esahhiyet unsuruna göre sınıflandırmak, ihtisar ve mana ile rivayetin varlığına dikkat çekmek, zayıf olsa da uygulamada esas teşkil eden rivayetleri belirtmek gibi çok farklı ve özgün amaçlara hizmet ettiğini söylemek mümkündür. Kanaatimizce bu durum Buhârî'nin eserini sadece hadisleri toplamak gayesiyle değil, sahip olduğu görüşler çerçevesinde fikhî delillendirmelerini ortaya koymak amacıyla kaleme aldığını göstermektedir. Kendi dönemine ilmî anlamda yön vermiş bir musannifin, sonradan kapsam ve sınırları belirlenmiş hadîs usulü kriterlerine bakışını irdelemek, ilgili usul prensiplerinin dönemsel olarak kazandığı anlam değişiklerini göstermesi açısından fayda sağlayacaktır. Ayrıca örnekler üzerinden yapılan değerlendirmeler de; teorik olarak çerçevesi oluşturulan usul kaidelerinin pratikte geçirdiği değişimi gözler önüne sermektedir.

Anahtar kelimeler: Bâb, Terceme, Ta'lik, Mu'allak, Sahîh.

Giriş

Tasnîf döneminin altın çağı olarak nitelenen H.3. asırda (Abdûlmecîd, 1979, s. 4) yaşamış olan Buhârî; gerek hadîşçiliği ve gerekse sonradan daha müşekkel bir yapıya bürünecek olan hadîs usulü kâidelerini kullandığı şekli açısından önemli ve farklı bir yere sahiptir. Biz bu çalışmada bir hadîşçi olarak Buhârî'nin; bâb başlıklarını şekilsel ve işlevsel anlamda kullanım tarzını irdelemeye çalışacağız. Kezâ, bir usul kaidesi olan ta'liklere eserinde yönetsel

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B002

* Hitit Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı,
E-Posta: hititosmanaydin@gmail.com

açıdan nasıl yaklaştığına dair bir değerlendirmede bulunmanın gayreti içinde olacağız. Zirâ Buhârî, isimlendirmesi ve usûlû açıdan hükmü kendisinden sonra belirlenen ta'lik uygulamalarına çok farklı ve etkin anlamlar yüklemiş gözükmektedir.

Bir Hadîşçi Olarak Buhârî

Buhârî, hadîs eğitimine *on* yaşından daha küçükken başlamış ve bu dönemde hocası ed-Dâhilî'nin¹ senet zincirindeki hatasını düzelterek dikkatleri ilk defa üzerine çekmiştir. *On altı* yaşında İbn Mübarek (v. 181/797) ve Vekî'in (v. 197/812) kitaplarını ezberleyip aynı sene ilim tahsili için hac yolculuğuna çıktığı, *on sekiz* yaşında meşhur eserlerinden biri olan *et-Târihu'l-kebir*'i kaleme aldığı (Hatîb, ts. II, s. 7), *altı* sene süren Hicaz döneminin ardından, Irak'ın bütün şehirleri ile Horasan, Cibal, Belh, Merv, Nişabûr, Bağdad, Şam, Basra, Mısır, Kay-sariye, Askalan Humus, Cibal ve Herat'a gittiği, kaynaklarda ifade edilmektedir (Zehebî, 1982, XII, s. 393). Kendisinin ifâdesiyle, görüştüğü hocalarına verdikleri aldıklarından çok olan Buhârî'nin *bin seksen* hocadan hadîs dinlediği, (İbn Hacer, 2001, s. 503; Zehebî, 1982, XII, s. 407; Hatîb, ts. II, s. 10; Ebû Ya'lâ, 1999, II, s. 254; İbn Imâd, 1986, III, s. 253) ve *doksan bin* civarında talebesinin olduğu bilgisi (Mizzî, 1996, XXIV, s. 438; Hatîb, ts., II, s. 9; Ebû Ya'lâ, 1999, II, s. 250; İbn Imâd, 1986, III, s. 254) rical kaynaklarında mevcuttur. Özellikle râvî değerlendirmelerine büyük bir önem veren Buhârî; râvîlerin ismini, künyesini, nisbesini ve hadîsi tahammül keyfiyetini mutlaka kaydetmiş, elde ettiği bilgiler neticesinde; eğer kişiyi yeterli bulmuşsa hadîsini almış, aksi halde şeyhinden yazdığı aslı görmeden rivâyette bulunmamıştır. Bu titiz çalışmasının meyvesini de Bağdat'ta kendisinin ilmi seviyesini ölçmek için sunulan, senet ve metinleri karıştırılmış rivâyetleri hatasız bir şekilde düzeltmesiyle elde etmiştir (Ebu'l-Abbâs, 1992, I, s. 131-132; Zehebî, 1982, XII, s. 408-417).

Buhârî hem kendi döneminde hem de giderek artan bir şöhretle sonraki dönemlerde hadîs alanında bir otorite kabul edilmiştir. Daha sakalı çıkmamışken kendisinden hadîs dinlemek isteyen hocalar olmuş, (Kâsimî, 1992, s.16) devrinde hadîs alanında önemli isimlerden İsmâil b. Ebî Üveys (v. 226/840), Muhammed b. Selâm (v. 225/839), Abdullâh b. Yusuf et-Tinnîsî (v. 218/834) gibi âlimler Buhârî'den eserlerini inceleyip hataları tashîh etmesini istemişlerdir (Abdulganî, 1985, s. 147). Elbette asıl şöhretini ise; çalışmamızın çatısını oluşturan *el-Câmiu's-Sahîh*'i kaleme aldıktan sonra elde etmiştir. Kendisi bu eseri *altı yüz bin* hadîsten oluşan *el-Mebsût* isimli eseri içinden seçtiği sahîh hadîslerden oluşturmuştur (İbn Hacer, 1985, V, s. 420; Kandemir, 1993, VII, s. 114; İbn Hacer, 2008, IX, s. 49; Zehebî, 1982, XII, s. 402, Ebû Ya'lâ, 1999, II, s. 252; İbn Imâd, 1986, III, s. 253). Her ne kadar bazı farklı değerlendirmeler olsa da sadece sahîh hadîsleri derleyen ilk eserin *el-Câmiu's-Sahîh* olduğu kabul edilir. (Bağcı, S. 21, s. 39-56. İbn Hacer, 2001, s. 10; İbn Hacer, 2008, IX, s. 54-55).

1 İbn Hacer bu kişinin kim olduğuna dair bir bilgiye ulaşamadığını ifâde eder. Kendisi, bu zâtın Nişabur'un Dâhilî beldesine nisbet edilmesi gerektiğini belirtir. İbn Hacer, *et-Tağlik*, V, 387.

Hadis Kabul Şartları

Gerek kendi ifadelerinden, gerek eserin ismi üzerinden ve gerekse âlimlerin *el-Câmiu's-Sahih* üzerine yaptıkları değerlendirmelerden Buhârî'nin hadis kabul şartlarına dair şu bilgileri vermek mümkündür;

Râvînin adaletine ilişkin; genel anlamda kabul gören şartlara karşı farklı bir yaklaşımda olmayan Buhârî'nin bazı hususî uygulamaları olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin; o râvînin Müslüman olmasını edâ için şart koşmuş ancak tahammül için böyle bir şart aramamıştır. Zira *Sahih*'te Müslüman olmadan önce duyduğunu Müslüman olduktan sonra rivayet edenlerin rivayetleri mevcuttur (Buhârî, *Sahih*, Megâzi 12). Aynı şekilde bulûğ için de bu durum söz konusudur (Buhârî, *Sahih*, İlim 19). Kezâ, belli şartlar dahilinde bid'at ehlinde olduğu ileri sürülen kimselerden rivayet ettiği bilinmektedir (Şahyar, 2013, S. 24, s. 38-50). Hadîs tahdisinden ücret alan kimselerin rivayetlerinin *Sahih*'te olması Buhârî'nin bu konuda olumsuz bir tavır sergilemediği izlenimi uyandırmaktadır (Kâfi, 2000, s. 97-98). "Cehâletu'l-ayn" ile vasıflanmış hiçbir râvînin rivayeti *Sahih*'te yer almazken, "Cehâletu'l-hâl" ile nitelenmiş râvîler âlimler nezdinde meşhur olarak biliniyor ve sika kabul edilmiş ise onların rivayetlerini kullanmıştır (İbn Hacer, 2001, s. 403; Ebûbekir Kâfi, 2000, s. 149-157).

Râvî'nin zabtıyla ilgili olarak da Buhârî; "asıl" olan rivayetlerde zayıf râvîlere yer vermezken "mütâbeât ve şevâhid" türü rivayetlerde zayıf râvîleri görmek mümkündür. Buhârî'nin mâna ile rivayete cevaz verdiği ilgili rivayetler incelendiğinde bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bunun dışında Buhârî'nin bazen bir hadîsi yirmi altı defa tekrar etmesi² bu işlemi yöntemsel olarak belli amaçlara mukârin yaptığını göstermektedir (Nevevî, ts. s.52; İtr, 1970, s. 92. İbn Hacer, 2001, s. 17). İbn Hacer hadîs ilmini bilmeyenlerin bunu tekrâr zannettiğini ifade eder. Yöntemsel olarak Buhârî'nin başvurduğu diğer bir uygulamada ihtisârdır. Eserden istifadeyi artırmak ve gereksiz tekrarları bertaraf edip hadîsten çıkarılacak farklı hükümleri gözler önüne sermesi (İbn Hacer, 2001, s. 18) açısından bu uygulama çok önemlidir. *İhtisâr*ın diğer bir amacı da rivayetin konuya hizmet etmeyen ve sıhhat anlamında daha düşük mertebeye olan kısmını hafızetmektir (Kastallânî, 1905, IV, s.101).

Tahammül ve edâ yolları ile ilgili olarak konuya girmezden evvel söylenmesi gereken ilk husus; Buhârî'nin *likâ* şartını koşmuş olmasıdır (İbn Salâh, 1986, I, 65-66). Böyle yapmakla râvî ve şeyhin görüştükleri garanti altına alınmakla birlikte, *kâle* ve *an'ane* ile rivayet edilen hadîslerde ileri sürülebilecek *tedlîs* ihtimali de ortadan kalkmaktadır. Tahammül ve edâ yollarıyla ilgili olarak ise *Sahih*'teki ilgili bâblar incelendiğinde Buhârî'nin *semâ'* ve *kıraat* metotlarını müsavî gördüğü anlaşılmaktadır (Hâkim, 2003, s. 672-674). Mücerret manada *münâvele* ve *mükâtebeyi* kabul etmeyen Buhârî; bu yöntemleri ancak icazetli olursa benimsemektedir (Aynî, 2001, II, s. 36; İbn Hacer, ts. I, s. 186). Tetkikine çalıştığımız konu Buhârî'nin

2 Bu hadis "أَفَاتَمَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَتَقَى" rivayetidir.

bâb başlıklarında yer verdiği mu'allak rivayetler olduğu için, kendisinin hadisçiliğine dair böylesi bir giriş kanaatimizce yeterli gözükmemektedir. Buhârî'nin tercemeleri ve ta'likleri kullanış yönteminin usûl prensiplerince karşılaştırmalı olarak değerlendirmesine geçmezden evvel meselenin daha net bir şekilde anlamlandırması adına konunun kavramsal çerçevesinin verilmesi yerinde olacaktır.

Bâb ve Ta'lik

Bâb ve Terceme

Sözlükte; bir yere girişi ya da çıkışı sağlayan alet, kapı anlamına gelen **bâb**, mecazen kullanıldığında ise; bir şeyi elde etmeye vesile olan nesneye verilen addır. Aynı kökten türemiş olan *bâbetun* kelimesinin nev' ve sınıf; yine *bâbâtun* kelimesinin kitap kelimesiyle birlikte kullanıldığında satır anlamında olması (Aydınlı, 1987, s.154.), *bâbun* sözcüğünün terim anlamını kazanma sürecinde bize ipucu vermektedir. Bir hadîs terimi olarak ise; eserde ana bölümden sonra gelen alt bölümlere denir. Bu bölümler, bütünün parçaları durumundadır (Çakan, 2003, s. 50).

Bâb ile doğrudan ilgili diğer bir kavram olan *terceme* ise; sözlükte; bir dili başka bir dile çevirmek anlamına gelir. Çoğulu *Terâcim* şeklindedir (Asım Efendi, 2013, V, s. 4878).

Esâsen, terceme sözcüğünün ıstılâhî olarak birkaç anlamı vardır. Bunlardan ilki; bir kişinin biyografisinin verilmesi, bir bölge, konu, kitap ya da buna benzer bir husus hakkında yapılan açıklamaların genel adıdır (Ahatlı, 2011, XL, s. 483).

Terceme bazen de *isnat* anlamında kullanılır (Sehavî, 2005, I, s. 41; Suyutî, 1996, I, s. 36; Kâsımî, 1979, s. 81). Terceme kelimesi aynı zamanda; bir eserdeki *bölüm*, *bâb* ya da *fâsil* olarak adlandırılan başlıklar için de kullanılır (Ahatlı, 2011, XL, s. 483). Bu yönüyle *bâb* ile aynı anlamdadır. Daha çok Buhârî'nin bâb başlıkları için terceme tabiri sıklıkla kullanılır.

Tedvîn dönemiyle birlikte şekillenmeye başlayan hadîs ilk dönem hadîs eserlerinden itibaren bâb mantığı yavaş yavaş kendisini göstermektedir. Hatta kaynaklarda tebvîb mantığı ile eserlerini kaleme alan ilk âlimlerin bölge bölge isimleri de verilmiştir (Râmhurmuzî, 1984, s. 611-613; İbn Receb, ts. I, s. 37; Kandemir, 1997, XIX, s. 405). Goldziher, kaynaklarda bâb mantığı ile ilk eseri oluşturan İbn Ebî Arûbe'nin yazılı eseri olmadığını ifâde eden başkaca görüşlerden (Zehebî, 1998, I, s. 134) hareketle, hadîs eserlerini ilk defa bâblandıran âlimlerle alakalı yukarıdaki bilginin doğruluğunu kabul etmez. Fuat Sezgin ise İbn Ebî Arûbe ile alakalı bu zıt görüşlerin farklı açılardan değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederek bu iki görüş arasında bir çelişki olmadığını belirtir (Sezgin, 1956, s. 39-40).

Ta'lik

Sözlükte; bir nesneyi diğerine geçirip asmak, kabul edip etmediğini belirtmeksizin bir işi as-kıda bırakmak, kapıyı kapamak, birine gönlün kayması, ayrı yazılması gereken harflerin bir-

birine karıştırılması, dişli harflerin dişlerinin belirtilmemiş olması gibi anlamlara gelen "عَلَى" fiilinin masdarı olan ta'lik (İbn Manzûr, ts. I, s.3071; Ebu'l-Hüseyin, 1979, IV, s.125; Zemahşerî, 1998, I, s. 674) hadis istilâhı olarak; bir rivâyette isnâdın baş tarafından bir veya peş peşe birkaç râvînin ismi atlanarak rivâyet edilmesi işlemidir (İbnu's-Salâh, 1986, s. 68-71; Uğur, 1992, s. 390). Ta'lik'in yaygın kullanımını ele aldığımızda; genel prensipler aynı kalmakla birlikte, ortaya konulan farklı tanımlamaları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Ta'lik uygulamasının bilinen ve en çok başvurulmuş şekli; senetteki tüm râvîlerin hazfedilip, senedin müntehası verilerek yapılındır.

Bazen hadisin sahâbî ya da tâbî'î râvîsi verilir ve senedin diğer kısmı hazfedilerek ta'lik uygulamasına başvurulur.

Ta'lik, bazen muhaddisin kendi şeyhini atlayıp, şeyhinin şeyhinden itibaren rivâyette bulunmasıyla meydana gelir.

Ta'lik uygulamasının son şekli ise; muhaddisin kendi şeyhinden dinlediği hadîsi ta'lik çağrıştıran lafızlarla rivâyette bulunmasıdır. Bu tarz rivâyetlerde, râvîler açısından, senette bir kopukluk yoktur; ancak musannif râvînin, şeyhinden hadîsi hangi tahammül yolu ile aldığı net değildir. Örneğin; "حدثنا" ya da "أخبرنا" lafzı ile başlaması daha uygunken senet, "قال" rivâyet lafzıyla başlar. Böylesi bir durumda, senette bir inkitâ'nın mevcudiyeti akıllara gelir. Kaynaklarda; musannif râvînin hocası, *tedlîs* yaptığı bilinen bir kimse ise rivâyetin *müdelles*; eğer şeyhi sika ise, *mu'allak* kabul edileceği ifâde edilir (İbn Hacer, 2006, s. 256). Bu şekilde oluşturulmuş ta'likler Buhârî'de oldukça fazladır. Özellikle hocası Humeydî'den (v. 219/834) yaptığı rivâyetlerde bunu görmekteyiz.

Rivâyet lafızları açısından baktığımızda ise, ta'lik uygulamasını ikili bir taksime tâbi tutmak mümkündür. İlk dönemden itibaren ta'lik uygulamasında kullanılan rivâyet lafızlarının nasıl olması gerektiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Dârekutnî (v. 385/995), İbn Salâh (v. 643/1245), İrâkî (v. 806/1403), Sehâvî (v. 902/1496), Suyûtî (v. 911/1505) gibi hadis bilginleri, mu'allak rivâyetin ancak *cezm* ifâde eden "روى", "ذكر", "قال" gibi sigalarla olabileceğini belirtmişlerdir. *Temrîz* sîgasıyla serdedilen rivâyetlerin, ta'likten öte tedlîs sayılması gerektiğini ifâde etmişlerdir (İbnu's-Salâh, 1986, s. 70; Sehavî, 2005, II, s. 337-338; Suyûtî, 1996, I, s. 56; Kâsimî, 1979, s. 124; Tehânevî, 2004, s.180).

Mizzî (v. 742/1341) ve İbn Hacer (v. 852/1448) gibi âlimler ise, *temrîz* sîgasıyla rivâyet edilen hadisleri de mu'allak olarak addetmişlerdir (Ali el-Kârî, ts., I, s. 391; Bâbanzâde, 2010, s.153). Genel olarak zayıf hadisler ta'likan verileceği zaman, *cezm* sîgası yerine *temrîz* sîgasıyla rivâyet edilmesi daha uygun görülmüştür (İrâkî, 1969, s. 34). Ancak Buhârî şârihlerinden Aynî, Buhârî'nin *temrîz* sîgasıyla naklettiği hadislerden bazılarının, sadece mütâbeât ve şevâhid türünden olmadığını, kendisinden hüküm çıkarılan ve hatta *cezm* sîgasıyla serdolan hadislerden daha evlâ olabileceğini söyler (Sakallı, 1987, s. 149). İbn Hacer'in bu konudaki yak-

laşımı ise; rivâyet lafızlarının türünden öte, senedin başında bir inkitâ'ın olmasıdır. Senedin ister tamamı, isterse başından bir râvîsi eksik olsun, bu durumda, ilgili rivâyet mu'allak kabul edilir (İbn Hacer, 2001, s. 17; İbn Hacer, 1985, II, s. 8).

Mu'allak hadîs, hadîs usûlü kaynaklarında; *munkatı'* hadîs başlığı altında ele alındığı gibi, İbn Salâh ve Suyûti gibi âlimler ta'lik konusunu *mu'dal* hadîs bahsi altında ele almışlardır (İbn Salâh, 1986, s. 67, 68; Suyuti, 1996, I, s. 116). Ancak mu'allak hadîsin tarifinde yer alan, "Senedin başı" ifâdesi, mu'dal hadîsten onu ayırır ve aralarında bir umum husus ilişkisi tayin eder (İbn Hacer, 1422, s. 98).

Bir hadîsin isnâdından bir veya birkaç râvînin, hatta bütün isnâdın hazfolunarak nakledilmesi, pek çok âlim tarafından ittisâlin kesilmesi, öteki deyişle senette kopukluk sayılmıştır. Mu'allak rivâyetler hadîs usûlünde incelenirken, "Zayıf" hadîs kategorisinde değerlendirilir. Bu zafiyetin sebebi, ismi zikredilmeyen râvînin durumuna ilişkin bir bilginin olmayışıdır. Ancak mu'allak rivâyetler değerlendirilirken rivâyetin yapısı ve ta'likin nedenine bakarak hüküm vermek daha mantıklı gözükmektedir. Zîrâ ta'likan verilen rivâyetin; cezm ya da temrîz sîgasıyla rivâyet edilmesi, eserin bir başka yerinde mevsûl olması, musannifin bu ta'liki senedin tamamında değil de kendi şeyhinden itibaren yapması, rivâyetin diğer güvenilir kaynaklarda mevsûlen yer alması gibi rivâyetle ilgili sebepler, ta'lik uygulamasıyla alakalı verilecek hükmü doğrudan etkiler. Bunların yanı sıra; musannifin hadîs ilmindeki yeri ve metodu, ihtisâr amacı güdülerek senedin hazfedilmesi gibi musannifle ilgili durumlar da konuyla alakalı önemli faktörlerdir.

Belki de bu sebeple eğer musannifin hadîsteki otoritesi âşikâr ve mu'allak rivâyet cezm sîgasıyla belirtilmişse, o vakit ta'lik musannife izafe edilir ve sıhhat bulur (İbn Hacer, 2001, s. 99). Ancak temrîz sîgasıyla verilmişse, böylesi bir durumda da rivâyet *mechûl* addedilir. İlgili rivâyetle alakalı olarak, o ilmin ehlince, râvîleri tetkik edilerek hüküm verilebileceğine (Kâsımî, 1979, s.180) dâir yaklaşım da bunu göstermektedir.

Buhârî'nin Bâb Başlıklarındaki Ta'lik Uygulamaları

Bâb Başlıkları

Bazı küçük ihtilâflar olmakla birlikte *Sahîh*'in bâb başlıklarının, Hz. Peygamber'in kabri başında (Zehebî, 1982, XII, s. 404) bizzat Buhârî tarafından konulduğu noktasında genel bir kabul mevcuttur (Toksarı, 1987, s. 111). Bâb başlıklarında yer alan mu'allak rivayetlere geçmezden evvel talikat ile doğrudan ya da dolaylı ilişkisi olan birkaç hususun zikredilmesi kanaatimizce yerinde olacaktır.

Şekilsel olarak baktığımızda da;

Tespitlerimize göre *yüz on beş* bâbın sadece hadîs, *iki yüz kırk dokuz* bâbın sadece ayetle, *beş* bâbın sadece ayet ve hadîsle meydana getirilmiştir. Keza bâb başlıklarının bazen soru edatı bazen de şart cümlesi verilip cevabı mahzûf bırakılarak oluşturulduğu gözükmemektedir. Bunun sebebi olarak ilgili konuda yaşanan fikir ayrılıklarına işaret etmek olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir (İbnu'l-Müneyyir, 1987, s. 9; Kandemir, 1993, II, s. 115, Sakallı, 1987, s.116; Aynî, 2001, XII, s.12). Bu ifadelerin ardından sadece “الباب” şeklinde oluşturulan bâb başlıkları ile altında hadîs olmayan tercemeleri önemlerine binaen daha ayrıntılı izah etmek yerinde olacaktır.

Sadece “الباب” Şeklinde Oluşturulan Bâb Başlıkları:

Tespitlerimize göre *Sahih*'te bu şekilde *yetmiş yedi* bâb vardır. Musannıfın bu uygulamasıyla ilgili olarak farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Nurettin İtr böylesi durumlarda mevcut rivâyetlerin bir üst bâb başlığı dâhilinde ele alınması gereğine işaret eder. ed-Dihlevî'ye göre ise, şâyet bir rivâyet/ler ait olduğu bâb başlığı dışında ilave anlam ve hüküm ifâde ediyorsa Buhârî onu “الباب” şeklindeki bâb başlığı altında vermektedir (Dihlevî, 1999, s. 21). Nitekim *yetmiş yedi* bâb başlığından *on üçünde* herhangi bir numaralandırma yapılmaması da bu görüşü desteklemektedir.

Altında Hadîs Olmayan Bâb Başlıkları

Altmış bâb altında metne ait hadîs (el-asl) bulunmamaktadır. Terceme altında herhangi bir hadîsin verilmemesi ile alakalı olarak bazı tespitlerde bulunulmuştur. Bunlardan ilki; İbnu'l-Müneyyir (v. 683/1284) ve Kirmânî'nin (v. 786/1384) dile getirdikleri bir yorumlamadır. Onlara göre; Buhârî sonradan hadîs koymak üzere bu kısımları boş bırakmış ancak şartına uygun bir hadîs bulamadığı yahut da ömrünün kifâyet etmemesi sebebiyle bu şekilde kalmıştır (Kirmânî, 1981, XXIII, s. 146; İbnu'l-Müneyyir, 1987, s. 9). Aynî buna karşı çıkar. Zîrâ ona göre Buhârî evvelâ hadîsleri tespit etmiş sonra bâb başlıklarını oluşturmuştur (Aynî, 2001, XXIII, s. 344).

Son olarak altı boş bırakılan tercemelerle alakalı diğer bir izâh tarzı ise, *Sahih*'te yer almasa bile bu konuda güvenilir bir hadîsin var olduğuna işaret etmektir (Kandemir, 1993, VII, 115). Buna göre Buhârî, bu tavrıyla ilgili konuda sahîh rivâyetlerin mevcut olduğunu ancak bunlar arasında kendi özel şartlarına uygun rivâyet bulamadığını belirtmek istemiştir. Bu tespit kanaatimizce en tutarlı görünen tercihtir. Zîrâ bu sayede Buhârî'nin bu konuda sahîh hadîs bulamama ihtimali ortadan kalktığı gibi Buhârî dışında bir elin *Sahih*'te değişiklik yapma iddiasını da devre dışı bırakmaktadır. Ayrıca rivâyet bazında *el-Câmiu's-Sahih* için koyduğu özel şartları taşımasa da sahîh kabul edilebilecek hadîslere ta'liklerde ve mütâbeâtlarda yer vererek işaret eden Buhârî, herhangi bir konuyla alakalı da aynı uygulamayı bu şekilde bâb başlığı oluşturarak yapmış olabilir. Bu durum ilmî anlamda bir hassâsiyetin ve objektifliğin göstergesi olması açısından önemlidir.

Ta'lik Uygulamaları

İsnat sisteminin hususan hadîs ilmi için, ne kadar önemli olduğu şüphe götürmeyen bir gerçektir. Her ne kadar bu sistemin Yahûdilik ve Hristiyanlıkta da var olduğuna dair bazı iddialar öne sürülmüş (Güner, S.11, s. 56-57) ve İslamiyetten önce bazı arap şiirlerinde isnatlı metinlerin varlığından söz edilmiş olsa da (el-Esed, 1987, s. 258; Accâc 1988, s. 221) isnat İslam Ümmeti'nin geliştirdiği bir sistemdir (İbn Salâh, 1986, s. 255).

Sahâbe döneminde bir yönüyle çekirdeği oluşturulan isnat sisteminin, İbn Sîrin'in, "Fitne döneminden önce isnattan sormazlardı" (Râmhumuzî, 1984, s. 209, Hatîb, 1938, s. 122) sözündeki fitnenin ne olduğu üzerine yapılan bazı yanlış ve yanlı değerlendirmeler bir kenara bırakılırsa (Ulu, 2012, S.1, s. 119,166), hicri birinci yüzyılın ilk yarısında yaşanan olayları takip eden süreçte oluşmaya başladığı kabul edilmektedir (Polat, 1986, S.2, s. 23). Yani Buhârî'nin vefâtından yaklaşık *iki yüz* sene öncesinden itibaren sistematik bir şekilde rivâyetler senetli olarak aktarılmaktaydı. Konuya bu gözle baktığımızda Buhârî'nin eserinde yer verdiği ta'liklerle kendinden önce var olan bu geleneğe ters düşüp düşmediği meselesi ele alınması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buhârî'nin Sahih'inde Ta'lik Uygulamaları

Buhârî, eserinde mu'allak rivâyetlere en çok ve en farklı şekilde yer veren hadîs musannifi-dir. Ayrıca h. II. asrın filologları bir kenara bırakıldığında hadîsler üzerinde bu şekilde ta'lik uygulamasına giden ilk kişinin Buhârî olduğu (Bilen, 2013, s. 124) iddiası da tutarlı gözük-mektedir.

Bir hadîs âlimi olduğu kadar, fikhî yönü de bulunan Buhârî, hadîs usûlüne dair genel prensipleri yönetsel olarak fikhî izâhlarında kullanmıştır. Bunun en güzel örneklerini de ta'lik uygulamalarında görmekteyiz. Eserde mevsûl olarak verilen bir rivâyetin başka bir yerde ta'likan verilmesi; ondan farklı hükümler çıkarma gayesine matuf bir kısaltma işlemidir ki bu ihtisâr, eserin hacmini azaltıp istifâde imkanını artırmaktadır (İtr, 1970, s. 88-89; Kande-mir, 1993, VII, s. 115-116). Yine rivâyetler arasında var olabilecek lafızfarklılıklarından hare- ketle mânâ zenginliği kazandırmak da, söz konusu uygulamanın bir başka getirisi olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca, mevsûl rivâyetleri taliklerle desteklemek (İbn Hacer, 1985, I, s. 283; İtr, 1997, s. 351), bir râvîden ancak semâ ifâde eden bir rivâyet lafızıyla hadîs alınabi- leceğini, diğer lafızlarla o râvîden hadîs almanın mümkün olmadığını göstermek, râvîler arasında likâ'n vukuuna dair şüpheler olması halinde bunları talikler vasıtasıyla gidermek, tedlîsle itham edilen bir râvînin şeyhinden semâ'ına işaret etmek de (İbn Hacer, 1985, II, s. 8) Buhârî'nin ta'lik uygulamalarına dair sebeplerdendir. Yine merfu olduğu bilinen bir rivâ- yetin başka tarîklerden kutsî ve mevkûf olarak da geldiğine işaret etmek (İbn Hacer, 1985, I, s. 305, 308) ve kanaatimizce kendi eseri dışında kalan ve şartlarına uymayan rivâyetlerin de değerini koruma arzusu ta'lik uygulamalarının başkaca sebepleri olarak görülebilir.

Buhârî'nin Ta'lik Uygulamalarında Takip Ettiği Yöntem

Sahîh'te yer alma sebeplerine değinmeye çalıştığımız talik uygulamalarını, belli unsurlar göz önüne alınarak, şekil açısından da değerlendirmek mümkündür.

Bu çerçevede ilk değinilecek nokta; mu'allak rivâyetlerin eserin bir başka yerinde mevsûlen bulunmasıyla alakalıdır. İbn Hacer'in ifâdesi ile *Sahîh*'te bin üç yüz kırk bir mu'allak rivâyet yer almaktadır. Bunlara sahâbe/mevkûf ve tâbiûna/maktu' ait rivâyetler de dâhil değildir. Bu ta'likerin yüz altmışı hariç, geri kalanı eserin muhtelif yerlerinde mevsûlen/senetli verilmiştir. Bu yönüyle bakıldığında *Sahîh*'in bir başka yerinde mevsûlen verilmeyen rivâyetler, bütün rivâyetlerin sadece yüzde 1.7 sine tekabül eder. Bu oran da ekseriyetle bâb başlıklarında, mütâbeât ve şevâhid nevinden rivâyetlerde geçmektedir. Buhârî'nin sadece *Sahîh* hadisleri eserine almasından kasıt, bâb başlıkları altında verilen "asıl" hadislerdir. Dolayısıyla bâb başlıkları ve mütâbeât nevinden rivâyetler zaten eleştirilerin dışında kalmaktadır.

Konuya ait işaret edilmesi gereken bir başka husus da mu'allak rivâyetlerin verilmesi esnasında kullanılan rivâyet lafızlarıdır. Zîrâ bu rivâyetlerin bir kısmı kesinlik ifâde eden "روى"، "ذكر"، "قال" gibi cezm sigalarıyla; diğer bir kısmı da "يروي"، "يقول"، "يذكر" gibi temrîz sigalarıyla varid olmuştur.

Cezm sîgasıyla verilen mu'allak rivâyet, eğer Hz. Peygamber ve sahâbeden başlıyorsa böylesi bir rivâyetin sıhhatiyle alakalı şüphe duyulmaz. Ancak başlangıç senedin daha evveliyle ilgiliyse, mutlak olarak o rivâyetin sıhhattine hükmedilmez. Bu durumda râvîler üzerinde değerlendirme yapılır. Bu değerlendirme sonucuna göre, söz konusu rivâyet Buhârî'nin şartlarına uyabileceği gibi, bu şartlar dışında kalan bir rivâyet olarak da karşımıza çıkabilir. Şartlarına uyan rivâyetlerin bu şekilde verilme sebebi, ihtisâr amacına yönelik olabileceği gibi, söz konusu rivâyetin eserin bir başka yerinde senetli/mevsûl bir şekilde geçmesi sebebine matuf da bulunabilir. Bunlar yanında, Buhârî'nin hadisi semâ yoluyla almamış olması ya da şeyhinden semâ'ı noktasında şüpheye düşmesi de konuya ilişkin diğer sebepler olarak değerlendirilebilir. Cezm sîgasıyla verilmekle birlikte, Hz. Peygamber ve sahâbeden daha evveliyle başlayan rivâyetler genel olarak Buhârî'nin kendi şeyhinden mu'allak olarak aldığı kısma girmektedir (İbn Hacer, 1985, I, s. 286).

Cezm sîgasıyla gelen ancak Buhârî'nin şartlarına uymayan ta'liklere gelince; bunlar içerisinde, Buhârî dışında otorite diğer âlimlerin şartlarına uyanlar mevcuttur. Yine bu rivâyetler arasında, "Hasen" kabul edebileceğimiz rivâyetler yer almaktadır. Bu çerçevede çok az sayıda da olsa, "Zayıf" addedilen rivâyetlerin mevcudiyetine de işaret etmek gerekir. Esâsen böylesi rivâyetlerin zayıflığı senetteki râvîlerin adaletleriyle alakalı değil bilakis; senetteki bir inkîtâ ya da küçük bir illetten kaynaklı, veyahut râvînin zabtına dair bazı basit kusurlarla alakalıdır (İbn Hacer, 1985, II, s.11).

Temrîz sîgasıyla gelen mu'allak rivâyetler içinde de Buhârî'nin şartlarına uyan ta'liklere rastlamak mümkündür. Şartlarına uyduğu halde temrîz sîgasıyla verme sebebiyse, ilgili ri-

vâyetin eserinin başka yerinde mevsûl/senetli olarak vermiş olmasıdır. Ancak böylesi bir durumda musannif Buhârî ilgili rivâyeti lafzan değil genelde mânâ yoluyla rivâyeti tercih etmiştir. Onu böylesi bir tercihe götüren âmil ise mânâ ile rivâyetin cevâzına işaret etmek olsa gerektir (İbn Hacer, 2001, s. 20). Örneğin; *İlim Kitabı*’nda geçen ve cezm sığasıyla verilen bir rivâyet, *Tevhid Kitabı*’nda temrîz sığasıyla ve ta’likan yer almaktadır. Buradan anlaşılan, bahse konu sigaların rivâyetin sıhhat derecesini göstermekten çok, rivâyetin mânâ ile veril-diğine ya da mânâsı üzerinde var olan ihtilâflara işaret etmesidir.

Temrîz sığasıyla verilmekle birlikte Buhârî’nin şartlarına uymayan ta’liklere gelince; bunlar içinde de diğer hadîs âlimlerinin şartlarına göre sahîh kabul edilenler vardır (Buhârî, *Sahîh*, Ezan 106, Savm 42). Kezâ, “Hasen” olarak nitelenebilecek rivâyetler de mevcuttur. Bunlara ilaveten zayıf olmakla birlikte ilim ehlinin uygulamalarıyla örtüşen rivâyetlerin varlığı da bir vâkiadır. Bu zikredilenler haricinde son olarak zayıflığı hiçbir şekilde giderilemez olan rivâyetlerin varlığından da bahsetmek gerekir. Ancak bu tür rivâyetlerin sayısı oldukça azdır. Nitekim musannif Buhârî eserinde bunlara işaret etmiştir (İbn Hacer, 2001, s. 20-21; İbn Hacer, 1985, II, s. 11).

Ta’lik Uygulaması Açısında “قال” Lafzı

el-Câmiu’s-Sahîh’teki talikler genel olarak yukarıdaki gibi kategorize edilebilir olsa da bazı nüanslara dikkat çekilmesinde fayda vardır. Cezm sığasıyla oluşturduğu ta’liklerde kullandığı “قال” rivâyet lafzı da bunlardan biridir. Bu lafzın Buhârî öncesi dönemde sema ifâde ettiğini belirten görüşler yanında; icâzet, münâvele, kitabet (Yücel, 1996, s. 89), vicâdeye³ delalet ettiğini belirten görüşler de mevcuttur.

Buhârî’ye baktığımızda sadece “قال” lafzıyla başlayan rivâyetler olduğu gibi “قال لي” ve “لنا قال” ifâdeleriyle serdedilen rivâyetler de mevcuttur. Mücerret olarak verilen “قال” lafzının delalet ettiği tahammül yoluyla ilgili aynı tartışmalar ve farklı görüşler bu iki lafız için de geçerli-dir. Ancak şurası bir gerçektir ki –en azından *el-Câmiu’s-Sahîh*’te geçen- bu lafızların icâzet ve münâveleyle delalet etmediği açıktır. Zîrâ bu lafızlarla rivâyet edilmiş mu’allak hadisler Buhârî’nin diğer eserlerinde semâ’a delalet eden “حدثنا” ya da “أخبرنا” lafızlarıyla gelmiştir (İbn Hacer, ts. I, s.188). Eğer icâzet ve münâvele yönteminden bahsedecek olsaydık, bu rivâyetle-rin her iki eserde de aynı lafızlarla (لنا قال ve قال لي) rivâyet edilmiş olması gerekirdi. Dikkatimizi çeken diğer bir husus da, *Sahîh*’te bu iki lafzın genel olarak mütâbeât ve şevâhid nevinden ya da mevkûf rivâyetlerde (Buhârî, *Sahîh*, Zekat 4, Cihad 124) kullanılmış olmasıdır (İbn Ha-cer, 1985 II, s.10). Buradan hareketle bahse konu iki lafız, asıl metinde geçmemesi sebebiyle, ilgili rivâyetin tahammül türü kadar, Buhârî’nin şartlarına uygun olup olmadığını da ifâde etmektedir (İbn Hacer, 2001, s. 20).

3 Çağdaş âlimlerden Fuat Sezgin ise, gerek cezm gerekse temrîz sığasıyla kullanılan ta’liklerin, “Vicâde” yöntemi ile alınan hadîslere delalet ettiğini söylemektedir.

"قال" lafzının hangi tahammül yöntemine delalet ettiğine dair diğer bir görüş de, onun vîcade'ye ait bir lafız olduğu yönündedir. Fuat Sezgin bu görüş üzerinde durur ve Buhârî için bu ihtimalin ihmal edildiğine dikkat çeker. Delil olarak ileri sürdüğü mesnet ise, İbn Salâh'ın *Mukaddime*'sinde geçen bir bölümdür. Fuat Sezgin bu kısmı tercüme ederek şu şekilde verir: "Bir muhaddisin, kendi yazısından gayri bir yazıyla bir kitabı bulunduğu takdirde, bunun için « gale fulan » veya « zekera fulan » veya « zekera fulan an fulan » demiş olması lazımdır. Bu tamamiyle munkatı bir rivâyettir, ittisâl ifâde etmez. Bütün bunlar, naklolunan haberin, adı zikrolunan râvînin yazı ve kitabından alınmış olduğu (yani yazı ve kitabından nakledilmiş bulunduğu) hususunda hiçbir şüphe bulunmadığı zaman mevzubahistir." (Sezgin, 1959, s. 91,92). Buradan hareketle Fuat Sezgin "قال" lafzının vîcadeye delalet eden lafızlardan biri olduğunu ve dolayısıyla *Sahih*'teki "قال" lerin vîcadeyi ifâde ettiğini belirtir (Sezgin, 1959, s. 106). Ancak tercümede dikkat çeken bir nokta, tercümesi yapılan yerde "قال", "ذكر", "عن" lafızları yanında "اخبرنا" lafzının da bulunmasına rağmen (İbn Salâh, 1986, s. 179) Fuat Sezgin'in "اخبرنا" lafzını tercümeyle dâhil etmemesidir.⁴

Ta'likler üzerinden yapılan değerlendirmeler sonucu ortaya atılan bir başka iddia da, Buhârî'nin tedlîste bulunup bulunmadığıdır. Bu görüşün sahibi Ali b. Mende'dir. Kendisi *Sahih*'te geçen "قال لي" ve "قال لنا" ifâdelerini icâzet yöntemine hamleder. Ancak mücerret mânâda "قال" lafzıyla gelen rivâyetlerde tedlîs vâki olduğunu söyler (İrâkî, 1969, s. 34). Bu görüşünün gerekçesini şu şekilde özetleyebiliriz: Buhârî bazen şeyhlerinden ta'lik ifâde eden "قال" lafzıyla rivâyetle bulunduğu hadisi başka bir yerde aynı şeyhten aynı senetle fakat şeyhiyle arasında başkaca kişiler olduğu halde rivâyet eder (İbn Hacer, 1985, II, s. 8,9; Itr, 1997, s. 143). Bu durumda önceki rivâyetle Buhârî kendi şeyhiyle arasındaki kişileri gizlemiş ve dolayısıyla tedlîs yapmış olur. Bu iddiaya cevap olarak İbn Hacer; Buhârî'nin kendi şeyinden cezm sîgasıyla rivâyet ettiklerinin "عن" hükmünde olduğunu belirtir ve Ali b. Mende'nin görüşünün merdud olduğunu ifâde eder. Zîrâ "عن" lafzı müdellisler zuhur etmezden evvel semaya delalet etmektedir. İşte bu sebeple Buhârî'nin "قال" lafızları tedlîs şeklinde değil, semâ olarak değerlendirilmelidir (İbn Hacer, 1985, II, s. 8-9). Hatîb de bu görüştedir (Hatîb, 1939, s. 326).

Netice olarak; Buhârî'nin ta'liklerinde kullandığı "قال لي", "قال لنا" ve "قال" lafızlarını açıklarken; müellifin yönteminden bağımsız, sadece usûl kriterlerine göre yorum yapmak doğru sonuç vermeyebilir. Usûl kaidelerinin bize sunduğu bilgilerin yanı sıra, Buhârî'nin bu rivâyetleri

4 Bu bir zuhûl eseri olabileceği gibi Fuat Sezgin'in bir tasarrufu olarak da düşünülebilir. Zîrâ, "انربخ" lafzının konuya dâhil edilmesi el-Câmiu's-Sahih'te yoğun bir şekilde kullanılan bütün "انربخ" lafızları için farklı bir tartışmaya kapı açmak anlamına gelebilirdi. Ayrıca İbn Salâh, Buhârî'nin "لنا" leri için "عن" hükmünde olduğunu ve ittisâl ettiğini ifâde etmektedir. İbn Salâh, Ulûmu'l-hadis, s. 136.

Son olarak; *Sahih*'teki "قال" lafzıyla varid olmuş muallaklar içinden mevkûf ve maktû olanlar, dil ile alakalı yorumlar, mütebaat ve şevâhid nevinden rivâyetler ve bâb başlıklarında geçen rivâyetleri; merfû ve asıl olanlardan ayırmak gerekmektedir. Buhârî'nin sahîh hadisleri toplama amacının eserinde yer alan "asıl" hadislerle alakalı olduğu açıktır.

kullandığı yer ve şekle göre de değerlendirmede bulunmak gerekir.

Ta'lik Uygulaması Açısından Mütâbebât ve Şevâhid

Mütâbebât ve şevâhid nev'inden rivâyetlere yer vermek Buhârî'nin eserinde sıklıkla kullandığı bir yöntemdir. Bu rivâyetleri kullanmadaki amacının bazen *Sahîh* olan rivâyeti desteklemek, bazen de kendi şartlarını taşımayan hadisleri kuvvetlendirmek olduğu söylenebilir (İbn Hacer, ts., V, s. 188).

Genel kabul gören görüşe göre, mütâbebât ve şevâhid türü rivâyetlerin hüküm çıkarmada tek başlarına yeterli olmadığı ve bu rivâyetlerde ismi geçen zayıf râvîlerin eserdeki asıl râvîler gibi değerlendirilmemesi gereğini (Cezâirî, 1910, s. 212) belirtmekte fayda vardır. Zîrâ bu rivâyetler *Sahîh*'teki "asıl" rivâyetler arasında yer almazlar. Dolayısıyla bu tür rivâyetler üzerinden *Sahîh*'e yapılacak itiraz ve eleştiriler de yönetsel olarak doğru gözükmemektedir.

Konuyla doğrudan ilgili olması ve kapalılığın giderilmesi açısından şu hususa değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* isimli eserinde İbn Hacer'in *et-Tağlik*'inden aldığı kısmı;

"أَوْ كَانَ فِي رُؤَاةِهِ مَنْ لَمْ يَبْلُغْ دَرَجَةَ الضَّبْطِ وَالِإِتْقَانِ وَإِنْ كَانَ ثَقَّةً فِي نَفْسِهِ فَلَا يَرْتَقِي إِلَى شَرْطِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤَلَّفِ فِي الصَّحِيحِ فَيَعْلَقُ حَدِيثَهُ تَنْبِيْهَا عَلَيْهِ تَأْرَةً أَوْ تَأْرَةً فِي الْمَتَابَعَاتِ"

"Veyahut da bunun râvîleri arasında hadd-i zatında sikattan olmakla beraber hadîsin zabt ve naklinde müellif Ebu Abdullâh el-Buhârî'nin kitabında şart koştuğu dereceye yükselenler vardır. Müellif, hadîsi bazen talikan yani doğrudan doğruya senedini kısaltarak alır. Bazen de mütâbeât yoluyla alır." (Sezgin, 1959, s. 85) şeklinde tercüme etmiştir. Tercümede geçen, "doğrudan doğruya" ifâdesi, metindeki "اصل" kelimesine karşılık olarak kullanılmıştır. İlgili yerde "اصل" sözcüğün bir hadîs terimi olarak, *Sahîh*'te yer alan rakamlı hadisleri ifâde etmesi daha muhtemel gözükmemektedir. Yani tercüme, "Râvî her ne kadar sika olsa bile zabt ve itkân bakımından Buhârî'nin koyduğu şartlara ulaşamadığı için Buhârî bu râvîden gelen hadîsi –duruma işaret etmek amacıyla- bazen asıl metinde bazen de mütâbeât nevinden rivâyetlerde verir." Konu üzerinde bu denli durmamıza sebep olan amil, bu ifâdelerin Buhârî'nin ta'lik uygulamalarını sadece zayıf hadisler üzerinde gerçekleştirmediğine net bir delil teşkil etmesidir. Yani Buhârî gerek asıl metinde gerekse mütâbeât nevinden rivâyetlerde sahîh olmakla birlikte kendi şartlarına erişemediği için rivâyetleri ta'likan vermiştir. Onun, sika olmakla birlikte şartlarını tam olarak taşımayan bu râvîlerden gelen rivâyetlerden bazılarını asıl metinde bazılarını mütâbeatta vermesinin sebebi ise rivâyetler aralarındaki derece farklılığıdır.

Ta'liklerin Uygulama Alanları

Sahîh'teki ta'liklerin kullanılış şekli ve rivâyet lafızlarıyla ilişkisi, Buhârî'nin eserini oluşturma amacını yansıttığı gibi; bu tarz rivâyetlerin kullanıldığı yerler de musannifin yöntemine dair

ipuçları da vermektedir. Zîrâ bu ta'likâtın kullanıldığı yer ve konular rivâyetin sıhhatine ilişkin yorumlar açısından kayda değerdir. Böylece Buhârî'nin bâb başlıklarını tertibi esnasında sadece bir tasnîf derdinde olmadığı, bu tercemeleri rivâyetler ile hükümler arasında bir bağlantı noktası olarak gördüğü söylenebilir.

Eserde yer alan mu'allak rivâyetlerin bir kısmı bâb başlıklarında, bir kısmı da metin içerisinde yer almaktadır. Metin içerisinde yer alan ta'likler çalışmamız sınırları dışında kalması sebebiyle doğrudan konumuzu teşkil etmemektedir. Bâb başlıklarında verilen ta'likata gelince; bunlar içerisinde doğrudan bâb başlığını oluşturan ta'likler olduğu gibi, hemen bâb başlığı altında bulunan mu'allak rivâyetler de mevcuttur. Ayrıca bazı bâb başlıkları akabinde konuyla alakalı bir rivâyetin varlığına, rivâyetin metni verilmeksizin sadece sahâbe râvîsiyle ta'likan işaret eden rivâyetler de mevcuttur.

Bâb Başlıklarının Teşkilinde Yer Alan Mu'allak Rivâyetler

Buradan kastettiğimiz şey; bâb başlığının mu'allak rivâyetle şekillenmesidir. Pek tabi ki bu, konu açısından bâbın belirlenmesi anlamına gelmektedir. *İstiskâ Kitabı*'nda yer alan, "باب " قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نُصِرْتُ بِالصَّبَا" bâbı bu tür bir mu'allak kullanımına örneklendirmektedir. *Sahih*'te bu şekilde yer alan bâb başlıklarının sayısı bizim tespitlerimize göre *yüz birdir*. Bu rivâyetlerden *doksan beşi* eserin bir başka yerinde mevsûlen geçmektedir. Mevsûl olarak geçmeyen rivâyetler ise; *Kitabu'l İman*'da *iki*, *Savm*, *Itk*, *İtisam* ve *Tevhid* kitaplarında birer tane olmak üzere toplam *altı* rivâyettir.

Ancak bu rivâyetlerden bir kısmı da Buhârî'nin diğer eserlerinde geçmektedir. Örneğin *İman Kitabı*'nda yer alan, "أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْخَيْفَةُ السُّمْحَةُ" rivâyeti *el-Edebu'l-Müfred*'de de zikredilmiştir (Buhârî, 1375, s. 81). Aynı şekilde *Itk Kitabı*'nda geçen "الْعَبِيدُ إِخْوَانُكُمْ فَاطْعِمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ" rivâyeti keza *el-Edebü'l-Müfred*'de yer almaktadır (Buhârî, 1375, s. 58).

Bâb başlığı teşkilinde zikredilen bu rivâyetler içerisinde, Buhârî dışındaki hadis kaynaklarında geçen rivâyetler de mevcuttur. Örneğin, *İman Kitabı*'nda geçen ve Buhârî'de başka yerde mevsûlen bulunmayan "الرَّسُولُ وَالصَّبْحَةُ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَالْأُتَمَّةُ" rivâyetine Müslim eserinde yer vermiştir (Müslim, *Sahih*, İman 95).

Yine bu rivâyetlerden bir kısmı, eserin bir başka yerinde mevsûlen geçmemekle birlikte ilgili rivâyete çok yakın lafızlarla *Sahih*'te geçtiği görülmektedir. Örneğin, *Tevhid Kitabı*'nda geçen, "الْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ الْكَرَامِ الْبَرَّةُ" rivâyeti Abese Suresi'nin tefsîrinde benzeri lafızlarla yer almaktadır. Aynı durum *Savm Kitabı*'nda bulunan, "إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَالَالَ فَصُومُوا وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ" rivâyeti için de söz konusudur. Zîrâ bu rivâyet benzeri lafızlarla *Sahih*'te mevsûlen geçmektedir.

İlgili rivâyetler içinde hadis olup olmadığı tartışmalı bazı ifâdelere de rastlanmaktadır. Örneğin *İtisam Kitabı*'nda, "بَابُ مَا كَانَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُسْأَلُ مِمَّا لَمْ يُنْزَلْ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فَيَقُولُ لَا أَذْرِي" bâbında geçen, "لَا أَذْرِي" ifâdesi hadis olup olmaması açısından tartışılmıştır (Kirmânî, 1981, XXV, s. 55,

56; İbn Hacer, 1985, V, s. 322; İbn Hacer, ts., XIII, s. 303-304; Aynî, 2001, XXV, s. 70).

Netice olarak; Buhârî mu'allak rivâyetleri kısmen bâb başlıkları teşkilinde kullanmıştır. Bu rivâyetlerden altısı hariç geri kalanı eserin muhtelif yerlerinde mevsûlen zikredilmiştir. Bahse konu altı rivâyetten, benzerî lafızlarla geçen üç rivâyet de diğer rivâyetler arasında değerlendirildiğinde geriye sadece *Sahîh*'te senetli olarak yer almayan üç rivâyet kalmaktadır. Hemen ifâde edelim ki bunlardan *ikisi de* musannifin diğer eserlerinde mevcuttur. Kalan tek rivâyet ise başta Müslim'in *Sahîh*'i olmak üzere diğer bazı hadis kaynaklarında mevsûlen yer almaktadır.

Bâb Başlığı Altında Yer Verilen Mu'allak Rivâyetler

Buhârî bazen bâb başlığını verdikten sonra konuya ait bazı açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalar Kur'an'dan bir pasaj olabileceği gibi, Hz Peygamber'e, sahâbeye ve tâbiûna ait bir malzeme ve hatta kendisine ait bir görüş de olabilir. Bizim sayıımıza göre, açıklamalar içerisinde yer alan mu'allak merfû rivâyetlerin sayısı üç yüz elli üçtür. Pek tabi ki bu sayı içerisinde bunlara mevkûf ve maktu' malzemeler dâhil değildir.

Rivâyet Metnine Yer Verilmeyen Ta'likler

Bu başlık altında, hadis metninin yer almadığı sadece kısmen senedin bulunduğu mu'allak rivâyetleri değerlendireceğiz. Buhârî, bâb başlığı altında bazen metne hiç yer vermez, senedi ise kısmen zikreder. Öyle gözüküyor ki bu uygulamasıyla Buhârî, bahse konu rivâyetin farklı bir tarifine işaret etmekle birlikte metinde ziyâde olarak gözüken ve bilinen metinlerde yer almayan farklılığı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu ziyâde, rivâyetin musannif tarafından ta'lîkan verilme sebebi olarak da değerlendirilebilir. Kezâ bahse konu metinle aynîlik içermesi de Buhârî'nin kısmî senet sonunda metni zikretmemesinin bir nedeni olabilir. Örneğin; *Mukatebe Kitabı*'nda ilgili bâbın (Buhârî, *Sahîh*, Mükâtebe 2) sonunda yer alan, "فِيهِ ابْنُ عَمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" ifâdesi bu başlık altında ele alınabilir. Burada İbn Ömer'den de gelen bir rivâyetin mevcudiyetine işaret edilirken rivâyet metnine yer verilmemiştir. Buna mukabil ilgili rivâyet bir bâb sonra rakamlı rivâyetlerde müsnet haliyle zikredilmiştir.

Sahîh'te böylesi rivâyetlerin sayısı tespitlerimize göre *seksen ikidir*. Bunlar içerisinde mevsûl olmayanların sayısı ise sadece üçtür. Eserde mevsûlen yer almayan bu üç rivâyetten biri, *Teheccüd Kitabı*'nda ilgili bâb başlığı (Buhârî, *Sahîh*, Teheccüd 2) altında geçen "قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" rivâyetidir. Ancak bu rivâyetin *Sahîh*'te senetli şekliyle bulunup bulunmadığı tartışma konusu yapılmıştır. Bu çerçevede Aynî bahse konu rivâyetin *Sahîh*'te mevsûlen yer aldığını (Buhârî, *Sahîh*, Ezan 50) belirtirken (Aynî, 2001, VII, s. 351) İbn Hacer ise Aynî'nin bu değerlendirmesine katılmamakta, iki rivâyet arasında benzerlik olmakla birlikte mu'allak rivâyetteki ziyâdeye dikkat çekmektedir (İbn Hacer, ts., III, s. 68; İbn Hacer, 1985, II, s. 438). Dolayısıyla burada Aynî'nin sözüne itibar edilirse, rivâyet metni verilmeksizin sadece senedin kısmen yer aldığı mu'allaklar içerisinde *Sahîh*'te mevsûl olarak bulunmayanların sayısı *ikiye* düşmektedir.

Konunun tetkiki esnasında dikkatimizi çeken birkaç hususa burada işaret etmek yerinde olacaktır. İlk olarak; Buhârî, bu tarz rivâyetleri verirken çoğu kez; "فيه" ifâdesiyle başlamaktadır. Bununla birlikte bazı yerlerde "قاله", "ذكره", "رواه", şeklinde başlayan rivâyetler de söz konusudur. Kısaca ifâde etmek gerekirse ilgili rivâyetlerin, "فيه" ve benzeri ifâdelerle başlaması bu rivâyetlerin eserin bir başka yerinde mevsûlen verilmesine ilişkin bir işaret anlamı taşımamaktadır. Örneğin, eserde mu'allak olarak verilen mezkûr rivâyet, "قاله" lafzıyla başlarken; Cihad Kitabı'nın *yirmi altıncı bâb*nda "قاله" ile başlayan bir başka ta'lik, mevsûl olarak yer almaktadır. Diğer rivâyet lafızları için de durum aynıdır. Dolayısıyla bu lafızların esere alınış sebebiyle alakalı olarak yönetime yönelik başka sebepler olması muhtemeldir.

İkinci olarak; bu rivâyetlerin bazıları birden fazla sahabî râvîsi ile verilmiştir. Örneğin, *Kûsûf Kitabı*'nın *on üçüncü bâb*nda rivâyetin beş ayrı sahabî râvîsinin ismi belirtilmiş, ancak rivâyet metni zikredilmemiştir. Bir başka husus; bu rivâyetlerin bazen tâbiün ve sahabî râvîsi ile birlikte verilmesidir (Buhârî, *Sahîh*, Cihad 179). Son olarak; bazen rivâyeti nakleden sahabî râvîsinin ismi yerine, rivâyetin meşhûr ismine/konu işaret edilir. Bunun örneği Ebu Hureyre'den rivâyet edilmesine karşın *Sahîh*'te, "فيه حديث ثمامة" şeklinde geçen rivâyetdir (Buhârî, *Sahîh*, Cihad 150.). Bu rivâyet Hz. Sümâme'nin Müslüman oluşunu anlatan meşhûr bir rivâyetdir ve râvîsi ise Ebu Hureyre'dir.

Netice olarak; bu tarz ta'liklerin, bir ön kabulle, zayıf addedilmesi yerine, sıhhat açısından rivâyetler arasındaki derece farkına işaret ettiğini düşünmenin daha doğru olacağı kanaatini taşımaktayız. Elbette bu rivâyetler içinde zayıf olması sebebiyle ta'likan verilenler de mevcut olabilir. Ancak Buhârî'nin ta'lik uygulamalarına baktığımızda, onun, bu işlemi tek bir amaca mukârin olarak gerçekleştirmediyi net bir şekilde görmekteyiz.

Temrîz Sıgasıyla Oluşturulan Mu'allak Rivâyetler

Sahîh'te bazı bâb başlıkları "يروي", "يذكر" ya da "يقال" gibi rivâyet lafızlarıyla gelmektedir. Bu tarz rivâyetlerin sayısı tespitlerimize göre *yirmi sekiz*dir. Bunlar üzerinde yaptığımız incelemede, temrîz sıgasıyla verilen bu ta'liklerden bazısının eserin bir başka yerinde yine ta'likan verilmekle birlikte bu kez ilgili rivâyet cezm sıgasıyla serdedilmiştir (Buhârî *Sahîh*, Tevhid 32). Kezâ bu rivâyetler içinde temrîz sıgasıyla verildiği halde eserin bir başka yerinde mevsûlen zikredilenler de vardır (Buhârî *Sahîh*, Tıb 33). Buradan anladığımız kadarıyla Buhârî, genel anlamda bu sigayı, rivâyetin senet açısından sıhhatine işarette kullanmış olsa da, bazı durumlarda bunu rivâyetin sıhhatine işaretten ziyâde, rivâyet metnindeki farklılıkları ortaya koymak amacına matufen yapmıştır. Ayrıca musannıf Buhârî, mânen yaptığı rivâyetlerde de temrîz sıgasını kullanmıştır. Dolayısıyla bâb başlıklarında cezm sıgasıyla serdedilenler sahih, temrîz sıgasıyla verilenler zayıftır şeklindeki (Kandemir, 1993, VII, s. 115) bir bakış isabetli bir değerlendirme olarak görülemez (İbn Hacer, 2001, s. 20).

Buhârî'deki örnekler üzerinden baktığımızda; ta'liklerin temrîz sîgası ile verilme sebepleri arasında, rivâyetin senedinde ya da metninde îzâhı mümkün olmayan bir kusûrun bulunması öncelikli bir sebep olarak gösterilmiş olsa da, konunun tek sebebe bağlanması kanaatimizce yanlış olur. Zîrâ bahse konu sebep dışında; bazı rivâyetlerin senedindeki zabta yönelik kusur, güvenilir kabul edilen bir râvînin sadece belli râvîlerden gelen rivâyetlerindeki sıkıntı, bazen güvenilir olmakla birlikte râvînin rivâyetindeki teferrüdü, kezâ rivâyetin mânâ ile yapılmış olması, rivâyetin hem mürsel hem de mevsûl halinin varlığı gibi hususlar da, bu sîganın kullanım sebepleri arasında gösterilebilir.

Sonuç

Yukarıdaki genel değerlendirmeler çerçevesinde Buhârî'nin ta'lik uygulamalarına baktığımızda söylememiz gereken ilk şey; *Sahih*'teki ta'lik uygulamalarının tek bir amaca mukârin olarak yapılmadığıdır. Mu'allak rivâyetler üzerinden yaptığımız değerlendirmeler sonucu, Buhârî'nin ta'lik uygulamasını sonradan teşekkül etmiş usûl kaidelerinin belirlediği sınırların çok dışında ve farklı amaçlar dâhilinde isti'mal ettiğini görmekteyiz. Bu çerçevede belirlenmesi gereken ona ait ilk yaklaşım; onun *Sahih*'i için belirlediği özel şartlara uymayan sahîh rivâyetlere eserinde sadece ta'lik yöntemiyle yer vermesidir. Bu yönüyle o, ta'likan verdiği rivâyetin zayıf olduğuna değil; sahîh olmakla birlikte kendi özel şartlarına uygun olmadığını ifâde etmiş olmaktadır. Bu görüşümüzü destekleyen en büyük amil ise, ta'likan verdiği rivâyetleri, kendisine ait başkaca eserlerde mevsûlen vermesidir.

Buhârî'nin ta'liklere yüklediği diğer bir anlam ise, bu uygulamada kullandığı sigalarla alakalıdır. Cezm ve temrîz sîgası ile verilebilen ta'likler, bu şekilleriyle farklı anlamlar barındırmaktadır. Cezm sîgasıyla verilen ta'likler, genel anlamda, sıhhati tespit edilebilir rivâyetler olmakla birlikte; temrîz sîgasıyla verilenler ise, zayıf olarak nitelenen rivâyetleri kapsamaktadır. Ancak Buhârî, rivâyetin ta'likan verilme sebebiyle, temrîz sîgasıyla verilme sebebini bazen birbirinden ayırmış gibi gözükmektedir. Yani temrîz sîgasıyla verilmesi, ilgili rivâyetin zayıflığı ile doğrudan alakalı değildir. Bununla kastettiğimiz şey; Buhârî bazen bir rivâyeti; basit lafız farklılıkları, hadîste var olan ziyâdeden duyduğu şüphe, teferrüt ya da râvînin zabtına taalluk eden basit bir kusur sebebiyle ta'likan verebilmektedir. Ancak bunlar, rivâyetin temrîz sîgasıyla zikrini gerektirecek kadar ağır kusurlar değildir. Buhârî bu kusurlar sebebiyle ta'likan verdiği rivâyeti aynı zamanda ihtisâr ettiyse veya mânâ ile rivâyette bulunduyorsa ya da hadîs zayıf olmakla birlikte ilim ehlinin uygulaması bu yönde veyahut rivâyet metninden hüküm çıkarma konusunda fikri ayrılıklar mevcutsa, o bütün bunlara işaret etmek için de temrîz sîgasını kullanmaktadır. Dolayısıyla rivâyetin temrîz sîgasıyla verilme sebebi, her zaman zafiyete değil; eserde rivâyetin serdediliş farklılığına ve hükmi anlamdaki görüş ayrılıklarına işaret etmek olarak gözükmektedir.

Tüm bu değerlendirmeler neticesinde; *el-Câmiu's-Sahîh*'te var olan bin üç yüz kırk bir mu'al-lak rivâyet içerisinden, bizim tespitlerimize göre, beş yüz elli üçü bâb başlıklarında yer almakta; bunlardan da kırk altısı *Sahîh*'in bir başka yerinde mevsûlen geçmemektedir. Bu kırk altı rivâyetten on beşi Buhârî'nin *Sahîh*'i dışındaki diğer bazı eserlerinde mevsûlen yer alırken; kırk dördü diğer muteber hadis kaynaklarında bulunmaktadır. Ayrıca bu rivâyetlerden beşi benzer lafızlarla *Sahîh*'te mevsûlen yer almakta; üçünün ise *Sahîh*'te mevsûlen bulunup bulunmadığına dair ihtilâflar göze çarpmaktadır. Bu rivâyetlerden Kütüb-i Semâniye içeri-sinde mevcut olmayan rivâyetlerin sayısı ise, sadece ikidir. Bu sayı; *Sahîh*'teki tüm rivâyetle-rin yaklaşık binde ikisine tekabül etmektedir.

Kaynakça

- Abdulmecid, M. A. (1979), *el-İtticâhâtul-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadis fi karni's-sâlisi'l-Hicriyyi*. Kahire: Mektebetu'l-hancı.
- Accâc, M. H. (1988) *es-Sünnetü kable't-tedvin*. Mısır: Mektebe-i vehbe.
- Ahatlı, E. (2011), Terceme., *DİA*, 40
- Asım Efendi (2013), *Okyanûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kamûsi'l-muhîd*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Aydınlı, A. (1987). *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş.
- Aynî, B. E. M. (2001). *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye.
- Bâbanzâde, A. N. (2010), *Hadis Usûlü ve İstilahları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Bağcı, M. (ts) Hadis Metodolojisinde Sahîhu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi. *AÜİFD*, 45(21).
- Bilen, M. (2013), *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- Buhârî, E. A. M. (1375), *el-Edebu'l-Müfred*. Kahire: Matba'atu's-Selefiyye.
- Buhârî, E. A. M. (2002), *Sahîhu'l-Buhârî*. Şam: Dâru İbn Kesîr.
- Cezâîrî, T. S. (1910), *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli ehli'l-eser*. Mısır: Matbaatu'l-cemâliyye.
- Çakan, İ. L. (2003), *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV.
- Dihlevî, Ş. V. (1999), *Şerhu terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-Mısır.
- Ebü Ya'lâ, E.H.M. (1999), *Tabakâtu'l-hanâbile*. Mekke.
- Ebu'l-Abbâs, A. (1992), *Muftâhu's-sâde ve tahkiku tariki's-siâde*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî.
- Ebu'l-Hüseyn, A. F. (1979), *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Mısır: Dâru'l-Fikr.
- Ebübekir Kâfi, (2000), *Menhecul imâmi'l Buhârî tasrîhu'l-ehâdisi ve ta'llihi*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- el-Hâkim N. E. A. M. A. (2003), *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihi*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Güner, O. (ts). Haberin Kaynağına Ulaşmada İsnadın Rolü. *Ondokuz Mayıs ÜİFD*, 11
- Hatîb el-Bağdâdî, A. A. E. (1357), *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. yy. Dâiratu'l-meârifî'l-osmâniyye.
- Hatîb el-Bağdâdî, A. A. E. (ts). *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye.
- İmâd, Ş. E. H. (1986), *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Beyrut.
- İrâkî, E. F. Z. (1969), *et-Takyid ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbn Salâh*. yy, Mektebetu'r-rakmiyye.
- İtr, N. (1970), *el-İmâm et-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihi ve beyne's-Sahîhayn*. Kahire: Matba'atu lecneti't-te'lîf.
- İtr, N. (1997), *Menhecu'n-nakd fi Ulûmi'l-hadis*. Şam: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hacer, A. A. A. (1422), *Nuzhetu'n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*, Riyad: Matbaatu's-sefir.

- İbn Hacer, A. A. A. (1985), *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: el-Mektebetu'l-islâmiyye.
- İbn Hacer, A. A. A. (2001), *Hedyu's-sârî mukaddimetu Fethi'l-Bârî*, yy.
- İbn Hacer, A. A. A. (2006), *Nuhbetu'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İbn Hacer, A. A. A. (ts), *Fethu'l-Bârî bi şerhi imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*. Riyad.
- İbn Manzûr, M. M. (ts), *Lisânü'l-Arab, Dâru'l-Meârif*. Kahire.
- İbn Müneyyir, N. A. (1987), *el- Mütevârî alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*, Kuveyt: Mektebetu'l-muallâ.
- İbn Receb, H. (ts), *Şerhu ileli't-Tirmizî*, I-II, Dâru'l-melâh.
- İbnü's-Salâh, O. A. Ş. (1986), *Ulûmu'l-hadîs*. Şam: Daru'l-fikr
- Kandemir, Y. (1993), *Câmiu's-Sahîh. DİA*, 7
- Kandemir, Y. (1997), *Hadîs. DİA*, 15
- Kâsimî, C. (1979), *Kavâ'idü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut
- Kastallânî, E. A. Ş. (1323), *İrşadu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: Matba'atu'l-kubrâ.
- Kirmânî, M. Y. A. (1981), *el-Kevâkıbü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî.
- Mizzî, C. E. H. Y. (1996), *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*. Beyrut.
- Müslim, E. H. M. H. (2006), *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Dâru't-tayyibe.
- Nâsiruddîn el-Esed, (1987), *Masâdiru şî'ri'l-câhiliyye ve kîmeti'he't-târihiyye*, yy: Dâru'l-ceyl.
- Nevevî, E. Z. M. Y. Ş. (ts), *Mâ temessü ileyhi hâcetü'l-kârî li-Sahîhi'l-imâm el-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye.
- Polat, S. (1986), *Hadîste İsnat Sistemi Üzerine Bazı Görüşler. Diyanet Dergisi*.
- Râmhurmuzî, E. M. (1404), *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâf*. Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Sakallî, T. (1987), *Aynî Gözüyle Buhârî. Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu*, Kayseri.
- Sehâvî, (1426), *Fethu'l-muğî*, Riyad: Dâru'l-Minhâc.
- Sezgin, F. (1956), *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: İbrâhîm Horoz Basımevi
- Sezgin, F. (2012), *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Otto Yayınları.
- Suyûtî, C. (1996), *Tedribu'r-râvî fî şerhi Takribu'n-Nevevî*. Beyrut.
- Şahyar, A. (2013), *Bid'at Ehlinde Hadîs Rivâyeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi, Hitit ÜİFD*, 12(24)
- Tehânevî, Z. A. (2004), *Kavâ'id fî ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Toksarı, Ali, (1987), *Sahîhu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri. Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu*, Erciyes Üniversitesi Tıp Tarih Enstitüsü, Kayseri.
- Uğur, Mücteba. (1992), *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV.
- Ulu, A. (2012), *Hadîs Rivâyetinde İsnadın Başlaması Ya da Fitnenin Tarihi. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(1)
- Yamanus, Ayşenur, (2013), *Hadîs Usûlünde Mu'allak Kavramı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yücel, A. (1996), *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV.
- Zehebî, E. A. Ş. (1998), *Tezkiratu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye
- Zehebî, E. A. Ş. (1982), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Zemahşerî, M. Ö. (1998), *Esâsu'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-ilmiyye.

Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır?

Tunahan Erdoğan *

Öz: Bu çalışmada İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245) *Mukaddime* ismiyle bilinen hadis usulüne dair eserinde hadislerin tashîh ve tahsînine yönelik dile getirmiş olduğu bazı görüşleri ve bu görüşlerin kendisinden sonra algılanış biçimleri ele alınacaktır. İbnü's-Salâh'ın söz konusu görüşleri ehliyetleri zayıf olduğu için kendi dönemindeki ve sonrasındaki âlimlere hadislerin tashîh ve tahsînini yasakladığı hatta hadiste ictihad kapısını kapattığı şeklinde anlaşılmış ve çeşitli itirazlara maruz kalmıştır. Araştırmamızda İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sindeki ve diğer kitaplarındaki konuyla ilgili ifadelerini ve uygulamalarını bütüncül bir şekilde değerlendirerek bunlarla neyi kastettiğini tespit etmeye çalıştık. Bu bağlamda, onun, kitabının muhtelif bölümlerinde, isnadın belli bir dönemden sonra hadislerin tashîhi noktasında işlevini yitirmiş olduğunu dile getirdiğini tespit ettik. Bundan dolayı İbnü's-Salâh'ın söz konusu ifadeleri, mutlak anlamda hadis tashîh ve tahsînini yasaklama anlamına değil, önceki dönem kitaplarında yer almayan, isnadın işlevini yitirdiği dönemden sonraki kitaplarda o dönemin isnadları ile zikredilen hadislerin tashîh ve tahsînini uygun görmediği anlamına gelmektedir. İbnü's-Salâh'ın isnadın işlevini yitirdiğini düşündüğü zaman dilimi h. V. asrın ortalarıdır. Onun bu düşüncesinin temelinde ise sahih ve hasen türünden olan bütün hadislerin, hadis imamlarının mutemet ve meşhur kitaplarında kayıtlı olduğu kabulü bulunmaktadır. İbnü's-Salâh bu yüzden söz konusu dönemden sonra sahih ve hasen hadislerin hadis imamlarının mutemet ve meşhur diye nitelediği kitaplarından alınması gerektiğini, bu tür kitaplarda bulunmayan hadislere sahih ve hasen hükmü verilemeyeceğini dile getirmektedir. Tashîh-tahsîn meselesine bağlı olarak İbnü's-Salâh'ın hadislere zayıf ve mevzu hükmü vermeyi yasakladığı iddiası da ortaya çıkmıştır. Oysa onun, bu yönde hiçbir açıklaması bulunmamaktadır. Tam tersine onun pek çok ifadesi ve uygulaması, böyle bir işlemi yasaklamadığını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: İbnü's-Salâh, Hadis, Tashîh, Tahsîn, Taz'îf, Hadiste İctihad.

Giriş

İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime* ya da *Ulûmü'l-Hadis* isimleriyle meşhur olan kitabı *Ma'rifetü Envâi Ulûmü'l-Hadis*, hadis usûlünde dönüm noktası kabul edilen bir eserdir. Söz konusu kitap kendisinden sonraki hadis usûlü çalışmalarını derinden etkilemiş, birçok eserin temel metnini oluşturmuştur. İbnü's-Salâh bu eserinde önceki kitaplarda dağınık halde bulunan hadis usûlü bilgilerini bir araya getirmiştir. Ancak o, kitabında yalnızca bir derleme faaliyetiyle yetinmemiş, kendi fikirlerine de yer vermiştir. Kitabında zikrettiği görüşlerinden

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B003

* Akdeniz Üniversitesi, Hadis Ana Bilim Dalı.

E-posta: tunahanerdogan1234@hotmail.com

kabul edilenler olduğu gibi eleştiriye uğrayanlar da olmuştur. İbnü's-Salâh'ın tartışılan görüşlerinden birisi de kendisinden sonraki alimler tarafından genellikle kabul görmemiş olan "Sonraki Asırlarda Hadislerin Tashîh ve Tahsîni" meselesidir. Onun bu konuya ilişkin görüşleri alimler tarafından hadiste ictihad kapısını kapatma girişimi olarak algılanmıştır.

Çalışmamızda sonraki alimlerin meseleye yaklaşımları tasvir edildikten sonra İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili ifadeleri tahlil edilerek bu sözleriyle hadiste ictihad kapısını kapatmak isteyip istemediği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu tahlil sürecinde İbnü's-Salâh'ın yalnızca usûl kitabında dile getirdiği teorik bilgilerle yetinilmeyecek, daha sonra kaleme aldığı kitaplarında hadislerle sahîh, hasen, zayıf ya da uydurma hükmü verip vermediği de incelenecektir. Zira o bu şekilde bir hüküm vermiş ise bu durumda ya kendisinin ortaya koyduğu kural ile çelişmiş olacak ya da bu durum bize onun aslında hadiste ictihad kapısını kapatmak gibi bir düşüncesinin olmadığını ortaya koymuş olacaktır.

İbnü's-Salâh'ın Sonraki Asırlarda Hadislerin Tashîh ve Tahsînine İlişkin İfadeleri

Hadiste ictihad kapısının kapanması ya da sonraki asırlarda hadislerin tashîh ve tahsîni meselesi İbnü's-Salâh'ın kitabında yer alan şu açıklamalarına dayanmaktadır:

"Rivayet ettiğimiz hadis cüzlerinde ya da başka kitaplarda Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde bulamadığımız ya da hadis imamlarının mutemet ve meşhur eserlerinin hiç birisinde sahîh olduğuna dair açıklama yapılmamış isnadı sahîh bir hadis bulursak biz o hadisin sahîh olduğuna dair kesin bir hüküm vermeye cesaret edemeyiz. Zira bu asırlarda sadece söz konusu isnadları dikkate alarak sahîhi anlamada müstakil hareket etmek mümkün değildir. Çünkü bu isnadların her birinde sahîh hadiste aranan hıfz, zabt ve itkan vasıflarına sahip olmadığı halde rivayetinde kitabına itimat eden kişiler buluruz. Öyleyse sahîh ve hasen hadisi tanıma işi, hadis imamlarının şöhretlerinden dolayı tağyîr ve tahrîfe uğramadıklarından emin olduğumuz mutemet ve meşhur eserlerindeki açıklamalarına itimat etmeye bağlıdır. Bu (mutemet ve meşhur) kitapların dışında mütedâvel olan isnadların amacı ise büyük oranda yalnızca bu ümmete mahsus olan isnad silsilesini devam ettirmek haline gelmiştir" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 30-31).

Onun bu sözleri aşağıda göreceğimiz gibi sonraki alimler tarafından hadislerle sahîh ve hasen hükmü vermeyi yasaklama yani hadiste ictihad kapısını kapatma girişimi olarak algılanmıştır.

İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashîh ve Tahsîni Hakkındaki Görüşlerine Âlimlerin Yaklaşımları

İbnü's-Salâh'ın yukarıdaki sözlerine yapılan ilk itiraz, onun kitabı üzerine yazılmış ilk ihtisar çalışması olan İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *İrşâdu tullâbi'l-hakâik* isimli eserinde yer almaktadır:

“İbnü’s-Salâh’ın bu sözlerinde açık bir zorlama vardır. Sahîhi bilme konusunda yeterli donanımına sahip olan kimseler için tashihin caiz olması gerekir. Sahîhi bilme noktasında çağlar arasında hiçbir fark yoktur. Bilakis hadislerin tariklerine ulaşmak daha kolay olduğu için bu asırlarda sahîhi bilmek daha kolaydır” (Nevevî, 1991, s. 66).

Nevevî daha sonra *İrşâd*’ın ihtisarı olan *et-Takrîb*’de şöyle demektedir:

“Bir kimse bu zamanlarda bir kitapta ya da hadis cüz’ünde güvenilir bir hafızın sahîh olduğuna dair açıklama yapmadığı bir hadis görürse İbnü’s-Salâh ‘Bu zamanlarda yaşayanların ehliyetleri zayıf olduğu için söz konusu hadisin sıhhatine hükmedilemez’ demiştir. Bana göre en zahir olanı, yeterli donanımına sahip ve bilgisi güçlü olanlar için bunun caiz olmasıdır” (Nevevî, 1985, s. 28).

Nevevî’nin itirazları daha sonra bu meseleye değinen hemen herkes tarafından İbnü’s-Salâh’a itiraz sadedinde tekrar edilmiştir. Ancak burada konuya ilişkin birkaç hususa temas etmekte fayda vardır. Belirttiğimiz gibi Nevevî’nin her iki eseri de İbnü’s-Salâh’ın kitabının ihtisarı mahiyetindedir. İhtisarda esas olan ise asıl metinde anlatılmak istenenin daha az lafızlarla ancak eksiltmeden ifade etmektir (Ali el-Kârî, t.y., s. 147; es-Sindî, t.y., s. 9). Halbuki Nevevî’nin ifadeleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde manayı ihlal edecek şekilde ihtisar yaptığı gözlemlenmektedir. Çünkü İbnü’s-Salâh öncelikle kitabındaki ifadelerinde “Hadisin sıhhatine hükmedilemez” dememektedir. Onun ifadesi “Biz o hadisin sahîh olduğuna dair kesin bir hüküm vermeye cesaret edemeyiz” şeklindedir. Bu ifade daha sonra Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından farklı bir yaklaşımla ele alınacaktır.

İkinci olarak İbnü’s-Salâh, hadisin “hadis cüzleri vb. kitaplarda” bulunmasını şart koşarken Nevevî bu ifadeyi genişletirerek “herhangi bir kitapta ya da hadis cüz’ünde” bulunması biçiminde ifade etmiştir. İbnü’s-Salâh’ın sözünü, hadisin herhangi bir kitapta bulunması şeklinde anladığımızda İbnü’s-Salâh, *Müsned*, *Mu’cem*, *Musannef*, *Sünen* vb. kitaplarda bulunan herhangi bir hadis hakkında hüküm verilmesinin doğru olmayacağını söylemiş olmaktadır. Halbuki onun kastettiği kitapları *hadis cüzleri* vb. türdeki belli kitaplar şeklinde düşündüğümüzde yalnızca bu tür kitaplarda bulunan hadisler hakkında hüküm vermenin doğru olmayacağını söylediği ortaya çıkacaktır.

Üçüncü bir husus ise İbnü’s-Salâh’ın ifadeleri içinde “bu zamanlarda yaşayanların ehliyetleri zayıf olduğu için” şeklinde bir gerekçelendirme yer almamaktadır. O, artık isnadlarda yer alan ravilerde hıfz, zabt ve itkan gibi sahîh hadis ravisinde aranan şartların bulunmamasından yakınmaktadır. Yani İbnü’s-Salâh, sonraki dönem ravilerinde kimi kusurların bulunduğu söz etmekte iken Nevevî, onun bu sözünü hadise sahîh ya da zayıf hükmü verecek alimlerin yeterli donanımına sahip olmadığı şeklinde aktarmaktadır. Nevevî’nin bu gerekçesi, sonraki âlimlerin de hareket noktasını oluşturmuş, hemen hepsi onun sözlerine yer vererek İbnü’s-Salâh’ın görüşünü reddetmiştir.

Nevevî’den sonra İbn Cemâ’a (ö. 733/1333), (İbn Cemâ’a, t.y., s. 33) İbn Kesîr (ö. 774/1373), (İbn Kesîr, 2011, s. 51) Bulkînî (ö. 805/1403), (Bulkînî, t.y., s. 159) Irâkî (ö. 806/1404), (Irâkî,

2002, I, s. 120) İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), (İbnü'l-Mülakkın, 1992, I, 54-55) İbnü'l-Vezîr el-Yemânî (ö. 840/1436), (Yemânî, 1999, s. 37-40) İbn Hacer (ö. 852/1449), (İbn Hacer, 1984, I, s. 293) Sehâvî (ö. 902/1497), (Sehâvî, 2005, I, s. 79-80; II, s. 150) Süyûtî (ö. 902/1497), (Süyûtî, 2010, s. 117) Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768), (San'ânî, 1985, s. 84-86) Cemalüddîn el-Kâsımî (ö. 1914), (Kâsımî, t.y., s. 259-261) Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1958), (Ahmed Muhammed Şâkir, 2011, s. 51) Abdülkerim İsmail Sabbâh (Sabbâh, 1998, s. 268-272), Müsfir b. Gurmullah ed-Dümeynî (Dümeynî, t.y., s. 41) ve Abdürrezzâk b. Halîfe eş-Şâyçî (Şâyçî, 1999, s. 11) gibi alim ve araştırmacılar da İbnü's-Salâh'ın bu sözlerini bütün hadislerin tashîh ve tazîfini yasaklamak şeklinde anlayarak eleştirmişlerdir.

İrâkî, hadis ehlinin uygulamasının Nevevî'nin tercih ettiği görüş doğrultusunda olduğunu ve öncekilerin tashîh etmediği pek çok hadisi müteahhir dönemden tashîh eden âlimlerin bulunduğunu söyleyerek İbnü's-Salâh'a muhalefet etmiştir (İrâkî, 2011, I, s. 227-233). Buna karşın İbn Hacer, hocası İrâkî'nin, İbnü's-Salâh'ın muasırlarının birtakım hadisleri tashîh etmelerini ona karşı bir delil olarak öne sürmesini doğru bulmamakta hem İbnü's-Salâh'ın hem de tashîh yapan muasırlarının müctehid olduklarını, ictihadın ise ictihad ile bozulamayacağını söylemektedir (İbn Hacer, 1984, I, s. 272-273).

İbn Hacer de İbnü's-Salâh'ın sonraki âlimler için tashîh ve tahsîni yasakladığı düşüncesindedir. Fakat o, İbnü's-Salâh'ın görüşünü iptal etmek için kendisinin öne sürdüğü eleştirilerin daha tutarlı olduğunu, diğer eleştirilerin onun görüşünü geçersiz kılma noktasında yetersiz kaldığını söylemektedir. İbn Hacer, İbnü's-Salâh'a eleştiri yöneltenlerin hiçbir delil ortaya koymadan, hiçbir gerekçe göstermeden, kendi çağında yaşayanların uygulamalarına aykırı davrandığını ya da ondan önce böyle bir şey dile getiren olmadığını söyleyerek onun sözlerini reddettiğini, halbuki öne sürdüğü delilleri iptal etmek ya da daha kuvvetli bir delil ortaya koymak suretiyle onun iddiasının çürütülmesi gerektiğini söylemiştir (Süyûtî, 2010, s. 114). Bizim buradaki amacımız İbnü's-Salâh'a yöneltilen eleştirilerden çok onun görüşlerinin alimler tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etmek olduğu için bu tartışmalardan sarf-nazar edeceğiz.

Süyûtî *Tedribü'r-râvî'de lizâtihi* ya da *ligayrihi* ayırımı yapmaksızın İbnü's-Salâh'ın hadis tashîhini yasakladığını söylerken (Süyûtî, 2010, s. 117) daha sonra bu düşüncesine bir sınırlandırma getirmiş, İbnü's-Salâh ile ona aykırı görüş benimseyenlerin aralarını, her iki tarafın da farklı şeyler kastettiğini söyleyerek bulmaya çalışmıştır. Ona göre İbnü's-Salâh *sahîh ligayrihi* hükmü vermeyi değil, *sahîh lizâtihi* hükmü vermeyi yasaklamaktadır (Süyûtî, 1995, s. 21-26; 1999, II, s. 868-869). Ancak Süyûtî'nin bu uzlaştırma çabası çeşitli tenkitlere uğramıştır (Süyûtî, 1995, s. 10-11. Muhakkikin mukaddimesi; el-Melîbârî, t.y., s. 18-19).

Tedrib'de İbnü's-Salâh'ın mutlak anlamda tashîhi yasakladığını söyleyen Süyûtî, daha sonra kendi Elfiyye'sini şerh etmek için kaleme aldığı *el-Bahrü'l-lezî zehar* isimli eserinde bu meseleyi farklı bir şekilde ele alarak onun "Biz o hadisin sıhhatine dair kesin bir hüküm vermeye

cesaret edemeyiz" ifadesinin, söz konusu hadise "kesin olmayan şekilde" sahîh hükmü verilebileceği anlamına geldiğini söylemiştir. İbnü's-Salâh'ın yukarıdaki sözlerinden Süyûtî'nin anladığına göre hadise cezm ve gayr-i cezm suretinde olmak üzere iki şekilde hüküm verilebilir (Süyûtî, 1999, II, s. 869).

Süyûtî, İbnü's-Salâh'ın "Bu asırlarda sadece söz konusu isnadları dikkate alarak sahîhi anlamada müstakil hareket etmek mümkün değildir" sözüne de açıklama getirmiştir. Ona göre İbnü's-Salâh bu sözleriyle önceki imamlardan birinin tashîh ettiği bir hadisi inceleyip onun verdiği hükme uygun şekilde sahîh hükmü vermeyi yasaklamamakta, müstakil olarak yani önceki muhaddislerden hiçbirisinin sahîh hükmü vermediği bir hadise ilk defa sahîh hükmü vermeyi yasaklamaktadır (Süyûtî, 1999, II, s. 847, 869-870). Süyûtî'nin İbnü's-Salâh'ın ifadelerini bu şekilde anlamış olmasına karşın daha önce hiç kimsenin tashîh etmediği "İlim öğrenmek farzdır" hadisine *sahîh ligayrihi* hükmü verdiği için (Süyûtî, 1995, s. 25-26) İbnü's-Salâh'ın görüşüne katılmadığı anlaşılmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın konuya ilişkin açıklamaları ülkemizde de yukarıda isimlerini verdiğimiz alim ve araştırmacılar ile aynı paralelde ele alınmış; Hayri Kırbaçoğlu, (Kırbaçoğlu, 1997, s. 96) Abdullah Aydın, (Aydın, 1985, s. 31) H. Musa Bağcı, (Bağcı, 2003, s. 541, 547, 549, 550, 553, 556, 560, 569, 571, 572) Kadir Gürler (Gürler, 2007, s. 59, 60, 72) İbnü's-Salâh'ın hadiste ictihad kapısını kapattığını dile getirmişlerdir. Mehmet Özşenel de İbnü's-Salâh'ın tashîh ve ictihad kapısını kapattığını söylemekte ancak onun bu görüşünün İslam düşüncesini donuklaşmaya ve gerilemeye sevk ettiği görüşüne katılmamaktadır (Özşenel, 2007, s. 61, 65).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili müstakil araştırma yapan Hamza Abdullah el-Melibârî ilk defa İbnü's-Salâh'ın ifadelerinin önceki alimler tarafından doğru anlaşıldığını dile getirmiştir. Sonraki alimlerin ona muhalefet edip tenkitler yöneltmelerinin ise iki önemli sebebi bulunmaktadır. Birincisi, İbnü's-Salâh'ın sözlerini onun kitabının farklı yerlerdeki bazı ifadelerinden yola çıkarak geniş bir çerçeveye hamletmeleri yani sahîh hadisin yalnızca önceki alimlerin kitaplarından alınması gerektiğini ima eden ifadelerini genelleştirmeleri, ikincisi ise onun sözlerini sonraki alimlerin yalnızca *eczâ* vb. kitaplarda bulunan hadislerle sınırlamadan, mutlak olarak bütün hadisleri tashîh ve tenkide ehil olmadıklarını söylediği şeklinde tevîl etmeleridir (Melibârî, t.y., s. 13-17).

el-Melibârî'ye göre İbnü's-Salâh, bu sözleriyle belli bir grup kitabı (hadis cüzleri ve başka kitaplar), belirli bir zaman dilimini (bu asırlar), belirli bir metodu (sadece sonraki döneme ait isnadlara itibar etmek) kastetmektedir. İbnü's-Salâh'ın sözünü anlamak için dikkate alınması gereken pek çok unsur bulunduğu halde Nevevî ve diğer âlimler onun sözlerini mutlak olarak bütün hadis kitapları hakkında sahîh hükmü vermeyi yasakladığı şeklinde yorumlamışlar, bu da onları İbnü's-Salâh'ın görüşünü kabul etmemeye sevk etmiştir (Melibârî, t.y., s. 4). el-Melibârî'nin bu görüşleri, Şâkir Zib Feyyâz el-Hâlîde'nin tenkidine uğramıştır (Hâlîde, 2011, s. 164-169).

Burhânüddîn el-Ebnâsî'nin (ö. 802/1400) *eş-Şezâ el-feyyâh min Ulûmi İbnî's-Salâh* isimli kitabını tahkik ve neşreden Salâh Fethî Helel de İbnü's-Salâh'ın tashîhi yasakladığını ve ictihad kapısını kapattığını söyleyenlerin isabet etmediği görüşündedir. Ona göre İbnü's-Salâh'ın sözleri içerisinde asla böyle bir şey bulunmamaktadır. Helel, İbnü's-Salâh'ın kitabındaki bazı ifadelerinden örnekler vererek onun hadisler hakkında inceleme yapmayı ve hüküm vermeyi yasaklamadığını savunmuştur (Ebnâsî, 1998, I, s. 78 dipnot). İbnü's-Salâh'ın söz konusu ifadelerinden bazıları şunlardır:

"İsnadı sahîh bir hadis bulduğumuzda..." (İbnü's-Salâh, 2010, s. 30). Zira isnadın sahîh olması ancak inceleme yapmakla mümkündür.

"Herhangi bir isnad veya hadis için mutlak olarak en sahîh isnad nitelemesi yapmaktan geri dururuz" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 23).

"Bu meselenin detayları hadisle sürekli içli dışlı olma ve araştırma ile bilinir" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 56).

"Ravi hadiste tek kaldığı zaman bakılır...", "...tek kalan raviye bakılır...", "...onun bu hadisini hasen sayarız", "...tek kaldığı hadisi reddederiz" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 108).

"İlleti tanıma noktasında diğer karinelerle birlikte ravinin teferrüdü ve başka bir ravinin ona muhalefetinden yardım alınır... Öyle ki bu durumlar onda bir zann-ı galib oluşturur. O da hadise hüküm verir ya da tereddüt eder, bundan dolayı da o hadiste tevakkuf eder" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 120).

"İki rivayet müsavî olursa muzdarib ismi veririz. Fakat birisi diğerine ağır basarsa..." (İbnü's-Salâh, 2010, s. 124).

"Mevzu hadisi rivayet etmek helal değildir... ancak mevzu olduğunu açıklarsa rivayet etmesi caizdir" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 129).

"Daha önce açıkladığımız metoda göre senin için sahîh olduğu ortaya çıkan hadisler hakkında 'Rasûlullah (s.a.v.) buyurdu ki' dersin" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 135).

Helel, İbnü's-Salâh'ın bu sözlerinin, Nevevî ve diğerlerinin anladığının aksine onun hadis usûlü kurallarını işlettiğini, isnadlar hakkında araştırma ve inceleme yaptığını ve bu kurallara göre hadisler hakkında hüküm verdiğini gösterdiğini söylemektedir. Ayrıca İbnü's-Salâh'ın, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Vasît*'ine yaptığı şerhte tashîh ve tahsîn yaptığını, Nevevî, Irâkî ve İbn Hacer'in onun bu eserine vakıf olmalarına rağmen bunların farkına varmamalarının ve onun tashîh ve tahsîni yasakladığını söylemelerinin garip olduğunu ifade etmiştir. Üstelik Irâkî ve İbn Hacer bu kitaptan nakillerde bulunmuşlardır. Helel, İbnü's-Salâh'ın *Emâli*'sinin üçüncü cüz'ünde hadisler hakkında hükümler verdiğini, ayrıca İbnü's-Salâh'ın kitabını yazma gayesinin insanlara hadisleri tashîh ve tahsîn etme metodunu öğretmek olduğunu, bunun da onun ictihadî faaliyeti yasaklamadığını gösterdiğini söylemektedir. Helel, İbnü's-Salâh'ın "Öyleyse sahîh ve hasen hadisi tanıma işi hadis imamlarının şöhretlerinden dolayı tağyir ve tahrife uğramadıklarından emin olduğumuz mutemet ve meşhur eserlerdeki açıklamalarına itimat etmeye bağlıdır" sözlerindeki "açıklamalar" ile onların sahîh

ya da hasen hükmü verdikleri açıklamalarını değil, eserlerinde zikretmiş oldukları isnadları kastettiğini söylemiştir. Nitekim İbnü's-Salâh'ın ilk ifadelerinde kullanmış olduğu "sıhhatine dair açıklama yapılmamış ise" tarzındaki ifadesinden daha sonra sadece "isnad açıklamasına" dönmüş olması ve daha pek çok ifadesi bunu teyit etmektedir (Ebnâsî, 1998, I, s. 77-80).

Görüldüğü gibi tarihi süreç içerisinde İbnü's-Salâh'ın bahse konu sözleri, liyakatsizliklerinden dolayı müteahhir âlimlere mutlak anlamda tashîh ve tahsîn yetkisi vermediği şeklinde anlaşılmıştır. el-Melîbârî ve Salâh Fethî Helel, onun sözlerinin sadece isnadlar işlevini yitirdikten sonraki dönemde yazılmış olan kitapları kapsadığını, bu dönemden önce yazılmış kitaplarda yer alan isnadlara itibar ederek tashîh ve tahsîn yapmayı kapsamadığını belirterek İbnü's-Salâh'ın ifadelerinin, önceki âlimler tarafından mutlak anlamda anlaşıldığını, onun ise böyle bir şey söylemediğini ifade etmişlerdir.

İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashîh ve Tahsînine Yönelik İfadelerinin Tahlili:

İbnü's-Salâh'ın "Müteahhir Asırlar" ile Kastı

İbnü's-Salâh'ın araştırma konumuz olan sözleri içerisinde yer alan ve açıklığa kavuşturulması gereken bazı ifadeleri bulunmaktadır. Söz konusu ifadelerden birisi kendi yaşadığı dönemi de kapsayan "bu asırlar" ifadesidir. Zira o, "Bu asırlarda sadece söz konusu isnadları dikkate alarak sahîhi anlamada müstakil hareket etmek mümkün değildir" demektedir. İbnü's-Salâh kendi yaşadığı dönemi yani h. VII. asrı hadis ilimlerinde müteahhir dönem olarak görmektedir (İbnü's-Salâh, 2010 s. 50, 146).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili ilk açıklamayı Süyûtî yapmıştır. Süyûtî, İbnü's-Salâh'ın sözlerinin üç farklı zaman dilimine ihtimali olduğunu belirtmiştir. İbnü's-Salâh'ın "Cesaret edemeyiz" sözü onun kendi dönemini ve sonrasını kapsamaktadır. "Bu asırlarda..." sözü daha önceki bir zamana işaret etmektedir. "Öyleyse sahîh ve hasen hadisi tanıma işi, hadis imamlarının şöhretlerinden dolayı tağyîr ve tahrîfe uğramadıklarından emin olduğumuz mutemet ve meşhur eserlerindeki açıklamalarına itimat etmeye bağlıdır" sözü ise en son tashîh yapan alimin yani Beyhakî'nin (ö. 458/1066) dönemine işaret etmektedir. Süyûtî yukarıdaki muhtemel zaman dilimlerine işaret ettikten sonra İbnü's-Salâh'ın kastının bunlardan hangisi olduğuna dair kesin bir kanaate varamadığını bildirmektedir (Süyûtî, 1999, II, s. 874).

Tahir el-Cezâîrî (ö. 1913) , (Cezâîrî, 2009, I, s. 381) Abdullah el-Ğumârî (ö. 1993), (Leknevî, 1983, s. 149-150. 3 nolu dipnot) Abdurrezzâk b. Halîfe eş-Şâyçî (Şâyçî, 1999, s. 5-6, 20) ve eş-Şerîf el-Avnî (Şerîf, 2007, s. 106-137) İbnü's-Salâh'ın tashîh yasağını başlattığı zamanın h. V. asrın ortaları olduğunu söylemişlerdir.

Söz konusu zaman dilimini tespit etmek için İbnü's-Salâh'ın kitaplarındaki uygulamalarını incelediğimizde onun h. III. ve IV. asırdaki âlimlerin kendi zamanlarındaki isnadlara dayanarak hadislere sahîh ve hasen hükmü verebilecekleri, dolayısıyla da bu dönemde isnadların tas-

hîh ve taz'îf noktasında işlevini devam ettirdiği düşüncesinde olduğunu görmekteyiz. Hicri V. asra gelindiğinde ise İbnü's-Salâh, bu asırda yaşayan âlimlerden Beyhakî, (ö. 458/1066) Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) tashihlerine itimat etmektedir (İbnü's-Salâh, 2011, I, s. 144; II, s. 107, 124; IV, s. 63). Yaptığımız taramalarda İbnü's-Salâh'ın yukarıdaki âlimlerden sonra tashihine itimat ettiği herhangi bir alime rastlayamadık. Bu durum, onun mütekaddimûn döneminin yahut isnadların işlevini devam ettirdiği zaman diliminin bu âlimlerle son bulduğu kanaatinde olduğunu göstermektedir. İbnü's-Salâh'ın adı geçen âlimleri mütekaddim ulemadan saydığı ve onlara tashih-taz'îf yetkisi verdiğini bildiren bazı ifadeleri için bkz. (İbnü's-Salâh, 2011, II, s. 24-25; 102; 107; 116; 196; 229 vd.).

Öte yandan İbnü's-Salâh, hadis ravilerinin önceki dönemde göstermiş oldukları titizliğin, hadislerin kitaplara kaydedilmesinden sonra kaybolduğunu dile getirmiştir. Bu durum İbnü's-Salâh'ı söz konusu ravilerin yer aldığı isnadlara itimat ederek hadis tashihi yapılamayacağı görüşüne sevk etmiştir. O, bu bağlamda şöyle demektedir:

"İnsanlar bu müteahhir asırlarda bizim hadis ravilerinde ve hocalarında bulunması gerektiğini söylediğimiz şartların hepsini birden dikkate almaz oldular. Bu şartların tümüne açıkladığımız şekilde sahip olmak zor olduğu için kendilerini bu şartlarla sınırladılar. Ama öncekiler, bu şartların hepsini taşıyorlardı. Bunun sebebi, kitabımızın başında da belirttiğimiz gibi artık muhaddislerin maksadının sonradan bu ümmete mahsus olan isnad özelliğini korumak ve isnad silsilesinin kopmasına karşı tedbir almak haline gelmiş olmasıdır. O halde artık belirttiğimiz şartlardan sadece bu maksada uygun olanlara itibar edilsin. Hadis hocasının ehliyet noktasında müslüman, bâliğ, âkıl olması, açıktan günah işlememesi ve düşük karakterli olmaması, zabt noktasında semainin bulunduğu itham edilmeyen bir yazı ile ispat etmesi, rivayet noktasında ise hocasının kitabına uygun bir asıldan rivayet etmesi yeterli görülsün" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 146).

İbnü's-Salâh'ın bu ifadeleri, onun araştırma konumuz olan sözlerinin sonraki âlimlerin tashih ve tahsine ehil olmadığını değil, isnada ilişkin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İbnü's-Salâh, yukarıdaki sözlerini kaydettikten sonra Beyhakî'nin de benzer şeyler söylediğini belirterek onun *Menâkibü's-Şâfiî* isimli eserinde de yer alan şu ifadelerine işaret etmiştir:

"Semâ'da gevşeklik gösteren zamanımızdaki muhaddislerden bir kısmı bu sebepten gevşeklik göstermiştir. Bunlar hadislerini hıfz etmemişler, kendi kitaplarından kıraatini de güzelce yapmamışlardır. İşittikleri asıl nüshadan kendilerine kıraat edildikten sonra okunanı da tanımamaktadırlar. Bu gevşekliğin sebebi, sahih olan ya da sahihlikle zayıflık arasında duran [hasen] bütün hadislerin, hadis ilmini bilen imamların cem ettiği *Câmi'* türü eserlerde toplanmış ve yazılmış olmasıdır. Her ne kadar bir kısmını gözden kaçırmış olabilirse de imamların hepsinin birden herhangi bir hadisi gözden kaçırmaması caiz değildir. Çünkü şeriatın sahibi onun korunmasını garanti etmiştir. O halde kim bugün bu imamlar (a ait kitaplar)ın hiçbirinde bulunmayan bir hadis getirirse o hadis kabul edilmez. Kim onların bildiği bir hadis getirirse, bugün rivayet etmiş olduğu o hadiste teferriid etmiş olmaz. O hadis, başkasının da rivayet etmiş olması sebebiyle

huccet değeri taşır. O hadisi rivayet ve semadan kasıt ise hadisin ‘haddesenâ’ ve ‘ah-beranâ’ ile müsel sel olması ve bu ümmete mahsus olan bu özelliğin [isnad] kıyamete kadar Hz. Peygamber’e (s.a.v.) şeref olarak kalması içindir” (Beyhakî, 1970, s. 321; İbnü’s-Salâh, 2010, s. 147)

İbnü’s-Salâh, Beyhakî’nin bu sözlerini nakletmek ve bunlara katıldığını bildirmek suretiyle isnadların işlevini yitirdiği dönemin Beyhakî’nin yaşadığı dönem olduğunu açıkça ifade etmiş olmaktadır. İlginç olan İbnü’s-Salâh’tan önce benzer ifadeleri Beyhakî’nin kullanmış olmasına rağmen bütün itirazların İbnü’s-Salâh’a yöneltilmiş olmasıdır.

İbnü’s-Salâh’ın kendi açıklamalarından ve kitaplarındaki uygulamalarından yola çıkarak isnadların önceki dönemde yerine getirdiği fonksiyonu artık büyük oranda kaybettiğini söylediği zaman diliminin yaklaşık olarak Beyhakî, Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Abdilberr gibi alimlerin yaşadığı dönem olan h. V. asrın ortaları olduğunu söyleyebiliriz. İbnü’s-Salâh, söz konusu dönemden sonra ravilerde hadislerin artık kitaplara kaydedilmiş olmasından kaynaklı bir tesahül bulunduğunu söylemektedir. O halde artık bu dönemden sonra rivayet edilen hadisler, önceki döneme ait kitaplarda yer almıyorsa ve hadis cüzleri gibi kitaplar vasıtasıyla müteahhir döneme mensup raviler tarafından nakledilmiş ise ravilerde bulunan kusurlar nedeniyle söz konusu isnadlara itibar ederek o hadisleri tashîh etmek mümkün değildir. Ancak buradan İbnü’s-Salâh’ın söz konusu dönemden sonraki bütün isnadları kusurlu saydığı gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. O, müteahhir dönem isnadlarının büyük oranda bu şekilde olduğu kanaatindedir (İbnü’s-Salâh, 2010, s. 30-31). Çünkü onun söz konusu dönemden sonra sahîh kabul ettiği bazı isnadlar bulunmaktadır (İbnü’s-Salâh, 2013, s. 37-40, 62-63). Ayrıca *Vaslu’l-belâğâtî’l-erba’a fi’l-Muvatta’* isimli risalesinde İmam Mâlik’in (ö. 179/795) *Muvatta’*’da belâğ kaydıyla zikrettiği, dolayısıyla zayıf olan dört hadisten birisinin sahîh, birisinin hasen, ikisinin ise zayıf isnadlarla kendisine ulaştığını söylemektedir (İbnü’s-Salâh, 1995, II, s. 927). Bu ifadelerinden anlaşıldığına göre İbnü’s-Salâh, önceki dönem kitaplarında bulunan ve ayrıca sonraki dönem isnadlarıyla gelmiş hadislerin tashîh edilebileceği görüşündedir. Nitekim o, önceki dönem kitaplarında bulunan pek çok hadisi tashîh, tahsîn ve taz’îf etmiştir (İbnü’s-Salâh, 2013, s. 63, 68; 2011, I, 144, 145, 182; II, s. 97, 102, 244, 276, 318, 337, 531; III, s. 5, 226, vd.).

İbnü’s-Salâh’ın “Hadis Cüzleri ve Başka Kitaplar” ile Kastı

Nevevî’den sonra İbnü’s-Salâh’ın kitabı üzerine çalışma yapmış âlimler İbnü’s-Salâh’ın görüşünü dile getirirken kullanmış olduğu “hadis cüzleri” ve “başka kitaplar” ifadesi ile bütün hadis eserlerini kastettiğini düşünmektedirler. Bu konuda görebildiğimiz kadarıyla en farklı görüş çağdaş araştırmacılardan Hamza el-Melîbârî’ye aittir.

el-Melîbârî’ye göre İbnü’s-Salâh, hadis cüzleri ile müteahhir alimlerin, içerisinde kendi dönemlerindeki âlî isnadlarla içtistikleri hadisleri topladıkları eserleri kastetmektedir. İbnü’s-Salâh’ın sözünde geçen ‘başka kitaplar’ ise *eczâ* tarzında olan *meşîhât*, *esbât*, *fehâris*,

berâmic vb. türden eserlere işaret etmektedir. *Müsned* ve *Sünen*lerin daha meşhur ve yaygın olmasına rağmen İbnü's-Salâh'ın sözünün başında özellikle *eczâ'yı* zikretmesinin sebebi de budur. el-Melîbârî, İbnü's-Salâh'ın "bütün bu isnadlarda sahîh hadisin şartlarından..." ifadesini "*eczâ* ve başka kitaplarda rivayet edilen isnadlar" olarak açıklamaktadır. Ona göre İbnü's-Salâh, hadis tashîhi konusunda bütün hadisler hakkında değil, müteahhir dönemde yazılmış cüz vb. kitaplarda yer alan hadisler hakkında konuşmaktadır (Melîbârî, t.y., s. 12).

el-Melîbârî'nin hadis cüzlerini müteahhir dönemde yazılmış olan cüzler vb. kitaplarla sınırlandırması, Şâkir Zîb Feyyâz el-Hâlîde'nin tenkidine uğramıştır. el-Hâlîde, el-Melîbârî'nin görüşlerini tenkit için kaleme aldığı makalesinde onun hadis cüzlerini İbnü's-Salâh'ın döneminde yazılmış cüzler ile sınırlandırmasını eleştirmiştir. Ona göre İbnü's-Salâh, cüzlerin yazılma zamanına temas etmemiştir. Dolayısıyla hadis cüzleri ile İbnü's-Salâh'ın asıl muradı, rivayet döneminde yazılmış ancak yeteri kadar yaygınlık kazanamamış, bu sebeple de mu'temet ve meşhur olamamış kitaplardır (Hâlîde, 2011, s. 165-166).

Kanaatimize göre İbnü's-Salâh'ın hadis cüzleri ve başka kitaplar ile kastı el-Melîbârî'nin de belirttiği gibi onun kendi döneminden başlayarak isnadların işlevini devam ettirdiği h. V. asrın ortalarına kadar olan dönemde kaleme alınmış hadis cüzleri vb. kitaplardır. Zira İbnü's-Salâh'a göre bu dönemde isnadlar işlevini yitirmiş, hadislerin sıhhatini belirlemede önceki dönemde yerine getirdiği fonksiyonu yerine getiremez hale gelmiştir. O halde onun döneminde yazılan eserlerde yer alan bu isnadlara itibar ederek önceki dönem kitaplarında o dönemin isnadlarıyla yer almamış ve bize kadar tağyîr, tebdîl ve tahrîften korunacak bir şöhretle gelmemiş kitaplardaki hadisleri tashîh etmek mümkün değildir.

İbnü's-Salâh'ın hadis cüzleri ve başka kitaplar ile kastının müteahhir dönemde yazılmış ve aynı döneme ait isnadlarla rivayet edilen kitaplar olduğunun en önemli göstergelerinden birisi de onun, mütekaddim dönemde yazılmış olan kitaplarda bulunan hadisler hakkında incelemeler yaparak sahîh, hasen, zayıf ya da mevzu gibi hükümler vermiş olmasıdır (İbnü's-Salâh, 2011, I, s. 164, 159, 163, 173, 190, 207, 250, 262-263; II, s. 22, 102, 157, 230, 244-245, 276, 328, 337, 415; III, s. 5, 10, 138, 179, 189, 197, 485, 486, 496-497, 535; IV, s. 247, 398 vd.; 2013, s. 63, 68).

İbnü's-Salâh'ın mütekaddim dönem kitaplarında yer alan hadislerin tashîhini yasaklamadığını gösteren önemli bir delil de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bevlîni içen kadın hadisi hakkındaki sözleridir. İbnü's-Salâh, hadisin bir kısmını zikrettikten sonra "Bütün rivayetlerin ittifakla aktardığı kısım bu kadardır. Rivayetlerde *muzdarip* olarak bulunan kısmın tashîhine ise söz konusu *ızdırıp* engel teşkil etmektedir" (İbnü's-Salâh, 2011, I, s. 51-53) İbnü's-Salâh'ın bu sözü, şayet hadiste söz konusu *ızdırıp* bulunmasa hadisin kalan kısmının da tashîh edileceği anlamını içermektedir.

Yapmış olduğumuz araştırmalar sonucunda İbnü's-Salâh'ın önceki döneme ait kitaplarda bulunmayıp müteahhir döneme ait isnadlar ile rivayet edilen *eczâ* vb. kitaplarda bulunan herhangi bir hadisi tashîh ve tahsîn ettiğine rastlayamadık. İbnü's-Salâh'ın mütekaddim dö-

nemde yazılmış ve belli bir şöhret yakalamış kitaplarda bulunan hadisler/isnadlar hakkında hükümler vermiş olması onun hem tashih, tahsin ve taz'ifi yani hadiste ictihadi yasaklamadığını, hem de hadis cüzleri vb. kitaplar ile müteahhir dönemde yazılmış kitapları kastettiğini göstermektedir.

Ayrıca İbnü's-Salâh, önceki döneme ait isnadların yalnızca isnad silsilesini devam ettirmek için olduğunu söylememektedir. O, bunu sonraki dönem isnadları için söylemektedir. Onun aşağıdaki sözlerinden de bu husus anlaşılmaktadır:

"Bizim asrımızda ve bizden önceki asırların çoğundaki muttasıl isnadlarla yapılan rivayetin amacı, rivayet edilen hadisleri söz konusu isnadlarla ispat etmek değildir" (İbnü's-Salâh, 1984, s. 115).

"İnsanlar sonraki asırlarda, bizim hadis ravilerinde ve hocalarında açıkladığımız şartların hepsini birden dikkate almaktan yüz çevirdiler" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 146).

"(Mutemet ve meşhur) kitapların dışında mütedâvel olan isnadların amacı ise büyük oranda yalnızca bu ümmete mahsus olan isnad silsilesini devam ettirmek haline gelmiştir" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 30-31).

İbnü's-Salâh'ın "Mutemet ve Meşhur Kitaplar" ile Kastı

İbnü's-Salâh'ın mutemet ve meşhur diye nitelediği ve bazı örneklerini zikrettiği eserler, içerisindeki bilgilerin değiştirilmeden aktarılageldiği noktada yeterli güveni veren ve önceki dönemde yaşayan hadis imamlarına ait kitaplardır. Mütেকaddim dönemde yazılmış olan eserlerin içerisindeki bilgilere itimat etmek, ancak o kitabın içerisindeki bilgilerin tebdil, tağyir ve tahrife uğramadan sonraki döneme aktarıldığını bilmek ile mümkündür. Bunu tespit etmenin yolu ise söz konusu kitapların nakledildiği müteahhir dönem isnadlarını incelemek değil, kitapların sahip olduğu şöhrete itibar etmektir. Zira ona göre bu dönemde isnadlarla hadislerin ya da kitapların tashihi amacı güdülmemekte, söz konusu isnadlar teberruk ve şeref vesilesi olarak kullanılmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın isnadın işlevini yitirdiğini düşündüğü dönemin yaklaşık olarak Beyhakî, Hatib el-Bağdâdî ve İbn Abdilberr'in dönemi olduğunu ifade etmiştik. Onun isimleri geçen âlimlerin tashihlerine itimat etmesi, mutemet ve meşhur kitaplar ifadesi ile bu âlimlerin döneminden önceki hadis imamlarının yazdığı ve içerisindeki bilgilerin değiştirilmediği noktasında yeterli güven ve şöhreti yakalamış kitapları kastettiğini bildirmektedir. Bu durumda İbnü's-Salâh'ın söz konusu dönemden önce yazılmış fakat yeterli şöhret ve güveni yakalayamamış kitaplarda bulunan hadislerin (şayet mutemet ve meşhur diğer kitaplarda bulunmuyorsa) de tashih ve tahsin edilemeyeceği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ona göre bu kitaplar, her ne kadar isnadın işlevini yitirmediği dönemde yazılmış olsalar da içindeki bilgilerin değiştirilmediğine dair bir güven vermemektedir.

Hadisler Hakkında Mütevatir, Zayıf ve Mevzu Hükmü Verme Meselesi

Bu mesele bir süre yalnızca tashîh-tahsîn bağlamında tartışıldıktan sonra İbn Hacer ile birlikte İbnü's-Salâh'ın hadislerle zayıf hükmü vermeyi de yasakladığı dile getirilmeye başlanmıştır (İbn Hacer, 1984, II, s. 887; Sehâvî, 2005, I, s. 78; 2008, s. 61; Süyûtî, 2010, s. 117; Cezâîrî, 2009, I, s. 380-381; Şâycî, 1999, s. 16, 41; Dümeynî, t.y., s. 41).

Süyûtî, "İbnü's-Salâh, ehliyetleri zayıf olduğu için bu zamanlarda yaşayan kimselere tashîh, tahsîn ve taz'îf kapısını kapamıştır" demektedir. Süyûtî bu sözlerinin devamında İbnü's-Salâh'ın hadise mevzu hükmü vermeyi de yasakladığını söylemektedir. Ancak hadise mevzu hükmü vermenin yasaklanması durumunda, hadis uydurma faaliyetine devam eden kimselerin uydurabilecekleri hadislerle de mevzu hükmü vermek yasaklanmış olacaktır. O, muhtemelen böyle bir düşünceden dolayı kıssacıların uydurmuş olduğu üslubunda bozukluk bulunan uzun hadisler veya akla ya da icma'a aykırılık bulunan hadisler gibi uydurma olduğu açık hadislerle mevzu hükmü verilebileceğini söylemektedir (Süyûtî, 2010, s. 117).

Ne var ki Süyûtî *el-Bahrü'l-lezî zehar* isimli eserinde İbnü's-Salâh'ın Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek'i* hakkında sarf ettiği "Ancak hadisin reddini gerektiren bir illetin ortaya çıkması durumunda o hadise hasen değil, zayıf hükmü verilir" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 39) sözünü delil getirerek onun taz'îf kapısını kapatmadığını söylemektedir (Süyûtî, 1999, II, s. 863). Yani Süyûtî *el-Bahr'da Tedrîbü'r-ravî*'deki görüşünden tamamen dönerek İbnü's-Salâh'ın hadislerle zayıf hükmü vermeyi yasaklamadığını söylemiştir.

Tahir el-Cezâîrî, "İbnü's-Salâh, tashîh ve tahsîn kapısını kapattığı gibi aynı şekilde taz'îf kapısını da kapatmıştır" demektedir. Ancak el-Cezâîrî, bunun yanı sıra İbnü's-Salâh'ın Hâkim'in *Müstedrek'i* hakkında yukarıdaki sözlerinden yola çıkarak onun bir taraftan kapıyı tam olarak kapatırken, diğer taraftan küçük bir aralık bıraktığını söylemektedir. Çünkü "zayıflığını gerektiren bir illet ortaya çıkarsa" sözü, söz konusu illetin müteakdim âlimlerden hiçbiri onu açıklamasa da müteahhir âlimin araştırma ve incelemesi sonucu ortaya çıkması durumunu da kapsamaktadır. el-Cezâîrî, İbnü's-Salâh'ın taz'îfe, tashîh ve tahsînden daha yakın durduğu görüşündedir. (Cezâîrî, 2009, I, s. 380-381). Bu yönüyle Tahir el-Cezâîrî, İbnü's-Salâh'ın kitabının diğer bölümlerinde hadisler hakkında araştırma yapılabileceğini bildiren bazı cümleler bulunduğunu ve aslında hadis taz'îfini tam olarak yasaklamadığını söylemiş olmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın hadislerle zayıf hükmü vermeyi yasakladığı görüşü, ülkemizde de genel kabul gören görüştür. Musa Bağcı, Kadir Gürler ve Abdullah Aydınlı İbnü's-Salâh'ın hadis taz'îfini yasakladığı görüşündedir (Bağcı, 2003, s. 550, 551, 553, 555, 559, 560; 2007, s. 135; Gürler, 2007, s. 62; Aydınlı, 1985, s. 31).

Biraz sonra kaydedeceğimiz delillerden dolayı İbnü's-Salâh'ın hadislerle zayıf ya da mevzu hükmü vermeyi yasakladığı görüşüne katılmadığımızı belirtmek isteriz. Çünkü İbnü's-Salâh, bahse konu sözlerinde sahîh ve hasen hadisten söz etmektedir. Her ne kadar gerek sahîh

gerek hasen gerek zayıf olsun bütün hadislerin bilinmesi aynı şartlara bağlı ise de İbnü's-Salâh burada herhangi bir hükme kaynak teşkil edebilecek seviyede olan hadislerden bahsetmektedir. O, burada hadislere zayıf hükmü vermeyi konu edinmemektedir. Bu görüşlerin İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime'si* bütüncül olarak incelenmeden ve uygulamaya yönelik kitapları araştırılmadan sadece usûl kitabında yer alan paragrafın yorumlanması neticesinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu ise İbnü's-Salâh'ın söylemediği şeyleri ona söyletme sonucunu doğurmuştur.

İbnü's-Salâh, âlimler arasında sahîh olan ya da sahîhlik ile zayıflık arasında bulunan (hasen) hadislerin tamamının hadis imamlarının cem ettiği *cevâmi'* türü eserlerde toplanmış ve yazılmış olduğu yönünde bir kanaat oluştuğunu söylemektedir. Bir kısmının bazı hadisleri gözden kaçırmış olması mümkünse de hepsinin gözünden bir hadisin kaçmış olmasını, şeriatin sahibi onun korunmasını garanti ettiği için caiz görmemektedir (İbnü's-Salâh, 2010, s. 147). Görüldüğü gibi İbnü's-Salâh bütün zayıf hadislerin değil, sahîh ve hasen hadislerin önceki eserlerde kayıtlı olduğundan söz etmektedir. Bu, onun hadislerin taz'îfine yönelik çalışmaları yasaklamadığını göstermektedir.

Öte yandan İbnü's-Salâh'ın kitaplarındaki uygulamaları incelendiğinde de onun hadis taz'îfini yasaklamadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Onun pek çok hadise zayıf hükmü verdiği görülmektedir (İbnü's-Salâh, 2011, I, s. 164, 173, 188, 212, 262, 270; II, s. 5, 21-22, 112, 121, 141, 157, 291-292, 294-295, 328, 415; III, s. 43, 226, 280, 322, 485, 497, 513, 535; IV, s. 51, 158, 199 vd.).

Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz gibi İbnü's-Salâh'ın Hâkim'in *Müstedrek'i* hakkındaki "...Ancak hadisin reddini gerektiren bir illetin ortaya çıkması durumunda o hadise hasen değil, zayıf hükmü verilir" (İbnü's-Salâh, 2010, s. 39) sözlerinden herhangi bir hadisin zayıf olmasını gerektirecek bir durum ortaya çıkarsa ona zayıf hükmü verileceği açıkça anlaşılmaktadır.

İbnü's-Salâh'ın hadislere mevzu hükmü vermeyi yasaklamadığını gösteren en açık delil bize onun İzzüddin b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) regâip gecesi namazının bid'at olduğunu söylemesine reddiye olarak yazdığı eserindeki şu sözleridir:

"Bu namaz, merdûd olmayan makbul bir namazdır. Hiç kimsenin 'Bu, bid'at ve merdûd bir namazdır. Çünkü bu namaz hakkında bu şekliyle ne bir ayet ne de bir hadis vardır' demeye hakkı yoktur. Birisi çıkıp bu namaz için bu namazı rivayet ettiği bir isnad ile hadis uydursa o hadisin batıl olduğuna hükmeder, hadisi kabul etmeyiz, ancak namazı da inkar etmeyiz. Regâip namazında da aynı durum söz konusudur" (İbn Abdisselâm-İbnü's-Salâh, 1985, s. 18-19).

İbnü's-Salâh'ın bu sözlerinden hadisleri uydurma hükmü vermeyi yasaklamadığı açıkça anlaşılmaktadır.

İbnü's-Salâh hadisleri mütevatir hükmü verilemeyeceği anlamını içeren hiçbir ifade kullanmamaktadır.

Yukarıda kaydettiğimiz bilgiler neticesinde İbnü's-Salâh'ın hadislerle zayıf ve mevzu hükmü vermeyi yasakladığını söylememiz mümkün değildir. Bunu dile getirenler muhtemelen tas-hîh ve tahsîni yasaklayanın taz'îfi de yasaklamış olacağı düşüncesinden hareketle onun ha-dis taz'îfini de yasaklamış olacağını düşünerek böyle söylemişlerdir. Halbuki İbnü's-Salâh'ın açıklamaları ve uygulamaları hadislerle zayıf hükmü vermeyi yasaklamadığını göstermekte-dir. Aksine bizzat kendisi pek çok hadise zayıf ya da mevzu hükmü vermektedir.

İbnü's-Salâh'ın Konuyla İlgili Görüşlerinin Arka Planı

İbn Hacer, İbnü's-Salâh'ın niçin böyle bir tercihte bulunduğu sorusuna cevap arayarak şöyle bir fikir ileri sürmüştür:

“Hâkim'in *Müstedrek*'i İbnü's-Salâh'ın belirttiğine göre *Sahîhayn*'da olmayan pek çok sahîh hadisin elde edilebileceği hacimli bir kitaptır. Hâkim, *Sahîhayn*'da bulunmayan sahîh hadisleri toplama konusunda son derece hırslı olmasının yanı sıra hıfzı geniş, hadislerle vukufiyeti fazla, rivayeti de çoktur. O halde sıhhat şartlarını taşıyan ancak Hâkim'in *Müstedrek*'inde tahrir etmediği bir hadis bulmak çok uzak bir ihtimaldir”.

Böyle bir açıklamaya yine kendisi itiraz etmekte ve şöyle demektedir.

“Bu ilk bakışta kabul edilebilir. Ancak bu meseleyi “imkansızlıkla” ifade etmek sonra da bu imkansızlık iddiasını, isnaddaki ravilere birtakım kusurların girmiş olduğunu söyleyerek delillendirmek güzel durmamaktadır. Isnaddaki ravilerde birtakım kusur-lar bulunduğu kabul edilirse bu kusurlar bizim ile musannifler arasındadır. Musannif-lerden yukarıda (ki isnadlarda) ise böyle bir durum söz konusu değildir” (İbn Hacer, 1984, I, s. 272).

İbn Hacer burada bizim yukarıda belirttiğimiz gibi sonraki dönem ravilerinde kusurlar bu-lunduğunun kabul edilmesi durumunda bunun doğru olduğunu ifade etmektedir. Bizce İb-nü's-Salâh'ın kast ettiği de tam olarak budur.

İbn Hacer ayrıca İbnü's-Salâh'ın bu düşüncesini, zamanın müctehidsiz kalmasının caiz olma-sı meselesi üzerine bina etmiş olabileceğini söylemektedir (Süyûtî, 2010, s. 114). Sehâvî'ye göre İbnü's-Salâh muhtemelen hadis ilmini iyice kavrayamamış kimselerin bu işe girişme-sinden korktuğu için hadis tashîhini sona erdirmek istemiştir (Sehâvî, 2008, s. 62; 2005, I, s. 81). Ali el-Kârî, (ö. 1014/1605) İbnü's-Salâh'ın yetkin olmayan insanların bu işe adım atma-sını engellemek için yasak koyduğu görüşündedir (Ali el-Kârî, 2002, I, s. 49). Abdurrezzâk b. Halîfe eş-Şâycî, İbnü's-Salâh'ın hadis tashîhini yasaklamasının üç temel sebebi olduğunu söylemektedir:

1. Müteahhir âlimlerin hadislerin tashihi ve taz'îfi konusunda yetersiz olmaları.
2. Üstünlük taslayan bazı kimselerin gerekli donanıma sahip olmadıkları halde ha-disler hakkında hüküm vermeye yeltenmeleri.

3. İbnü's-Salâh'ın fikhî meselelerde dört imamdandır birisini taklit etmenin vacip olduğuna ve onlardan sonra ictihad kapısının kapandığına dair olan fetvası (Şâycî, Şâycî, 1999, s. 23-26).

Müsfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, müctehidin ihtiyaç duyduğu bütün materyalin bu devirlerde mevcut olduğunu ancak ictihad yapabilecek kişi sayısının az olduğunu, İbnü's-Salâh'ın sonraki âlimlere tashihi yasaklamasının sebebinin de muhtemelen bu olduğunu söylemiştir (Dümeynî, t.y., s. 47).

Bu konuda Ahmed Muhammed Şâkir şöyle demektedir:

“Ben öyle zannediyorum ki İbnü's-Salâh, bu görüşünü fıkıh imamlarından sonra ictihadın yasaklanmasına dair görüş üzerine bina etmiştir. Onlar nasıl ki fıkıhta ictihadı yasakladılarsa, İbnü's-Salâh da hadiste ictihadı yasaklamak istemiştir. Heyhât! İctihadın yasak olduğunu söylemek kitap ve sünnetten hiçbir delili olmayan batıl bir sözdür. Sen ona bir delil kırıntısı bile bulamazsın” (Ahmed Muhammed Şâkir, 2011, s. 51).

Kanaatimizce İbnü's-Salâh'ın böyle bir görüşü dile getirmesinin en önemli sebebi onun isnadların işlevini yitirdiğini düşünmesi ve sahîh-hasen hadislerin tamamının hadis imamlarının eserlerinde kayıtlı olduğuna inanmasıdır.

İbnü's-Salâh'ın bu görüşünün temeline baktığımızda İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'sindeki şu sözlerini görmekteyiz:

“Sünnetin tamamını eksiksiz bir şekilde bilen hiç kimse tanımlıyormuz. Bütün âlimlerin sünnet bilgisi bir araya getirilse, o zaman sünnetlerin tamamı ihata edilmiş olur. Her birinin ilmi dağıtıldığında bilmedikleri sünnetler bulunacaktır. Birinin bilmediğini ise diğeri bilecektir” (Şâfiî, 2010, s. 49-50).

Şâfiî döneminde şifâhî rivayet devam ettiğinden ve tedvin bütünüyle sona ermemiş olduğundan o, bütün hadislerin hadis imamlarının hıfzında bulunduğunu ifade etmiştir. İbnü's-Salâh'ın yaşadığı dönemde ise hadisler artık cem ve tedvin edilmiş olduğu için o, bütün hadislerin mütekaddim dönem âlimlerinin yazmış oldukları kitaplarda kayıtlı olduğunu ve artık hadislerin bu kitaplardan alınması gerektiğini, bir hadise sahîh ya da hasen hükmü verilecekse bu kitaplardaki isnadlar üzerinden hüküm verilmesi gerektiğini dile getirmiştir.

İbn Cemâ'a'dan (ö. 733/1333) da mütekaddim imamların inceleme ve çalışmaları son derece sıkı olduğu için şayet bir hadis sahîh olsa onların onu ihmal etmeyeceklerine dair bir zann-ı galibin bulunduğu nakledilmektedir (Sehâvî, 2008, s. 60).

İbnü's-Salâh bazı araştırmacıların sözünü ettiği gibi (Gürler, 2007, s. 59, 88) önceki ulemaya bir kutsiyet atfetmemekte, onların hadislerle ilgili her türlü problemi çözüme kavuşturduklarını söylememekte, her söylediklerini mutlak anlamda doğru kabul etmemektedir. Öncekilerin pek çok hükmünü düzeltmesi, pek çok hükmüne de itirazlar yöneltmiş olması bunu göstermektedir.

Fıkıhta İctihad Kapısının Kapanması ile Hadiste İctihad Kapısının Kapanması Arasındaki İlişki

Araştırmamız sırasında tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü's-Salâh'ın hadislerin tashîh ve tahsînine yönelik dile getirdiği görüşünü, fıkıhta ictihad kapısının kapanması ile ilk ilişkilendiren Ali el-Kârî'dir. Ali el-Kârî, İbnü's-Salâh'ın ve ona muhalefet edenlerin görüşlerini zikrettikten sonra müteahhir asırlarda mutlak ictihadın mümkün olup olup olmaması noktasındaki tartışmaların da aynı türden tartışmalar olduğunu söylemiştir (Ali el-Kârî, 2002, I, s. 49). Ahmed Muhammed Şakir'in bu konuyu fıkıhta ictihad kapısının kapanması meselesiyle ilişkilendiren sözlerini daha önce zikretmiştik.

İbnü's-Salâh'ın araştırma konumuz olan ifadeleri, sonradan fıkıhta ictihad kapısının kapatılması ile ilişkilendirilmiş ise de onun bu sözleri ile fıkıhta ictihad kapısının kapatılması meselesi arasında bir bağ kurmak mümkün değildir. İbnü's-Salâh bu mesele ile fıkıhta ictihad kapısının kapanması arasında bir bağ kurmamış, bu yönde herhangi bir ifade de kullanmamıştır. Söz konusu ilişki, bu yönde söz sarf eden araştırmacıların kendi kanaatlerini yansıtmaktadır. Bizim İbnü's-Salâh'ın iki konu arasında herhangi bir ilişki kurduğunu tespit etmemiz mümkün olmamıştır. Üstelik o, fıkıhta ictihad kapısının kapanması meselesinin bayraktarlığını yapan bir kimse de değildir.

Sonuç

İbnü's-Salâh'ın sonraki asırlarda hadislerin tashîh ve tahsînine yönelik açıklamaları, onun kitabı üzerine ilk çalışmayı yapan Nevevî'den itibaren sonraki asırlarda yaşayan âlimlerin ehliyetleri zayıf olduğu için onlara hadisleri tashîh ve tahsîn yetkisi vermediği şeklinde anlaşılmıştır. Daha sonra İbnü's-Salâh'ın hadislere zayıf ve mevzu hükmü vermeyi yasakladığı ve hadiste ictihad kapısını kapattığı dile getirilmeye başlanmıştır.

İbnü's-Salâh'ın konuyla ilgili sözlerini, *Mukaddime*'sinin diğer kısımlarındaki ifadelerini ve başka kitaplarındaki uygulamalarını incelediğimizde onun, müteahhir dönemde isnadların işlevini yitirdiğini, hadis ravilerinin önceki dönemdeki titizliklerini kaybettiklerini söylediğini görmekteyiz. Bundan dolayı İbnü's-Salâh, mütekaddim dönem kitaplarında yer almayıp yalnızca müteahhir dönem kitaplarında o döneme ait isnadlarla yer alan hadislerin tashîh ve tahsîn edilemeyeceğini söylemektedir. İbnü's-Salâh mütekaddim dönem isnadlarının işlevsiz olduğunu söylememektedir.

İbnü's-Salâh'ın isnadın artık işlevini yitirdiğini söylediği ve son olarak tashîh ve tahsînleri kabul ettiği zaman dilimi yaklaşık olarak h. V. asrın ortalarıdır. Isnadların işlevini yitirmesinin temel sebebi ise hadislerin cem ve tedvin edilmesi ile birlikte hadis ravilerinde hıfz, zabt ve itkan noktasında görülen tesahüldür. İbnü's-Salâh'ın gerekçesi, Nevevî'den itibaren tekrar edilen aksine sonraki âlimlerin ehliyetlerinin zayıf olması değil, genel olarak tashîh ve tahsîne elverişli isnadın kalmamasıdır. Ona göre hadis-

lerin cem ve tedvini ile birlikte hadis kitaplarının dışında hiçbir sahîh ve hasen hadis kalmamıştır. Bundan dolayı herhangi bir hükme delil teşkil edebilecek olan sahîh ve hasen hadisler, mütekaddim dönem imamlarının mutemet ve meşhur eserlerinden alınmalıdır. Bu eserlerde bulunmayan ve işlevini yitirmiş müteahhir döneme ait isnadlar ile rivayet edilen herhangi bir hadise sahîh ya da hasen hükmü vermek mümkün değildir. İbnü's-Salâh, içerisindeki bilgilerin tebdil ve tağyire uğramadan aktarıldığı önceki döneme ait kitaplarda bulunan isnadlar hakkında hüküm vermeyi yasaklamaktadır. Kendisi de bu tür isnadlar hakkında pek çok hükümler vermekte, inceleme ve araştırmalar yapmakta, önceki âlimler tarafından verilen bazı hükümlere itirazlar yöneltmektedir.

İbnü's-Salâh'ın mütekaddim döneme ait kitaplarda bulunmayan ve müteahhir dönem isnadları ile rivayet edilmiş herhangi bir hadisi tashîh ya da tahsîn ettiğini tespit edemedik. Mütekaddim döneme ait mutemet ve meşhur kitaplarda yer alan pek çok hadis hakkında çeşitli hükümler vermiş olması ise onun kendisi ile çeliştiğini değil, tam tersine söz konusu hadisler hakkında inceleme yapmayı yasaklamadığını göstermektedir. O, artık hadislerin sıhhatinin, önceki âlimlerde olduğu gibi mütedavel olan isnadların incelenmesiyle değil, mutemet ve meşhur kitaplarda kayıtlı isnadlara itimat etmek suretiyle tespit edilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü hadislerin kitaplara kaydedilmesine bağlı olarak müteahhir dönem ravilerinde hıfz, zabt ve itkan problemleri ortaya çıkmıştır. Aslında bu düşünce İbnü's-Salâh'tan önce Beyhakî'de görülmektedir. Bu bakımdan bu görüşü ilk olarak İbnü's-Salâh'ın ortaya attığı iddiası doğru değildir. Nitekim İbnü's-Salâh, Beyhakî'nin sonraki dönem ravilerinin önceki dönemde uygulanan katı şartları artık kendilerinde bulundurmadıkları sözünü *Mukaddime*'sinde nakletmiştir. Onun, bu görüşü ortaya atarken Beyhakî'den etkilendiği anlaşılmaktadır.

İbnü's-Salâh, bazı kaynaklarda belirtildiğinin aksine hadis taz'îfini yasaklamamaktadır. Onun bu yönde hiçbir açıklaması yoktur. Görünen o ki bu isnad ona, hadis tashîh ve tahsînini yasaklayan birisinin taz'îfi de yasaklamış olacağı düşüncesinden hareketle yapılmıştır. Onun hem uygulamaları hem de bu konudaki açık ifadeleri hadislerin taz'îfi meselesine asla temas etmediğini göstermektedir. Ayrıca o, bütün zayıf ve mevzu hadislerin kitaplarda kayıtlı olduğunu söylememektedir.

İbnü's-Salâh, hadislere mütevatir ya da mevzu hükmü verme konusunda da hiçbir açıklama yapmamıştır. Tam tersine mevzu hükmü vermeyi caiz gördüğünü bildiren açık ifadeleri ve mevzu hükmü verdiği çok sayıda hadis bulunmaktadır. Onun söz konusu açıklamaları yalnızca sahîh ve hasen hadisi kapsamaktadır.

İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinde yer alan sözlerinden yola çıkarak onun hadiste ictihad kapısını kapattığını ya da bu sözlerinin hadis ilimlerinde donuklaşma ve gerilemeye sebep olduğunu söylemek mümkün değildir. Diğer yandan İbnü's-Salâh'ın kitaplarında bu meseleyi fıkıhta ictihad kapısının kapanması ile ilişkilendirdiğine dair herhangi bir bulguya rastlaya-

madık. Bu konunun sonraki dönemlerde fıkhıta ictihad kapısının kapanması meselesiyle ilişkilendirilmesi ise kanaatimize göre hadisi fıkıh tarihi üzerinden okuma gayretinin bir sonucu olarak gözükmektedir. İslamî ilimler arasında etkileşimlerin varlığı olgusal bir gerçek olmakla birlikte özellikle bu gibi spesifik meselelerde her disiplinin öncelikle kendi dinamikleri içerisinde değerlendirilerek anlaşılmaya çalışılması daha sağlıklı sonuçlar verecektir.

Kaynakça

- Abdülkerim İsmail Sabbâh. (1998). *el-Hadisü's-sahih ve menhecü ulemâi'l-müslimîn fi't-tashih*. 1. bs., Riyad: Mektebetü'r-rüşd.
- Ahmed Muhammed Şâkir. (2011). *el-Bâisü'l-hasîş şerhu ihtisâri Ulûmi'l-hadis*. 1. bs., (thk. Fâdîl Mahmud Ivaz). Dimaşk: Müessesetü'r-risâle nâşirün.
- Ali el-Kârî. (t.y.). *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. (thk. Muhammed Nizâr Temîm). Beyrut: Dâru'l-Erkam.
- Ali el-Kârî. (2002). *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-mesâbih*. 1. bs., Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Aydın, A. (1985). "Hadislerin Değerlendirilmesi". *Diyanet Dergisi*, XXI.
- Bağcı, H. M. (2003). "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihad Kapısının Kapatılması Sorunu". *İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu-2001*. Ankara: TDV yay.
- Bağcı, H. Musa. (2007). "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler". *İslamî İlimler Dergisi*, sy: 2.
- el-Beyhakî, A. (1970). *Menâkıbü'ş-Şafîi*. (thk. Ahmed Sakr). Kahire: Mektebetü'd dâri't-türas.
- el-Beyhakî, A. (t.y.). *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. 1. bs. (thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî). Pakistan: Câmîatü'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye,
- el-Bulkinî, Ö. (t.y.). *Mehâsinü'l-istilâh*. (thk. Âişe bnt. Abdurrahman). Kahire: Dâru'l-Maârif,
- el-Cezâirî, Tâhir. (2009). *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. 2. bs. (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde). Beyrut: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye.
- ed-Dümeynî, Müsfir b. Gurmullah. (t.y.). *Mekâyisü nakdi mütûni's-sünne*. İstanbul: Dersaadet.
- el-Ebnâsî, B. (1998). *eş-Şezâ el-feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*. 1. bs. (thk. Salâh Fethî Helel) Riyad: Mektebetü'r-rüşd.
- Gürler, K. (2007). "İçtihat ve Taklit Tartışmaları Bağlamında Senet Açısından Hadislerin Sıhhati Meselesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. VII, say. 3.
- el-Hâlîde, Şâkir Zib Feyyâz. (2011). "Ru'yetü'd-Doktor Hamza el-Melibârî li tashihi'l ehâdis ve tahsinihâ inde İbni's-Salâh" *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye*, c. VII, sy: 3.
- el-İrâkî, Z. (2011). *et-Takyid ve'l-izâh li mâ utlika ve uġlika min kitâb-i İbni's-Salâh*. 3. bs. (thk. Üsâme b. Abdullah Hayyât). Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye.
- el-İrâkî, Z. (2002). *Şerhu't-Tebsıra ve't-Tezkira*. (thk. Abûllatif el-Hemîm). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- İbn Abdisselâm-İbnü's-Salâh. (1985). *Müsâcele ilmiyye beyne'l-imâmeyni'l-celîleyn: el-İzz b. Abdisselâm ve İbni's-Salâh*. (thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî-Muhammed Züheyr eş-Şâviş) 2. bs. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- İbn Cemâ'a, B. (t.y.). *el-Menhelü'r-ravi fi muhtasari Ulûmi'l-hadisî'n-nebevi*. (thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan). y.y.: Dâru'l-fikr.
- İbn Hacer, Ş. (1984). *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. (thk. Rabi' b. Hâdî Umeyr). Medine: İhyâu't-turâsi'l-ilmî.
- İbn Kesîr, İ. (2011). *İhtisâru Ulûmi'l-hadis*. y.y.: Müessesetü'r-risâle nâşirün. (el-Bâisü'l-hasîş ile beraber)
- İbnü'l-Mülakkîn, Ö. (1992). *el-Muknî fi ulûmi'l-hadis*. 1. bs. (thk. Abdullah b. Yusuf el-Cedî'). Suudi Arabistan: Dâr-u Fevâz.
- İbnü's-Salâh, O. (2007). *Fetâvâ İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadis ve'l-usûl ve'l-fikh*. (nşr. Said b. Muhammed es-Sinnârî). Kahire: Dâru'l-hadis.
- İbnü's-Salâh, O. (2010). *Mukaddimetü İbni's-Salâh fi Ulûmi'l-Hadis*. (thk. Abdullah el-Minşâvî). Kâhire: Dâru'l-hadis.
- İbnü's-Salâh, O. (1995). *Risâletün fi vasi'l-belâġâtü'l-erba'a fi'l-Muvatta'*. 1. bs. (thk. Ebû'l-Fazl Abdullah b. Muhammed). Beyrut: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye.
- İbnü's-Salâh, O. (2013). *es-Sâlis min Emâli İbni's-Salâh*, 1. bs. (thk. Riyâd Hüseyin Abdüllatif). Suriye: Dâru'n-Nevâdir.

- İbnü's-Salâh, O. (1984). *Sıyânetü Sahihi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-ğalat ve himâyetühü mine'l-iskâti ve's-sekat*. (thk. Muvaffak b. Abdullah). yy.: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî.
- İbnü's-Salâh, O. (2011). *Şerhu müşkili'l-Vasit*. 1. bs. (thk. Abdülmün'im Halife Ahmed Bilâl). Suudi Arabistan: Dâru künûzi İş-biliyâ.
- el-Kâsimî, M. C. (t.y.). *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Kırbaçoğlu, M. H. (1997). "İmâm Şâfiî'nin Risâle'sinin Hadis İlmindeki Etkileri". *İslâmî Araştırmalar*. c. X. sy. 2. Ankara.
- el-Leknevî, M. A. (1983). *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'letü'l-aşrati'l-kâmile*. 2. bs. (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde). Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye.
- el-Melibârî, H. A. (t.y.). *Tashihu'l-hadîs inde'l-İmâm İbni's-Salâh*. y.y.
- en-Nevevî, Y. (1985). *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. (thk. Muhammed Osman el-Huş). Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî.
- en-Nevevî, Y. (1991). *İrşâdû tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. 3. bs. (thk. Nureddin İtr). Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye.
- en-Neysâbüri, M. (1977). *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*. 2. bs. (thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye.
- Özşenel, M. (2007). "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh Ve Eseri *Ulûmü'l-Hadîs*". *SÜİFD*. sy. 15.
- es-San'ânî, M. (1985). *İrşâdû'n-nükkâd ilâ teysîri'l-ictihâd*. 1. bs. (thk. Salahaddin Makbûl Ahmed). Kuveyt: ed-Dâru's-selefiyye.
- es-Sehâvî, Ş. (2005). (thk. Abdülkerim b. Abdullah el-Hudayr). *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadîs*. 1. bs. Riyâd: Mektebetü dâri'l-minhâc.
- es-Sehâvî, Ş. (2008). *Şerhu't-Takrîb ve't-teysîr li ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. 2. bs. (thk. Ali b. Ahmed el-Kendî). Ammân: ed-Dâru'l-es-seriyye.
- es-Sindî, Muhammed Ekrem en-Nasrbûri. (t.y.). *İm'ânü'n-nazar Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*. (thk. Ebû Saîd Ğulâm Mustafa). yy.
- es-Süyûtî, C. (1999). *el-Bahrü'l-lezî zehar fi şerhi Elfıyyeti'l-eser*. (thk. Übey Enes Enîs b. Ahmed). y.y.: Mektebetü'l-ğurabâ el-es-riyye.
- es-Süyûtî, C. (t.y.). *Elfıyyetü's-Süyûtî fi ilmi'l-hadîs*. (thk. Ahmed Muhammed Şakir) y.y.: el-Mektebetü'l-ilmiyye.
- es-Süyûtî, C. (2010). *Tedribü'r-râvî fi şerh-i Takrîbi'n-Nevâvî*. (thk. Muhammed Eymen b. Abdullah). Kahire, Dâru'l-hadîs.
- es-Süyûtî, C. (1995). *et-Tenkîh li mes'eleti't-tashîh*. 1. bs. (thk. Bedr b. Muhammed el-Ammâş). Medine: Dâru'l-Buhârî.
- eş-Şâfiî, M. (2010). *er-Risâle*, 2. bs. (nşr. Abdülfettâh Kebbâra). Beyrut: Dâru'n-nefâis.
- eş-Şaycî, Abdurrezzâk b. Halife. (1999). *Mes'eletü't-tashîh ve't-tahsîn fi'l-a'sârî'l-muteahhira fi ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâr-ü İbn Hazm.
- eş-Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avnî. (2007). *İzââtün bahsiyye fi ulûmi's-sünneti'n-nebeviye*. Suudi Arabistan: Dâru's-samîi.
- eş-Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avnî. (1996). *el-Menhecü'l-mukterah li fehmi'l-mustalah*. 1. bs. Suudi Arabistan: Dâru'l-hicre li'n-neşr ve't-tevzî'.
- el-Yemânî, M. (1999). *Tenkihu'l-enzâr fi ma'rifeti ulûmi'l-âsâr*. 1. bs. (thk. Muhammed Subhi b. Hasan). Beyrut: Dâru İbn Hazm.

XVIII. Yüzyıl Üsküdar Şer’iyye Sicilleri’nde İçki İçme Suçu ve Cezası

Emine Gümüş*

Öz: Osmanlı Hukuku’nun, İslam Hukuku’nun yansıması olduğu bir hakikattir. İçki içme, her ne kadar günümüz Hukuku’nda bizzat suç olarak kabul edilmese de İslam Hukuku’nda had suçları ve cezaları kapsamında değerlendirilmektedir. Osmanlı Hukuk sisteminin kaynağı İslam Hukuku olduğundan Osmanlı Hukuku’nda da içki içme fiili suç ve ceza kapsamında değerlendirilmiş, işlendiği durum ve şartlara göre cezalandırılma yoluna gidilmiştir. Şer’iyye Sicilleri, Osmanlı Hukuku’nun uygulama alanının var olan kayıtları olarak arşiv belgeleri içerisindeki önemli kaynaklardan biridir. XVIII. yüzyıl ise Osmanlı Hukuku’nun, İslam Hukuku’nu uyguladığı son yüzyıl olarak bilinmektedir. Osmanlı Hukuku’nun İslam Hukuku ile hüküm verdiği, Osmanlı’nın şer’iliği üzerinden, konuya dair suç ve verilen cezaları görmek, bize Osmanlı’nın şer’iliği meselesinde hem bir delil oluşturacak hem de suç ve ceza hususunda denge ve adaleti görme imkânı sunacaktır. Bu çalışmada XVIII. yüzyıl Osmanlı toplumunda içki içme suçunu Üsküdar mahkemesi kadı sicilleri bağlamında, içki suçu özelinde sicillerden örneklerle Osmanlı’nın şer’iliği ve İslam Hukuku’nu uygulaması incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı Hukuku, Şer’iyye Sicili, İçki İçme, Suç, Ceza.

Giriş

Osmanlı Hukuku, İslam Hukuku kaynağından beslenerek ortaya konulmuş bir hukuftur. Esas temelini İslam Hukuku oluşturur. İslam Hukuku’nun teorik esasları bizzat kabul edilmiş ve uygulanmıştır. Osmanlı Hukuku, sadece İslam Hukuku ile değil hükümdarlara tanınan bazı yetkiler doğrultusunda ortaya konan hukuk kuralları ve kanunnamelerden de istifade ederek var olmuştur. Bu iki unsurdan oluşan hukuk, şer’i ve örfi hukuk kuralları olarak tanımlanmaktadır. Hukukun, şer’i olan kısmını İslam Hukuku, Örfi olan kısmını ise kanunnameler ve fermanlar düzenlemektedir. İslam Hukuku, fıkıh kitapları içerisinde yazılı olup uygulamada da onlara başvurulmuştur. Özellikle bu alanda bilgi kaynağı olarak medreselerde talim olunan Molla Hüsrev Feramürz b. Ali’nin Dürerü’l-Hükkam fî Şerhi Gurerü’l-Ahkam adlı eseri ile İbrahim Halebi’nin Mülteka’l-Ebhur fi’l-Füru’l-Hanefiyye adlı eserleri zikredilir. Örfi hukuk ise İslam Hukuku’nun boş bıraktığı alanları onun belirlediği ölçüler çerçevesinde oluşturan kanunnameler ve fermanlardan müteşekkildir. Örfi Hukuk, İslam Hukuku’nun padişaha tanıdığı bazı yetkiler çerçevesinde ihtiyaç duyulan alanlarda gerekli düzenlemelerin

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B004](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B004)

* Sakarya Üniversitesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.
E-posta: emine_gumus610@hotmail.com

yapılması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu hukukun oluşması sadece padişah tekelinde olmayıp aksine dönemin hukukçularının aktif rol aldığı bilinmektedir. Bu kanun ve fermanlara, hukuki kural vasfını kazandıran ise padişah tarafından yürürlüğe konmuş olmasıdır (Aydın, 2002, s. 15-17).

Uzun yıllar varlığını sürdüren Devlet-i Ali'nin; adaleti, kanunları, fermanları, sosyal ve siyasal yapısının durumu devletin bekasında ciddi rol oynamıştır. İslam Hukuku'nu yaşatan ve onun belirlediği sınırlar içerisinde adaleti halk arasında tesis eden devlet, bunda oldukça başarılı olmuştur. Zira bu başarının en büyük ispatı farklı din ve kültüre ait halkların aynı anda aynı mekânda barış içerisinde yaşamasını sağlamış olmasıdır.

Osmanlı Devleti, tek başına İslam Hukuku'nu uygulamakla kalmayıp aynı zamanda sistemli, düzenli bir devlet örneğini bizlere göstermiştir. Devlet ve halk içinde yaşanan olaylar, kayıt altına alınarak tarihi gerçekliği zabt altına almış ve ileriki dönemlere rehber, kendi dönemine de ışık tutma imkânı sunmuştur. Bu kaynaklar; şikâyetin varlığı, suçun sabit olması, suçla uygun cezanın verilmesi hususunda gerçekleri yansıtır. Bu bağlamda içki içme suçunun varlığı ve kadının zikrolunan suçla verdiği ceza açısından da önem teşkil etmektedir.

İçki içme, Osmanlı'nın hukuku olan İslam Hukuku'na göre had cezaları içerisinde yer almaktadır. Bu bakımdan öncelikle meseleyi İslam Hukuku bağlamında incelemek gerekmektedir.

İslam Hukuku'nda İçki İçme - Sarhoşluk (Şürb-Sükr)

Tanımı ve Mahiyeti

Arapça'da sekr ve sükr kelimeleri ile ifade edilen sarhoşluk;

"Kişinin içki veya uyuşturucu madde alması neticesinde ayıldıktan sonra o esnadaki söz ve fiillerini bilemeyecek derecede akli melekelerinin zaafa uğraması" olarak tanımlanır (Dönmez, 2009, s. 141).

Fakihlerin tamamı başta şarap olmak üzere bütün sarhoşluk verici içkilerin haram, yani ke-sin olarak dinen yasak olduğunda ittifak etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm 'de içkinin haram olduğunu açık bir şekilde göstermektedir:

"Ey iman edenler! İçki (hamr), kumar, putlar, şans okları şeytan işi birer pisliktir. O halde bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz." (Maide Suresi 5/90).

İslâm'da içki ve benzeri maddeler, insan aklını, sağlığını korumak, toplumda ortaya çıkarcacağı dinî ve toplumsal kötülükleri önlemek amacıyla yasaklanmıştır.

Şart ve Unsurları

Suçlunun Hür, Müslüman, Mükellef Olması: Suçun had cezasını gerektirmesi için öncelikle suçlunun hür, Müslüman, mükellef olması gerekir.

Suç kastı (Özürsüz ve muhtar - kendi arzusuyyla ve iradesi ile sarhoş olma - cezai kasıd): Burada kastedilen ise kişinin kendi iradesi ile herhangi bir öze dayanmaksızın içki içmesidir. Zira zor kullanılarak, tehdit altında kalınarak, susuzluktan ölme gibi durumlarda zorda kalınarak içki içme yahut da sarhoş edici olduğunu bilmeden içki içme fiili gerçekleşebilir (Dönmez, 2009, s. 143). Bu tarz durumlar ceza için geçerli olmayıp şahsa cezai yaptırım uygulayabilmek için özürsüz ve kendi ihtiyarı doğrultusunda içki içmesi gerekmektedir (Bilmen, 1971, s. 255). Yani şahsın bu fiilin yasak olduğunu bilmesine rağmen kasten yapması gerekmektedir.

Sarhoşluk: Sarhoşluğundan dolayı dilinin dolaşması veya kadını erkekten erkeği kadından ayıramayacak derecede kendinden geçmiş olması önem arz eder. Özellikle Ebu Hanife'nin haddi gerektiren sarhoşluk hususunda üzerinde durduğu durum olup farklı şeylerin karıştırılması halini sarhoşluk sayarak haddi gerektirdiği şayet sarhoşluğun bu merhaleye gelmemesi halinde ise had uygulanmasını engelleyecek olan şüphenin hasıl olup haddin uygulanamayacağını ifade eder (Dönmez, 2009, s. 143; Üçok, 1946, s. 139). Bu meyanda suçun ispatı açısından sarhoşluk önem arz etmektedir.

Şahitle ispatı veya ikrar: Haddi gerektirecek suçun gerçekleşmesi için diğer had suçlarında olduğu gibi durumun iki erkek şahit veya suçlu namzedi tarafından ikrarı ile ceza uygulanabilir (Artuk & Yenidünya, 2007, s. 68). Burada ikrar üzerinde bilhassa durmak gerekir. Zira suç teşkil edecek olan fiili gerçekleştiren şahsın bu ikrarını ayık iken ifade etmesi gerekmektedir (Üçok, 1946, s. 139).

Şarap kokusunun gelmesi: Ağızda içki kokusunun var olmasını Hanefiler delilin tamamlayıcısı olarak kabul etmişlerdir. Bazıları bu kokunun zamanaşımı için önem arz ettiğini şayet koku yoksa davanın ispat vasıtalarından birinin eksik olacağı gerekçesi ile düşeceğini ifade etmişlerdir. Hatta öyle ki şarap kokusu gelmiyorsa tanık ve ikrara dayanarak had uygulanmaz (Üçok, 1946, s. 139) denmiştir. Bu hususta var olan diğer bilgi ise davaya bakılması için şahsın ağızından içki kokusunun kalması şartı aranmasıdır. Şayet davalı suçu itiraf ediyorsa böyle bir durumda da zamanaşımı dikkate alınmayıp gerekli hüküm verilir.

Osmanlı uygulamasında da içki içme suçu ile ilgili olarak davaya bakılma şartlarından biri ağızda içki kokusunun olmasıdır (Bayındır, 2002, s. 73).

Kur'an-ı Kerim'de yasaklanmış olması hasebiyle şarabın azıda çoğu da haramdır ve haddi gerektirir. Bu anlamda Hanefilere göre şarap dışındaki diğer içki türlerinde had cezasını gerektirecek miktar kişinin sarhoş olması ile ilgilidir. Şarap dışındaki içki türlerinin herhangi birinde had cezasını gerektirmesi için sarhoş olunmasına, şayet sarhoş olunmamışsa bu durumda had değil ta'zir cezasının verilmesi gerektiğine dair kanaat belirtilmiştir (Türcan & Yerlikaya, 2012, s. 323).

Cezası

İçki içme suçu, nasslarla sabit olup cezası ise tam manasıyla nassla sabit değildir. Bu husus Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde de tam olarak tayin edilmemiştir. Zira Hz. Peygamber'in

celde cezası verdiği bilinmekte olup miktarı yani sayısı tam bilinmemektedir. Sayının bilinmemesi hususunda sahabe icmaı zamanla oluşmuştur. Hz. Ebu Bekir bu cezayı kırk celde şeklinde uygularken daha sonraki devirde Hz. Ömer sahabeyle durumu istişare edip bu suçu işleyen yani sarhoş olan kişinin, sarhoşluğun etkisiyle kazf suçunda bulunabileceğine kıyasla cezasının da kazf'ın cezası olan seksen celde olması gerektiğine karar verilmiş ve bu şekilde uygulanmıştır.

İçki içme cezasının had mi yoksa ta'zir mi olduğu meselesi klasik fıkıhta geniş tartışmalara konu olmuştur. İlk defa Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber'in uygulamasına yakın olduğu düşüncesiyle bu suç için kırk celde dayak cezası belirlemiştir. Sonra bu cezayı yeterli görmeyen Hz. Ömer bunu seksen celdeye çıkarmıştır. Dolayısıyla bu ceza bir had değil, ta'zir cezası olup cezasını da devlet başkanı belirlemektedir.

Allah ve Resulü'nün malum suç için belli bir ceza tayin etmemiş olmaları hasebiyle tatbik edilen cezanın "Ta'zir" nev'inden olduğu savunulmuştur. Devletin tayin ettiği bir ceza ise had değil, ta'zir cezası olur. Şayet ceza Resulullah'ın uygulaması düşünülerek kırk celde olarak uygulanırsa bu haliyle had cezası olur. Hz. Ömer'in yaptığı ilave ta'zir'dir (Karaman, 2009, s. 186).

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer mesele ise uyuşturucu kullanan kişiye, sarhoş olmuş olsa dahi had uygulanmaz. Sarhoş olarak görülüp ağzı kokan şahsın içki içtiği hususunda iki şahit bunu ispat eder ya da suçlu da durumu ayıkken ikrar ederse had uygulanır. Uyuşturucu maddelerin hamr nev'inden olmadığı gerekçesi ile cezası da had değil, ta'zir'dir (Ekinci, 2012, s. 347).

Osmanlı Hukuku'nda İçki İçme Suçu ve Cezası

Osmanlı Hukuku, içki içme cezasında Hanefi fıkhına uygun hareket edip devletin hukukta mezhebi olan Hanefi mezhebinin görüşlerini esas almıştır. Bu hukukta da suçun teşkil edebilmesi için iki unsur dikkate alınarak kişinin sarhoş olması ve bu sarhoşluğun cezai kasıt ve irade ile gerçekleşmesine özellikle dikkat edilmiştir. Zira bu rükünlerden birinin olmaması halinde had cezası yerine ta'zir cezasına hükmedilip ta'zir cezası uygulanmıştır (Akgündüz, 2011, s. 525; Aydın, 2012, s. 193).

Osmanlı döneminde çıkarılan kanunnamelerdeki şürb bahsine dair ifadeler ise haddin uygulanamayacağı durumlarda uygulanacak ta'zir cezasına dairdir. Kanunnamede geçen;

"Eğer bir kişi hamr içse ba'de's-sübut kadı hakkından gelüp iki ağaca bir akçe cürm alına." "Eğer bir kimesne hamr sohbetinde bile otursa amma hamr içmese ta'zir edüb üç ağaca bir akçe cürm alına" (Köse, 1999, s. 27)

şeklinde kayıtlarda mevcut olan maddelerin, haddin uygulanmadığı durumlarda hükmedilecek cezalara dair olduğu defa'atle zikredilmiştir (Akgündüz, 2011, s. 525).

Osmanlı döneminde içki içme suçuna dair İslam Hukuku geçerli olup konuya dair II. Bayezid devri içki yasaknamesindeki 4. Maddeye göre;

"Velimelerde ve sair cemiyetlerde feseka ve fecere cem olup şürb-i müskirat ve ızhar-ı fesadat levh ile münkerat irtikap ederlerde onların cemiyetlerin bozup ve dağıtıp ve kendilerin tutup getirtip had lazım olanları tahdid ve ta'zir lazım olanları ta'zir ve teş-hir ve habs-i medid eyleyip..."(Akgündüz, 1990 s. 232; Avcı, 2010, s. 337)

şeklinde var olan madde geçerliliğini korumuş ve bu kurala göre hükmedilip davalarda buna göre davranılmıştır.

Şer'iyye Sicillerinde İçki İçme Suçu

İncelediğimiz İstanbul Müftülüğü Şer'i Siciller Arşivinde kayıtlı Üsküdar mahkemesine ait 466 (h.1178), 420 (h.1159), 415 (h.1158), 352 (h.1126), 347 (h.1125), 346 (h.1124), 335 (h.1118) numaralı şer'iyye sicili defterlerinde, içki içme ve sarhoş olma durumu ile ilgili olarak sadece 466, 420 ve 415 numaralı sicil defterlerinde konu ile ilgili kayıtlara rastlanmış olup bu kayıtlardan hiç birinde haddin uygulandığına dair bir bilgi mevcut değildir. Gerekli şartların mevcut olmaması neticesinde böyle bir hükmün uygulanmadığı kanaati bizce malumdur. Ancak zikredilmeyen ya da sicil kaydında mevcut olmayan bazı davalarda ise davanın karar kısmına dair bilgi mevcut olmayıp sadece şikâyet aşaması ve tarafların dinlenmesi gibi bölümden sonraki kısımda had hükmünün var olmaması bize haddin uygulanmadığını ifade etmez. Zira kayıt altında var olan birçok sicilin varlığı âşikar olup başka defterlerde bu hususta bilgi bulmak mümkün olabilir. Bizim bu meyanda had hükmünü müşahedemiz söz konusu olmadığından İslam Hukuku uygulanmıştır ya da uygulanmamıştır şeklinde bir öngöründe bulunmamız, bilgimiz dâhilinde olmayan hususta fikir beyan etmemiz gerçeği yansıtmaz.

Okuduğumuz şer'iyye sicillerinden durumu daha detaylı izah etmeye çalışırsak farklı tarzda şürb hadiselerinden bahsedebiliriz. Ancak okunan yedi defterin hiç birinde had cezası olmayıp ta'zir nev'inden cezalar mevcuttur. Bu cezalardan bazıları bizzat ta'zir olarak kaydedilmiş, bazı davalarda ise "sekeran olma hali, şürb-u hamr" gibi ifadeler geçmektedir. Lakin bu suça dair ceza kaydı düşülmediğinden cezası verilmemiş davalar olarak isimlendirme yoluna gidilmiştir.

Ceza hükmü bulunan davalar: 420 - 56b3; 415 - 3b3; 466 - 11a2; 466 - 48b5; 420 - 23b2; 420 - 47a2; 420 - 48a1'dir. Özellikle sarhoş olduğu ifade edilen şahısların şetm ve hetk ettiği ile ilgili davalarda bulunulmuş. Bununla ilgili olarak mezkûr şahıslara ta'zir ve te'dib cezası verilmiştir. Davanın görülüp lakin sekeran olma hali ile ilgili olarak ceza kaydının düşülmediği davalar ise: 466 - 42b2; 420 - 5a2; 420 - 37b1; 420 - 47a2; 420 - 59a1; 415 - 14a3; 415 - 19a2; 415 - 29b3; 415 - 43b1; 420 - 47b4'dür.

Okuduğumuz sicillerden ceza kaydı geçenleri daha detaylı incelememiz konuya dair daha net fikirler elde etmemize imkân sağlayacaktır. Bu meyanda ilk olarak 466 numaralı Üsküdar mahkemesi şer'îyye sicilinde 11a2 numaralı kayıt dikkatimizi çekmektedir. Bu kayıttta daha önce kendisinden "müdmîn-i hamr olmakla te'dibe muhtacdır" diyerek davacı olan zatların talebi ile şahsın bir yıl hapis ettirildiğini ifade ediyor. Sonrasında ise davacı, hapsolunduktan sonra "200 kuruş da nezri (adak) var" diye eşyasını ahz eylediklerini, bundan dolayı 200 kuruşunu talep etmekte, mezburlarda durumu ikrar edince 200 kuruş kıymeti edaya i'lam olunuyor. Davanın bizi ilgilendiren kısmı ilk kısmı olup yani "müdmîn-i hamr" olan şahsa verilen bir yıllık hapsin gerekçesinin ne olduğu meselesidir.

İçki içme suçuna hapis cezasının Osmanlı Hukuku'nda karşılığının olduğu ve bazı durumlarda had uygulanmayıp onun yerine 1 yıl hapis cezasının verildiği ile ilgili olarak Hanefi fıkhnın görüşü olan

"suçu önlenemeyen ve suçu itiyat haline getiren suçlunun cezasını uygun gördükleri takdirde, ta'ziren veya siyaseten, hapisle veya ölüm cezasıyla ağırlaştırma yetkisi ilgili makamlara tanınmıştır." (Avcı, 2002, s.21)

şeklindeki yorumlar bu hususa dair dikkat çekmektedir. Şayet bir şahıs adeten hamr tüketiyorsa ve bu halk nezdinde bir hakikat olarak var ise ancak aynı şahsın bu durumu, itiyat haline gelmiş olup verilen had cezası onun adına caydırıcı değilse bunun cezası hapis mi olmalıdır yoksa had uygulanmalı mıdır?

Bir diğer defterimiz de 420 numaralı Üsküdar mahkemesi Şer'îyye sicili olup bu defterde bulunan bir ma'ruz'da şöyle geçmektedir:

420 - 23b2: Sahib-i arz-ı hal eş-Şeyh es-Seyyid Ali Efendi kayınatası Halil ile ba'de't-te-rafu' mezbur Halil kızı zevce-i menkuhesi Nefise'yi aharı mesken-i meşru'da iskan için taleb eylediğimde bi-gayr-i hakkın teslimden imtina' ider deyü ba'de'd-da'va ve'l-ikrar mucebince tenbih olunduktan sonra mezbur Halil'in keyfiyyet-i ahvali derun-i arz-ı halde tafsil olduğu veche üzre olduğuna binaen li eclî'l-istihbar meclis-i şer'a hazirun olan mahalle-i mezbureden muhtaru'l-meşayihu'l-kiram eş-Şeyh es-Seyyid Yusuf Efendi ve Osman Efendi nam kimesneler fi'l-hakıka mezbur Halil ve zevcesi kendü halinde olmayıp daima menziline eşkıya getürüp şürb ve hamr ve enva'-ı fısk ü fesadı irtikab eyler ve su-i hal üzre olduğunu mezbur Halil muvacehesinde şehadet etmele-riyle mucebince mezbur Halil şer'an ta'zir lazım gelme ile usta kulları mübaşeretle mahalleden ihrac olunup tevbe ve salah-ı zahir olunca hakikat lazım gelen te'dib ve ta'ziri icra buyrulmak emr-i savab olduğu bi'l-iltimas huzur-ı alilerine i'lam olundu. Fi 25 minhü Rebiülahir sene 1160.

Ahaliden birinin zevcesiyle birlikte evinde eşkıya ile hamr içip fısk içerisinde olduğu gerekçe ile dava edilmiş ve malum şahıs hakkında şer'an ta'zir hükmü verilmiş ve bunun neticesinde mahalleden ihrac olunmuştur. Ancak kaydın son kısmında tövbe edip iyi hali söz konusu olduğunda asıl te'dib ve ta'zir'in uygulanacağı beyan ediliyor.

Her ne kadar sicillerde var olan hiçbir davanın hükmünde gerekçe kaydının bulunmaması biz araştırmacıları yorum yapabilme adına aciz bıraksa da durumun daha sonra tekrar değerlendirileceği ve asıl cezanın verileceğine dair emarenin var olması bu dava adına söz konusudur.

Osmanlı adalet sisteminin teorik kısmının delillerinden en mühimi hiç kuşkusuz fetva mecmualarıdır. Bu minvalde konuya dair fetva mecmualarında yapılan taramalarda Fetava-i Fevziyye'de bu hususta bir fetva bulunmaktadır.

"Zeyd-i müslim ecânibden birkaç kimesneleri zevcesi Hind'in yanına getirip mezbûrlar ile şürb-i hamr eder olsa Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevab: Hadd-i şürb ikâmet olunup tahfif-i veca'ından sonra ta'zir olunur." (Fevziyye, 763 nolu fetva).

Acaba asıl ceza fetva mecmuasında da zikredildiği üzere şürb-ü had midir? Yoksa fetva da geçtiği üzere "tahfif-i veca'ından sonra ta'zir olunur" bölümü müdür?

Aynı defterde geçen bir diğer kayıтта 420 - 47a2 ise sekran olan bir kişinin nisa taifesine taarruz ettiği ve bunun neticesinde ta'zir cezasının verildiği, diğer bir kayıтта (420 - 48a1) sekranen şetm ve hetk eylediği gerekçe ile dava edilen şahsa şer'an ta'zir lazım geldiği gibi yani sarhoş oldukları durumlarda şetm ve hetk etmeleriyle ilgili davalar bulunmaktadır. Bu hususta yine fetva mecmualarından durumu daha iyi analiz edebilme adına incelediğimiz Yenişehirli Abdullah Efendi'nin Behcetü'l- Fetava'sında:

"Zeyd tâian şürb-i hamr edip hamrdan sekrân olunca Hind-i muhsaneye "Rosbi" deyu kazfeylese Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevab: Hadd-i şürb ve hadd-i kazf" (Behcetü'l Fetava, Kitabu'l Hudud, 851 nolu fetva)

şeklinde bir fetva mevcuttur. Tabi fetvada geçen "rosbi" ifadesi kazfi gerektiren bir ifadedir. Ancak bu durumu hetk ve şetm için de geçerli sayarak ta'zir söz konusu olabilir. Fetva da geçtiği haliyle şahsın sarhoş olmasına binaen zaten önce hadd-i şürb ile cezalandırmak en doğru karar olacaktır.

Tabi davalarda söz konusu olan durumların bazen tam mahiyetini bilemediğimizden neden sadece ta'zir kaydının düşüldüğü ile ilgili olarak da yorum yapamamaktayız.

Yine aynı defterde geçen bir başka kayıтта

420 - 56b3: Üsküdar sakin ehl-i sükdan es-Seyyid Mustafa ve Baştaş Mustafa ve Ali Beşe ve Mehmed ve sairleri meclis-i şer'de manav taifesinden Ahmed muvacehesinde mezbur Ahmed kendü halinde olmamağla sekrana ümmet-i Muhammed'in din ve imanına şetm ve hetk-irz itmek adet-i müstemirresi olup kendüye bi'd-defa'ad tenbih olundukta mütenebbih olmamağın mezburun bu güne ahvalinden acizler olduğunu muvacehesinde haber verdiklerin mezbur Ahmed dahi şürb-i hamr eylediğini meclis-i şer'de ikrar itmeğle merkum taraf-ı devletlerinden gereği gibi ta'zir ve te'dib buyurulmak için bi'l-iltimas mezbur Ahmed i'lamıyla huzur-ı alilerine irsal olundu. Fi 16 min Zi'l-hiccet-i ş-şerife 1160.

kendi halinde olmayan şahsın sekranen “ümme-i Muhammed’in dini ve anasına ırz-ı hetk etmek adet-i müstemirresi olup tenbih olunduğunu lakin mütenebbih olmadığı” ifade ediyor. Bu şahıs hamr içtiğini de ikrar edince şer’an ta’zir olunuyor. Aslında bu davada bir öncekine kısmen benzemektedir. Üstelik burada şahsın hamr içtiğine dair ikrarı bulunmaktadır. Lakin neden hadd-i şü’b verilmemiş ona dair bir bilgi de mevcut değildir. Mezkûr kayıtlarda, dava süreci tam olarak yer almadığından, tüm detaylar zikredilmediğinden bu bizce de namalumdur.

Burada zihinlere ispatı olmuş bir sarhoşluğa neden ta’zir verildiği ile ilgili sorular muhakkak düşmektedir. Ancak ikrarında çeşitleri ve davada had cezasını düşüren hallerinin olduğu bilindiğinden bu kayıt için hangisinin geçerli olduğu bilinmemektedir. Sicil kayıtlarından da haddin verilmeme gerekçesi ya da verilen cezanın gerekçesini tespit edemediğimizden konuya dair yorum yapmaya da muktedir olamamaktayız. Ancak bu gibi soruları daha geniş çalışmalara havale etmenin yerinde bir karar olacağı kanaatindeyiz. Zira bir yüzyıla dair toplam yedi defter inceleyip ve 17 dava kaydı bulduğumuz akıllardan çıkmamalı, kısıtlı alanda genellemeler yapmamalıyız.

Bahsi geçtiği üzere buraya kadar yazdığımız davalar, hakkında hüküm verilmiş olan davalardır. Birde suçun var olduğu ancak dava içerisinde başka suçların da var olup içki içme suçuna değil de diğer suçlara verilen cezaların bazılarında mevcut olup bazılarında mevcut olmadığı davalar da vardır. Bu kısmı yukarıda da belirttiğimiz gibi cezası verilmemiş olan şü’b davaları olarak inceleyeceğiz. Bu meyanda daha önce sicil kayıt numaralarını vermiştik. Aslında bu davaların büyük bir kısmını yine sekranen şetm ve hetk etme davaları oluşturmaktadır. Şetm ve hetk eylediği gerekçe ile dava edilmiş olup davanın detayları içerisinde sekran olma hali zikredilip şetm ve hetk ile ilgili olarak da bazılarında ta’zir (420 - 5a2) hükmü verilirken bazılarında ta’zir hükmünden bahsedilmeyerek dava sadece kaydedilmiştir (420 - 59a1; 415 - 29b3).

Bir başka davada 466 - 48b5, hem içki müptelası hem de gözlerinin görmemesi dolayısıyla kendini korumaya kudreti olmadığı ecilden ateş ilka edip evini ve dolayısıyla mahalleyi yakma endişesine binaen defaatle tenbih olunan bir suçlu namzedi hakkındadır. Lakin bu zat uyarılara kulak asmayıp üstüne şütüm-u galiza ile karşılık vermesi ve zaten şetmin adeti müstemirresi olması dolayısıyla mahalleden ahar mahalle ihracı talep olunmaktadır. Davada bulunan şahıs da 15 güne kadar ahar mahalle taşınacağını taahhüd etmektedir.

420 - 37b1 numaralı ma’ruz’da; Mustafa, Ahmed’in sekran olduğu halde evinin kapısına dayanıp “gıyabında avretimi menziline ketm (saklama) eyledin” diye ana ve avradına şütüm-u galiza ile şetm ve ırzı hetk eylediği gerekçe ile “mucebini talep ederim” diyerek davada bulunuyor ve bu iddiasını 3 şahitle ispat edince şer’an ta’zir lazım geliyor. Ayrıca Zeynep’in Ahmed’in dükkanına gelip ve alenen fışk içerisinde olup tenbih olunduğunda mütenebbih olmamaları dolayısıyla daima su-i hal üzere olduklarını ahaliden 5 kişi haber verip ıslah-ı nefis edince kale-

bend buyrulmak emr-i sevab olduğu iltimas ediliyor. Şetm ve şahitle ispat edilen davada ta'zir var. Ama ayrıca fık suçu söz konusu bununla ilgili ise kal'a bend cezası talebi var.

Bir başka davada ise sarhoş olan bir zat ile ilgili ahali akrabası olan şahsı uyarıp mahalleden ihraç (nefy-icla-sürgün) olunma talebini bildiriyorlar.

415 – 19a2: Üsküdar'da Hacı Hatun mahallesi imamı Ahmed Efendi ve müezzin Hasan Çelebi ve cema'atdan Kadizade Mehmed Efendi ve Hafız Ali Efendi ve Fazlullah Çelebi vesair müseccelül-esami mahalle-i mezbura ahalileri Üsküdar çorbacısı mübaşeretüyle melis-i şer'a ihzar itdirdikleri Ahmed Beşe muvacehesinde herbiri takrir-i da'va idüp işbu Ahmed Beşe Medayin ahalisinden olup mahallemizde sakin işbu hazır bi'l-meclis Osman Efendi ehl-i ırz ve sulehadan olup mezbur akrabasından olmağla bir eyyamdan beru gelüp lakin mezbur Ahmed Beşe kendi halinde olmayup şaribül-hamr olduğundan ma'ada nice ehl-i ırz hatunlara ulaşip ve alat-ı cariha ile serseri geşt akrabası dahi bi'd-defe'at hanesinden kovup birkaç gün mururunda yine gelüp şerrinden emin olmayup vatan-ı aslisine yahud diyar-ı ahara nefy ve icla olunup şerrinden emin olmak için arz ve ilam idiver deyü niyaz eylediklerinde akrabası olan sulehadan Osman dahi minval-i meşruh üzere cümleyi tasdik itmekle meramlarına müsa'ade buyrulmak recasına arz ve ilam olundu baki emr hazret-i veliyyül-emrindir. Fi 25 Rebi'ülevvel sene 1159

Ahmed'in kendi halinde olmayıp şaribül-hamr olduğu ve ehl-i ırz hatunlara ulaştığı ve alat-ı cariha ile serseri geşt akrabası dahi defaatle hanesinden kovduğu gerekçesi ile vatani aslisine ve yahut diyar-ı ahara iclasını akrabası Osman'dan niyaz etmişlerdir. O da bunları tasdik edip arz etmiştir. Burada icla cezasından bahsedilip bu talep ilk elden önce akrabaya yapılıyor.

Yine var olan kayıtlardan birinde,

415 – 14a3: Üsküdar'da Gülfam mahallesinde Hüseyin bin Ali yine mahalle-i mezbure sakinlerinden Osman bin Kurd muvacehesinde mezbur Osman kendi halinde olmayup ibadullahın ehl-i üyaline fi'l-i şen'i kasdıyla ta'arruz ve hetk-i ırz adet-i müstemirresi olmağla tarih-i ilamdan dört gün mukaddem zevce-i menkuhem Ümmühani ve sulbiye kebire kızım Emine hamamdan gelürken mezbur Osman elinde bıçak ile mezburetanın üzerlerine sekran olduğu halde hücum ve ümmet-i Muhammed imdadlarına yetişüp mezburun yedinden tahlis itmişlerdir deyü ba'de'd-da'va ve'l-inkar müdde-i mezbur ber-vech-i muharrer müdde'asını udüliden mahalle-i mezbureden Mahmud ve İsmail ve Halil ve el-Hac Abdullah nam kimesneler şahadetleriyle vech-i şer'i üzere isbat itdikden sonra mahalle-i mezbure İmamı Ahmed Efendi vesair bigaraz-i müslimin mezbur Osman için balade tafsil u ayan olunduğu vech üzere su-i halini ihbar ve hakkında iktiza iden diyet ve ta'ziri re'yi alilerine havale olunup mezbur Osman ilamiyla huzur-ı alilerine irsal olundu. Fi 11 Safer sene 1159.

Ma'ruzda ceza ta'zir olmaktan çıkıp diyet ve ta'zir birlikte talep ediliyor. Kendi halinde olmayıp ibadullahın ehl-i üyaline fi'l-i şen'i kasdıyla ta'arruz ve hetk-i ırz adeti müstemirresi olan zatın işlediği suç ile ilgili olarak udüliden 4 şahit ile durum ispat ediliyor. Bunun üzerine hakkında diyet ve ta'zir re'yi alilerine havale olunmuştur. Bu davayı diğerlerinden farklı kılan

ise ilk defa bu davada diyetten bahsedilmiş olmasıdır. Zira diğer hiçbir davada diyet kavramı geçmemektedir. Bu davada ise hangi meseleye dair diyet talebinde bulunulduğu tam anlamıyla açıkça ifade edilmemiştir.

Var olan bir diğer dava ise (420 – 47b4) bir şahsın zimmi vatandaşın oğlunun sekranen kendini vurduğu ve bu vesile isimleri mestur zatlardan dem-ü diyet talebinde bulunduğu ifade edilmiştir. Belki keşf ve mu'ayene neticesinde maktulun kendini vurduğu tespit edilmiş ve böylelikle davadan yani diyetten vazgeçme söz konusu olmuş olabilir. Bu davada zimmilerinde dem-ü diyet talep edip İslam Hukuku'na riayet ederek yaşadıkları âşikardır. Bir başka davada ise suçu işleyenin zimmi olduğundan dolayı şürb suçu ile ilgili ceza verilmeyip şetm ve hetk ile ilgili ceza verilmiştir (466 - 42b2). Bu dava da bize zimmilerin dinlerine göre yasak olmayan hamr içme ve sarhoş olma halinin Osmanlı mahkemesi nezdinde de suç olarak sayılmayıp sadece işledikleri diğer suçtan dolayı cezalandırıldıklarının ispatı olmuştur.

Şürb meselesine dair yukarıda geçen davalarda şürb fiilinin gerek şahit gerekse ikrar ile sabit olduğunu lakin herhangi cezaya dair bir kaydın bulunmadığını müşahade ettik. Her ne kadar suç ispat edilmiş olsa dahi ceza kaydının var olmaması bizde cezasız bırakıldığı ya haddin ya da diğer cezaların uygulanmadığı fikrini oluşturmamalıdır. Zira böyle bir fikre kapılmak az bilgi ile çok şey söylemek olup yanlış yargı ve hükümde bulunmamıza neden olabilir.

Sonuç

Tüm bunların genelinde baktığımızda ise Üsküdar mahkemesine ait XVIII.yüzyıla dair seçtiğimiz bu yedi defterde sarhoşlukla ilgili 17 kaydın bulunması bize bu suçun işlenme ve cezasına dair genel yorumlar yapma gücü vermemektedir. Zira bir yüzyılı yedi defter üzerinden inceleyip yüzyıla dair kesin yargılarda bulunmanın doğru ve yerinde bir karar olmayacağı kanaatindeyiz. Kısıtlı alanda gördüğümüz kadarıyla ise yedi defterde sadece 17 kaydın bulunması suçun az işlendiği kanaatini oluşturmuştur. Her ne kadar sınırlı sayıda defter okumuş olsak dahi incelediğimiz defterlerden de sadece 466, 420 ve 415 numaralı defterlerde içki içmeye dair kayıt bulunmaktadır. Seçtiğimiz defterlerin 1118 ile 1178 yılları arasını kapsadığı dikkate alınarak geçen bu zaman içerisinde var olan içki içme ile ilgili davalar ciddi yekün oluşturmamaktadır. Var olanlarda ise sadece 1158 ile 1178 yıllarındaki defterlerde bulunmaktadır. Araştırmamız kapsamına giren 1118'den 1158'e kadar dört defterin hiçbirinde bu hususta bir kavram dahi mevcut değildir. Bahsi geçen defterlerden özellikle birbirini takip eden yılların 347-346 sayılı defterlerinde böyle bir kayıt söz konusu olmaması suçun çok fazla işlenmediğini ifade edebilir. Suçun işlenmeme sebebini ya da az oranda işlenmesini başka bir araştırma konusuna havale etmenin yerinde bir karar olacağı kanaatindeyiz.

Tüm bunların yanında mevcut olan suçlara dair cezalandırma yoluna gidildiği görülmektedir. Cezalandırmada ise İslam Hukuku ve kanunnameler dikkate alınarak kararların verildiği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abdullah Efendi, Y. A. M. (1266). *Behcetü'l-Fetava* (Mehmed Fikhi el-Ayni, Çev.). İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Akgündüz, A. (1990). *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* (C. 1-2, [1. Kitap Osmanlı Hukuku'na Giriş ve Fatih Deri Kanunnameleri]) İstanbul: Fey Vakfı.
- Akgündüz, A. (2011). *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı - Kamu Hukuku* (C.1). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Artuk, M. E. , Gökçen, A., & Yenidünya, A. C. (2007). *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Avcı, M. (2002). Osmanlı Hukuku'nda Hapis Cezası. İ. Doğan (Ed.), *Kamu Hukuku Arşivi* (C. 4, S. 1). Diyarbakır: Kamu Hukuku Arşivi Akademik Araştırma ve Dayanışma Derneği.
- Avcı, M. (2010). *Osmanlı Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Konya: Mimoza Yayınları.
- Aydın, M.A. (2002). Osmanlı Hukuku'nun Genel Yapısı ve İşleyişi. H.C. Güzel, K. Çiçek & S. Koca (Ed.), *Türkler* (C.10). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Aydın, M. A. (2012). *Türk Hukuk Tarihi* (9. Bs.). İstanbul: Beta Basım Yayım.
- Bayındır, A. (2002). Örneklerle Osmanlı'da Ceza Yargılaması. H.C. Güzel, K. Çiçek & S. Koca (Ed.), *Türkler* (C.10). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (1971). *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (C.3). İstanbul: Bilmen Yayınları.
- Dönmez, İ. K. (2009). Sarhoşluk. TDVİA (C.36, S. 141-145). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ekinci, E. B. (2012). *Osmanlı Hukuku* (2. Bs.). İstanbul: Arı Sanat Yayınları.
- Feyzullah Efendi. (1266). *Fetava-yı Fevziyye*. İstanbul: Darü't-Tıbaatî'l-Amire.
- İstanbul Müftülüğü Şer'i Siciller Arşivi Üsküdar Mahkemesi 466-420-415 nolu defterler
- Karaman, H. (2009). *Mukayeseli İslam Hukuku* (C.1, 5. Bs.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Köse, S. (1999). Osmanlı'da Şer'i Cezalar. *İslamiyat* 2 (4). Ankara: Avrasya Yayıncılık.
- Türcan, T. ve Yerlikaya, Ü. (2012). *İslam Hukuku El Kitabı*. T. Türcan (Ed.), (1. Bs.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Üçok, C. (1946). Osmanlı Kanunnamelerinde İslam Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 3, (1), 125-146.

Fıkhî Açıdan Tecavüz Sonucu Oluşan Gebeliğin Sona Erdirilmesi

Ümmü Eymen Balbaba*

Öz: İnsan hayatının korunması İslam'ın beş temel esasından biridir. Hatta İslam, anne karnındaki ceninin eksik vücut ehliyeti olmasına rağmen hayatının korunmasına büyük önem vermiştir. Haklı bir sebep olmadıkça ceninin hayatına müdahale edilmesine izin verilmemektedir. Ancak ceninin sakat olma ihtimali, rızık endişesi, aile planlaması gibi sebepler kürtaja meyli arttırmaktadır. Bunlara ilaveten, gayrimeşru ilişki sonucu oluşan gebeliklerin çoğunluğu da kürtaj ile sonlanmaktadır. Günümüzde özellikle genç ve yoksul kadınlar isteği haricinde cinsel ilişkiye zorlanmakta ve bu ilişkiler sonucunda istenmeyen gebelikler oluşmaktadır. Buna ilaveten; Suriye, Filistin, Irak gibi savaşın ve siyasi istikrarsızlığın yoğun olduğu bölgelerde, kadınlara ve genç kızlara toplu olarak cinsel şiddet uygulanmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan bu yana savaş bölgelerindeki kadınların bu durumda ne yapmaları gerektiği hususunda çağdaş ulemeden ve fetva kurullarından gebeliklerini sonlandırmaları için fetva istemeleri sonucunda, bu konu çağdaş İslam hukukçuları tarafından tartışılmış ve günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Bu çalışmada, çağdaş İslam hukukçularının ve fetva kurullarının tecavüz sonucu oluşan gebeliğin sona erdirilmesi hakkındaki görüşleri değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Cenin, Kürtaj, Gebelik, Kadın, Şiddet, Tecavüz.

Giriş

İnsan hayatının korunması İslam'ın beş temel esasından biridir. Anne karnındaki ceninin dahi hayatını koruma altına almıştır. Allah'ı Teala Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur:

"Ve yine sakın, haklı bir gerekçeyle dayanmaksızın, Allah'ın dokunulmaz kıydığı cana kıymayın." (İsra, 17/33)

Ayette de görüleceği üzere, insan canına kasten müdahale cinayet sayılmıştır. İnsan hayatına son verme ayet ve hadis-i şeriflerde açık bir şekilde yasaklanırken, Kur'an-ı Kerim'de kürtajdan bahseden bir ayet-i kerime mevcut değildir. Kur'an-ı Kerim'in açıklaması mahiyetinde olan sünnette de kürtaj hakkında malumât bulunmamaktadır. Dolayısıyla, gebeliğin sonlandırılması; tıbbi, fıkhî ve birçok alanda hala tartışılmaya devam etmektedir.

Anne karnındaki cenine ruh üflendikten sonraki kürtajın haram olduğu hususunda İslam alimleri arasında ittifak vardır. Ancak kürtaja hangi sürede ve hangi şartlarda cevaz verilebileceği hususunda İslam alimleri ihtilaf etmiştir.

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B005

* İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı.
E-posta: eymenbalbaba@hotmail.com

Anne karnındaki cenine müdahalede kriter olarak insan hayatının başlangıcı esas alınmıştır. İnsan hayatının hangi andan itibaren başlayacağı meselesi tıp doktorları, fıkıh alimleri arasında hala tartışılmaktadır. İnsan hayatının başlangıcı olarak “ruhun üflenmesi” veya “döllenme” kriter olarak ele alınmıştır.

Anne karnındaki cenine müdahale hangi anda cevaz verileceğinin yanı sıra hangi şartlarda da cevaz verilebileceği de İslam alimleri tarafından ele alınmıştır. Günden güne artan aile planlaması kampanyaları, rızık endişesi, ceninin sakat doğacağı hakkında elde edilen bilgiler, insanların kürtaja meyletmesine sebep olmaktadır. Gayrimeşru ilişki sonucunda oluşan gebelikler de istenmeyen gebelikler sınıfına girmekte ve ekseriyeti kürtajla sonlanmaktadır. Gayrimeşru ilişki kapsamında olan zina ve tecavüz ceza hukuku açısından bir farklılık arz etmezken, bu ilişkiler sonucu oluşan gebeliklerin sonlandırılması hususunda İslam hukukçuları farklı görüşler serdetmişlerdir. Bu çalışmada gayrimeşru kapsamında ele alınan tecavüz sonucu oluşan gebeliğin sonlandırılması fikhî açıdan ele alınacaktır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle ceninin tanımı, tıbbi ve fıkhi açıdan anne karnında geçirdiği evreleri ve hakları incelenecektir.

Cenin

“Örtmek, örtünmek, gizlenmek” anlamındaki cenn kökünden türeyen cenin sözlükte “gizli olan şey, anne karnındaki çocuk” gibi manalara gelmektedir. “Cenin”in terim anlamı ise, parmak, tırnak veya göz gibi organları belirmiş olup döllenmiş yumurta veya et arasındaki farkı gösterecek bir yaratılıştadır (Uzunpostalcı, 1993, VII, 369). Ceninin hangi evreden itibaren canlı kabul edileceği noktasında İslam hukukçuları ihtilaf etmiştir. İslam hukukçularının ekseriyeti ceninin canlı kabul edilmesi için ruh üflenmesini kriter olarak almışlardır. Bundan önceki dönem hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ruh üflenilmesi anını tespit etmek için nasslarda zikredilen evrelerin anlaşılması gerekmektedir.

Cenin’in Anne Karnında Geçirdiği Evreler

Cenin’in anne karnındaki gelişim evrelerine işaret eden ayet ve hadisler mevcuttur.

“Andolsun ki (biz, ilk) insanı çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık.

Sonra onu(n neslini, ondaki) bir nutfe (yani sperma ile yumurtayı aşılama) olarak sağlam (ve emin) bir

yer (olan rahim)e yerleştirdik.Sonra (rahimde o) nutfeyi (zigotu) bir “alaka” yaptık; derken, o “alaka”yı

da bir “mudga”ya, “mudga”yı da kemiklere çevirdik, o kemiklere de et giydirdik. Sonra onu bambaşka

bir varlık yaptık. (Varlıkları) yaratıp şekil verenlerin en güzeli olan Allah ne yücedir!
“(Mü’minun, 23/12-14)

“Ey insanlar! Şâyet öldükten sonra dirilmekten şüphe etmekte iseniz (ilk yaratılışınızı hatırlayın). Kesinlikle bilin ki biz, sizi (ilk önce karışmış çeşitli renk) topraktan, (insan olarak yarattıktan) sonra (sırasıyla onun içinden çıkan) nutfе (aşılanmış yumurta/zigot halin)den sonra bir alaka, sonra (üzerinde uzuvlarının bir kısmı belirli bir kısmı belirsiz küçük bir et parçasından) bir mudgadanyarattık ki size (ne olduğunuzu ve kudretimizi) açıklayalım. Rahimlerde dilediğimizi, belirtilmiş bir vakte kadar durduruyoruz, sonra sizi bir bebek halinde çıkarıyoruz. Derken olgunluğa erişmeniz için (sizi büyütüyoruz).İçinizden kimi (erken) öldürölüyor, kimi de daha önce bazı şeyleri bilirken, sonra (artık çocuk gibi) hiçbir şey bilmez hâle gelmesi için erzel-i ömr’e (ömrün en kötü devrine) itiliyor.Yeri de görürsün ki kupkurdur.Fakat biz ona su indirdiğimiz zaman harekete geçer, kabarı ve her güzel çiftten (nice) nebat bitirir.”(Hacc, 22/5)

Bu iki ayete ilaveten sünnette de ceninin anne karnında geçirdiğı evrelerin süresi, ruh üflenilmesi zikredilmiştir.

İbn Mes’udun rivayetle, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur:

“Sizin ana karnında yaratılışınız kırk günde tamam olur. Sonra bunun gibi alaka, sonra bunun gibi mudğa haline gelir. Sonra Allah bir melek gönderir ve ona dört kelime emredilir. Ona şöyle denilir: ‘Amelini, rızkını, ecelini, mutlu veya mutsuz olacağını’ yaz. Sonra ona ruh verilir.”¹(Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 6, “Kader”, 1; Müslim, “Kader”, 1.)

Ayet ve hadislerden de anlaşılacağı üzere insanın ana karnındaki evrelerini nutfе, alaka, mudğa olarak sınıflandırabiliriz. Nutfе, az çok saf su manasına gelir (Erdoğan, 2010, 459). Terim olarak ise erkeğın üreme hücreleri (sperm), kadının üreme hücresi (yumurtacık) ve aşılanmış yumurta (zigot) şeklinde üç anlam kullanılır. Aşılanmış yumurta anlamını tercih etmek Kur’an-ı Kerim’in ifade ettiğı insanın başlangıcını teşkil eden damla manasına daha uygundur (Tüfekçi, 2013, 116). Alaka, sözlükte kan pıhtısı ve ceninin ilk evresi anlamına gelir (Tüfekçi, 2013, 116). Nutfeden sonraki aşamadır. Bu safha karışık nutfenin rahme asılması ile başlar.Bu evre gebeliğın dördüncü haftası ile sona erer. Mudğa, “çiğnenmiş bir parça et” ya da “lokmaya benzer pıhtılaşmış bir parça” ile ifade edilir. Mudğa evresi, yerine iyice yerleşmiş olan embriyonun büyük bir hızla büyüyüp geliştiğı, bir insan bedenindeki organ ve sistemlerin temellerinin atıldığı dönemdir. Bu evre hamileliğın dördüncü haftası ile başlar ve kemiklerin birleşmesiyle son bulur. (Erşahin, 2002, 179; Tüfekçi, 2013, 117).

Bu üç evreden itibaren cenine ruh üflenilmesi anı vardır. Ceninin canlı bir birey olarak kabul edilmesi için ruh verilme anı kriter alınmıştır. İslam hukukçuları cenine ruh verildikten sonra bir birey kabul edileceğı hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak anne karnındaki cenine ruhun üflenmesi ile ilgili süreler hakkında farklı rivayetler mevcuttur. Bu süreler 40, 42, 45 ve 120 gün olarak değişmektedir.

120 gün olduğunu savunanların delili Abdullah b. Mes'ud (ra) dan rivayet edilen hadisi şeriftir:

“Şizin ana karnında yaratılışınız kırk günde tamam olur. Sonra bunun gibi alaka, sonra bunun gibi mudğa haline gelir. Sonra Allah bir melek gönderir ve ona dört kelime emredilir. Ona şöyle denilir: ‘Amelini, rızkını, ecelini, mutlu veya mutsuz olacağını’ yaz. Sonra ona ruh verilir.”

Bu rivayette anne karnındaki ceninin 40’ar günlük periodla nutfe, alaka ve mudğa sürecini tamamladıktan sonra ruhun üflenmesi belirtilmiştir (Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 6, “Kader”, 1; Müslim, “Kader”, 1).

40, 42 ve 45 gün olduğunu savunanların delili ise Huzeyfe b. Üseyd (ra)’den rivayet edilen hadislerdir.

- Bir hadiste ‘40 yahut 45 gece’ ifadesi geçerken (Müslim, ‘Kader’, 2):

“Nutfe rahme yerleştikten 40 yahut 45 gece sonra nutfe üzerine melek gelir ve der ki, Ey Rabbim, (Bu) şaki mi said mi? daha sonra yazılır. Yine melek der ki, Ey Rabbim! Erkek mi kız mı? Bunun üzerine yazılır. Ameli, eseri eceli ve rızkı da yazılır. Sonra sayfalar dürülür. Bundan sonra ne artış ne de azalış olur.”

- 42(Müslim, ‘Kader’ 4):

“Nutfenin üzerinden 42 gece geçince, Allah bir melek gönderir ve hemen onun yapısını, kulağının, gözünün, cildinin, etinin ve kemiğinin biçimini belirler. Sonra melek şöyle der: Ya Rabbi! Erkek mi kız mı? Rabbin belirlediği ölçüye göre kararını bildirir; melek de yazar. Sonra ya Rabbi, eceli? Rabbin belirlediği eceli bildirir; melek de yazar. Sonra ya Rabbi, kabiliyetleri? Rabbin belirlediği kabiliyetleri bildirir; melek de yazar. Sonra Melek o sayfayı eline alarak çıkar. Artık kendine emredilen şeye ne bir ilave yapabilir ne de çıkarma.”

-40 (Müslim ‘Kader’4):

“Şüphesiz nutfe rahme 40 gecede yerleşir. Sonra melek onun yapısını yazar.”

gece olduğunu rivayet ettiği hadisler de mevcuttur. Huzeyfe b. Üseyd (ra)’ın rivayet ettiği hadislerde ruhun üflenmesi ile ilgili bir ifade açıkça belirtilmemiştir.

Muhaddisler, anne karnındaki cenine ruhun üflenmesi ile ilgili dört farklı hadis rivayeti arasında tearuz olduğunu belirtmiş ve bu hadisleri “muhtelefu’l hadis” diye adlandırmışlardır (Erşahin, 2002). Hayrettin Karaman, bu hadislerin kaynakları sağlam olduğu için bu hadislerin uydurma olduğunu söylemenin doğru olmadığını belirtmiştir. Hadisler arasındaki tearuzun sebebi olarak, hadisleri Hz. Peygamber (sav)’den rivayet eden ravilerin “yanıldıklarını, hataya düştüklerini söylemek” daha isabetlidir. Ceninin anne karnındaki evrelerini anlatan ayetlerde insanların bu ayetlerden ibret almaları ve Allah’ın kudret, ilim ve iradesinin anlaşılması istenmiştir. Hadis-i şeriflerde ise raviler hadisleri Hz. Peygamber (sav)’den olduğu

gibi nakletme hususunda hataya düşmüşlerdir. Ruhun üflenmesi ile ilgili belli bir gün olduğuna göre, bu hadislerin hepsini sahih kabul etmek mümkün değildir. Tıbbın verilerine göre de çocuğın cinsiyeti kırk günden sonra oluşması mümkün değildir. Çocuğın cinsiyeti, döllemeden itibaren sabittir. Hamileliğın üçüncü haftasının sonunda kalp atmaya başlar. Aynı zamanda Karaman, bu hadislerde ifade edilen ruhun üflenilmesinin “cenini öldürme, cenin üzerinde tasarrufta bulunma” ile alakası olmadığını belirtmiştir. Asıl maksad, insanın yaratılmasına ve kaderinin belirlenmesine dikkat çekmektir (Karaman, 2012, 116). Yusuf el Karadavi de Karaman gibi bu hadisler ile hayatın başlangıcının bir alakasının olmadığını, kadim alimlerin kendi zamanlarındaki verilere göre fetva verdiklerini belirtmiştir. Bugünün tıbbi verileri ellerinde olsaydı hüküm ve fetvalarını değiştirebileceklerini, ayrıca alimlerin kırkinci veya yüz yirminci gün arasında ihtilaf etmeleri Allahın bir lütfu olduğunu ifade etmiştir (el-Karadavi, 2007, 179).

Ceninın Ehliyeti ve Hakları

İslam Hukuku anne rahmindeki ceninin döllemeden itibaren haklarını muhafaza etmiştir. Anne karnındaki cenin anneden bağımsız bir varlık olarak kabul edilmiş ve cenin için bazı hakları öne sürmüştür.

Fıkıhî bir terim olarak ehliyet; hukuk süjesinin haklara sahip olması, haklarını kullanması, vazife, mükellefiyet ve mesuliyetler yüklenebilmesi halidir (Erdoğan, 2010, 125). Ehliyyet-i eda ve ehliyyet-ı vücut olmak üzere ikiye ayrılır. Ehliyyet-i eda, mükellefin kendisinden şer’an muteber olacak şekilde fillerinin sâdir olmasına salâhiyetli olmasıdır. Ehliyyet-i vücut ise kişinin haklara sahip olabilme ve borçlar altına girebilme selâhiyetidir. Vücut ehliyeti ise eksik ve tam diye ikiye ayrılır. Cenin anne rahminde olduğu sürece eksik vücut ehliyetine sahiptir. Yani sadece haklardan istifade edebilir, borçlarla yükümlü değildir.

İslam Hukuku, anne rahmindeki cenine vücut ehliyetine sahip olmasından ötürü sağ doğmak şartı ile bazı haklar vermiştir. Bu haklar nesebin sübutu, mirasçılık, vasiyet ve vakıf olmak üzere dört çeşittir.

Anne karnındaki ceninin anne babasıyla ve bunların vasıtasıyla diğer akrabaları ile nesep ilişkisi doğar. Bu sebeple nesep bağı olduğu kişilerden birinin ölümü durumunda mirasçılar arasına girer. Ceninin mirastan payı ise cenin için en avantajlı olan pay ne ise ona göre ayrılır. Cenin canlı doğana kadar mirastan hak ettiği payı muhafaza edilir. Cenin ölü doğması halinde mirastaki payından mahrum olur. Payının tamamı diğer mirasçılara devredilir.

Nesep ve miras hakkına ilaveten ceninin lehine yapılan vasiyet ve vakıf tasarrufları hakkı da mevcuttur. Cenin canlı doğması halinde kendi lehine yapılan vasiyet ve vakıftan hak kazanır. Bunun haricinde velisi ya da vasisi tarafından cenin için gerçekleştirilen tasarruflar geçersizdir (Uzunpostalıcı, 1993, VII, 369).

Anne karnındaki ceninin miras, vasiyet ve vakıf gibi lehine olan haklarını dahi muhafaza eden İslam Hukuku, onun yaşama hakkını büyük bir titizlikle korumaya çalışır. Bu bölümde ise ceninin yaşama hakkına son vermek olan kürtajın tanımı ve İslam hukukçularının gebeliğin hangi evresinde ve hangi şartlarla kürtaja izin verdiği durumları incelenecektir.

Kürtaj

Klasik fıkıh kitaplarında ıskat-ı cenin, modern Arapçada ise ichaz, ilka, tarh, inzâl ve imlâs olarak bilinen kürtaj kelimesinin terim manası, gelişimini veya süresini tamamlamamış olan cenini anne veya bir başkasının rahim dışına atması anlamına gelir (Tüfekçi, 2013, 134). Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) ise kürtajı “fetusun uterus dışında yaşama yeteneği kazanmadan, herhangi bir nedenle gebeliğin sonlanmasıdır” şeklinde tanımlar (Çokar, 2008, 21).

Kürtaj, kendiliğinden (spontaneous abortion) ve isteyerek (induced abortion) olmak üzere ikiye ayrılır. El-ichadü'l-afevî olarak da bilinen kendiliğinden düşük annenin yaptığı bir yanlışlık veya yakalandığı bir hastalık neticesi ile meydana gelen düşüktür. El-ichâdü'l-ilâcî ve el ichâdü'l-ictimâî de isteyerek kürtaj kısmına girmektedir. DSÖ'nün kürtaj taksimi de bu şekildedir.

Giderek yaygınlaşan aile planlaması kampanyaları, evlilik dışı ilişkilerin artması ve bu ilişkilere müsamaha gösterilmesi, terk edilme, dul kalma, cinsel şiddete maruz kalma sonucunda oluşan istenmeyen gebeliklerin sayısının artması kürtajın yaygınlaşma sebeplerindendir. Bu sebeplere ilaveten, Ezher Üniversitesi'nin öğretim görevlilerinden Abdul Muti Bayumi, insanların kürtaja meyletmesinin, İslam dininden uzaklaşmaya bir işaret olduğunu ifade etmiştir. (Dunn, 2011, 57)

DSÖ'nün verilerine göre dünyada her yıl yaklaşık 210 milyon gebelik oluşmaktadır. Bu gebeliklerin 133 milyonu doğum ile sonuçlanırken, yaklaşık %15'i kendiliğinden düşük ve yaklaşık %22'si isteyerek düşük ile sonlanmaktadır (Çokar, 2008, 22). İslam ülkelerinde ise kürtajın en yaygın olduğu bölge Orta Asya'dır. Tacikistan, Türkmenistan ve Kazakistan'da kürtaj oldukça yaygındır. Dünyanın en çok Müslüman nüfusa sahip olduğu Pakistan ve Endonezya'da ise günde ortalama 2500 ile 5400 arası kürtaj yapılmaktadır. Pakistan'da beş gebelikten biri kürtaj ile sonlandırılırken, yılda 890.000 kürtaj gerçekleştirilmektedir. Bangladeş'te ise on binlerce kadın hamileliklerini güvenilir olmayan sıhhat şartları altında sonlandırmaktadır. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da ise on gebelikten biri kürtaj ile sonlanmakta iken bu sayı, sadece İran'da günde bin kadın civarındadır (Hessini, 2008, 18).

İslam Hukuku'nda anne karnındaki ceninin tıbbi ve dini bir zaruret olmadığı müddetçe düşürülmesi cinayet gibi görülüp, haram kabul edilmiştir. Ancak hangi şartlar zaruret kapsamına girer ve hangi süreye kadar anne karnındaki cenin düşürebilir gibi hususlarda ulema ihtilaf etmiştir. Bu sebeple, öncelikle hangi süreye kadar anne karnındaki cenine müdahale edilebilir hususundaki görüşleri zikredeceğiz.

Hamilelik Dönemlerinde Kürtaja Mezheplerin Yaklaşımları

Hanefi Mezhebi

Anne karnındaki ceninin 120 günden sonra düşürülemeyeğı hususunda Hanefi Mezhebi uleması ittifak ederken, bu süreden önceki kürtaj uygulamaları hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefi Mezhebi anne karnındaki cenine müdahale etme hususunda ikiye ayrılmışlardır. İlk görüşe göre kürtaj döllenmeden itibaren haramdır. Bu görüşe sahip olan ulemaya göre, hac ibadetinde avlanmanın yasak olduğı gibi, kuşun yumurtasını kırması da “yumurta kuşun temel unsurudur, kuş yumurtadan oluşmaktadır” denilerek caiz görülmemiştir (Karaman, 2012,117). Caiz olmamasındaki sebep ise anne rahmindeki döllenmiş cenine hiçbir müdahale yapılmadığı müddetçe ruh verilip, hayata başlayacağı ve canlı kabul edileceğı düşüncesidir (Tüfekçi, 2013, 136). Ancak annenin sağlığı tehlikede ise veya süt emen çocuğun açlıktan ölceğı endişesi varsa çocuğun düşürülmesine cevaz verilmiştir. İbn Vehban, annenin emzirdiğı çocuğı emzirmediğı müddette aç kalıp ölmesi korkusu varsa ve kocasının da mali durumu sütanne tutmaya elverişli değılse çocuğun düşürülmesine cevaz vermiştir (Harman, 1993, VIII, 364). Ayrıca annenin frengi, kanser, felç veya kalb infarktüsü gibi önemli bir hastalığı olduğı durumlarda zaruret kapsamına alınarak böyle bir durumda kürtaja cevaz verilmiştir (Döndüren, 1999, I, 376).

İkinci görüşe göre ise bu süreden önce kürtaj caizdir. Ruhun üflenilmesi ile ilgili hadisleri referans gösterip ceninin canlı birey olarak kabul edilmesi için ruhun üflenilmesi anını kriter olarak almışlardır. Hanefilerden Maveräünnehir bilginlerinin ve İbn Abidin ve İbn Hümam’ın da içinde bulunduğı bu görüşe sahip olan alimlere göre, 120 günden önce henüz çocuk olarak bir şeyin yaratılmadığıını, mevcudun insan olmadığıını ileri sürmüşlerdir (Karaman, 2012, 117).Sonuç olarak, Hanefi mezhebinde hakim olan görüşe göre haklı bir gerekçe olmaksızın çocuk düşürmek caiz değıildir.

Şafii Mezhebi

Şafii Mezhebinde hakim olan görüşe göre gebeliğın hiçbir evresinde çocuk düşürmek caiz değıildir. Gazzalı’nın de içinde bulunduğı fıkıhçılara göre, döllenmeden itibaren ceninin hayatına son vermek haramdır. Gazzalı zigot evresinin hayatın ilk evresi olduğunu ve bu oluşuma zarar vermenin cinayet olduğunu savunur (Tüfekçi, 2013, 138).

Şafii mezhebinde gebeliğın zina sonucu oluşması kürtajın sonlandırılabilmesi için haklı bir gerekçedir. Remli de bu görüşü savunarak, zina sonucu oluşan gebeliğın ruhun üflenilmesinden önce sonlandırılması gerektiğı kanaatine sahiptir (Kahraman, 2008, 459).

Maliki Mezhebi

Maliki mezhebinde hakim olan görüş ise 40 günden önce bile olsa anne karnındaki cenine müdahale etmenin haram olduğıdur (Karaman, 2012, 118).

Hanbeli Mezhebi

Hanbeli mezhebinde ise 40 günden sonra çocuk düşürmek caiz değildir. Ancak mezhep içinde İbn Akil gibi ruhun üflenilmesinden önce kürtajın haram olduğunu savunan fıkıhçılar da mevcuttur (Kahraman, 2008, 458).

Çağdaş İslam Hukukçusu el-Buti'ye göre ise gebeliğin dördüncü haftasından önce kürtajı haklı kılabilirler üç gerekçe vardır: Doktorun gebelikten dolayı annenin sağlığının tehlikeyi düşeceği korkusu, bu gebeliğin annenin bedeninde bir hastalığa sebebiyet vereceği düşüncesi ve annenin süt emen bebeğinin emmediği müddetçe bebeğin öleceği endişesi gerekçe olarak ileri sürülmüştür. Bu üç durumu Ramazan el Buti gebeliğin sonlandırılabilmesi için haklı bir gerekçe olarak kabul etmiştir (Ebrahim, 1989, 90). Bu durumlarda, 40 günden önce ceninin ruhu olmadığını ve ebeveynler karşılıklı anlaşarak hamileliğe son vermeye karar verebileceklerinisavunmuştur (Erşahin, 2002, 199). Çağdaş fıkıhçılardan Karadavi de kürtajda asıl olanın haram olduğunu ancak zaruret durumlarında cevaz verilebileceğini belirtmiştir (el-Kardavî, 2011, 183).

Özetle belirtmek gerekirse, İslam hukukuna göre, ceninin ruh üflendikten sonra düşürülmesinin haram olduğu hususunda ittifak vardır. Çağdaş ulema da hangi dönemde olursa olsun çocuk düşürmenin haklı bir gerekçe olmaksızın caiz olmadığını, dördüncü aydan itibaren haramlığına ittifak etmişlerdir. Ancak, zaruret kapsamında cevaz vermektedirler (Kılıçer, 2006, 377). İbn Mesud ve Huzeyfe b. Üseyd'den rivayet edilen ruhun üflenmesi ile ilgili farklı rivayetler ve hangi şartların kürtaj için zaruret kapsamına girmesi hususundaki farklı görüşler alimler arasında ihtilafa sebebiyet vermiştir. Hanefi mezhebinde hakim olan görüşe göre, anne karnındaki cenine döllemeden itibaren haklı bir gerekçe olmadan müdahale edilemez. Ancak annenin emzirdiği bebeğinin açlıktan ölmesi ya da annenin sağlığı tehlikeye girdiği durumlarda bazı alimler cevaz vermiştir. Şafii mezhebinde ise Hanefi mezhebinin zaruret kapsamına aldığı şartlar oluştuğunda 40. günden önce cevaz vermişlerdir. Maliki mezhebinde ise 40. günden önce bile olsa cenini öldürme ve düşürme caiz değildir. Hanbeli mezhebinde ise 40. günden sonra caiz değildir.

İslam Hukukçuları anne karnındaki ceninin hangi sürede alınacağını yanı sıra hangi sebeplerden dolayı alınabileceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi DSÖ'nün sınıflandırmasına göre istenmeyen gebelikler çoğunlukla kürtajla sonuçlanmaktadır. Ebeveynler aile planlaması amacıyla kürtaja başvurmaktadır. Bazı ebeveynler ise geçim sıkıntısı, rızık endişesi ile kürtaja başvurabilmektedir. Gayrimeşru ilişki sonucunda oluşan gebeliklerin sonlandırılması da istenmeyen gebeliklerin kürtajı kapsamına girmektedir. Bu bölümde ise gayrimeşru ilişki sonucunda oluşan gebeliklerin sonlandırılması fikhî, sosyolojik ve tarihsel açıdan ele alınacaktır.

Gayrimeşru İlişki Sonucunda Gebeliğın Sonlandırılması

İslam Hukuku'nda tecavüz ve zina ayrı bir suç olarak işlenmemiş ve hadd cezası ile cezalandırılmıştır. Ancak tecavüz ve zina sonucu oluşan gebeliklerin sonlandırılması hususunda alimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zina da gayrimeşru ilişki kapsamına girdiğinden bu bölümde ele alınacaktır.

Zina

Şer'i bir akde dayalı olmaksızın ihtiyar ile yapılan haram bir cinsel ilişki olarak tanımlanan zina (Erdoğan, 2010, 213) sonucunda oluşan gebelikler istenmeyen gebelikler sınıfına girmektedir. Hanefi mezhebine göre zina, "tam ehliyetli bir erkekle cinsi münasabete elverişli bir kadının, evlilik şüphesi ve mülkiyet bağı bulunmadan kendi rızasıyla önden cinsi münasebette bulunması" şeklinde tanımlanmıştır. Bekar veya evli olarak bekarla ya da evli ile cinsi münasebet de zinadır. Serbest birleşim ve metres hayatı da zinaya dahildir (Erşahin, 2002, 202).

Özellikle gelişmiş toplumlarda evlilik öncesi ve dışı ilişkiler yaygınlaşmıştır. Dünya geneline baktığımızda evlilik yaşı ile ilişkiye başlama yaşı arasındaki fark gittikçe artmaktadır. Güney Afrika'da bu fark 6,9 yıl iken, Sahra-altı Afrika'da 1,7 yıldır. Batı Avrupa'da ise bu fark gittikçe artış göstermekte ve 3 veya 4 yıl olarak hesaplanmaktadır (Çokar, 2008, 25).

Zina sonucu oluşan gebeliklerin fıkıhî hükmü ile alakalı klasik fıkıh kitaplarında yeterli malumat bulunmamaktadır. Ancak er-Remli, el-Buti, Karadavi ve Hayrettin Karaman gibi çağdaş fıkıhçılar zinanın günümüzde gittikçe yaygınlaşması sonucunda, zina sonucu oluşan gebeliğın hükmünü tartışmışlardır (Erşahin, 2002, 203). Bu gebeliklerin sonlandıramayacağına karar vermişlerdir. Bazı argümanlarla görüşlerini delillendirmişlerdir. Bu argümanları kısaca anlatmak gerekirse;

-İsra Suresi'nin 15. Ayetini öne sürmüşlerdir:

"Hiçbir günahkar, başkasının günah yükünü üstlenmez" (İsra, 17/15)

-Hz. Peygamber (s.a.v.)'in zamanında Gamidli kadının recmedilmesi ile alakalı hadis-i şerif de zina sonucu oluşan gebeliğın sonlandıramayacağına delil olarak sunulmuştur. Çünkü Hz. Peygamber (sav), bu kadına recm cezası uygulanması gerekse de kadına çocuğunu doğurup gelmesini emretmiş ve cezasını hamileliğinden dolayı ertelemiştir (Müslim, Hudud, 22).

-Ayet ve hadislerden verilen delillere ilaveten, zina sonucu oluşan gebeliklerin kürtajına izin vermek bir nevi zinanın insanların gözünde normalleşmesine ve yaygınlaşmasına sebep olabilir.

Tecavüz

Klasik literatürde iğtisab olarak bilinen tecavüzde gayrimeşru ilişki kapsamına girmekte ve "zina fiilinin cebir, ikrah veya ızdırar halinde işlenmesi ve bir erkeğın güç kullanarak zorla

bir kadına zina etmesi" olarak tanımlanmaktadır (Erturhan, 2012, 27). Ancak İslam Hukuku mezhepleri tecavüz suçunun tanımı hususunda ihtilaf etmiştir. Malikiler ve Hanefiler zina ve tecavüzü bir erkeğin kendi mülkü olmayan bir fecr ile cinsel ilişki kurması olarak tanım-larken, Şafiiler ise mağdurun kadın ya da erkek olmasını öncelemişlerdir (Konan, 2011,153).

Tecavüz sonucu oluşan gebeliklerin kürtajının hükmünü ele almadan önce, bu gebeliklerin tanı sürecini ve gebeliğe psikolojik, sosyolojik ve tarihsel açıdan ele almak gerekmektedir.

Genç, yoksul ve eğitimsiz kadınlar, istemedikleri halde cinsel ilişkiye zorlanmakta ve bu ilişkiler sonucu istenmeyen gebelikler oluşmaktadır. DSÖ'nün verilerine göre, her dört ka-dından birinin hayatlarında cinsel saldırı veya cinsel saldırı girişimi kurbanı olabilmektedir (Ekizoğlu, 2008,105). Her ne kadar cinsel saldırı sonucunda gebelik yaygın olmasa da tıbbi yetersizlik, savaş ortamı ve toplumsal baskıdan dolayı gebelik oranları artabilmektedir.

DSÖ'nün 2005 yılı verilerine göre, her dört kadından birinin hayatlarında cinsel saldırı veya cinsel saldırı girişimi kurbanı olabilmektedir. 1993 yılından 2005 yılına kadar cinsel saldı-rıların oranı %60 artış göstermiştir. Adalet Bakanlığı'nın 2005 yılı istatistiklerine göre cebren ırza geçenlerle alakalı dava sayısı 21.556 olup, mağdur sayısı ise 23.643 olarak verilmiştir (Ekizoğlu, 2008, 105) .

Savaş ortamında kadınlar; tecavüz, seks köleliği, cebr sonucu gebelik veya cebr sonucu kı-rısrılaştırma yöntemleri aracılığıyla cinsel şiddetin mağduru olmaktadır. Politik istikrarsızlık, savaş ve çatışma ortamlarında kadına yönelik şiddet artmakta, kadın ve genç kızlar dul ve yetim kalmakta, yerlerinden edilmekte, toplama ya da mülteci kamplarına gönderilmekte, kadına yönelik cinsel şiddet ve tecavüz kimi zaman bir savaş silahı olarak kimi zaman da askerlerin ödüllendirilmesi, motivasyonlarını arttırmak veya AIDS bulaştırmak için biyolojik silah olarak kullanılmıştır. Savaşların yanı sıra, mülteci kamplarında da kadınlar cinsel şidde-tin mağduru olmaktadır. Aile bireyleri, temel geçimini sağlayabilmek amacıyla cinsel ilişkiye zorlanabilmektedir (Gönen, 2011, 120).

Savaş ortamlarında cinsel şiddete uğrayan mağdurelerin sağlığına birçok olumsuz etkisi oluşabilmektedir. İhtiyar dışı vuku bulan cinsel şiddet; AIDS, Hepatit B gibi cinsel yolla bula-şan enfeksiyonlara yakalanabilme, sakatlık, ölüm, istenmeyen gebelik, travma sonrası stres bozukluğu (TSSB), depresyona hatta intihara sebep olabilmektedir.

Cinsel şiddete maruz kalan kadınlar ve kızlar, toplum ve aile baskısından korktuklarından birçok cinsel şiddet olayının üstü kapanmakta ve mağdureler tıbbi yardım alamamakta ve saldırganlar da ceza almamaktadır. Bu sebeple bu saldırıların miktarı hakkında tam net bir bilgi vermek mümkün değildir. 2. Dünya Savaş'ında Koreli kadınlar Japon askerler tarafın-dan tecavüze uğramıştır. 1971'de Bangladeş ile Batı Pakistan arasındaki savaşta 200.000 ka-dın Pakistanlı askerler tarafından, Almanya'da ise binlerce kadın, savaş sonrasında Sovyet

askerleri tarafından cinsel şiddetin mağduru olmuştur.(Catherine T. Coyle, Martha W. Shu-ping, Anne Speckhard, Jennie E. Brightup, 2015, s. 116) (Mookherjee, 2007, 339). Kadınların savaş silahı olarak kullanıldığı bir örnek ise Bosna Savaşı'ndadır. Yaklaşık 20.000 ile 60.000 arasında kadın cinsel şiddet mağduru olmuş, tecavüz kamplarında esir tutulmuş ve düşmanın çocuğunu doğurmaya zorlanmıştır (Görgen, 2011, 121). Daha önce de belirttiğimiz gibi, birçok tecavüz olayının üstü kapanmıştır. Dolayısıyla 1998-1999 yılları arasında net olmakla birlikte 23.000-45.000 arası Kosovalı Arnavut kadın tecavüze uğramıştır.

Bosna, Bangladeş, Kosova ve daha birçok ülkede kadınlar cinsel şiddetin mağduru olmuş ve günümüzde de hala özellikle savaş bölgelerinde kadınlara yönelik cinsel şiddet devam etmekte ve savaş silahı olarak kullanılmaktadır.

Giderek artış gösteren cinsel şiddet hadiselerinden dolayı İslam Ülkeleri Teşkilatı, bu meseleyi ele almış ve kürtaj, sağlık ve ceza kanunlarını yeniden düzenlemiş ve tashih etmiştir. Kürtaj yasalarını yeniden tashih etme sebepleri arasında tecavüz ve enest ilişki de zikredilmiştir. Kürtaj yasasını tecavüz ve enest ilişki sebebiyle kürtaj yasalarını tashih eden ülkeler arasında kadına yönelik şiddetin yoğun olduğu bölgeler Benin, Burkina Faso, Kamerun, Gine, Mali, Sudan, Togo mevcuttur (Hessini, 2008, 122). Türk Ceza Kanunu'nun 99. maddesine göre cinsel saldırı sonucunda oluşan gebeliğın sonlandırılması gebeliğın 20. haftasına kadar mümkündür. Bu süre diğer ülkelerde farklılık arz etmektedir. Güney Afrika ve Hindistan'da bu süre Türkiye'deki gibi 20 hafta iken, İran'da 16, Japonya, Yunanistan ve İngiltere'de 24 haftadır. Çin, Letonya ve Rusya'da bu süre 28 haftayı bulmaktadır. Batı Avrupa ülkelerinde ise hiçbir kısıtlama getirilmemektedir (Oğuzhan Ekizoğlu, Haluk İnce, Şebnem Korur Fincancı, Nabi Kantarcı, Recep Has, Neşe Direk, 2008, s. 106-107).

İslam ülkeleri tecavüz kurbanı kadınlar için kürtaj yasalarını düzenlenmesinin yanı sıra, çağdaş İslam hukukçuları da meseleyi fıkıhî açıdan ele almıştır. İslam dinine göre, insan hayatının korunması İslam'ın temel esaslarından biridir. İnsanın anne karnındayken de hayatını koruma altına almıştır. Zaruret kapsamı dışında cenine müdahaleye izin verilmemiştir. Anne karnındaki cenine haklı gerekçelere dayanmayan müdahaleler cinayet sayılmıştır. Ancak çağdaş ulemaya göre tecavüz kürtaj için haklı bir gerekçe olarak kabul edilmiştir.

Müslümanlar, içerisinde bulundukları zayıflık durumundan dolayı her türlü sömürüye maruz kalmışlar, toprakları yağmalanmış, namuslarına hale getirilmiş ve her bir yandan gayrimüslim milletlerin ağır baskı ve zulüm politikası ile caydırılmaya çalışılmışlardır. İslam âleminin birçok beldesinde olduğu gibi Müslüman genç kızların birçoğu Allah'tan korkusu olmayan, caydırıcı herhangi bir güçten çekinmeyen insan kılıklı vahşi kurtların hedefi haline gelmiştir. Nitekim söz konusu vahim hadise, Bosna-Hersek'te, Filipinler'de, Çeçenistan'da, Eritre'de ve Arap âleminin bazı zayıf devletlerinin cezaevlerinde de vaki olmuştur.

Bosna'da Sırp askerler tarafından tecavüze uğrayan mağdureler gebe kaldıklarını fark ettiklerinde Yusuf el Karadavi ve diğer âlimlerden ne yapmaları gerektiğini sormuşlardır. Dünya Müslüman Âlimler Birliği'nin 18-19 Eylül 1992 tarihinde "Bosna Hersek'te insan haklarını koruma" adlı toplantıda âlimler tarafından mağdurelerin içinde bulunduğu durum da göz önünde bulundurularak bu mesele ele alınmıştır. Yusuf el Karadavi mağdurelerin ikrah altında olduğundan bir günahı olmadığını belirtmiştir. İkrah altında olan kimsenin günahı zinadan daha ağır olan küfür durumunda bile affedilmiştir. Nitekim Allahu teala şöyle buyuruyor:

"Kalbi imanla dolu olduğu halde inkara zorlanan kimse hariç, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkar eder, göğsünü inkara açarsa, Allah'ın gazabı onların üzerindedir." (Nahl, 106)

Bilakis saldırıya uğrayıp kendisine tecavüz edilen kadın, böyle bir sıkıntıdan dolayı sabreder, ecrini Allah'tan beklerse mükâfatlandırılacağını ifade etmiştir. Onların kürtaj olması konusuna gelince, asıl olan zina gibi haram bir ilişki neticesi de olsa ana rahmine yerleşmiş olduğu andan itibaren oluşmuş bu yeni hücreyi düşürmenin yasak ve haram olduğunu ancak mağdurenin içinde bulunduğu durum da ele alınarak böyle bir durumun kürtaj için kuvvetli bir özür olduğunu ve hamileliğin ilk günlerinde zaruret durumundan dolayı ruhsata gidilebileceğini belirtmiştir.

Söz konusu soru, Ezher Üniversitesi'nin eski rektörü Cadu'l-Hakk'a da sorulmuştur. El-Ezher dergisi Cadul-hak'ın mezkur soruya verdiği uzun cevaba yer vermiştir. Cevap özet olarak şöyledir: Cenine ruh üflendikten sonra -tecavüz cürmünden dolayı da olsa- cenini düşürmek ittifakla caiz değildir. Ruh üflenmeden önce ceninin düşürülüp düşürülmeyeceği ile alakalı İslam hukukçularından farklı görüşler nakledilmektedir. Hamileliğin ilk günlerinde kadının mazur olması sebebiyle söz konusu cenini düşürmek caizdir. Ancak şeri bir gerekçe olmaksızın bir kadının karnında bulunan çocuğu düşürmesi caiz değildir.

Şeltut da mağdurenin psikolojik durumunu ve toplumsal baskı sonucunda çocuğunu doğurduğu zamanda toplum ve ailesi tarafından dışlanabileceği, büyük bir travma sonucu dölrebileceği, sinirsel ve psikolojik hastalıklara yakalanabileceğini de göz önünde bulundurarak ruh üflenmeden önce anne rahmindeki cenine müdahale edilebileceğini ve bu durumda hiçbir vebal altına giremeyeceğini savunmuştur (Şeltut, 1983, 279-291).

Kürtajın yasaklandığı ülkelerden biri olan Mısır'da, Muhammed Seyid Tantavi 1998 yılında tecavüz mağduresi bekarsa gebeliğini kürtajla ile sonlandırması yönünde fetva verirken, 2004 yılında ise bekar-evli ayrımı yapmadan hamileliklerini sonlandırmaları gerektiği yönünde fetva vermiştir (Hessini, 2008, 23,). Tecavüz sonucu oluşan gebeliğin gebeliğin ilk dört haftasında sonlandırabileceğini savunmuştur (Sanctity of life, 2009).

Dünya Müslüman Âlimler Birliği'nin yanı sıra Din İşleri Yüksek Kurulu'na da bu soru yöneltilmiş ve kurul özetle şu karara varmıştır:

“Bilindiğı üzere İslam dini, insana ve hayatına büyük değeri vermiştir. Hayatın ve neslin korunması bütün ilahi dinlerin başlıca hedefleri arasında yer almıştır. Bu itibarla, her ne şekilde olursa olsun, ana rahminde meydana gelen bir canlının kesin ve meşru bir mazeret olmadıkça dıştan bir müdahale ile yaşama imkanının yok edilmesi cinayet sayılmıştır. Ancak söz konusu olaya, İslam’ın izzeti ve İslam toplumunun bu bölgede varlığını devam ettirmesi veya yok olması açısından da bakılması gerekmektedir. Annenin hayatını ve sağlığını tehlikeye sokmamak şartıyla zorla tecavüz sonucu gebe bırakılan Müslüman kadın ve kızların, kendi iradelerine bağlı olarak ilaç veya tıbbi müdahale yolu ile gebeliklerini sonlandırabileceğı sonucuna varılmıştır.” (Fetvalar, 1995, 79-81)

Nihat Dalgın da cebr ile gerçekleşen tecavüzün zinadan farklı olduğunu ve bu durumda kürtajın caiz olduğunu savunmuştur. (Dalgın, 2011, 290)

Tecavüz sonucu oluşan gebeliğı sonlandırmada tecavüzü haklı bir gerekçe olarak savunan ve bu gebeliklerin sonlandırılmasına cevaz veren alimlerin yanı sıra İslam’ın insan hayatına verdiği önemi vurgulayıp, böyle bir müdahalenin cinayet olabileceğini savunan çağdaş İslam hukukçuları da mevcuttur. Ramazan el Butî tecavüz sonucu oluşan cenin ile alakalı klasik fıkıh eserlerinde yeterli malumat olmadığını ve zina sonucu oluşan cenine müdahalede zikredilen delillere öne sürmüş ve tecavüz sonucu oluşan gebeliğın sonlandırılmasının haram olduğunu savunmuştur (El-Bûtî, 1988, 127).

Mısır Müftüsü Ali Cuma, Ezher rektörü Tantavi’nin tecavüz sonucu oluşan gebeliğın sonlandırılması gerektiğı görüşünün doğru olmadığını, cenine hayat üflendikten sonra yani hamileliğın 120. gününden sonra kürtajın haram olduğunu ve ancak annenin hayatı tehlikede ise cevaz verilebileceğini savunmuştur (Sanctity of life, 2009). Mısır Müftüsü gibi Kuveyt Müftüsü de I. Körfez Savaşı’nda Iraklı askerler tarafından tecavüze uğrayan Kuveytli kadınların gebeliklerini sonlandırmamaları gerektiğini, tecavüzün kürtaj için haklı bir gerekçe olmadığını yönünde fetva vermiştir (Hessini, 2008, 23).

Aynı şekilde Hayrettin Karaman da,

“İslam’ın kesin hüküm kaynaklarına göre hangi safhasında olursa olsun insanın hayatına son vermek haram ve yasak olduğunu ve zina ve tecavüzde hiçbir suçu olmayan bir yavruyu öldürmenin caiz olduğuna bütün dünyanın üniversiteleri caiz deseler yine de bu cinayet caiz olmadığını” (2008) belirtmiştir.

Özetle, tecavüz sonucu oluşan gebeliğı sonlandırmanın caiz olmadığını öne sürenler zorla tecavüz sonucu gebe bırakılan Müslüman kadın ve kızların psikolojik durumu ele alınmıştır. Mağdurelerin böyle bir travma sonrası, kürtaj olmaması durumunda toplum ve aile baskısı sebebiyle depresyona girebileceğini hatta bu depresyonun mağdureleri intihara kadar götürebileceğı ihtimalini göz önünde bulundurmuşlardır. Aynı şekilde İslam toplumunun izzeti ve İslam toplumunun varlığının devam etmesini göz önünde bulundurarak tecavüzü, gebeliğı sonlandırmak için haklı bir gerekçe olarak kabul etmişlerdir. Ancak insan hayatının

önemine ve böyle bir olayda suçlunun cenin olmadığını dolayısıyla gebeliği sonlandırmanın masum bir canlının hayatına kastetmek olduğunu savunup cevaz vermeyen çağdaş ulema da mevcuttur.

Tecavüz sonucu oluşan gebeliği sonlandırmanın fikhî açıdan ele alırken aynı zamanda cebr sonucu böyle bir travmaya maruz kalan mağdureler için İslam dininin ne gibi çareler sunabileceğini ele almak gerekmektedir. Öncelikle dehşet verici bir suç olan, mağdureyi travmaya sokup intihara kadar sürükleyen tecavüz suçuna mümkün olduğunca engel olmaya çalışmak gerekmektedir. Bu suçu olabildiğince caydırıcı cezaların yasallaştırılması gerekmektedir. Nitekim İslam Hukuku'nda tecavüz ve zina, ceza hukuku açısından farklı kategoride ele alınmamakta ve bu suçun cezası olarak sopa ile dövme, sürgün ve recm gibi oldukça caydırıcı cezalar mevcuttur. Ayrıca saldırganları tecavüze teşvik eden ve onları böyle bir vahşete meylettiren her yolun kapatılması elzemdir. Tecavüz durumunda ise mağdureye acil tıbbî yardım alması ve gebeliği olabildiğince önleyecek müdahaleler yapılması gerekmektedir. Tecavüz gibi zorunlu hallerde kullanılabilen ertesi gün hapının 72 saat içinde kullanıldığı takdirde gebeliği %98 oranında önleneceği bildirilmektedir (Erşahin, 2002, 208). Ayrıca bu kadınları aile ve toplumsal baskının kurbanı olmaktan kurtarıp onları tekrar topluma kazandırmak, özel rehabilitasyon merkezleri açıp onlara özel psikolojik destek sağlayarak bu süreci daha kolay atlatabilmelerini sağlamak gerekir. Buna en güzel örnek ise Bangladeş'te 1971 savaşıdan sonra Bangladeş hükümetinin aldığı tavidir. Bu kadınları tekrar topluma kazandırmak amacıyla rehabilitasyon merkezi açılmış, mağdureleri "savaş kahramanları" kabul ederek onları methetmişlerdir. Rehabilitasyon merkezlerinde kadınların dilerlerse kürtaj olabilecekleri, dilerlerse doğurabilecekleri imkanlar sunulmuştur (Mookherjee, 2007, s. 342). Bütün bunlara binaen, tecavüze giden bütün yollar kapanmalı, olduğu durumda ise mağdureyi tekrar topluma kazandırmak için derhal tıbbi ve psikolojik destek sağlanmalıdır.

Sonuç

İslam dinine göre haklı bir gerekçe olmaksızın insan canına kastetmek ve onun yaşam hakkını elinden almak cinayet olarak kabul edilmiştir. Anne karnındaki ceninin miras, vasiyet vb. haklarını bile koruyan İslam, onun yaşam hakkına büyük ehemmiyet vermiştir. Anne karnındaki cenine müdahale etmek de haklı bir gerekçe olmaksızın haram kabul edilmiştir. Ancak günden güne artan aile planlaması kampanyaları, rızık endişesi, gayrimeşru ilişki, ceninin sakat veya (zihinsel) engelli olacağı hakkında bilgi sahibi olmak kürtajın başlıca sebepleri arasında sayılabilir.

Gayrimeşru ilişki kapsamında zina ve tecavüz ele alınmaktadır. Zina ve tecavüz arasında ceza hukuku açısından fark olmamakla birlikte, bu ilişkiler sonucu oluşan gebeliğe müdahalenin hükmü değişiklik arz etmektedir. Nitekim zina sonucu oluşan gebeliğin sonlanmasına cevaz vermeyen alimlerin görüşleri tecavüz durumunda farklılaşmaktadır. Mağdurenin psikolojik

durumunu, toplumdan dışlanıp travmaya girebileceğini ve mağdurenin böylesi bir travmada suçunun olmadığını, kürtaj olduğu durumda da bir vebalinin olmayacağını savunan alimlerin yanı sıra İslam'ın insan hayatına önem verdiğini ve ceninin bir suçu olmadığını dolayısıyla kürtajın mümkün olmayacağını savunan çağdaş İslam alimleri de mevcuttur.

Kaynakça

- BBC. (2009, Eylül 07). *Sanctity of Life*. Erişim Tarihi: Şubat 27, 2016 tarihinde BBC.com:(http://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/islamethics/abortion_1.shtml) adresinden alındı.
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. (1979). *El-Camiu's-Sahih*. İstanbul
- Catherine T. Coyle, Martha W. Shuping, Anne Speckhard, Jennie E. Brightup. (2015). The Relationship Of Abortion And Violence Against Women: Violence Prevention Strategies And Research Needs. *Issues In Law And Medicine* , 111-127.
- Çokar, M.(2008). *Kürtaj*. İstanbul: Babil Yayınları.
- Döndüren. H. (1999). *Delilleriyle Aile İlmihali*. (C.II). İstanbul: Yeni Şafak.
- Dunn, N. (2011). Abortion, İjtihad, and The Rise of Progressive Islam. *Human Life Review*, 53-63.
- El-Buti, R. (1988). *Mes'ele-tü Tahdîd'i'n-Nesl Vikâyeten ve İlâcen*. Dimaşk: Daru'l Farabi.
- El-Karadavi, Y. (2007). *İslam İşığında Çağdaş Meselelere Fetvalar*. (C. VII) (Harum Ünal Çev.). İstanbul: Ravza.
- Erdoğan, M. (2010) *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Erşahin, M. (2002). *İslam Hukuku Açısından Aile Planlaması Kürtaj ve Çocuk Sahibi Olma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erturhan, S. (2012). Fıkıhî Açından Nitelikli Cinsel Saldırı (İrza Geçme). *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 21-71
- Fetvalar*. (1995). Ankara : DİB yayınları.
- Harman, Ö. F. (1993). Çocuk Düşürme. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* içinde (C. VIII, 364). İstanbul: TDV Yayınları.
- Hessini, L. (2008). Islam and Abortion: The Diversity of Discourses And Practices. *Institute of Development Studies*. 39, 18-27.
- Karaman, H. (2008, Ocak 4). *Kürtaj Hakkı* . Erişim Tarihi: Şubat 27, 2016 www.yenisafak.com:<http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/kurtaj-hakki-8656> adresinden alındı.
- Karaman, H. (2012). İslam'a Göre Doğum Kontrolü ve Kürtaj. *Aslan, A. İslama Göre Ailevi Problemler Doğum Kontrolü ve Kürtaj* içinde, İstanbul : Anatolia Kitap.
- Kılıçer, E. (2006). Çocuk Düşürme. *İslamda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* içinde, İstanbul: Gerçek Hayat.
- Konan, B. (2011). Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 29.
- Mookherjee, N. (2007). *Available Motherhood Legal Technologies, 'State Of Exception' And The Dekinning Of 'War Babies' In Bangladesh*, London : SAGE Publications.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac el Kureşî. (1955). *El-Camiu's-Sahih*. Kahire
- Oğuzhan Ekizoğlu, Haluk İnce, Şebnem Korur Fincancı, Nabi Kantarcı, Recep Has, Neşe Direk. (2008). Cinsel Saldırılarda Gebelik Sorunu. İstanbul: *Journal Of The Turkish German Gynecological Association*.
- Şeltut, M. (1983), *el-Fetava*. Kahire: Dar'ul Şûruk.
- Tüfekçi, İ. (2013). İslam Hukukuna Göre Gebeliğin Sonlandırılması, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, 111-154.
- Uzunpostalıcı, M. (1993). Cenin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (C. VII, 369). İstanbul: TDV yayınları.

İbn Kudâme'nin Usûl ve Furû' Bağlamında Maslahat Anlayışı

Esma Çubukcu*

Öz: Maslahat, dinin korumayı hedeflediği ana ilkeleri ve gerçekleştirmeyi istediği temel gayeleri kapsayan, insanların dünya ve ahiret menfaatlerini ifade eden bir kavramdır. İslam hukuk usulünde hakkında şer'î bir delilin bulunup bulunmaması yönünden maslahat, "maslahat-ı mutebere", "maslahat-ı mülgâ" ve "maslahat-ı mürsele" olmak üzere üçe ayrılır. "Maslahat-ı mürsele" yani hakkında nass olmayan maslahatlar ise; zarûrî, hâcî ve tahsînî olmak üzere üçe ayrılır. Maslahat hakkında yapılan tartışmaların ve ihtilafların odak noktasını ise hüküm verirken, hakkında nass bulunmayan maslahat-ı mürseleye itibar edilip edilemeyeceği meselesi oluşturmaktadır. Maslahatın tarihi seyrine baktığımızda sahabe döneminden itibaren islam hukukçularının maslahata yöneldiğini ve maslahata yönelik hükümler verdiğini görmekteyiz. İslâm hukukunun evrensel özelliği sebebiyle İslam hukukçuları, değişmekte olan toplumsal yaşantının ortaya çıkardığı yeni durumlar karşısında çözüm üretme yoluna gitmiştir. Hüküm verirken maslahata yönelmeyi önceleyerek mefsedetî ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Toplumsal yaşantının dinamizmi sebebiyle islam hukukçuları için maslahat-ı mürselenin değerlendirilmesi kaçınılmaz olmuştur. Ancak maslahat-ı mürselenin hakkında nass olmaması, sınırlarının belirlenmesinin zorluğu gibi gerekçelerle yapılan eleştiriler islam hukukçularının usûl ve furû' da maslahata yönelik tutumlarını etkilemiştir. Usûl eserlerinde maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul etmeyen hukukçular furû' eserlerinde maslahat-ı mürseleye yönelerek hüküm bina etmiş, teoride delil olarak kabul etmedikleri maslahat-ı mürseleyi pratikte delil olarak kullanmıştır. Hanbelî hukukçularından İbn Kudâme de Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir isimli usûl eserinde maslahat-ı mürselenin delil olmadığını ifade etmiştir. İbn Kudâme'nin maslahat anlayışı hakkında genel kanaat de bu yöndedir. Ancak İbn Kudâme, furû'-u fıkha dair telif ettiği el-Muğnî isimli eserinde maslahata yönelik hükümler vermiştir. Çalışmanın amacı, İbn Kudâme'nin usûl ve furû'undaki maslahat anlayışı farkını ortaya koymaktır. Çalışmamızda kullanılan yöntem, usûl-i fıkhta ekollerin maslahat hakkındaki görüşlerini inceledikten sonra İbn Kudâme'nin maslahat anlayışını ele almaktır. İbn Kudâme'nin usûl-i fıkha dair telif ettiği Ravzatu'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir isimli eserinde maslahatın delil değerini incelemek ve furû'-ı fıkha dair telif ettiği el-Muğnî isimli eserinde maslahata

Anahtar kelimeler: İslam Hukuk Metodolojisi, Maslahat, İstislah, Maslahat-ı Mürsele, Hanbelî, İbn udâme.

İbn Kudâme'nin Hayatı

Tam adı "Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme b. Mikdâm b. Nasr, Muvaqqakuddîn Ebû Muhammed el-Makdisî el-Cummâilî es-Sâlihîyyî"dir (ez-Zehebî, 1984, XXII/165; İbn Receb, II/133; el-'Uleymî, II/361; es-Sübhânî, V/131; İbn Kudâme, 2004, I/6).

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B006

* TED Ankara Koleji.

E-posta: esmacubukcu@gmail.com

Hicrî 541 yılının Şâban ayında, Filistin'in Nablus şehrine bağlı Cummâil köyünde doğmuştur (ez-Zehebî, 1984, XXII/166; İbn Receb, II/133; el-'Uleymî, II/361). Hicrî 620 yılında Dimeşk'te vefat etmiş ve Dimeşk yakınlarındaki Kâsiyyûn kabristanına defnedilmiştir (İbn Receb, II/142; el-'Uleymî II/ 368; es-Sübhânî, V/132).

İlk eğitimi babası Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî'den almıştır. Hicrî 561 yılında teyzesinin oğlu 'Abdulganî ile birlikte ilim tahsili için Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'ta 'Abdulkâdir el-Geylânî'nin medresesinde ders almış, burada Hırakî'nin el-Muhtasar'ını okumuştur. 'Abdulkâdir el-Geylânî vefat edince, Ebu'l-Feth İbnu'l-Mennî'den fıkıh, usûl ve hilâf ilimlerini tahsil etmiştir (ez-Zehebî, 1984, XXII/166; el-'Uleymî, II/362; es-Sübhânî, V/131). İlim tahsili için Dimeşk ve Bağdat'ın yanı sıra Irak ve Mekke'de bulunmuştur (İbn Kudâme, 2004, I/7). İbn Kudâme, Hanbelî fukahâsının müçtehidlerinden, usûl, ensâb, nahiv, tefsir ve hilaf ilimlerine vakıftır. Tabakât kitaplarında İbn Kudâme'nin ilmi kişiliğinden övgüyle bahsedilmiştir (İbn Receb, II/136; el-'Uleymî, II/363; es-Sübhânî, V/131).

Usûl-i Fıkıhta Maslahat

Maslahatı müstakil bir yöntem olarak ele alan ilk usûlcülerin eserlerinde maslahat, "hakkında ittifak edilmiş bir asıl bulunmayan, aklın gereği olarak hükmü gösteren münâsib mâna" (el-Cüveynî, II/ 161) olarak tanımlanır. Hakkında şer'î delilin bulunup bulunmaması yönünden maslahat, maslahat-ı mutebere (şer'î bir delille geçerli sayılan), maslahat-ı mülgâ (şer'î bir delille geçersiz sayılan) ve maslahat-ı mürsele (geçerli ya da geçersiz olduğu belirtilmemiş olan) olmak üzere üçe ayrılır (el-Gazâlî, II/ 139). Maslahat-ı mürsele yani hakkında nass olmayan maslahatlar ise, zarûrî, hâcî ve tahsînî olmak üzere üçe ayrılır (el-Gazâlî, II/ 139). Cüveynî ıstislâhı, istidlâl adını verdiği bir başlık altında ele alırken (el-Cüveynî, II/ 161), Gazâlî ıstislâh başlığı altında ele alır (el-Gazâlî, II/ 139). Zarûrî maslahatları, can, mal, akıl, din ve ırzın korunması şeklinde tanımlayan Gazâlî, bu maslahatlara dayanarak hüküm koyulabileceğini kabul eder ancak hâcî ve tahsînî maslahatlar hakkında nass olmadıkça sadece bu maslahatlara göre hüküm vermeyi câiz görmez (el-Gazâlî, II/ 139). Özen, Gazâlî'nin maslahat anlayışının kendisinden sonra gelen usûlcüleri etkilediğini ifade eder (s. 385). İbn Kudâme'nin eserinde yapılan çalışma da bu iddiayı destekler niteliktedir.

Hanefi usûlcülerinden Cessâs'ın eseri incelendiğinde ıstislâhı müstakil bir delil olarak değerlendirmede, ancak kıyası (el-Cessâs, IV/ 218) ve istihsânı (el-Cessâs, IV/ 223) ayrıntılı olarak ele aldığı görülmektedir. Bardakoğlu'na göre, Hanefilerin ıstislâh ve maslahat-ı mürseleyi ayrı bir delil olarak ele almamalarının sebebi, istihsânı ıstislâhı kapsayacak şekilde kullanmalarıdır (Bardakoğlu, s. 17).

Mâlikî usûlcülerinden Şâtibî, eserinde makâsıduş-şeria' adı altında zarûrî, hâcî ve tahsînî maslahatları ayrıntılı olarak ele almıştır (eş-Şâtibî, II/ 17-78). Mâlikî usûlcülerinden Karâfî de, maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul etmiş ve maslahat-ı mürseleyi tanımlayarak çeşitle-

rini belirtmiştir (Karâfî, IV/ 698-706). Özen, ıstislâhın Mâlikî mezhebinde müstakil bir kaynak sayıldığını belirterek (Özen, s. 386), ıstislâh metodunu ilk defa kullanan kişinin İmâm Mâlik olduğunu kaynaklardan öğrendiğimizi ancak kaynakların İmâm Mâlik'in ıstislâhın tanımı ya da yöntem olarak sınırlarının belirlenmesi hakkında ona atfedilecek bir bilgi aktarmadığını sadece fıkıhından maslahata yönelik örneklemeler yaptığını kaydeder (Özen, s. 384)

İmâm Şâfiî'nin sübjektif yargılara karşı takındığı tavrı ise istihsân babında görülmektedir. İmâm Şâfiî, istihsânı nassa dayanmaksızın mücerret görüşe göre hüküm vermek olarak tanımlayarak istihsâna göre hüküm vermeyi caiz görmez (eş-Şâfiî, s. 504)

Hanbelî usûlcülerinden Ebû Ya'lâ'nın eserinde yapılan incelemede ıstislâhı müstakil bir delil olarak zikretmediğini tespit edilmiştir (el-Ferrâ, V/ 1273) Hanbelî usûlcülerinden el-Mirdâvî (ö. 885), maslahat-ı mürseleye müstakil bir fasıl ayırmış ancak maslahat-ı mürseleyi münâsebet konusuna ircâ etmek suretiyle ele almıştır (el-Mirdâvî, s. 353). Kıyas babında münâsebet konusunu ele alırken, "münâsibü'l-mürsel" olarak zikrettiği maslahat-ı mürselenin delil olmadığını ifade etmiştir (el-Mirdâvî, s. 315). Hanbelî fakih ve usûlcülerinin ıstislâh anlayışlarının aynı olmadığını ve mezhep içinde bu konuda birbirine zıt görüşler olduğunu belirten Özen, mezhep usûlcülerinin yaygın olarak ıstislâhı kabul ettiği ancak mesâlih-i mürseleyi müstakil bir kaynak olarak değil kıyasa irca etmek suretiyle benimsediklerini belirtir (Özen, s. 386).

Klasik kaynaklardaki bu ihtilaflara rağmen günümüz İslâm hukukçuları maslahatın vazgeçilmez olduğunu şu şekilde ifade ederler: Özen, maslahatın toplum yararının sağlanması ve korunması, zamanın değişimiyle değişen şartlara bağlı olarak fikhî ahkâmın değişebilmesine kaynaklık ettiğini belirterek hakkında nass olmayan meselelere çözüm olması yönüyle önemine değinir (Özen, s. 387). Maslahatın, menfaatin elde edilmesi ve mefsetetin uzaklaştırılması, Şâri'in maksadının korunması anlamına geldiğini belirten Ahmet Yaman (s. 26), maslahatın, Şâri'in hedeflediği ilkelere ulaşmak olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

"Gelişen ve değişen toplumsal şartlara koşut olarak hukukun canlılığını koruyarak gelişmesi içtihadı, bu canlı gelişimin Şâri'in muradı istikametinde olması makâsıda riayete bağlıdır." (s. 25)

Abdurrahman Haçkalı, maslahatın insanların dünya ve ahiret yararlarının sağlanması anlamına geldiğini ve dini hükümler ile sosyal değişim arasındaki ilişkiyi sağlama çabalarının odak noktasını maslahatın oluşturduğunu ifade eder. (s. 47)

İbn Kudâme'nin Maslahat Anlayışı

İbn Kudâme, Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır isimli usûl eserinde, ادلة الاحكام واصليها / aslı olan edilletü'l-ahkâmı dört başlık altında incelemiştir (1981, s. 33). Birinci asıl, كتاب الله / Kur'ân (İbn Kudâme, 1981, s. 33), ikincisi سنة النبي / sünnetü'n-nebî (İbn Kudâme, 1981, s. 46), üçüncüsü الاجماع / icmâ' (İbn Kudâme, 1981, s. 67) ve dördüncü asıl استصحاب الحال / ıstishâbu'l-hâldir (İbn Kudâme, 1981, s. 79). Bu dört asıldan sonra اصول مختلف فيها / ihtilaf edilen asılları açıklamıştır. Birincisi شرع من قبلنا / İslâm şerâitinin neshini açıklamadığı islamdan önceki şeriatler (İbn Kudâme,

1981, s. 82), ikincisi قول الصحابي / sahabе sözü (İbn Kudâme, 1981, s. 84), üçüncüsü الاستحسان / istih-sân (İbn Kudâme, 1981, s. 85) başlıklarından sonra ihtilafı olan asıllardan biri olarak الاستصلاح / ıstıslâh ve maslahat-ı mürseleyi incelemiştir (İbn Kudâme, 1981, s. 86). İbn Kudâme ayrı bir başlık altında açıkladığı القياس / kıyâs bâbında (İbn Kudâme, 1981, s. 145), illetin münâsib vasıf yoluyla belirlenmesi konusunda maslahat konusuna değinmiş, hükümün illeti belirlenirken, hüküm ile illet arasındaki vasfın uygunluğunun yani münâsib vasfın maslahat sebebiyle kabul edilip edilemeyeceği ve uygunluğun hangi şartlarda gerçekleşebileceğini açıklarken maslahat ile ilgili görüşlerine yer vermiştir (İbn Kudâme, 1981, s. 163-164).

İbn Kudâme'ye göre ıstıslâh, lügatte bir şeyin doğru ve faziletli kabul edilmesi anlamına gelen استعمال kalıbında, صلح kökünden türemiş olup (el-Gazzî, I/540; el-Ba'î, s.117), maslahat-ı mürseleye uymak, mükelleflerin salâhını sağlayan maslahata riayet etmek demektir (İbn Kudâme, 1981, s. 86).

İbn Kudâme'ye Göre Maslahat Çeşitleri

İbn Kudâme maslahatı, şer'in onayladığı maslahatlar, şer'in geçersizliğini onayladığı maslahatlar ve şer'in ne itibar ne de iptal ettiği bilinmeyen maslahat-ı mürsele olmak üzere üçe ayırır (İbn Kudâme, 1981, s. 86).

Şer'in Onayladığı Maslahatlar

İbn Kudâme'ye göre şer'in onayladığı maslahat, hükümün icmâdan ya da nasstan anlaşılandan çıkarılması anlamına gelen, kıyastır (İbn Kudâme, 1981, s. 86; el-Ba'î, s.117; el-Hamd, I/104).

Şer'in Geçersizliğini Bildirdiği Maslahat

İbn Kudâme'ye göre, şer'in geçersizliğini onayladığı maslahat, nassa aykırı olan maslahattır (İbn Kudâme, 1981, s. 86). Ramazanda cinsel ilişkiye giren kişinin cezasını bildiren "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ" / "Bunun keffareti ise ailenize yedirdiğinizin orta derecesinden on fakiri doyurmak veyahut giydirmek yahut bir köle azad etmektir. Fakat kim bunları bulamazsa üç gün oruç tutar. İşte bu, yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin keffaretidir." (5. Mâide/ 89) ayetini aktaran İbn Kudâme, köle azat etmesi kolay olan zengin bir kişi için caydırıcılık maslahatının öngörülerek kefaretin oruç olarak belirlenemeyeceğini belirtir. Kefaretin amacının caydırmak olduğu, zengin kişinin köle azat etmesi ona kolay olduğundan bu cezanın bu amaca ulaştırmadığı gerekçesiyle, caydırıcılık maslahatına uygun olarak oruç hükmünün verilmesinin, nassa aykırı olduğu için geçersiz olduğunu ifade eder. Ona göre nassta bu kişi için kefareti, gücünün yeterliliğine bağlı olarak sıralanmış ve caydırıcılık prensibine itibar edilmemiştir. İbn Kudâme'ye göre kefaretin caydırmak için konulduğunun kabul edilmesi ile kişiye göre ve maslahata uygun olarak farklı hükümlerin verilebileceğini söylemek şer'in sınırlarını değiştirmeye neden olur (İbn Kudâme, 1981, s. 86).

Şer'in Ne Geçersiz Ne Muteber Olduğunu Bildirdiği Maslahat

İbn Kudâme, şer'in ne geçersiz ne muteber olduğunu onayladığı maslahatı hâcî, tahsînî ve zarûrî olmak üzere üçe ayırır (İbn Kudâme, 1981, s. 86). İbn Kudâme, kıyasta asıllara dayandırıldığı için maslahat-ı mürselenin kıyas olarak isimlendirilemeyeceğini belirterek, bir asla istinat etmediği için maslahat-ı mürseleyi hüccet olarak kabul etmediğini açıklar. Şer'in her türlü yolla kanların korunması gerektiğini bildirdiğini ve bu sebeple, örneğin savaş esirlerinin uzuvlarının kesilmesinin caiz olmayacağını ifade eder. Savaş esirlerinin uzuvlarının kesilmesi hükmünün verilmesi halinde Şâri'n kanların korunmasını öngördüğü maslahata aykırı hüküm verilmiş olacağından, savaş esirleri için uzuvların kesilmesinde caydırıcılık maslahatı olsa bile, bu maslahata itibar edilemeyeceğini belirtir. İbn Kudâme, içki içme ya da hırsızlık suçlarını örnek vererek, bu suçların cezası için suçluların öldürülmesinin istenmemesi gibi, caydırıcılığın Şâri' tarafından korunması gereken bir maslahat olup olmadığını bilemeyeceğimizi belirtir. Ona göre, halkın üçte ikisinin maslahatı için üçte birinin öldürülmesi caiz değildir zira Şâri'n halkın üçte ikisini koruduğunun bilinmeyeceğini zikreder. İbn Kudâme böylece, Şâri'n nasslarda korunması gerektiğini bildirilmediği bu tür maslahatlara yani maslahat-ı mürseleye itibar ederek hüküm verme yönteminin meşru olmadığını ortaya koyar (İbn Kudâme, 1981, s. 87; el-Ba'li, s.118; eş-Şinkîti, s. 163; en-Nemle, IV/322).

İbn Kudâme, maslahat-ı mürseleyi hâcî, tahsînî ve zarûrî olmak üzere üçe ayırarak, bir asıl olmaksızın hâcî ve tahsînî maslahatlara itibar etmenin caiz olmadığını beyan eder. Ona göre bu tür maslahatlar, icmâ, nass ya da nasstan anlaşılan bir delile istinat etmediği için mücerret görüştür ve mücerret görüşün caiz kabul edilmesi insanların kendi görüşüne göre şeriat koyması demektir. İbn Kudâme'ye göre, maslahat-ı mürseleye göre hüküm vermek, insan aklının nassa dayanmaksızın hüküm vermesi anlamına geldiği için bu yöntemin meşru kabul edilmesi peygamberlerin gönderilmesine ihtiyaç olmadığı sonucuna götürecektir. İnsan aklının, iyi gördüğünü alıp, kötü gördüğünden kaçınması halinin sübjektif olduğunu ve böylece, herkesin aklının kendine göre maslahat belirleyerek sübjektif yargılara ulaşılacağını, bunun yanı sıra âmmî ve âlimin hüküm vermede eşit olacağını dile getirerek maslahat-ı mürseleye itibar etmenin caiz olmadığını ifade eder (İbn Kudâme, 1981, s. 87; Bedrân, I/414; el-Ba'li, s.118; eş-Şinkîti, s. 161; el-Hamd, I/106; en-Nemle, IV/315,316).

İbn Kudâme, sübjektif yargılara karşı tavrını istihsân bâbında da koruyarak, şer'i bir delile dayanmaksızın istihsâna göre hüküm vermenin caiz olmadığını ifade eder. Ona göre, Şer'i bir delil olmaksızın istihsâna göre hüküm vermek, mücerret akılla hüküm vermek anlamına geldiği ve bunun yanı sıra âlim ve âmmînin hüküm verirken eşit konumda olması gibi problemleri de beraberinde getirdiği için caiz değildir (İbn Kudâme, 1981, s. 85). İmâm Şâfi'ye atıfla, "Kim istihsâna göre hüküm verirse şeriat koymuş olur." sözünü zikrederek, delile dayanmaksızın istihsâna göre hüküm vermeyi caiz görmez (İbn Kudâme, 1981, s. 86).

Maslahat-ı mürselenin hüccet olmadığını ortaya koyan İbn Kudâme, maslahat-ı mürseleyi üçe ayırarak aralarında derecelendirme yönünden bir fark gözetir. Hâcî ve tahsînî masla-

hatlara şerî' bir delil olmaksızın itibar edilemeyeceğini belirtirken zarûrî maslahatları muteber olma yönünden bunlardan üstün tutar (İbn Kudâme, 1981, s. 86).

Hâcî maslahatlar İbn Kudâme'ye göre, hâcât derecesinde olan, fakat kabul edilmesinde bir zorunluluğun olmadığı maslahatlardır. Küçüğün evlendirilmesinde velinin otoritesi İbn Kudâme'ye göre denkliğin sağlanması ve mâlî konularda beklenen menfaatin elde edilmesi için gereklidir fakat zorunlu olmadığı için ancak bir nassa dayandığı zaman bu maslahata itibar edilir (İbn Kudâme, 1981, s. 86; el-Ba'li, s.117; el-Hamd, I/105; en-Nemle, IV/311)

Tahsînî maslahatlar İbn Kudâme'ye göre, ibadet ve muamelatta daha güzel bir yöntemin göz önünde bulundurulmasıdır (İbn Kudâme, 1981, s. 86). Nikâh akdinde onayın veliye bırakılması, kadının nikâh akdi esnasında bulunması erkeği arzuluyormuş izlenimi vereceğinden ve bunun kadınlık onuruna yakışmayan bir davranış olacağından, ahlaka daha uygun olduğu için tahsînî maslahat olarak değerlendirir (İbn Kudâme, 1981, s. 87).

Zarûrî maslahatlar İbn Kudâme'ye göre, zarûriyyât mertebesinde olan; din, nefis, akıl, ne-seb ve malın korunması gibi Şâri'in dikkate aldığını bildiğimiz maslahatlardır (İbn Kudâme, 1981, s. 87). Ona göre, Şer'de dinin korunması için bidatçinin cezalandırılması, nefislerin korunması için kısasın, aklın korunması için içki içen kişiye celde haddin, neslin ve nesebin korunması için zina haddinin uygulanması ve malın korunması için hırsızlığın engellenmesi ve hırsızın elinin kesilmesi gibi uygulamalar Şâri'in bu maslahatlara itibar ettiğini göstermiştir (İbn Kudâme, 1981, s. 87). İbn Kudâme, bu maslahatların muteber olduğunu kitap ve sünnetten birçok örnekle anlaşıldığını belirtirken, mürsel olan yani hakkında nass olmayan zarûrî maslahatlara nassa dayanmadıkları için itibar edilemeyeceğini zikreder (İbn Kudâme, 1981, s. 87, el-Gazzî, I/540; el-Ba'li, s.118; eş-Şinkî, s. 162; el-Hamd, I/105; en-Nemle, IV/317).

Maslahat-ı mürsele babında yaptığı açıklamaların yanısıra İbn Kudâme kıyas bahsinde, bir vasfı münasib kabul etmenin ölçütünün maslahata göre belirlenip belirlenemeyeceğini açıklarken maslahat ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Ona göre, maslahatı içeren vasf maslahat ve mefsedeti eşit derecede gerekli kılsa ya da daha üstün bir maslahatı gerektirirse bu durumda maslahatı elde etmek bir benzerini ya da daha üstün bir maslahatı kaçırmayı gerektireceğinden münâsebet ortadan kalkar. Münâsib vasfın maslahat ve mefsedeti eşit derecede içermesi durumuna şu örneği verir; bir dinarın kazanılması, bir ya da iki dinarın kaybedilmesini gerektirirse bu maslahata itibar edilemeyeceğini belirtir. İbn Kudâme'ye göre münâsebet, maslahatı gerektirir ve maslahat çelişki barındırmayan bir durumdur. Ona göre, akla müracaat edildiğinde örnekte olduğu gibi Şâri'in maslahat gözetmediği anlaşılıyorsa münâsebet ortadan kalkar (İbn Kudâme, 1981, s. 163). İbn Kudâme, aklın maslahat ve mefsedetin çatışması halinde tercih yapabileceğini belirterek, çok susayan kimsenin durumunu ele alır. Ona göre bu durumda kişinin susuzluğunu gidermesi için menfaate uygun olarak hüküm verilebilirken diğer yandan haram olmaları açısından ise mefsedete göre de hüküm verilebilir. Ev sahibinin hırsız öldürmesinde malını koruması açısından maslahat,

öldürme fiilinden dolayı mefsedet olduğunu belirterek, onun hırsız öldürme ya da hırsızlık yapmaktan vazgeçmesi için ona ihsanda bulunma yollarından birini aklın gereğine göre seçebileceğini açıklar. Gaspedilen arazide namaz kılmayı ele alan İbn Kudâme, arazinin gasbedilmesi yönünden mefsedet fakat namazın ibadet olması yönünden maslahat olduğunu belirterek tercih yapılabilceğini belirtir (İbn Kudâme, 1981, s. 164).

İbn Kudâme'nin eserinde yapılan incelemede maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul etmediği sonucuna ulaşılmıştır. Ravza şarihlerinden en-Nemle ve el-Gazzî'nin eserlerinde yapılan incelemede, İbn Kudâme'nin maslahat-ı mürseleyi usûlünde reddettiğini ancak furûunda delil olarak kullandığını iddia eder (en-Nemle, IV/321; el-Gazzî, I/544). Tûfî ise, İbn Kudâme'nin eseri incelendiğinde neredeyse Şâri'in muradı olmayan maslahatları kabul ettiğini ifade ederek, İbn Kudâme'nin maslahat-ı mürselenin delil olduğunu söylemeye cesaret edemediğini ancak furûunda maslahat-ı mürselele göre hüküm koyduğunu fakat bu hükümlerin bilinmediğini belirtir (et-Tûfî, Şerhu Muhtasarı'r-Ravza, III/210). Ahmet Ünsal, İslâm Hukukunda Fayda İlkesi isimli eserinde, İbn Kudâme'nin illetin münasib vasıf yoluyla belirlenmesi konusunda verdiği örneklerin, maslahat-ı mürsele için verilen örneklerle aynı doğrultuda olduğunu belirtir. Ünsal'a göre, İbn Kudâme illetin belirlenmesinde zann-ı gâlibe göre hüküm vermenin önemine vurgu yaparak maslahata itibar ettiğini göstermektedir (s. 140).

Bu iddialardan yola çıkarak İbn Kudâme'nin furû-ı fıkha dair telif ettiği el-Muğnî isimli eseri çerçevesinde maslahat anlayışı ele alınacaktır.

İbn Kudâme'nin Maslahat Anlayışının Furû-i Fıkha'na Yansımaları

İbn Kudâme'nin eserinde yapılan incelemede tespit edilebilen maslahata yönelik hükümleri oldukça fazla olduğundan burada yalnızca bir kısmına değinilecektir.

Kitâbu't-Tahâra

İbn Kudâme saçta saç takma yani peruk kullanma konusunun cevazı hakkında önce konuyla ilgili rivayetleri zikreder. Hastalığından dolayı saçları dökülen Ensar'dan bir cariyeye, Hz. Muhammed'e düşün gününde peruk takıp takamayacağını sorunca Hz. Muhammed, "لَعَنَ اللَّهُ الْوَايِلَةَ وَالْمُسْتَوِصِلَةَ" "Allah, peruk takan ve taktırana lanet etti." buyurur (el-Buhârî, VII/ 165, K. Libâs, Hadis No: 5934; Müslim, III/ 1678, K. Libâs ve'z-Zîne, Hadis No: 2125; İbn Hanbel, XIV/ 179, Hadis No: 8473). "إِنَّمَا هَلَكْتُ بَنُو إِسْرَائِيلَ حِينَ اتَّخَذَ هَذِهِ نِسَاؤَهُمْ" /İsrailoğulları'nın kadınları peruk taktıkları için helak olmuştur. (el-Buhârî, VII/ 165, K. Libâs, Hadis No: 5932; Müslim, III/ 1679, K. Libâs ve'z-Zîne, Hadis No: 2127) rivayetini zikreden İbn Kudâme bu hadislerle göre, başkasının saçının saçta takılmasının caiz olmadığını söyler. Saçta saç dışında bir şey takılmasında takılan şeyin saçı bağlamaya yetecek miktarda olması halinde, saçı bağlamak bir ihtiyaç olduğu için bir mahzur olmayacağı hükmünü verir (İbn Kudâme, 2004, I/ 117). İbn Kudâme, "رَجَزَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تَقِيلَ الْمَرْأَةُ بِرَأْسِهَا شَيْئًا" /"Kadınlar saçlarına bir şey takmasın." (Müslim, III/ 1679, K. Libâs ve'z-Zîne, Hadis No: 2126) rivayetini zikrederek, bu hadiste saçta takılan saç,

saç bağı, yün ve ipek cinsinden her şeyin yasaklandığını kaydeder (İbn Kudâme, 2004, I/ 117). Konuyla ilgili rivayetleri zikrettikten sonra saçta saç eklemenin aldatmak ve necis olan şeyi saçta takmak olduğu için haram olduğunu ifade ederek aldatma maksadı olmaksızın saçta saç benzeri ya da necis olmayan bir şeyin takılmasının haram olmadığını belirtir. İbn Kudâme'ye göre, kadının eşine güzel görünmek maksadıyla saçına necis olmayan ve saç dışında bir şeyi takması, bu maslahatı elde etmeye yönelik olduğu için haram değildir (İbn Kudâme, 2004, I/ 118).

Kitâbu'l-Buyû'

Alışveriş yapan iki kişinin teslim konusunda ihtilafa düşmesi halinde, satıcı parayı alana kadar malı vermeyeceğini, alıcı da malı alana kadar parayı vermeyeceğini söylerse, satıcının malı teslim etme zorunluluğu olduğu vardır. Satıcının semenin teslimine kadar malın sahibi olduğu ve mal sahibinin ödemediği önce malı teslim etme zorunluluğunun olmadığı için önce müşterinin semeni teslim etmesi gerektiği yönündeki görüş sahih değildir. Zira bey'in devamı ve akdin tamamlanması malın teslimine bağlıdır. Bu sebeple malın tesliminin öne alınması akdin maslahatındandır. (İbn Kudâme, 2004, V/585).

Bu sözlerinden sonra İbn Kudâme hükmüne istisna getirerek, satıcının fakir olması halinde, onun zarar görmemesi için semenin önce teslim edilmesi gerektiğine hükmeder (İbn Kudâme, 2004, V/585).

"وَإِذَا بَلَغُوا النَّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ" / "Yetimleri evlenme çağına gelinceye kadar deneyiniz. Eğer kendilerinde bir rüşd hissederseniz mallarını kendilerine hemen teslim ediniz." (4. Nisâ/ 6) ayetini zikreden İbn Kudâme, tasarruflarının sahih olmasının sebebi, maslahatları elde etme ve maslahata ulaşma yeterliliğine ulaşmış olmalarına bağlayarak Şâri'in hükmünün maslahata yönelik olduğunu belirtir. (İbn Kudâme, 2004, V/619).

İbn Kudâme maslahatın elde edilmesi sebebiyle, mübâh menfaatleri olan hayvanların bey'ini ve beslenmelerini mübâh görür. Ona göre; çita, şahin, doğan, kartal gibi avcılıkta kullanılan yırtıcı kuşların ve bülbül, papağan gibi sesi güzel olan kuşların, kendilerinde mübâh menfaatler olduğu için bey'i caizdir. İbn Kudâme, necis oldukları için bey'i caiz görülme- yen bu hayvanların bey'ini mübâh menfaatlerinden dolayı caiz görür. Köpeğin beslen- mesine gelince, İbn Kudâme bunu ancak zaruret halinde mübâh görür. Bey'in, ihtiyaçların elde edilmesi ve mübâh menfaatlerin sağlanmasına hizmet ettiğini belirterek söz konusu hayvanlarda da mübâh menfaatler bulunduğu için bu hayvanların bey'i ve beslenmelerini caiz kabul eder (İbn Kudâme, 2004, V/627). Ona göre, eğer kendilerinde menfaatler yok- sa söz konusu hayvanların bey'i ve beslenmeleri caiz değildir (İbn Kudâme, 2004, V/628). Av köpeği avlanmak gibi işlerde kullanılacağı için ondaki mübah menfaatten dolayı onun bey'ini caiz görür (İbn Kudâme, 2004, V/623).

İbn Kudâme, necis ya da temiz olsun kendisiyle menfaat elde edilen kuşların yumurtasının bey'ini caiz görür. Ona göre, yumurtanın içinden çıkacak olan canlıda da mübâh menfaatler

olacağı için kuşun necis ya da temiz olmasına bakılmaz, kendisiyle fayda sağlanıp sağlanmadığına bakılır (İbn Kudâme, 2004, V/629).

Maymunun bey'inin menfaat elde edilmesi halinde caiz olduğunu söyleyen İbn Kudâme, menfaatten kastın onunla gezip oynamak değil, maymunun bir mekânı ya da malı koruması için kullanılması olduğunu vurgular. Ona göre koruyucu olması bakımından şahin, doğan ve sungur gibi mübah menfaat taşıdığı için maymunun bey'i caizdir (İbn Kudâme, 2004, V/629).

İbn Kudâme, sülüğün cilt hastalığının tedavisinde ve balık avlacılığında kullanıldığını belirterek bu mübâh menfaatlerden dolayı bey'ini caiz görür (İbn Kudâme, 2004, V/629).

İpek böceğinin tırtıl halindeyken bey'ini caiz gören İbn Kudâme, tırtılın haşerat olarak değerlendirilmesini kabul etmez. İbn Kudâme, kendisinden ipek elde etmek gibi menfaatler sağlandığı için tırtılın haşerattan farklı olduğunu belirterek mübah menfaatlerinden dolayı bey'ini caiz görür (İbn Kudâme, 2004, V/629).

İbn Kudâme'ye göre, yabani otların ve bitkilerin zehirleri eğer fayda sağlamıyorsa ve bunların az miktarda tüketilmesi ölüme sebep oluyorsa bey'i caiz değildir. Ona göre, bunlardan tedavi sağlamak gibi menfaatler elde ediliyorsa bey'i caizdir (İbn Kudâme, 2004, V/629).

İbn Kudâme, insan sütünün bey'ini ondaki mübah menfaatlerden dolayı caiz gördüğünü şöyle açıklar:

İnsan sütünü, ter gibi vücuttan çıkan sıvı hükmünde kabul edenlere göre sütün bey'i haramdır. Ancak insan sütü vücuttan çıkan diğer sıvılar gibi değildir. İnsan sütü terden farklı olarak, konun koyunun sütü gibi temizdir. İnsan sütüyle menfaatler sağlandığı için onun bey'ini caizdir (İbn Kudâme, 2004, V/630).

İbn Kudâme'nin, karz akitlerindeki şartlarda maslahata yönelik hükümleri şu şekildedir:

Karz akdinde iki kişinin de maslahatına olması halinde, ödemenin başka bir şehirde yapılmasının şart koşulmasını caiz kabul eder. İbn Kudâme'ye göre bu işlem, borç alan ve borç veren için zarar olmaksızın maslahat elde etmeye sebep olacağı için caizdir. Şer'de maslahatların haram olduğuna dair bir şey varid olmadığını zikreden İbn Kudâme, söz konusu maslahatların kendilerinde zarar olmayan aksine Şer'i olan maslahatlardan olduğunu belirtir. Ona göre, bu maslahatların haram olduklarına dair nassta ya da nassların manasında bir hüküm olmadığı için, mübâh kabul edilmeleri gerekir (İbn Kudâme, 2004, VI/ 14).

Borç isteyen kişi, bin dirhem verirsen tarlanının üçte birini ziraat yaparım derse, bu isteği akitte şart koşulmıyorsa caizdir (İbn Kudâme, 2004, VI/ 14).

Ona göre, borç isteyen kişiyi ihtiyacı buna sevketmiştir. İhtiyacı olan borca bu şekilde ulaşacağı için kendisi için menfaat kastetmiştir. Borç veren kişi için de zımnen fayda hâsıl olacağı için bu işlemi caiz görür. İbn Kudâme, burada herkesin maslahatı sağlandığı için işlemin caiz olduğunu belirtir (İbn Kudâme, 2004, VI/ 19).

Kitâbu’-l Müflis

İbn Kudâme, müflisin mallarının satılması konusunda maslahat kelimesini zikretmemiş olmasına rağmen müflisin maslahatına yönelik bir hüküm koyar. Müflisin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak onun maslahatına uygun olarak oturduğu evin satılamayacağı hükmünü vermiştir: (İbn Kudâme, 2004, VI/ 172).

H. Muhammed, müflis için, “خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ” / “Mallarından bulduğunuzu alın.” (- Müslim, III/ 1191, K. Talâk, Hadis No: 1556; Ebû Dâvûd, III/ 276, K. Buyû, Hadis No: 3469) buyurarak müflisin mallarının satılmasına izin vermiştir. Ancak müflisin evi, yiyeceği ve elbiseleri gibi gereklidir. Bu sebeple müflisin evi satılamaz (İbn Kudâme, 2004, VI/ 172).

Kitâbu’l-İcâre

İbn Kudâme mübah menfaatlerin kiralanabileceğini belirterek, maslahata yönelik şu açıklamaları yapar:

Bir iş için bir hayvan kiralansa, ancak bu hayvan bu iş için yaratılmamış olsa bile, kendisiyle amaçlanan menfaat elde ediliyorsa bu akit caizdir. Binmek ya da yük taşımak için inek, toprağı sürmek için deve ve eşek kiralamak gibi amaçlanan menfaat elde edilmelidir. Ancak bu işlem, haramlığına dair nassta bir şey yoksa caizdir. Eğer haramlığına dair nass varit olmuşsa, sahih kıyas varsa ya da elde edilen menfaate karşısında tercih edilebilecek bir zarar varsa bu akit caiz olmaz (İbn Kudâme, 2004, VII/ 389).

Haccamın kiralınması ve ücreti caizdir. “كَسَبَ الْحَجَّامُ خَبِيثٌ” / “Haccamın kazancı kirlidir” (Ebû Dâvûd, III/ 266, K. Buyû, Hadis No: 3421; İbn Hanbel, XXXIII/ 122, Hadis No: 15812) rivayeti haccamın kazancının mekruh olduğunu bildirir. Ancak, Peygamberin hacamat yaptırdığı ve ücretini verdiği ile ilgili bir rivayet vardır (İbn Hanbel, XXVIII/ 290, Hadis No: 20095). Eğer haccamın kiralınması ve ücreti haram olsaydı peygamber böyle bir şey yapmazdı. Dolayısıyla bu rivayete göre haccamın kiralınması ve ücreti caizdir. Bu rivayet aynı zamanda haccamın kiralınmasında mübâh menfaat olduğunu da gösterir. Bina ya da duvar ustasının ya da sütannenin kiralınması gibi haccamın kiralınması da bir ihtiyaçtır. Bir başka hadiste H. Muhammed, “اغْلِفْهُ نَوَاصِحَكَ” / “Haccamın bineğine yem verin.” (İbn Mâce, II/ 732, K. Ticârât, Hadis No: 2166) ve “وَأَطْعِمُهُ رَقِيقَكَ” / “Kölesini doyurun.” (et-Tirmizî, III/ 567, Hadis No: 1277) ifadesi ile kazancının haram olmadığını göstermiştir. Kazancının kirli olduğu ile ilgili rivayet, kazancının haram olduğunu göstermez. Zira peygamber, soğan ve sarımsağın da kirli olduğunu söylemiştir (Ebû Dâvûd, III/ 360, K. Etî’me, Hadis No: 3824) ancak bunlar mübahtır (İbn Kudâme, 2004, VII/ 409).

Kitâbu’n-Nikâh

Kocası kaybolan kadının durumunu değerlendiren İbn Kudâme, kadının maslahatına yönelik hüküm verir. İbn Kudâme, gâiplik halinde genel kabule göre kadın için bir yıl bekleme süresinin olduğunu zikrederek bu süreyi fazla olduğu gerekçesiyle kabul etmez (İbn Kudâme,

2004, IX/ 159). Bu sürenin uzunluğu sebebiyle kadın için maslahata ulaşmanın mümkün olmayacağını ve kadının zarara uğrayacağını belirtir (İbn Kudâme, 2004, IX/ 159).

İbn Kudâme, sabî ve mecnûnun evlendirilmesinde mehr-i mislde arttırma yapılmasının maslahat gereği caiz olduğunu şöyle açıklar:

Bir adam maslahat gördüğü için mehr-i misl olmaksızın kızını evlendirebilir. Genel olarak bir kadın mecnunla evlenmeyi tercih etmez. Ancak mehr-i mislde bir arttırma yapılırsa kabul etme ihtimali yüksektir. Maslahat sebebiyle mehr-i mislde arttırma yapmak caizdir. (İbn Kudâme, 2004, IX/ 185).

Sefihin evlendirilmesini, evlilikle ulaşılması gereken maslahatlar söz konusu olması halinde caiz göre İbn Kudâme şu açıklamaları yapar:

Sefeh sebebiyle hacr altına alınan kişinin ihtiyacı olduğunun bilinmesi halinde velisinin nikâha yetkisi vardır. Sefihin evlendirilmediği takdirde zina, hadd cezası, ırzını koruyamama gibi zararlara ulaşacağı bilinirse, dinini, ırzını, nefsinin korumak maslahatlarına ulaşmak için evlendirilmesi caizdir. Eğer ihtiyaç yoksa evlendirilmesi caiz değildir. İhtiyaç olmadığı halde evlendirilirse, nikâh, mehir, nafaka, barınacak yer gibi hukuki bir takım sorumlulukları yerine getirmesi gerekir. Bunlar ise, faydasız şekilde malının israf edilmesidir. Bu sebeple caiz olmaz (İbn Kudâme, 2004, IX/ 187).

İbn Kudâme, nikahta yerine getirilmesi gereken şartları belirlerken kadının maslahatına yönelik şartlara uyulması gerektiğini belirterek şu açıklamaları yapar:

Nikâhta yerine getirilmesi gereken şartlar kadın için faydalı olan şartlardır. Kadının evinden veya yaşadığı şehirden çıkarılmayacağı, onunla yolculuğa çıkmayacağı, başka bir kadınla evlenilmeyeceği, odalık cariye alınmayacağına dair şartlar nikâh akdinde geçerlidir. Erkek bu şartlara uymazsa, kadının nikâhı feshetme yetkisi vardır. Çünkü bu şartlar kadının maslahatındandır. “الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ” / “Müslümanlar şartlarında dururlar.” (Ebû Dâvûd, III/ 304, K. Akdiye, Hadis No: 3594; el-Beyhakî, VII/ 405, K. Sadâk, Hadis No: 14432) hadisi, şartların yerine getirilmesi gerektiğini bildirdiği için kadının maslahatına olan bu şartlara uyulmalıdır (İbn Kudâme, 2004, IX/ 246).

Kitâbu'n-Nafaka

İbn Kudâme, babanın sûtanne kiralarken bebeğin maslahatına uygun olana yönelmesiyle ilgili şu hükmü verir:

Baba, sûtünü teberru eden bir sûtanne bulursa onu kabul edebilir. Ancak bebeğin annesi bebeğini ücretle emzirme talebinde bulunursa, babanın onu tercih etmesi gerekir. Çünkü o, sûtanneye göre daha hak sahibidir. Bebeğe en çok şefkat gösteren kendi annesidir. Onun sûtü başkasının sûtüne kıyasla sağlık açısından daha uygundur. Baba, teberru eden sûtanneyi seçemez çünkü ücret ödememek için bebeğin zarar görmesi caiz olmaz. Bu sebeple bebeğin annesini kiralaması gerekir (İbn Kudâme, 2004, XI/ 271).

Kitâbu'd-Diyât

Kişinin dış görünüşündeki güzelliğe verilen zararı hükümlerine dayanak olarak alan İbn Kudâme şu örnekleri verir: Saç, sakal, kaş ve kirpikler için, bulundukları yerde kıl olmasa bile diyet gerekir. Güzelliğin itlafını menfaatsiz görenlere göre diyet gerekmediğini zikreden İbn Kudâme'ye göre, güzelliğin itlafı kişinin menfaatine zarar verir. Bulundukları bölgede kıl olmasa da bölgeye verilen zarar, güzelliğin bozulmasına sebep olur. Ona göre, bu sebeple tam diyet gerekir (İbn Kudâme, 2004, XI/ 579).

Kirpikler, dış görünüşte bir güzellik sağlar, gözü sıcak ve soğuktan korurlar. El ve ayaklar gibi tam menfaat sağladıkları için tam diyet gerekir. (İbn Kudâme, 2004, IX/ 576).

İbn Kudâme, güzelliğin bozulmasının kişinin menfaatine zarar vermediğini kabul edenlerin görüşünü reddederek, güzelliğin bozulmasının kişinin menfaatine zarar verdiğini dile getirir. Bu sebeple ona göre, kişinin boynuna vurarak boynunun eğik kalmasına sebep olan kimseye diyet gerekir. İbn Kudâme'ye göre güzelliğin bozulması, yürürken önünü görememe gibi menfaatlerin yok olması gibidir (İbn Kudâme, 2004, XI/ 616).

Bir kimsenin yüzüne tokat atılırsa ancak kişinin yüzü bu darbeden etkilenmez, kızarmaz ya da morarmazsa, güzelliğinden bir şey kaybetmediği için diyet gerekmez. Ancak kişinin yüzünde kızarma ya da morarma olursa diyet öder. Örneğin, sağır kişinin kulağının ve koku almayan burnunun telef edilmesinde bu itlaf kişinin güzelliğine zarar verdiği için diyet gerekir. Çünkü burada zarar gören menfaat kişinin güzelliğinin zarar görmesidir. (İbn Kudâme, 2004, XI/ 650).

Kitâbu'l-Mürted

İbn Kudâme, sabînin dinden döndüğünü söylemesi halinde maslahat gereği sözüne itibar edilmeyeceğini şöyle açıklar:

Sabî, islama girdiğini söyledikten sonra, bu sözlerini kabul etmediğini söylerse onun Müslüman kabul edilme hükmü iptal olmaz. Maslahat gereği Müslümanlık onda sahih olur. Çünkü riddet, mazarrat ve mefsedettir. Bu sebeple onun irtidat etmediğine hükmedilir. Ancak sabî, buluğa erdiyse ve küfründe ısrar ederse mürted olarak kabul edilir (İbn Kudâme, 2004, XII/ 104).

İbn Kudâme'ye göre sarhoşun dini hakkındaki sözlerinin muteber sayılması da maslahata yönelik olmalıdır:

Sarhoşun Müslüman olduğunu söylemesi sahih olur. Onun asli olarak kâfir ya da mürted olması farketmez. Sarhoşun riddeti sahih olursa mazarrat ortaya çıkacağı için sözü batıldır. Ancak Müslüman olduğuna yönelik sözü kabul edilir. Çünkü maslahat gereği evla olan budur (İbn Kudâme, 2004, XII/ 128).

Kitâbu'l-Hudûd

İbn Kudâme cezaların uygulanmasında caydırıcılık maslahatına yönelik hüküm vazeder:

Sirkati âdil bir beyyine ile sabit olan kişinin, suçunu inkâr etmesi halinde sözüne itibar edilmez. Çünkü sirkat beyyine ile sabit olur. Çalan kişi malın kendisine ait olduğunu, vedia ya da rehn olarak ona bıraktığını, bir kısmının kendisinin olduğunu, kendisine hibe edildiğini, malı almak için izinli olduğunu, söylese, malı çalınan kişinin sözüne bakılır ve çalan kişinin eli kesilir. Çünkü haddin düşürülmesine hükmedilmesi zecr maslahatının geçmesine sebep olur. Bu maslahatın elde edilmesi için hadd düşürülmez. (İbn Kudâme, 2004, XII/ 349).

Cezası gereği eli kesilmesi gereken tek eli olan kişinin, bu elinin felçli olması halinde, İbn Kudâme kişinin maslahatına göre hüküm verir:

Hirâbe suçu işleyen kişi, mal çalmış ancak kimseyi öldürmemiş ise, Kur'ân'da bildirildiği üzere, yürümesi kolay olsun diye sağ eli ve sol ayağı kesilir. Eğer eli ve ayağı yoksa kesme cezası düşer. Sağ ya da sol uzvun yokluğu eşittir. Çünkü her halükarda cinsin menfaati kaybolur. Sadece sağ eli kesikse, sol ayağı kesilir. Eğer elleri sağlamsa ve sağ ayağı kesikse, sağ eli kesilir. Hadd mahallinde bulunanın kesilmesiyle hadd tamamlanmış olur. Eğer bir eli kesikse ve kesilmesi gereken eli felçliyse, ehli tıbbın sözüne göre hüküm verilir. Kesilmesi kişinin telefine sebep olacaksa kesilmez. Tıp ehli kesilmesi halinde kişinin telefine sebep olmayacağını söylerse, kesilir (İbn Kudâme, 2004, XII/ 359).

Kitâbu'l-Cihâd

İmâmın Müslümanların maslahatı yönelik fiillere teşvik amacıyla sözkonusu fiileri yerine getirenlere ücret ya da ödül vermesini caiz gören İbn Kudâme, şöyle örnekler verir:

İmâmın, "kuyuyu kazana, kaleyi tırmanana, duvarı yıkana şu ödül vardır." diyerek belirli fiiller karşılığında ödül tayin etmesi caizdir. Düşmanı öldüren kişiye düşmanın üzerinde bulunanları alma hakkı vermesi de caizdir. Çünkü bu sözle savaşmaya teşvik ettiği için maslahat elde edilir (İbn Kudâme, 2004, XII/ 470).

İmâmın, Müslümanların maslahatı için, çölde bulduğu su, açtığı bir kuyu, gayret gösterdiği bir düşman, geçtiği bir geçit gibi yaptığı işler karşılığı askere ücret vermesi caizdir. Çünkü bu ücret maslahatın elde edilmesi içindir (İbn Kudâme, 2004, XII/ 477).

İbn Kudâme, İmâmın verdiği bu sözleri ordu dışında olan kimselere karşı da tutması gerektiğinin maslahat gereği olduğunu şu örneklerle açıklar:

İmâmın, on kişiyi getirene bir tanesini vereceğini vaad etmesi durumunda, ordunun dışında bu görevi yapan kişiye karşı da bu sözü yerine getirmesi gerekir. Çünkü bu Müslümanların ihtiyacı olan bir fiildir. Kendisini bu iş için tehlikeye sokan kişiye karşı bu söz yerine getirirse maslahat hâsıl olur (İbn Kudâme, 2004, XII/ 481).

Tespitimize göre, İbn Kudâme'nin maslahat-ı mürsele kavramını kullandığı fasıllardan biri Müslümanların emanının maslahata yönelik olduğu hükmünü verdiği fasıldır. Onun açıklamaları şöyledir:

Eğer bir kimse Allah'ın adını duymak için eman isterse her kim olursa ona eman vermesi gerekir. "وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَحَارَكَ فَاجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبَعَهُ مَأْمَنُهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ" / "Ve eğer müşriklerden bir kimse senden eman dilerse artık ona eman ver ki, Allah'ın kelâmını dinlesin. Sonra onu emin bulunduğu yere ulaştır. Çünkü onlar şüphe yok ki, bilmez bir kavimdir." (9. Tevbe/6) ayetine göre kim olursa olsun onun emanı geçerlidir. Çünkü ihtiyaç bunu gerektirir. Hz. Muhammed, Müseyleme'nin peygamberlik iddiasını açıklamak üzere gelen elçilere eman vermiştir. Bunun sebebi, Müslümanların elçilerinin güvenliği için karşı tarafın elçilerinin güvenliğini sağlama gerekliliğidir. Eğer onların elçileri öldürülürse, onlar da Müslümanların elçilerini öldürebilir. Bu da maslahat-ı mürselenin geçmesine sebep olur. Bu sebeple her Müslüman için eman akdi caizdir (İbn Kudâme, 2004, XII/ 504).

İbn Kudâme, savaşma ya da savaştan geri çekilme kararı alınacaksa bu kararın maslahata göre verilmesi gerektiğini şu sözleriyle belirtir:

Düşmanın sayısının fazla olduğu bir savaşta Müslümanların zafer elde edebilme ihtimali varsa, maslahattan dolayı sebat edip savaşmaları evla olandır. Geri çekilmeleri de caizdir. Eğer helak olacakları konusunda emin olamazlarsa hüküm zanna göre verilir. Düşman sayısı Müslümanların sayısının yarısından azsa dayanmaları gerekir ancak yarısından fazlaysa ve helak olma ihtimali ağır basarsa geri çekilirler. Eğer zafer zannı ağır basarsa, maslahattan dolayı sebat etmeleri gerekir. Eğer helak olma zannı ağır basarsa evla olan geri çekilmeleridir. Ancak sebat edip geri çekilmezlerse de caizdir. Çünkü bu şekilde şehadete ulaşacaklardır (İbn Kudâme, 2004, XII/ 629).

Kitâbu'l-Cizye

İbn Kudâme, Müslüman olmayanların ticâret için Hicaz'a girişlerinin caiz olduğunu belirterek Hz. Ömer'in uygulamasına göre onların burada kalmaları için üç gün izinleri olduğunu zikreder. Müslüman olmayan kişilerin burada üç günden fazla kalmasına izin veren durumlara örnekler veren İbn Kudâme, bu kişilerin maslahatlarını gözönünde bulundurur:

Eğer Hicaz'da hasta olursa hastalığı sebebiyle orada kalması caiz olur. Çünkü hastanın taşınması ona rahatsızlık verir. Hicaz'a ticâret sebebiyle giren kişinin Hicaz halkından birinde borcu varsa, borçlu ödemeye zorlanır. Eğer ödeyemeyecek durumdaysa borcunu alana kadar kalması mümkündür. Çünkü onun Hicaz'dan çıkarılması malını elde edememesine sebep olur. Eğer borcu ertelenmiş ise kalması mümkün değildir. Borcunu alması için birini vekil tayin eder. Eğer mallarını henüz satamadığı gerekçesiyle kalmak zorunda olursa, kalması caiz olur. Mallarını bırakıp gitmesi ya da yanında götürmesi teklif edilirse malının yok

olmasına sebep olacağı için maslahat geçer ve mazarrata sebep olur. Eğer Hicaz'da ölürse buraya defnedilir. Ölü'nün taşınmasının ona rahatsızlık vereceği ihtimali sebebiyle Hicaz'a defni caizdir (İbn Kudâme, 2004, XII/ 707).

Kitâbu's-Sayd Ve'z-Zebâih

Hazarda ya da seferde, zorunluluğun mecbur kılması durumunda muharremâtın mübâh olduğunu İbn Kudâme şu sözleriyle açıklar:

“إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ” / "...zorda kalanlar..." (6. En'âm/ 119) ayeti tüm zorda kalanları kapsar. Kıtık zamanında hazarda olan kişi de zor durumdadır. Muharremâtın mübâh olmasının sebebi, kişiyi ölümden kurtarmak için ona ihtiyacın zorunlu olmasıdır. Zira ölümden kurtulma maslahatı, gûnahtan ve necasetten kaçınma maslahatından daha büyüktür. (İbn Kudâme, 2004, XIII/ 95).

Kitâbu's-Sebak Ve'r-Ramy

At ve ok yarışlarının kumar olduğunu kabul edenlerin görüşünü reddeden İbn Kudâme, bu yarışlarda cihada teşvik maslahatı olduğu için bunların caiz olduğu hükmünü vererek bu yarışlarda ortaya konan paraların alınmasının caiz olduğu hükmünü verir:

At ve ok yarıştıran iki kişiden biri para çıkarır diğeri çıkarmazsa ve parayı çıkaran kazanırsa parasını geri alır. Eğer para çıkarmayan kazanırsa, parayı çıkaran kişinin koyduğu parayı alır. Çünkü bu yarışmalarda cihad eğitimine teşvikle maslahat ve Müslümanlar için faydalar vardır. Beni geçersen sana 10 dirhem veririm ama ben geçersen sana bir şey vermem derse bu da caizdir. Burada da maslahat vardır. Bu sebeple malından harcaması caiz olur (İbn Kudâme, 2004, XIII/ 153).

Kitâbu'l-Eymân

Yeminleri vacip ve mendub olmak üzere iki gruba ayıran İbn Kudâme, mendub yeminlerin maslahatla ilgili olduğunu zikreder. Ona göre mendub yeminler, iki kavgalı kişinin arasını düzeltmek, bir Müslümanın kalbinden nefreti kaldırmak ve şerri def etmek gibi amaçlara hizmet eden, maslahata yönelik olan yeminlerdir (İbn Kudâme, 2004, XIII/ 192).

Kitâbu'l-Mükâteb

Tespit edilen kadarıyla İbn Kudâme'nin maslahat-ı mürsele kavramını kullandığı ikinci fasıl kitâbet akdinin feshini ele aldığı fasıldır. İbn Kudâme'nin fesihle ilgili görüşleri şu şekildedir:

Bir köleye sahip olan iki kişiden biri kitâbet akdini feshetse, fesih tamamlanmış olmaz. Çünkü kitâbet ikisinin mülkündedir. Birinin feshiyle feshedilmez. Kitâbetin feshinde mükâteb ve efendi için zarar vardır. Üç sebepten dolayı akit bu şekilde feshedilmez. Birincisi, fesihle zarar ortaya çıkar çünkü diğeri sahibin mükâtebe akdinin devamı için fesih bir zarardır. İkincisi, fesheden ortak için ortaya çıkan bu zarar maslahat-ı mürsele menzilesindedir. Şer'de benzerine itibar edildiği konusunda bilgimiz yoktur ve hatta icmâ' ile reddedildiği vakidir.

Üçüncüsü, fesh ile mükâtebin durumu göz ardı edilmiş olduğu için mükâteb için bir zarar ortaya çıkar. Eğer bu zararlar eşitse ve tercih edilen bir delil olmadıkça mükâtebe akdinin hükmü devam eder, feshin ihdâsı caiz olmaz (İbn Kudâme, 2004, XIV/ 443).

Sonuç

İbn Kudâme, Ravzatu'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır isimli usûl eserinde maslahat-ı mürse-
lenin hükümlerin dayanak noktası olamayacağını kabul eder. Ona göre hükmün dayanağı
Kur'ân, sünnet ya da icmâ gibi bir şerî' delil olmalıdır. el-Muğnî isimli eserinde ise masla-
hat-ı mürseleye dayanarak hüküm verdiği tespit edilmiştir. Toplumsal hayatın dinamizmine
uyum sağlamayı gerektiren islam hukukunun evrenselliği maslahat-ı mürseleyi dikkate al-
mayı gerektirmektedir. Bu sebeple İbn Kudâme, usûlünde maslahat-ı mürseleyi reddeder-
ken furû'unda maslahat-ı mürsele üzerine hüküm bina etmiştir.

Kaynakça

- Bardakoğlu, A. (1995). Hanefî Mezhebi Maddesi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. XVI, 1-21.
- Bedrân, A.b.A.b.M. (t.y). Nüzhetü'l-hâtır'l-âtır Şerhu Kitâbi Ravzati'n-nâzır ve Cennetü'l-Menâzır (C. II). b.y.y: Dâru'l-Fikr.
- Ebü Dâvûd, S. (t.y.). *Sünen-ü Ebî Dâvûd* (C: IV, thk. Muhammed Muhyiddin Abdüssamed). Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye.
- El-Ba'li, M.b.E. (2005). *Telhîsu Ravzati'n-nâzır ve Cenneti'l-menâzır* (C: I). Riyad: Dâru't-Tedmuriyye.
- El-Beyhakî, A. (2003). *Sünenü'l-Kübrâ* (C: X, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ). Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- El-Buhârî, M. (1422). *Sahîhu'l-Buhârî* (C: IX, thk. Muhammed Zühayr Nâsır). b.y.y.: en-Nâsir, Dâru Tavku'n-Necât.
- El-Cessâs, E.B.A.b.A. (1994). *El-fusûl fî'l-usûl* (C: IV, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî). b.y.y.: m.y.
- El-Cüveynî, E.A.b.A.b.Y. (1997). *El-burhân fî usûli'l-fıkıh* (C: II). Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- El-Ferrâ, E.Y. (1993). *El-'udde fî usûli'l-fıkıh* (C: V). Riyâd: m.y.
- El-Gazâlî, E.H.M. (1937). *El-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (C:II). b.y.y: Matbaatu Mustafâ Muhammed.
- El-Gazzî, M.S.b.A.b.M. (2002). *Kitâbu Keşfu's-sâtır Şerhu Gavâmizi Ravzati'n-nâzır* (C:I). Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.
- El-Hamd, 'A.b.Ş. (1381). *İmtâu'l-'Ukûl bi-Ravzati'l-Usûl* (C:I). Riyad: m.y.
- El-Karâfî, A.b.I. (2000). *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl* (C: VII, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ). Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- El-Mirdâvî, E.H. (2008). *Tahrîrû'l-menkûl ve Tehzîbu ilmi'l-usûl* (C: I). Kâhire: Dâru'l-Besâir.
- El-'Uleymî, M. (1999). *El-mehcû'l-Ahmed fî Terâcimi Ashâbi'l-imâm Ahmed* (C: III, thk. Mustafâ Abdülkadir Ahmed 'Atâ). Bey-
rût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- En-Nemle, 'A.b.A. (1996). *İthâfû Zevî'l-besâir bi-şerhi Ravzati'n-nâzır fî Usûli'l-fıkıh 'alâ Mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*
(C:III). Riyad: Dâru'l-Âsime.
- Es-Subhânî, C. (1999). *Mevsûatu Tabakâti'l-fukahâ* (C:X, İmâm es-Sâdık Başkanlığınca). Beyrût: Dâru'l-Advâ.
- Eş-Şâfi'î, M. İ. (1940). *Er-risâle* (C: I, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mustafâ el-Halebî). Kâhire: m.y.
- Şâtibi, İ.b.M. (2006). *El-muvafakât fî usûli's-şerî'ati'l-İslâmî* (C: VI). Mısır: Dâru İbn Affân.
- Eş-Şinkiti, M. (2004). *Müzekkire fî usûli'l-fıkıh* (C: I). Dimeşk: Mektebetü'l-'Ulûm Ve'l-Hikem.
- Et-Tirmizî, M. (1975). *Sünen-ü't-Tirmizî* (C: V, thk. Ahmed Muhammed Şâkir). Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Ba'li el-Halebî.
- Et-Tûfî, S. (1987). *Şerhu muhtasari'r-ravza* (C: III, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Türkî). b.y.y. : Müessesetü'r-Risâle.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed B. Ahmed B. Osman (1984). *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ* (C:XXIII, thk. Şuayb El-Arnâvut). Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.

Haçkalı, A. İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi (C: XIII). *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 1, 47-61.

İbn Hanbel, e. A. (2001). *Müsned-ü Ahmed b. Hanbel* (C: XLV, thk. Şuayb el-Arnâvut v.dğr.). b.y.y.: Müessesetü'r-Risâle.

İbn Kudâme, M.'A.b.A. (1981). Ravzatu'n-nâzır ve Cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh Alâ Mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel (C:I). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Kudâme, (2004). *el-Muğnî* (C:XVI, thk. Muhammed Şerefüddîn Hattâb ve es-Seyyid Muhammed es-Seyyid). Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

İbn Mâce, e.A.M. (b.t.y.). *Sünenü İbn Mâce* (C: II). b.y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

İbn Receb/A.B.Ş.A.(1953). *Kitâbu'z-zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile* (C:II). Kâhire: m.y.

Müslim, e.H. (b.t.y.). *El-Müsnedü Es-sahihu El-muhtasar* (C: V, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî). Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye.

Özen, Ş. (1995). İstislâh Maddesi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 23, 383-388.

YAMAN, A. (2002). İslam Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine. *Marife Bilimsel Birikim*. 1, 25-51.

Ünsal, A. (2006). *İslâm hukukunda fayda ilkesi*. İstanbul: Nüans Yayınları.

Kur'an'ın Sabiteleri ve Tefsirin Yöntemi Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış

Fatih Tiyeek*

Öz: Kur'an ayetlerinin tefsirine dair girişimleri lehinde olup bütünüyle kabul etmek veya aleyhinde olup tamamen reddetmek yerine savunulan görüşlerin ve ortaya konulan örneklerin Kur'an'ın sabiteleri ve tefsirin yöntemi çerçevesinde değerlendirilmesi ret ve kabulün ideolojinin bir ürünü değil de metodolojinin bir ürünü olması açısından daha doğru bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım tarzı bilimsel tefsir eğilimine karşı da benimsenmelidir. Bilimsel tefsir eğilimine karşı da Kur'an ve tefsir ile ilgili objektif değerlendirmeye imkân veren ilkeler doğrultusunda bir tavır sergilenmelidir. Tavrımızda belirleyici kriter olacak bu ilkeler Kur'an'ın amacı ve muhtevası, tefsirin ise yöntemidir. Bu ilkeler çerçevesinde kökleri geçmişe dayanmakla birlikte çağdaş dönemde kendini daha çok hissettiren ve bir ekol hüviyetine kavuşan bilimsel tefsir eğiliminin Kur'an tefsirindeki yerinin belirlenmesi daha faydalı olacaktır. Zira bu ilkeler doğrultusunda yapılan kontroller ve değerlendirmeler, Kur'an ayetlerinin tefsirindeki ihlaller ile katkılarının birbirinden ayırt edilmesine, tamamen kabul etmek veya reddetmek yerine kabul edilebilir taraflar ile kabul edilemez noktaların ortaya konmasına katkı sağlayacaktır. Bu katkının tezahürünün görülebileceği alanlardan biri de bilimsel tefsir eğiliminin görüş ve tefsir örnekleridir. Bilimsel tefsir ile ilgili kabul veya ret tavrının da bu ilkelere riayet ve bu ilkeleri ihlal doğrultusunda olması hem ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak hiçbir verinin dışarıda bırakılmasına hem de Kur'an'a ait olmayan bir unsurun ona dâhil edilmesine engel olacaktır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Amaç, Muhteva, Tefsir, Yöntem, Bilimsel Tefsir.

Giriş

Kur'an, nüzulünden günümüze kadar, çok çeşitli şekillerde ve amaçlarla tefsir edilmiştir. Öne çıkan özellikleriyle çok çeşitli şekillerde isimlendirilen bu tefsirlerden biri de bilimsel tefsirdir. Dirayet ağırlıklı tefsirlerin ortaya konmasından itibaren varlığı hissedilen ve örneklerine rastlanılan bu yaklaşım tarzı çağdaş dönemle birlikte bireysel bir faaliyet olmaktan çıkıp bir ekol hüviyetine bürünmüştür. Her fikir gibi bilimsel tefsirin de tarihi süreçte savunulanları olduğu gibi eleştirenleri de olmuştur. Duygusal olarak bu yaklaşımla ilgili savunanlar ya da eleştirenler tarafında olmak yerine ortaya konulan tefsiri Kur'an'ın amacı, muhtevası ve tefsirin yöntemi gibi objektif kriterler çerçevesinde değerlendirmek daha etkili

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B007

* Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
E-posta: ftiyeek@mynet.com

sonuçlar alınmasına katkı sağlayacaktır. Bilimsel tefsirin ne olduğunun ortaya konması ve onun hakkında sağlıklı ve objektif değerlendirmeler yapılabilmesi için bu kriterler esas alınmalıdır. Tümünden reddetmek ve her haliyle kabul etmek yerine niçin ve hangi ölçüde kabul edeceğimizin veya hangi noktalardan reddedeceğimizin çerçevesi bu kriterler yardımıyla çizilmelidir. Bunlar Kur'an'ın amacı, muhtevası ve tefsirin yöntemidir. Değerlendirmeye esas olacak bu hususlara geçmeden önce neyin değerlendirileceği sorusuna cevap adına tanıımı, savunucuları, örnekleri ve muhalifleri çerçevesinde bilimsel tefsire değinmek gerekir.

Bilimsel Tefsir

Konuyla ilgili görüş beyan eden ve eserler ortaya koyan âlimlerin tamamının mutabık kaldığı bir bilimsel tefsir tanımından söz etmek mümkün değildir. Bilimsel tefsir, en özet ifadeyle, Kur'an ayetleriyle bilimin ilişkilendirilmesidir. Bu ilişkilendirme öne çıkan özellikleri (bkz: Mutlu, 2014, s.50) bakımından iki şekilde olmuştur.

Birincisi, Kur'an'da her türlü ilmin/bilimin bulunduğu kabulüne dayanmaktadır ve bu ilimlere ve icatlara ayetlerden delil getirme amacı kendini açıkça hissettirmektedir. Buna göre bilimsel tefsir, Kur'an'ın ortaya çıkan bilimsel gelişmeleri asırlar öncesinden haber verdiği, onda çeşitli ilimlere, ilmi keşiflere, icatlara işaretler bulunduğu, ondan yeni ilmi ve felsefi görüşler çıkarılabileceği iddialarını¹ ispat girişimidir.

Bu iddiaların geri planında Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiği kabulü yatmaktadır. Buna delil olarak ise lafzi içerik olarak iddialarını desteklediğini düşündükleri bazı ayetler zikredilmektedir. Bu ayetler şunlardır.

"Evet, bir gün gelecek ve Biz o gün, her ümmetin kendi içinden birini onlara karşı şahit olarak getireceğiz. Seni de (senin vahyine muhatap olan) insanlara karşı şahit tutacağız. **Çünkü sana her şeyi açıklayan**, hidayet, rahmet ve bir müjde kaynağı olan **Kur'an'ı indirdik**; fakat bunu anlayacak olanlar Müslümanlardır." (en-Nahl 16/89)

"Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar da sizin gibi topluluklardır. **Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık**. Nihayet bunların hepsi Rablerinin huzurunda toplanacaklardır." (el-En'am 6/38)

"Gaybin anahtarları Allah'ın katındadır. Onları Allah'tan başkası bilemez. O, karada ve denizde ne varsa hepsini bilir. Daldan düşen bir yaprağı bile bilir. Toprağın içine atılan bir tohum, **kuru yaş her şey apaçık kitaptadır**" (el-En'am 6/59)

1 Bu iddialar bilimsel tefsirle ilgili tanımlardan çıkarılmıştır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır; "Kur'an ayetlerindeki ilmi ıstılahları açıklamak, onlardan çeşitli ilimleri ve felsefi görüşleri çıkarmaya çalışmaktır" (ez-Zehebî, 1426/2005, II, s.417)

"Kur'an'da çeşitli ilimlere, ilmi keşiflere, icadlara ve sonuçlara işaretler bulunduğu fikrinden hareketle Kur'an'ın bazı ayetlerinin tabii ilimlerle alakalı gelişmeler ışığında yorumlanmasıdır" (Albayrak, 1998, s.108)

"Kosmostan ve onun insanla olan ilişkisinden bahseden birtakım Kur'anî nasların, ortaya çıkan bazı fennî keşif ve kuramlar doğrultusunda yorumlanmasına bilimsel tefsir denilmektedir" (Demirci, 2009, s.93)

"Kur'an ayetlerinden ilmi keşifler istinbat etmek veya ilmi keşifleri Kur'an ayetleriyle desteklemeye çalışmak" (Eren, 2005, s.560).

Bu yaklaşım, Kur'an'ı bilimsel verilerin destekçisi yapmak, onun asırlar öncesinden işaret ettiği bilimsel gelişme ve kuramlarla i'cazına dikkat çekmek ve Kur'an'dan hareketle yeni bilimsel sonuçlara ulaşmak iddialarına dayanmaktadır. Bu durum ortaya konan bilimsel tefsir kapsamında değerlendirilen şu örneklerinden de anlaşılmaktadır.

Bağlamı itibariyle Allah'ın gücü ve kudretine işaret eden (الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها) Râ'd Suresi 13/2. ayeti Celal Yıldırım'a göre iki ayrı kanunu anlatmaktadır. Bunlardan birincisi yerçekimi kanunu, ikincisi ise bu çekim kuvvetinin dışında kalan cisimlerin boşlukta durabileceği kanunudur. Ona göre ayetteki göklerin yani gökteki cisimlerin direksiz durmasının anlamı budur. (1990, VI, s.3023-3024)

Mü'minlerin küfür ehline üstün geleceğine işaret eden (ez-Zemahşerî, 1418/1998, III, s.357) Râ'd Suresi 13/41. ayet (أولم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها) Celal Yıldırım'a göre bir yandan yeryüzünün müşriklere daraltıldığını belirtmekte bir yandan da ilim adamlarına ipucu ve temel ilmi bir hakikat olan yerkünün kutuplardan basık olmasını haber vermektedir. Ona göre onbeş asır önce dünyanın bir küre biçiminde boşlukta belli bir yörüngede hareket ettiği bilinmezken Kur'an'da Dünya'nın kutuplardan basık olduğundan söz edilmesi onun ilahi kaynaktan indirildiğinin bir başka delilidir. (1990, VI, s.3105)

Nüzul dönemi Arapların bildiği Hicaz bölgesinde bulunan hızlı tutuşan ve çakmak gibi ateş tutuşturmaya yarayan 'marh ve afâr' ağaçlarına işaret eden (en-Nesefî, 1416/1996, IV, s.23-24.) Yasin Suresi 36/80. ayet (توقدون الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه) Elmalılı Hamdi Yazır'a göre ağaçtaki odun veya kömürü değil sürtme ve temas ile yeşil ağaçtan meydana gelen hararet ve tutuşmayı anlatmaktadır. Bu ise bir elektrik olayıdır. Dolayısıyla ayet elektiriğe işaret etmektedir. (VI, s.426)

Mekke'de meydana gelen kıtlığa maruz kalan insanların göz yanılsamalarına veya Kıyamet'ten önce meydana gelecek dumana işaret eden (er-Râzî, 1433/2012, XIV, s.238-239) Duhan Suresi 11. ayeti (ارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين - يغشى الناس هذا عذاب أليم) Süleyman Ateş'e göre Kur'an'ın gelecekte vuku bulacak bilimsel keşif ve icatları işaretleyen mucize haberlerinden biridir. Belki de ileride meydana gelecek ve insanlığı yok edecek gazlı, dumanlı, korkunç silahlara işaret etmektedir. Tıpkı atom bombası gibi. (s. 495)

İnşikâk Suresi 84/19. ayet (الترکيب طيقاً عن طبق) de bilimsel tefsir tavrını destekler mahiyette tefsir edilmiştir. İnsanın hayatındaki değişim safhalarını (Bayraklı, 2013, XX, s.452) ifade eden ayet, Celal Yeniçeri'ye göre büyük ihtimalle kat edilecek ilmi merhaleleri ve göklerde alınacak mesafeleri dile getirmektedir. (2006, s.39) Süleyman Ateş de bunu destekler mahiyette ayette son uzay çalışmalarına, uzay gemileri aracılığıyla Ay'a, göğün derinliklerine gitme çabalarına işaret olabileceğine dikkat çekmektedir. (s.589)

Mevsimsel değişimlerin bitkiler üzerindeki etkilerine işaret eden (ez-Zemahşerî, 1418/1998, VI, s.357) A'lâ Suresi 87/4-5. ayetler (والذي أخرج المرعى - فجعله غثاء أحوى) Elmalılı Hamdi Yazır'a göre

Güneş ve Ay'ın bir hesaba göre hareket ettiğini bildiren Rahmân 55/5. ayetin (والقمر والشمس بحسبان) tefsirinde bunlarla ilgili ölçülülük ve dengeye işaret eden bilimsel keşiflere yer verilmesi bu kapsamdaki örneklerden bazılarıdır.

Allah'ın varlığına, birliğine ve kudretine işaret eden ve insanın üzerinde düşünmesi amaçlanan bu ayetlerin tefsirinde uzmanlarından elde edilen bilgilere müracaat edilmesi, bu ayetleri daha geniş bir şekilde anlamaya ve bu anlamların zihne tam olarak yerleşmesine katkı sağlayacağı dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla anlama ile ilgili genişlik ve derinlik sağlayan bu bilgilerin alınması ve tefsirde kullanılması kadar doğal bir şey yoktur. Amaç haline getirilmemek kaydıyla bilimsel gelişmeler neticesinde elde edilen bu tür bilgiler, ayetleri anlama amacı doğrultusunda birer araç olarak kullanılmalıdır.

Kur'an ayetlerine bilimsel yönelişe dair görüşler ve örneklerden de anlaşılacağı üzere bilimsel tefsirin bir döneme hasredilmesi mümkün değildir. Ekol olarak çağdaş dönem içerisinde ele alınsa da örneklerine çok eski dönemlerden itibaren rastlanılmaktadır. Dolayısıyla bilimsel tefsirin geçmişte başlayıp çağdaş dönemde de etkilerini ve güncelliğini devam ettiren bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Lehinde ve aleyhinde tartışmalarla çağdaş döneme kadar varlığını devam ettirmiştir. Geçmişten günümüze geçirmiş olduğu süreç de bunu göstermektedir.

Bilimsel tefsir kapsamına giren görüş ve örneklerin görülmeye başlamasında en önemli faktör fetihler vasıtasıyla İran, Irak, Suriye ve Mısır'ın ele geçirilmesi neticesinde Müslümanların İran ve Yunan kültür ve medeniyeti ile karşılaşmalarıdır. Zira bu karşılaşma neticesinde bu medeniyetlere ait bilimsel eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesi düşünce, fikir ve kültür alanlarında bazı atılımlara sebep olmuştur. Genel anlamdaki bu atılımdan tefsir de etkilenmiş ve bilimsel tefsir faaliyeti kapsamına giren örnekler görülmeye başlamıştır. İlk olarak felsefe-bilim ilişkisi içinde oluşmaya ve gelişmeye başlayan Kur'an'a bilimsel yöneliş daha sonra hem felsefi hem de sufi bir kimliğe sahip olan İmam Gazali tarafından belirgin hale getirilmiştir. O, eserlerinde Kur'an'ın bilimsel yönlerine temas ederek devrinin şartları içinde önemli sayılabilecek açıklamalar yapmıştır. Fahreddin Razî ise bilimsel tefsir sahasında adeta teoriyi pratiğe dökmüş ve tefsirinde Kur'an'a bilimsel yönelişin örneklerine yer vermiştir. Râzî'den sonra Kur'an'ın bilimsel yönü üzerinde Kur'an'ın geçmiş ve gelecek bütün ilimleri kendinde toplayan bir kitap olduğunu savunan Endülüslü Ebu'l-Fadl el-Mursî durmuştur. Yine onunla birlikte Mısırlı Celaluddin es-Suyûtî de eserlerinde bu kapsamda görüş ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Suyûtî'den sonra ise, bu yönelişte bir durgunluk başlamış, 20. Yüzyılın başına kadar bu konuya ilgi duyan ve Kur'an'a bu açıdan yönelenler hem kemiyet hem de keyfiyet bakımından yeterli ve güçlü bir görünüm verememiştir. (Kırca, 1997, s.43-46)

Bilimsel gelişmelerin artması veya eksilmesi, medeniyetlerin yükselmesi ve gerilemesi ile paralel olarak, bilimsel tefsiri olumlu veya olumsuz yönde etkilemiştir. Çağdaş döneme gelindiğinde ise, Batı'da ortaya çıkan bilimsel atılım ve teknolojik gelişmelerin İslam alemine

intikal ettirilmesinden sonra bilimsel tefsire rağbet artmıştır. Bu rağbetin temelinde şu iki etken rol oynamaktadır.

1. Batının bilimsel ve teknik alandaki ilerleme ve üstünlüğüne cevap veremeyen İslam dünyasının Batı karşısında eziklikten kurtulup teselli olmak için onların sahip olduğu bilim ve teknolojinin aslında Kur'an'da mevcut olduğunu savunmak,
2. Batının gerçekleştirdiği bilimsel ilerlemelere ve bunun neticesinde ortaya çıkan teknoloji-lere İslam dünyasında geliştirilen direnci kırmak için bu ilerlemelerin temellerinin Kur'an'da mevcudiyetini ispatlamak. (Şimşek, trs., s.96-97)

Batıdaki gelişmeler doğrultusunda kendini hissettiren bu iki etkenle birlikte Kur'an'ın akıl ve bilimle çatışmadığını ispat etmek, Kur'an'ın "bilimsel icaz"ına dikkat çekmek, Yaşanan hayat ile Kur'an'ın irtibatını sağlamak ve dinden uzak Müslümanları dine döndürmek (Mutlu, 2014, s.52-72) gibi etkenler de İslam dünyasında durağanlaşan bilimsel yöneliş yeniden canlanmasına sebep olmuştur. İslam dünyasında birçok isim Kur'an'a bilimsel açıdan yaklaşmak ihtiyacı hissetmiş ve bu alanda eserler yazmaya başlamışlardır. Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın Kur'an-Astronomi ilişkisini ele alan ve Kur'an'da mevcut yetmiş civarındaki astro-nomi ile alakalı ayetleri bilimsel verilere dayalı olarak açıklayan "*Serâiru'l-Kur'an*" adlı eseri, Tantavi Cevheri'nin "*el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*" adlı tefsir kitabı bu eserlerin en önemlilerindendir. Elmalılı Hamdi Yazır, "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsirinde ve Mustafa el-Meraği ise kendi eserinde Kur'an'da yer alan bilimsel konuları ve kavramları ilmi verilere göre açıklama yoluna gitmişlerdir. Bunlar dışında Abdurrezzak en-Nevfelî Yusuf Mürüvve, Beşir et-Türkî, Maurice Baucaille, Karl Opitz, Mahmut es-Savvaf, Abdulfettah Tabbara, Ahmet Hanefî, Celal Kırca, Mehmet Zeki Duman, Salih Akdemir, Sakıp Yıldız, Haluk Nurbaki gibi bilim adamları da Kur'an'a bilimsel açıdan yönelmiş ve eserlerinde bu hususla ilgili tahlil ve tenkidlere yer vermişlerdir. (Kırca, 1997, s.48-51; Mutlu, 2014, s.84-119)

Başlangıcından günümüze kadar gelen bilimsel tefsir faaliyetini savunan, bu alanda önemli görüşler ve eserler ortaya koyan bilim adamları olduğu gibi, bu faaliyete karşı olan ve eleştiriler yönelten bilim adamları da olagelmıştır.

Bilimsel tefsire ilk ciddi tepki Endülüslü Ebu İshak İbrahim b. Musa eş-Şatıbî'den gelmiştir. Ona göre Kur'an'ın indiği çağdaki toplum ve bu toplumun fikir seviyesi ne ise Kur'an onu esas almıştır ve insanlara teklif ettiği şeyler de o seviyede olmuştur. Dolayısıyla bu seviyeyi korumak ve gözetmek gerekmektedir. Bu sebeple daha sonra ortaya çıkan yeni yeni bilgileri Kur'an'da aramak veya bu bilgileri Kur'an'a yüklemek onun ilk muhatabı olan insanlar için uygun düşmez. Bu yüzden böyle bir yaklaşım Kur'an için caiz değildir. (Şâtıbî, 1417/1997, s.101-104) Çünkü Kur'an, bilimsellik taraftarlarının iddia ettikleri şeyleri değil Peygamber dönemindeki Arapların bilimlerini içermektedir. (Jansen, 1999, s.110)

Kur'an ayetleriyle ilgili bilimsel tefsire ilk sistemli red ise Emin el-Hulî tarafından yapılmıştır. Onun bilimsel tefsire karşı savunduğu deliller (Jansen, 1999, s.111) şunlardır;

1. Kur'an kelimelerinin anlamları modern bilim alanına taşınamaz.
2. Kur'an Hz. Peygamberin çağdaşı Araplara hitap ettiğinden onların anlayamayacağı herhangi bir şeyi içermez.
3. Kur'an, bir din önerdiğinden ve dinî-ahlakî mesaj getirdiğinden insanın evren bilimine ilişkin görüşleriyle değil yaşamıyla ilgilenir.
4. Sabit ve belirli bir metin olan Kur'an'ın 19 ve 20. yüzyıldaki bilim adamlarının devamlı değişen görüşlerini içermesi mantıken imkansızdır.

Bilimsel tefsirle ilgili savunulan görüşlerin ve ortaya konan örneklerin değerlendirilmesine geçmeden önce değerlendirmeye esas olacak şu hususlara da değinmek gerekir.

Kur'an'ın Amacı

Kur'an'ın gönderiliş amacının tespiti açısından onun ilk gönderildiği ortam önemli bir göstergedir. Zira nüzul ortamı açısından baktığımızda Rabbini gereği gibi tanımayan ve ona şirk koşan, diğer insanlarla ilişkilerinde adalet ve ahlak prensiplerini gözetmeyen, yaptıklarının hesabını vermeye inanmayan bir topluluğun varlığı Kur'an'ın niçin gönderildiğinin de cevabı konumundadır. Böyle bir ortama gönderildiğinden onun ilgi alanı toplumda baş gösteren dinî ve ahlakî dejenerasyonu önleyerek toplumun yeniden ıslah edilmesidir. (Çiçek, 2007, s.35-41) Bu çerçevede baktığımızda Kur'an'ın gönderiliş amacı bu olumsuzlukların etkisinden kurtulmuş, tevhid akidesine bağlı ahlaklı bireyler yetiştirmek ve bu bireylerden meydana gelmiş ahlaklı toplumlar oluşturmaktır. (Durmuş, 2012, s.251) Bunun göstergeleri ise, insanın kul olma bilinciyle Rabb'ini tanıması, ona yönelip ibadet etmesi ve diğer insanlarla ilişkilerini bu temel üzere inşa etmesidir.

İnsanlığın hidayeti için gönderildiğini ifade eden ayet de (Bakara 2/185) onun gönderiliş amacına işaret etmektedir. Bu yüzden Kur'an, her şeyden önce bir din kitabıdır. İnsanları hidayete sevk ve teşvik onun ana hedefidir. Dolayısıyla onun ele aldığı konular, konuları ele alış tarzı ve i'cazı bu hedefine araç kabilindendir. Amaç ile araç birbirinden ayrı mütalaa edilmelidir. (Eren, 2005, s.570) Bu yüzden Kur'an'ın ifadeleri erekseldir ve işlevi gereği öğüt, ibret, tavsiye kipindedir. Bu tür ifadelerin bilimsel önermeler gibi algılanması veya bilimsel önerme formuna dönüştürülmeye çalışılması, bizatihi Kur'an'ın varlık sebebine aykırıdır. (Öztürk, 2014, s.63) Bu yüzden Kur'an'ın amacı insanlara bilimsel buluşlar konusunda rehberlik etmek olmayıp insanların inancını ve sosyal hayatını düzenlemektir. (Şimşek, trs., s.117) Dolayısıyla onun mesajından haberdar olma adına girişilecek anlama ve yorumlama faaliyetleri bu amaca hizmet eder tarzda olmalıdır.

Kur'an'ın Muhtevası

Neyin tefsir edildiğinin bilinmesi açısından en önemli hususlardan biri de Kur'an'ın muhtevasına vukufiyettir. Kur'an'ın hangi konulara yer verdiği ve bu konulara nasıl temas ettiğinin ortaya konması anlama ve yorumlama faaliyetleri açısından önemli bir veridir. Zira hem bu faaliyetlerin gereği gibi icra edilmesi hem de yapılan tefsirin değerlendirilmesi açısından bu vukufiyet son derece önemlidir.

Kur'an'ın muhtevası gönderiliş amacıyla yakından alakalıdır. Kur'an gönderiliş amacını yerine getirmek için ayrıntıdan uzak bir şekilde, ilke ve prensipler halinde, iç içe ve konu başlığı olmaksızın kendine mahsus üslubu ve can alıcı ifade tarzı ile iman, ibadet, ahlak konularının yanında bazı tarihi olaylara, gökyüzüne, yeryüzüne, insana, diğer canlılara, tarih boyunca oluşan bilgilere, toplumsal hayatın sosyal kanunlarına ve genel kaidelerine de değinmektedir. (Mutlu, 2014, s.311) Allah, insan ve kâinat bu konuların merkezinde yer almaktadır. (Kırca, 1997, s.18; Kırca, 2010, s.34) Hidayet rehberi olma özelliğinden dolayı insanın yaratıcısı ve diğer insanlarla münasebetlerine yer vermesinin yanında, onun kainat ve eşya ile olan münasebetleri çerçevesinde bir takım genel kurallar ve prensipler de getirmektedir. (Demirci, 2006, s.62) Ancak Kur'an, insanın yaratıcısı ve diğer insanlarla münasebetlerine dair geniş açıklamalar yapıp kesin kural ve kaideler getirmesine karşın insanın eşya ve kainatla olan münasebetlerine dair genel prensiplerle yetinmiş, eşyanın mahiyet ve kanunlarının araştırılmasını, bu genel prensiplere dair ayrıntıların tespit edilmesini insana bırakmıştır. Ayetler, eşyanın ve varlıkların niçinini açıklarken bunların nasıllığını ise insanın araştırmasına bırakmıştır. (Kırca, 1997, s.31-40) Zira Kur'an'ın insanın hayatında çıplak gözle görüp inceliklerini düşünebileceği evrenle ilgili konuları ele almasındaki maksat, sadece onlardaki azamet ve güzelliklerle şuurların uyandırılması ve onları idare edip nizamını devam ettiren kuvvetin büyüklüğüne işaret edilmesidir. (Hûlî, 1988, s.40-41) Çünkü onun muhtevası açısından merkezde insan vardır, tabiat olayları ise asıl konu değil insan evren ilişkisi çerçevesinde Allah'ın birliğine ve insanın düşünüp akletmesine aracılık edecek bilgilerdir. İnsanların günlük hayatlarında görüp müşahade edecekleri aleme ve tabiat olaylarına dikkat çekilerek bunların geri planındaki yaratıcıya imanın gerçekleşmesi ve kulluk vazifesinin bi hakkın yerine getirilmesi amaçlanmaktadır.

Tefsirin Yöntemi

Kur'an ayetleri ile ilgili farklı anlamalar söz konusu ise o zaman sözün ne anlama geldiğinden ziyade niçin ve nasıl o anlama geldiği önem arz etmektedir. Bu yüzden Kur'an ayetinin hangi anlama geldiğini bilmek isteyeceklerin, öncelikle ayetin 'nasıl' ve 'niçin' o anlama geldiğini bilmeleri gerekmektedir. Anlamanın ilkelerine işaret eden niçin ve nasıl soruları cevaplanamadığı takdirde bir ayetin anlamının doğruluğu veya yanlışlığı kesinlik kazanamaz. Kesinliğin olmadığı yerde de 'doğru ya da yanlış anlam'dan söz edilemez. Doğru ya da yanlış

anlamdan söz edilemediği yerde ise esasında bir anlam'dan söz edilemez. (Cündioğlu, trs., s.22-24) Çünkü bir gösterge mesnetsiz bir biçimde bir anlama geliyorsa, aynı gösterge doğal olarak tamamıyla zıt bir anlama da gelebilir. (Alpyağıl, 2003, s.56) Dolayısıyla anlamlandırma hususunda keyfiliğin önüne geçilmesi ve anlamının bir sistematığının olması açısından ayetin niçin ve nasıl o anlama geldiğinin tespiti son derece önemlidir.

Kur'an ayetlerinin niçin ve nasıl o anlama geldiği sorusuna cevabın ilk adımı dilbilimsel analiz aşamasıdır. Zira anlamın meşruiyeti her şeyden önce dil kurallarına uygunluğuna bağlıdır. Dolayısıyla bir dil vasıtasıyla mesajını insanlara sunan Kur'an'ın anlaşılması için dilinin anlaşılması ve anlamada dil kurallarına riayet edilmesi bir zorunluluktur. (Karagöz, 2010, s.229) Ancak bir ayetin niçin ve nasıl o anlama geldiğini belirlemede dilbilimsel ilkelere riayet gerekli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Zira anlam, dilin kendisinden ziyade dilin kullanımında ortaya çıkmaktadır. (Cündioğlu, trs., s.69) Bu yüzden dilin kullanımına işaret eden bağlam da dikkate alınmalıdır. Zira bağlam, konuşan veya yazarın bildiği ya da mesajına örtük bir şekilde etki eden dolayısıyla da muhatap konumundaki kimsenin de bilmesi gereken mesajın öncesi ve sonrasındaki bilgileri, dilsel özelliklerini, konusunu, amacını, bütünlüğündeki ana fikri, temel ilke ve prensipleri, bu mesajın oluşumuna dolaylı olarak etki eden zaman ve mekan faktörlerini, bireysel özellikleri; mesaj içerisindeki kelime ve kavramlar arası ilişkileri içine alan bütünü ifade etmektedir. (Tiyek, 2015, s.31-32) İç bağlam ve dış bağlam olmak üzere iki yönü bulunan bağlam, hem metinde geçen kelimelerin birbirleriyle ve cümlelerle, cümlelerin metnin geneliyle, konusuyla ve amacıyla ilişkisini hem de metnin olduğu tarihsel ve kültürel şartları yansıtarak (Güven, 2005, s.257-274) anlamının ilkesel olmasına katkı sağlamaktadır. Zira ayeti veya ayetteki kavramı gerçek bağlamından koparmak, onun sanal bağlamlara malzeme olmasına kapı aralamaktır.

Bu iki ilke gereği tefsir, "kastedilen hususunda kapalılık bulunan ayetleri dilbilimsel ilkeler ve bağlamsal unsurlar çerçevesinde anlayarak muhatap kitleye verdiği mesajı anlaşılır bir şekilde ifade etme" olarak icra edilmelidir. Yapılan faaliyet dilbilimsel ilkeler ve bağlamsal unsurlara uygunluk çerçevesinde değerlendirilmelidir. Aksi takdirde anlam ile ilgili 'niçin' ve 'nasıl' soruları cevapsız kalacaktır.

Amaç, Muhteva ve Yöntem Çerçevesinde Bilimsel Tefsire Bakış

Kur'an'da her şeyin olduğuna delil olarak sunulan ve bilimsel tefsire gerekçe yapılan ayetlerin bağlamından savunulan bu sonucu çıkarmak mümkün görünmemektedir. Zira Zemahşerî'ye göre Nahl 16/89. ayet dini emirlere (III, s.462), En'am 6/38 Levh-i mahfûz'a (II, s.342), En'am 6/59 ise Allah'ın ilmi veya Levh-i mahfuz'a (II, s.355) işaret etmektedir. Dolayısıyla bu ayetlere dayanarak Kur'an'da bütün ilimlerin varlığını savunmak Kur'an ile Allah'ın ilmini eşitlemektir. Burada Kur'an'ı yüceltme amaçlanırken Allah'ın ilmi Kur'an'a indirgenmektedir. Oysaki Kur'an, Allah'ın sonsuz ilminin tamamını içermemektedir. Zira o, bütün ilimleri

içermemekte gönderiliş amacına hizmet edecek kadar bazı bilim dalına ait konularda açıklamalar yapmaktadır. (Mutlu, 2014, s.22-23)

Kur'an'a bilimsel yönelişi tenkid edenlerin görüşleri genellikle anlama ve yorumlamada Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap toplumunun esas alınması gerektiğine ve bilimsel gelişme ve sonuçlardaki değişkenliğin Kur'an'a uyarlanamayacağına yoğunlaşmaktadır. Ancak bu iddialar bilimsel tefsirin inkar edilmesi için yeterli iddialar değildir. Zira Kur'an sadece indiği dönemdeki Arap toplumuna hitap etmemektedir. Onun hitabı evrenselidir. Evrensel olan bir hitapta da, zaman ve mekan olarak sınırlı bir dönemin onu anlama ve yorumlamasını esas alarak, bu tür faaliyetleri sonraki dönemlere adeta kapatmak en başta Kur'an'ın gönderiliş amacına uygun değildir. Aslında her kutsal kitap hem belli bir zaman kesitinde ortaya çıkmakta hem de her çağın müminine ebedi değerler ve aşkın bilgiler sunma iddiası içermektedir. (Baljon, 2000, s.113) Kur'an da Allah Teala'nın tenzil dönemine ait kavramlarla sunduğu mesajın daha sonraki dönemlerde yaşayacak insanlar için de aynı değeri taşıması için ve onların ihtiyaçlarını da aynı ölçüde karşılayabilmesi için mesajda ortak dil kullanmıştır. Bu dil "din dili"dir. (Kırca, 1998, s.39)

İkinci olarak bilimsel gelişme ve sonuçların değişkenliği de bu faaliyeti yok saymak için yeterli bir gerekçe değildir. Zira sadece bilimsel yorumlama değil bütün yorumlamalar elde ki mevcut veriler çerçevesinde yapılmaktadır. Ard niyet ve önyargı olmadığı sürece hepsi doğruyu bulma çabası içerisinde değerlendirilmelidir. Hiç birinin yanlışlanmama garantisi yoktur. Yeni bilgilere ulaşılması her tür yorumun değişmesine sebep olabilir. Dolayısıyla bu ikinci gerekçe ile bilimsel yorumlamaya karşı çıkmak, bütün yorum çeşitlerine karşı çıkmaktır. Çünkü bu tavırla adeta Kur'an ile yorum özdeşleştirilmekte ve birbirinin aynı kabul edilmektedir. Bu ise sadece anlama ve yorumlamada değil uygulamada da birçok problemi beraberinde getirecektir. Dolayısıyla sadece bu iki gerekçe, bilimsel tefsiri reddetmek için yeterli görünmemektedir.

Bilimsel tefsire Kur'an mesajını nüzul dönemi Araplarının anlayışıyla sınırlandırarak ve bilimsel gelişmelerin değişkenliğini gerekçe göstererek karşı çıkmak ne kadar yanlış ise Kur'an'ı bir 'keşifler okyanusu' gibi görüp (Zülaloğlu, 2002, s.332; Karslı, 2010, s.94) elde edilen sonuçlara Kur'an'ın bir emri gibi inanmak veya bu sonuçları dinin temel ilkelerinden birisi olarak algılamak da o kadar yanlıştır. (Ateş, 2002, s.140) Çünkü her iki tavır da duyguların yönlendirmesinin eseridir. Oysaki bu konuda bilimsel tefsirin lehinde veya aleyhinde konumlanarak duygusal tavır takınmak yerine mantıksal tavır takınılmalı ve metodik hareket tarzı benimsenmelidir.

Bu noktada şu sorular belirleyici konumdadır; Bilimsel tefsirle ilgili,

Yorum örnekleri Kur'an'ın amacına hizmet ediyor mu?,

Elde edilen sonuçlar Kur'an'ın muhtevasına uygun mu?

Elde edilen sonuçta tefsirin yöntemine riayet edilmiş mi?

Mantıksal ve metodik tavra sevkedici bu sorulara aldığımız olumlu veya olumsuz cevaplar kabul ve red için belirleyici olmalıdır. Zira bu sorular, kastedilen anlamı muhatabın hizmetine sunmaya ve Kur'an'dan muhataba doğru mesajı ulaştırmaya, açmaya aracılık eden tefsir ile kabul edilen fikri Kur'an'a onaylatma amacı taşıyan tefsiri birbirinden ayıracaktır.

Bu sorular çerçevesinde bilimsel tefsir faaliyetini ele aldığımızda şu değerlendirmeleri yapmamız mümkündür;

Bilimsel tefsir taraftarlarının Kur'an'ı bir bilim kitabı gibi görüp ortaya çıkan bilimsel veri ve gelişmeleri onun asırlar öncesinden haber verdiği iddiaları Kur'an'ın amacına uygun değildir. İkinci ilişkilendirmenin bir özelliği olan ayetlerin daha iyi anlaşılması için bilimsel veri ve gelişmelerden yararlanma ise amaca hizmet eden bir vasıtaadır.

Kur'an'ın muhtevası gönderiliş amacını gerçekleştirci bir muhteva olduğundan nüzulünden çok sonraları keşfedilen kuram ve icadları Kur'an'ın işaret ettiğini iddia etmek muhtevasında olmayan bir şeyi ona yüklemektir. İkinci ilişkilendirme vasıtasıyla ayetin muhtevasıyla paralellik arz eden gelişmelerin tefsirde kullanılması ise Kur'an'a bir yükleme değil anlayana yardımcı bir bilgidir.

Tefsirin yöntemi açısından ise bilimsel tefsir taraftarlarının savunduğu yorumlara dilbilimsel ilkeler ve bağlamsal unsurlar yardımıyla ulaştığını söylememiz mümkün değildir. Zira birinci grupta yer alan örneklerde kelime ve kavramlardan kastedilen anlamlara çok da riayet edilmediği, nüzul dönemi ve şartlarının değil müfessirin içinde bulunduğu şartların esas olduğu açıkça görülmektedir. Buradan da amacın ayetlerin anlaşılmasından ziyade bilimsel gelişmelere Kur'an'dan dayanak arama olduğu ve daha önceden kararlaştırılan anlamın ona yüklendiği anlaşılmaktadır. Bilimsel verilerin tefsire yardımcı olarak kullanılmasında ise yöntemin icrasına bir katkı söz konusudur.

Sonuç

Kur'an ve bilim arasındaki ilişkilendirme bilimsel tefsirin iki yönüne işaret etmektedir. Birincisi Kur'an'ın bilimsel keşif ve icadlara işaret ettiği kabulünün icrası ikincisi ise bilimsel gelişmelerin ayetlerin anlaşılmasında ayrıntılı bilgi mahiyetinde kullanılmasıdır. Birincisi anlama ve yorumlama ilkelerini ihlal edip tefsirin yöntemini devre dışı bıraktığından Kur'an muhtevasına olmayan bir şeyi eklemeye ve ayetleri amacı dışına çıkarmaya sebep olmaktadır. Böyle bir bilimsel tefsir anlayışının kabul edilmesi ve Kur'an'a uygulanması mümkün değildir. Zira Kur'an'ın karşımızda adeta eli kolu bağlı bir vaziyette duran ve kişisel ilgilerimize, heyecanlarımıza indî ve spekülatif yaklaşımlarımıza ses çıkarmayan/çıkarmayan bir mahiyet taşıdığı düşüncesiyle ayetleri anlamaya ve yorumlamaya çalışmak son derece yanlıştır. (Cündioğlu, 1999, s.32) Çünkü böyle bir yaklaşım Kur'an'ın mesaj verici özelliğini devre dışı bırakmakta onu adeta "anlam yüklenici" bir formata dönüştürmektedir.

Bilimsel gelişmelerin ayetlerin anlaşılmasında ilave bilgi olarak kullanılması ise Kur'an'ın amacı, muhtevası ve tefsirin yöntemine aykırılık teşkil etmediğinden esas mana olarak değil ama mana zenginliğinin bir parçası olarak ve ilave bilgi mahiyetinde örnekler olarak kabul edilmelidir. Gerekçesi ise kevnî ayetlerin daha iyi anlaşılmasıdır. Zira bilimin hızlı bir şekilde geliştiği asrımızda bilimsel gelişmelerden faydalanmayıp kainatla ilgili ayetleri eski müfessirlerin yorumları ışığında ele alıp o bilgilerle yetinmek kabul edilebilecek bir tavır değildir. (Güllüce, 2010, s.393) Ancak bu bilgilerin kullanımında da çok dikkatli olunmalıdır. Zira bu kullanım dolayısıyla yorum yapanın bilgi vasıtalarına aklın yanında duyular da eklenmekte, gözlem ve deney metoduyla elde edilen bilgiler, aklın da yardımıyla vahye dayalı bilgilerin yorumunda ve izahında kullanılmaya başlanmaktadır. Bu yüzden bu bilgilerin nasıl ve ne ölçüde kullanılacağı tespit edilmelidir. Kanunla hipotezi veya galip zanna dayanan bir bilgiyi birbirinden ayırt etmeden, rastgele bilgilerin bilimsel tefsir adı altında ayetlerin yorumunda kullanılması istenmeyen sonuçların doğmasına sebep olabilir. (Kırca, 1997, s.58-66; Güllüce, 2010, s.394)

Sonuç olarak Kur'an'ı anlamak için tıp, astronomi, matematik gibi bilimsel verilerden istifade etmek başkadır; her icat edilen yeni bir buluşu Kur'an'a mal etmek, "Bu zaten Kur'an'da da var, Kur'an bunu 1400 sene önceden haber vermiş" demek başkadır. Kur'an'ı anlama adına bilimden istifadeyi kabul etsek de; her bulunan yeni şeyin Kur'an'da zaten var olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir. (Mutlu, 2014, s.358-359) Bu bakımdan ayetlerin anlaşılmasında kendisinden istifade edilen bilimsel gelişmeleri araç olarak kabul etmek doğru bir yaklaşım tarzıdır. Öte yandan onları amaç haline getirip Kur'an'ın bunlara işaret ettiğini savunmak ise ne onun amacına ve muhtevasına ne de tefsirin ilkelerine uymaktadır.

Kaynakça

- Albayrak, H. (1998). *Tefsir Usûlü*., İstanbul: Şule Yayınları.
- Alpayağıl, A. (2003). *Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik?*, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Ateş, A. (2002). Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu., *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II, 4, 117-141.
- Ateş, S. (trs.). *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*., İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Bayraklı, B. (2013). *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri (C.XXI)*., İstanbul: Bayraklı Yayınları.
- Cündioğlu, D. (1999). *Söz'ün Özü*., İstanbul: Kitabevi.
- Cündioğlu, D. (trs.). *Anlamların Buharlaşması ve Kur'an*., İstanbul: Kitabevi.
- Çiçek, M. H. (2007). *Kur'an Nasıl Bir Kitaptır*., İstanbul: Beyan Yayınları.
- Demirci, M. (2006). *Konulu Tefsire Giriş*., İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Demirci, M. (2009). *Tefsire Giriş*., İstanbul: İSAM Yayınları.
- Durmuş, Z. (2012). *Kur'an'a Göre Kur'an*., İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Elmalılı M.H.Y. (trs.). *Hak Dini Kur'an Dili (C.X)*., İstanbul: Azim Dağıtım.
- Eren, C. (2005). Bilimsel Tefsir Metodolojisi., *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I*., İstanbul: Ensar Neşriyat, 560-571.

- Güllüce, V. (2010). Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi., *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar Sempozyumu*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi,
- Güven, Ş. (2005). *Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul: Denge Yayınları.
- el-Hulî, E. (1988 Ocak). Tefsir ve Tefsirde Edebî Tefsir Metodu., *İslami Araştırmalar Dergisi*, II, 6, 32-41.
- J.J.G. Jansen, J.J.G. (1999). *Kur'an'a Yaklaşımlar*. Halilrahman Açar (çev.), Ankara: Fecr Yayınevi.
- J.M.S. Baljon, J.M.S. (2000). *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Ankara: Fecr Yayınevi.
- Karagöz, M. (2010). *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Karslı, İ.H. (2010). Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar., *Diyanet İlmi Dergi*, XLVI, 3, 79-94.
- Kırca, C. (1997). *Kur'an ve Bilim*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Kırca, C. (1998 Temmuz). Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi., *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, I, 9, 34-60.
- Kırca, C. (2010). *Hayatın İçinde Hayatla Birlikte Kur'an'ı Anlama*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Mutlu, İ. (2014). *Kur'an'da Herşey Var mı?*, İstanbul: Mutlu Yayıncılık.
- en-Neseî, E.B. (1416/1996). *Tefsîru'n Neseî (Medâriku't-Tenzil an Hakâiku't- Te'vil) (C.4.)*, Beyrût: Dâru'n-Nefâis.
- Nurbaki, H. (1986). *Kur'an'ı Kerimden Ayetler ve İlmi Gerçekler*, Ankara: TDV Yayınları.
- Öztürk, M. (2014). *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- er-RÂZÎ, F. (1422/2002). *Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb) (C.XVI)*, Thk: Seyyid İmrân., Kahire: Daru'l-Hadis.
- es-Suyûtî, C. (1422/2002). *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an (C.II)*, Dimeşk/Beyrut: Dâru İbni Kesîr.
- eş-Şâtîbî, M.G. (1417/1997). *el-Muvâfakât (C.VII)*, Sudan: Dâru İbn Affân.
- Şimşek, M.S. (trs). *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya: Kitap Dünyası.
- Tiyek, F. (2015). *Kur'an'ı Anlamada Bağlamin Rolü ve Mealllerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yeniçeri, C. (2006). *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Yıldırım, C. (1990). *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri (C.XXI)* İzmir: Anadolu Yayınları.
- ez-Zehabî, M.H. (1426/2005). *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrûn (C.II)*, Kahire: Daru'l-Hadis.
- ez-Zemahşerî, C. (1418/1998). *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l- Ekavil fî Vucûhi't-Te'vil (C.VI)*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan.
- Zülaloğlu, F. (2002). *Temel Kaynağımız Kur'an*, İstanbul: Ekin Yayınları.

Poligami Bağlamında Taşıyıcı Anneliğin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Neslihan Merve Nur Vural*

Öz: : İnsan fitratının en temel ihtiyaçlarından biri de yeme içme kadar evlenmektir. Çoğu insan için evliliğin temel gayesi, neslin devamını sağlamak, çocuk sahibi olmaktır. Allah-ü Teâlâ'nın insanlara verdiği zürriyet nimeti, bazen eksikliği ile ailelerin imtihanı olur. Allah'ın kadın nefsinde yarattığı, güçlü bir insani duygu olan annelikten yoksun kalınması, ciddi maddi ve manevi sıkıntılara yol açmaktadır. Bu duyguyu tatmak için başta anneler ve dahi aileler ellerinden geleni yapmakta, ilerleyen teknoloji ile akıl almaz tecrübeleri yaşamaktan kaçınmamaktadırlar. Başta tüp bebek tedavisi olmak üzere, tıp alanındaki gelişmelerle birçok aile çocuk özlemini gidermektedir. Bazı durumlarda tüp bebek tedavisi yanıt vermemektedir ki, bu durumlar aileleri yeni arayışlara yönelmeye sevk etmektedir. Bunların başında da taşıyıcı annelik uygulaması yer almaktadır. Tıp, hukuk, etik gibi alanların inceleme konusu olan bu uygulama, din ve din adamlarının da konusu olmuştur. Meşruiyeti birçok açıdan tartışılmıştır. İslam hukukçuları bu anlamda haramlığında ittifak olan ve haramlığında ihtilaf olan şekilleri olmak üzere iki temel tutum sergilemektedirler. Bu çalışmada, birçok açıdan ele alınan taşıyıcı annelik uygulamasının yalnızca, haramlığında ihtilaf edilen türlerinden biri olan poligami bağlamındaki durumu ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Taşıyıcı Annelik, Poligami, Çok Eşlilik, İslâm Hukuku, Alternatif Üreme Teknikleri.

Giriş

Evlilik ve zürriyet, İslam dininin en çok önemseddiği hususlardandır. Dinimiz evlenmeye ve meşru yollardan çocuk sahibi olmaya teşvik etmiştir. Ne var ki evliliğin amaçlarından biri olan çocuk sahibi olma isteği, bazen doğal yollarla tahakkuk etmemektedir. İlerleyen bilim ve teknoloji ile doğal yoldan çocuk sahibi olamayan çiftler, alternatif üreme tekniklerine başvurmaya başlamışlardır. Bu alternatif tekniklerden biri de son zamanlarda popülerlik kazanan taşıyıcı annelik uygulamasıdır. Taşıyıcı annelik birçok çevre tarafından tartışılmış, üzerinde durulmuş bir konudur. Bu minvalde gerek Türkiye'deki gerekse yurt dışındaki İslam Hukukçuları da konuyu derinlemesine ele almışlardır. Taşıyıcı annelik modern zamanlarda ortaya çıkan bir durum olmasına rağmen, benzer konuları kadim gelenekte gündeme gelmiş, birtakım klasik eserlerde yer almıştır.

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B008](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B008)

* Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.
E-posta: neslihanvural1700@gmail.com

Sağlıklı yollarla anne ve baba olamayan bireyler alternatif yollarla, neslini devam ettirme yoluna gitmişlerdir. İlk adım olarak tüp bebek tedavisinin zuhurunun ardından, taşıyıcı annelik uygulaması ortaya çıkmıştır. Aslında bu uygulama bir Amerikan tıp uygulaması olup, oradan tüm dünyaya yayılmıştır (Şimşek, 2014).

Tüp bebek tedavisi genel olarak, bebek sahibi olamayan evli bir çiftin üreme hücrelerinin dışarıda döllenenek, annenin rahmine ilkaı olarak bilinmektedir. Taşıyıcı annelik ise, üreme hücresinin bağışı veya rahmin kiralınması sebebiyle, evli bir çiftte üçüncü yabancı bir kişinin dahil ile mümkün olmaktadır. Bu tür bir uygulamanın (araya üçüncü bir kişinin girmesi) haram olduğu konusunda âlimlerin ittifakı vardır. Bu konudaki ihtilaf ise üçüncü kişinin gayr-ı meşruluğunun giderilmesi halinde durumun ne olacağıdır? Gayr-ı meşruluğun giderilme yollarından biri ise, bir adamın birden fazla eşinin olması halidir. Poligami, yani çok eşliliğin meşru kabul edildiği sistemlerde, iki eşten biriden alınan yumurtanın döllenenek, diğere eşe intikali halindeki taşıyıcı annelik uygulamasının meşruiyeti tartışılmıştır. Her ne kadar bu konu daha önce farklı bağlamlarda ele alınsa da, ülkemizin son konjonktürel durumları neticesinde, yöneltilen sorular doğrultusunda poligami bağlamında taşıyıcı annelik uygulamasının tarafımızca ele alınması uygun görülmüştür.

Bu çalışmada, genel hatları ile taşıyıcı annelik uygulaması ele alınacak, savunanlar veya karşı çıkanların görüş ve delillerine yer verilmeden, muhtevası gereği konu, yalnızca poligami bağlamında ele alınacaktır.

Taşıyıcı Annelik Kavramı

Herhangi bir nedenden dolayı yardımcı üreme teknikleriyle bebek sahibi olamayan evli çiftten alınan sperm ve yumurta hücresinin dışarıda döllenesiyle oluşan embriyonun, rahmine yerleştirilmesiyle hamile kalan, bebeği rahminde taşıyan ve doğuran kadına ‘taşıyıcı anne’, yöntemine ise ‘taşıyıcı annelik’ adı verilir. Bu işi ücretle yapana ‘kiralık taşıyıcı anne’, ücret söz konusu olmadan yapan kadına ise, ‘gönüllü taşıyıcı anne’ denir (Görgülü, 2010).

Taşıyıcı annelik uygulaması, modern zamanlarda ortaya çıkmış olsa da, hızlı bir ivmeyle yayılmaya başlamıştır. Bu uygulamaya iten sebepler biyolojik anne ve taşıyıcı anne açısından iki açıdan değerlendirilebilir.

Biyolojik anne açısından;

- 1.Çocuk sahibi olmak isteyen annenin, yumurtası olmakla birlikte gebelik için tıbbî bir engeli bulunabilir (Rahmin olmaması veya rahmin gebeliğe elverişsiz olması gibi).
- 2.Kadının tıbbî bir engeli yoktur, estetik vb. kaygılar ile hamilelik ve doğum tecrübesi yaşamak istemiyordur.

Taşıyıcı anne açısından;

1. Birçok sosyo-ekonomik durum bireyleri taşıyıcı anne olmaya yöneltmektedir. Bu işin ciddi bir ticari sektör haline gelmesi, maddî yetersizliği olan kadınları maddi kazanç sağlamak amacıyla bu eyleme yöneltir.

2. Bazı taşıyıcı annelik uygulamasına katılan kadınlar ise, bu işin yardım esasına dayandığını ve başka bir insanın ihtiyacını gidermenin büyük bir haz olduğunu söylerler. Yani bu iş onlar için bir yardımlaşma vesilesidir.

Farklı Alanlardaki Etkileriyle Taşıyıcı Anneliğe Kısa Bir Bakış

Hukukî Yönü

Taşıyıcı annelik uygulaması yakın zamanda uygulanan, yeni bir durum olduğu için hukuk düzeninde bu uygulamaya dair birçok boşluk ve problem bulunmaktadır.

Türk Medenî Kanunu'nun 282. maddesinin birinci fıkrasında; 'Çocuk ile ana arasındaki soy-bağı doğum ile kurulur.'denilmektedir. Yani Medeni Kanuna göre bir çocuğun annesi onu doğuran kadındır. Ancak yapay dölleme yöntemleri ile bir çocuğu doğuran kadın o çocuğun genetik annesi olmayabilir.

Burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Hukukî anne kimdir? Çocuğun soy bağı kiminle kurulmuş olacaktır? Medenî Hukuka göre doğuran kişi anne ise, yumurtasını veren, gen naklini sağlayan kadın hangi konumda olacaktır? Görülüyor ki, ortada bir çocuk ve hukuken tanımlanamayan iki anne vardır.

Bu durum sadece soy bağı hukuku alanında değil, kişilik hukuku, ceza hukuku ve miras hukuku alanında da yeni sorunlar ortaya çıkaracaktır. (Kılavuz, 2014).

Sağlık Bakanlığı'nca hazırlanan 'Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Yönetmeliği' uyarınca, evli çiftlerin başkasından sperm ve/veya yumurta almaları ya da kendi sperm ve yumurtaları ile oluşan embriyonun bir taşıyıcı anneye nakli kesinlikle yasaklanmıştır. Taşıyıcı annelik sözleşmeleri de, bu emredici düzenleme karşısında kanuna, kişilik haklarına, ahlaka ve adaba aykırı sözleşmelerden sayılarak, yasal açıdan kesin hükümsüz sözleşmelerdir (Görgülü, 2010, s. 199).

2010 tarihli "Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri " Hakkında Yönetmelik m. 18 uyarınca, taşıyıcı annelik ülkemizde yasaklanmıştır.

Türkiye'de yasak olan taşıyıcı annelik uygulamasına bir İslam ülkesi olan İran'da da rastlanmakta, Tahran, İsfahan ve diğer şehirlerdeki bazı tıp merkezlerinde kısır çiftler için taşıyıcı annelik seçenek olarak sunulmaktadır (Metin, 2012). ABD, İngiltere, Brezilya, Belçika'nın yanı sıra taşıyıcı anneliğin yasal olduğu yerlerden biri de Yunanistan'dır. Taşıyıcı annelik yoluyla anne-baba olmak isteyen birçok çift, Yunanistan'ın Girit adasına gitmekte ve transfer işlemlerini burada gerçekleştirmektedir (Dülger, 2013).

Bu yasağın temel amacı, insan vücudunun metalaşmasının önlemek ve çocuk satışına karşı olmaktır. Görülüyor ki, böyle kuvvetli bir içgüdü karşısında yasaklar engel oluşturmamakta, sadece insanları yasa dışı yollara itmektedir.

Sosyal ve Psikolojik Etkileri

Taşıyıcı annelik uygulamasının sosyal ve psikolojik açıdan getirdiği problemler, temelde uygulamanın 3 unsurunu daha derinden etkilemektedir. Bu yüzden bu bölüm taşıyıcı anne, biyolojik anne ve çocuk üzerinde oluşan sosyal ve psikolojik etkiler açısından ele alınacaktır.

Taşıyıcı Anne Açısından

Her ne kadar hukukta “Anne çocuğu doğuran kişidir.” diye belirtilse de aslında annelik bebeği sadece karnında taşıyıp, doğumla dünyaya getirmek demek değildir. Hamilelik ve doğum fizyolojik olduğu kadar, psikolojik bir süreçtir. Hamilelikte bebek, göbek bağı ile anneye bağlanırken, anne de sevgi bağı ile bebeğe bağlanmaktadır (Görgülü, 2010). Taşıyıcı annenin, her ne kadar doğumdan sonra bebeği biyolojik anne ve babaya teslim edeceğini bilse de, dokuz ay karnında taşıyıp, türlü sıkıntılarına katlandığı canlıya yakınlık hissetmesi, onunla duygusal bir bağ kurması kaçınılmazdır. Doğumdan sonra bebeği vermek isteyebilir veya bebeği gerçek anneye teslim ettikten sonra bu durum, psikolojik travma oluşturabilir. Zira konuya dair en çarpıcı örneklerden biri, 1985 yılında ABD’de yaşanan bir olaydır: ‘Bebek M’ (Baby M) vakası olarak bilinen olayda, Bay ve Bayan Stern, taşıyıcı annelik yapması için Mary Beth Whitehead ile anlaşır. Yapay döllenme (artificial insemination) yolu ile Bayan Whitehead, Bay Stern’in spermeleri ile hamile kalır. Bu durumda Bay Stern doğacak çocuğun genetik babası, Bayan Whitehead genetik annesi olacaktır. Doğumdan sonra Bayan Whitehead bebeği Stern ailesine teslim edecektir. Yaptıkları sözleşmeye göre aile Bayan Whitehead’ın tıbbi masraflarını karşılayacak ve 10 bin dolar verecektir. Başarıyla geçen bir gebelik ve doğumdan sonra Bayan Whitehead bebeği birkaç haftalığına evine götürmek için ister ve bu istek kabul edilir. Fakat ertesi günü Bayan Whitehead annesini ziyaret etmek için bulunduğu yerden ayrılır. Kısa zaman sonra Bayan Whitehead aileye bebeği geri vermeyeceğini söyler ve kendisine gönderilen mahkeme talebini yerine getirmeyiz. Sonra, neredeyse 3 ay bebek ile birlikte ortadan kaybolur. Mahkemeye intikal eden olayla ilgili çeşitli toplantılar yapılır, davalar ve karşı davalar açılır. En sonunda mahkeme bebeğin vesayetini Stern ailesine bırakır. Ama Bayan Whitehead’a da çocuğu görme hakkını verir. Bununla birlikte, mahkeme taşıyıcı annelik sözleşmesini onaylamaz, çocuğun vesayetini aileye bırakma gerekçesini ‘çocuk için en yararlı olacak durum’ ilkesiyle açıklar. Bebek M vakası Amerikan kamuoyunda derin ve geniş tepkilere neden olur. Bayan Whitehead’ı destekleyenlerin bazıları çocuğu ‘gerçek’ annesinden aldığı gerekçesiyle mahkeme kararını eleştirirler. Bazıları ise Stern ailesini haklı bulur. Onlara göre Bayan Whitehead’ın aileye verdiği söz son derece bağlayıcıdır. Diğer bazıları hem iki tarafa ve çocuğa sempati duyarlarken hem de taşıyıcı annelik uygulamasını insanlık için ‘felaket’ olarak değerlendirirler (Metin, 2012).

Biyolojik Anne Açısından

Pek çok açıdan sorgulanan taşıyıcı annelik uygulamasının bir yönü de biyolojik anneye dönüktür. Biyolojik anne başlıca şu sorunlarla yüz yüze gelmektedir: “Yumurtasını veren anne, dokuz ay sonunda bebeği kucağına aldığı anda kendini tam bir anne gibi hissedebilecek midir? Doğum sancısı çekmeden, hamileliğin risklerini taşımadan, o çocuğa nasıl bakacaktır?” Bilinen şudur ki annelik temel içgüdüünü sağlayan hamilelik sürecinde oluşan hormonlardır. Böyle bir uygulamada hormonal duygular ve içgüdüler taşıyıcı annede kalacaktır. Ayrıca ilerleyen zamanlarda eşinin sperminin başka bir rahimde bulunduğu fikri, farklı anlaşmazlıklara yol açabilecektir. Bunun yanı sıra toplumun henüz kabullenmediği bu durum karşısında kendisini oldukça kötü hissedecek, daha sonra çocuğa bu durumu nasıl izah edecektir?

Çocuk Açısından

Bu uygulamanın şüphesiz en büyük tesiri çocuk üzerinde olacaktır. Ortada tanımlanan iki anne vardır. Eskiden anne hem cenine kalıtsal özelliğini veren, hem de onu doğurup, ardından terbiye eden kişi demektir. Şimdi ise annelik kavramı ve gerçek annenin kim olduğu tartışılır olmuştur. Elbette ki bir çocuk için hayatın anlamı ile eşdeğer sayılabilecek annelik mefhumu, bu tür kargaşalarla elinden alınmıştır ve bu durumun ciddi travmalara sebep olması kaçınılmazdır.

Etik Açısından

Konunun hukukî ve psikolojik boyutlarının yanında özellikle ahlâkî yönü de tartışılmaktadır. Buna göre; taşıyıcı annelik -yumurtanın da taşıyıcı anneye ait olduğu durumlarda- bebek dünyaya getirmenin evlilik kurumunun dışına taşınmış olması, doğal döllenmenin ortadan kaldırılıp, yapay bir mahiyet alması, üçüncü bir taraf oluşturulduğu için aile içi ilişkilerin zarar görmesi gibi sebeplerle etik açıdan eleştirilmektedir. Bu uygulamayı caiz görmeyen birçok din adamının temel gerekçeleri evlilik kurumunun kutsal sayılması ve bu kutsal yapının ihlaline götürebilecek her türlü mefsedetten uzak durulması gerektiğidir. Ayrıca para karşılığı gebelik hizmeti sunulmasının ‘bebek satımı’ anlamına gelebileceği, bu uygulama ile kadının kendisini ‘üreme kutusu’ haline getirmesi ve köleleştirilmesi gibi bir olguyla karşı karşıya kalabileceği, böylece saygınlığını yitireceği, taşıyıcı anne ile sperm sahibi erkek arasında karşılıklı sıcak duygular gelişebileceği gibi etkenlerin üzerinde durulmuştur (Aydın, 2006, s. 21).

Bir başka açıdan bu uygulama akıl almaz birçok örneği de beraberinde getirmiş. Bu durumla birlikte eşcinsellerin çocuk doğurması gündeme gelmiş ve bunun tatbikatları gerçekleştirilmiştir. İngiltere’de yapılan araştırmalar neticesinde kadının kemik iliğinden sperm geliştirilmiş, böylece erkeğe ihtiyaç duymadan çocuk sahibi olma ihtimali gündeme gelmiştir (*‘Erkek Sperm’*). İşte tüm bu zikredilen durumlar açık bir ahlak deformasyonuna sebebiyet vermektedir.

Taşıyıcı Annelik Olgusuna Dini Yaklaşımlar

İlk uygulaması 1976'da yapılan taşıyıcı annelik, psiko-sosyal ve biyoetik tartışmalara konu olduğu kadar dinî tartışmalara da konu olmuştur. Hakkında kesin şerî bir nass bulunmaması, bu konuda verilen hükümlerin içtihadı dayalı olması sebebiyle temelde üç görüş ortaya çıkmıştır:

- 1.Grup: Taşıyıcı annelik uygulamasının, maslahat ve mefsedet ekseninde sūtanneye kıyasla, hiçbir çekince olmadan uygulanabilir olduğunu savunanlar,
- 2.Grup: Bu konuda kıyasın kesinlikle sahih olmadığını söyleyip, caiz olmadığını savunanlar,
- 3.Grup: Yalnız iki nikâhlı eşten(kuma) diğerine yumurta nakli ile caiz olduğunu savunanlar.

Taşıyıcı anneliğe cevaz verenler genelde maslahat ve mefsedete, cevaz vermeyenler de neslin korunması gibi argümanlara dayanırlar. Çalışmamızın muhtevası gereği cevaz verenler ve vermeyenlerin delilleri üzerinde durulmayacak, doğrudan haramlığında ihtilaf olan türlerden biri olan poligami halinde taşıyıcı annelik konusu ele alınacaktır(Konuya dair detaylı çalışma için bkz; Görgülü, Ü. s.15, 2010; Şimşek, A. s. 24, 2014).

Poligami Nedir?

Evlilik, insanlık tarihi boyunca insan hayatının önemli yapı taşlarından biri olmuştur. Tarih boyunca pek çok evlilik çeşidi gözlenirse de toplumlar temel de monogami (tek eşlilik) ve poligami (çok eşlilik) olmak üzere iki çeşit evlilik türü etrafında şekillenmiştir. Yunanca kökenli olan poligami kelimesi, çok sayıda evlilik yapmak anlamında kullanılmaktadır. Aynı cinsten birden fazla kişi ile evli olmak anlamına gelmektedir.

Dünyanın pek çok yerinde görülen bu evlilik çeşidi, yaygın olduğu toplumların sosyal, kültürel, ekonomik ve dini yapısı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu açıdan birçok disiplini yakından ilgilendirmektedir.

Bugün her ne kadar yaygın anlayış, poligami denildiğinde, bir erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evli olma hali anlaşılsa da poligaminin birçok türü mevcuttur.

Bir erkeğin birden çok kadınla evli olması hali poligini, bir kadının birden fazla erkek ile evli olma hali ise, poliandri olarak adlandırılmaktadır (Yılmaz, Tamam, & Bal, 2015). İki veya daha fazla kadının iki veya daha fazla erkekle evlenme hali ise poligiandri olarak bilinmektedir. Bir erkeğin yasal olarak evli iken başka bir kadınla düzenli aile yaşantısı sürmesine informal poligami adı verilmektedir.

Genel anlamda bakacak olursak poligini dünyada en aygın görülen çok eşlilik çeşitlerindendir. Bu sırayı Özellikle Güney Asya bölgesi ve Nijerya da yaygınlık gösteren Poliandri izlemektedir.

Antropologlar poligamiyi; poligini ile eş anlamlı olarak birden fazla sayıda kadının evliliğe dâhil olması olarak tanımlarken, sosyologlar poligamiyi çocuk sayısını artırmak için bir üreme stratejisi olarak görür (Yılmaz, Tamam, & Bal, 2015).

Bu Çalışma da ise poligami, taşıyıcı annelik bağlamında ele alınacağından, burada kastedilen poligami, bir erkeğin birden fazla kadın ile evli olma hali olarak işlenecektir.

Dünya Ülkelerinde ve Türkiye’de Poligami

Poligaminin dünya çapında yaygınlığı hakkında rakamsal olarak kesin veriler bulunmamaktadır. Poligami Ortadoğu, Afrika, Güney Asya’da sık görülmekle birlikte, Amerika’da Mormonlar, Kanada’da yerli gruplar, Avrupa’daki göçmen topluluklar ve Avustralya aborjinlerinde de bulunmaktadır. Dünyada poligaminin en sık görüldüğü bölge Afrika’dır. Sahra altı bölgedeki 13 ülkede poligami yaygınlığı, Birleşmiş Milletler verilerine göre erkek nüfusta %17-30 arasında değişmektedir. Yapılan bazı saha araştırmalarında ise Sudan ve Kamerun’da %20’nin altında, Mali, Nijer, Senegal, Tanzanya ve Orta Afrika Cumhuriyeti’nde %20-35 civarında, Gine’de %40 civarında oranlar bildirilmektedir. Arap ülkelerindeki Müslüman erkek nüfusta poligami %2-12 oranında görülmektedir (Yılmaz, Tamam, & Bal, 2015).

Türkiye’nin tarihi sürecine baktığımızda birçok devirde çok eşlilik algısı görülse de, yaygın olarak vuku bulduğu Osmanlı Dönemi’dir. Osmanlı Dönemi’nde poligami taaddüdzevcat adıyla anılır. Osmanlı dönemi aile hukuku, İslam aile hukukun ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde oluşturulduğu için çok eşlilik meşru sayılmış, herhangi bir yasaklama ve yaptırıma gidilmemiştir. Sonra Osmanlı Devleti’nin nihayet bulmasıyla, Türkiye Cumhuriyeti’nde 1926 yılında çıkarılan medeni kanun ile poligami, yerini monogamiye bırakmıştır.

4 Ekim 1926 tarihinde İsviçre Medeni Kanunu aynen kabul edilmesiyle tek eşlilik yürürlüğe girmiştir. 1930’lardan sonra genel olarak çok eşlilik silinse de, Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde kısmen devam etmiştir (Akdaş & Kahraman, 2015).

Ülkemizde şu an poligami kuma geleneği olarak bilinmektedir. Resmi verilere göre ülkemizde poligami oranı %2 civarındadır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde farklı zamanlarda yapılan araştırmalarda poligami oranı %4.7-5 arası saptanmıştır ve diğer bölgelerimize göre yüksektir (Yılmaz, Tamam, & Bal, 2015).

Dinlere Göre Poligami ve Taşıyıcı Annelik

Poligami birçok yerel kabile ve topluluğun inanış biçimleri arasında yer alır. Farklı coğrafyalarda, farklı din ve inanışlarda, farklı oranlarda gözükten poligami uygulamasında, en büyük yüzdelik dilim İslam ve Yahudilik dinine aittir. Hristiyan dininin poligamiye yaklaşımı daha farklı olmakla birlikte bu bölümde, üç temel din özelinde poligami bağlamında taşıyıcı annelik uygulaması değerlendirilecektir.

Yahudi Şeriatına Göre Poligami ve Taşiyıcı Annelik

Çok eşliliğin meşru sayıldığı dinlerden biri de Yahudiliktir. Tevrat'ta Hz. İbrahim'in ilk eşinin Sâre olması, daha sonra Hacer ile evliliğinden şu şekilde bahsedilmektedir:

(Hz. İbrahim'in kısır olan karısı Sarah, ona şöyle der): "Tanrı bana doğurmayı nasip etmedi. Yalvarırım sana hizmetçim Hacer'e git; belki onun sayesinde çocuk sahibi olabileirsin."

Tevrat'ta bahsi geçen benzer bir diğer örnek ise Yakub'un kısır eşi Rachel'in, eşine hitaben söylediği şu sözlerdir:

"İşte hizmetçim Bilha onu git gör ve de ki; dizlerimde benim çocuğumu doğursun"
(Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), 2009.)

Eski Ahit ve Rabbilerin yazmaları çok eşle evliliğin meşru olduğunu kabul ederler. Hz. Süleyman'ın yedi yüz hanımı ve üç yüz cariyesi olduğu rivayet edilmektedir (1. Kırallar 11:3). Yine Hz. Davud'un çok sayıda hanımı ve cariyesi olduğu rivayet edilir. (2. Samuel 5:13). Kitab-ı Mukaddes'te terekenin murisin diğer eşlerinden olma erkek çocukları arasında paylaştırılacağına dair emirler yer alır (Sayılar 22:7). Poligami üzerindeki tek sınırlama kız kardeşlerin aynı anda bir kimsenin nikahı altında bulunmamasıdır (Levillilere 18:18). Talmud en fazla dört kadın tavsiye eder. Avrupa Yahudileri XVI. asra kadar çok eşliliği devam ettirdiler.

Yahudilik şeriatının çok eşliliğe izin verdiği bilindiği gibi, taşiyıcı anneliğe de bazı şartlar dâhilinde izin vermektedir. Yalnız Yahudilikteki taşiyıcı annelik olgusunun temel problemi, taşiyıcı annenin Yahudi olup olmaması durumunda çocuğun Yahudiliği üzerinedir (Şimşek, 2014).

Zina, Yahudiliğin yasaklamış olduğu, temel şeriatında zikredilen bir husustur. Bundan dolayı yapılan muamelelerde zinadan uzak durmak, zinaya yol açabilecek durumlardan sakınmak esastır. Taşiyıcı annelik uygulaması için de aynı hassasiyet söz konusudur. Taşiyıcı anne ile meydana gelen durumu zinadan ayırmak için taşiyıcı annenin de eş olmasında fayda olduğu görüşü, oldukça yaygın bir kanaattir. Yahudi din önderleri, ailenin başka alternatifi olmaması, tıbbî engelin sabitliği, mümkünse taşiyıcı annenin Yahudi olması gibi şartlarla taşiyıcı anneliğe izin vermişlerdir. Bu durumu meşrulaştırmak için ise, taşiyıcı annenin, baba ile evlenmesini tavsiye etmişlerdir. Böylece bir adamın meşru iki eşi arasında bu işlem gerçekleşmiş olacaktır. Taşiyıcı annenin Yahudi olmaması halinde ise, Muhafazakâr Yahudi hahamlar taşiyıcı anneliğe izin vermekle birlikte taşiyıcı annenin Yahudi olmaması durumunda doğacak çocuğun dönüşüm geçirmesi gerektiği inancındadırlar (Şimşek, 2014, s. 47).

Hristiyanlık Açısından Poligami ve Taşiyıcı Annelik

Hristiyanlıkta İncilin hiçbir yerinde evliliğin tek eşle olacağına veya çok eşle evliliğin yasak olduğuna dair bir açıklama yoktur. Hz. İsa hiç evlenmemiş olduğundan eş sayısı ile ilgili bir

bilgi bulunmamaktadır. Yeni Ahit'te yer alan, 'tek bir beden' oluşturacak olan evli çiftlerden bahsedilmesi, bunun yanı sıra çok eşlilikten hiç bahsedilmemesi, sanki tek eşliliğin tavsiye edildiği izlenimini uyandırmaktadır (Kurt, 1999).

Hristiyan cemaatine göre evlilik birliği son derece önemlidir. İncil'de çocuk sahibi olmanın şerefli bir yeri vardır. Tek eşliliğe yapılan vurgu nedeniyle taşıyıcı annelik uygulaması sakıncalı görülür.

Yine Hristiyanlıkta çocuğa, Tanrı tarafından gönderilen bir emanet gözüyle bakılır. Dolayısıyla bu emanetin herhangi bir şey karşılığında satılması insan onurunu zedeleyen bir davranış olarak düşünülmektedir. Aynı zamanda çocuğun gerçek annesi yerine taşıyıcı anneden dünyaya gelmesi onun onura zarar vermektedir (Şimşek, 2014).

Katolik klişesi hem dâhili hem harici yapay döllemeye karşıdır. Yahudilikte olduğu gibi, bireylerin evli olup olmaması bu durumu değiştirmemektedir. Katolik kilisesi 1987 yılında bu görüşünü birinci sayfadan yayınlamıştır (Şimşek, 2014).

İslam Hukuku Açısından Poligami ve Taşıyıcı Annelik

İslam dini çok eşliliğe izin veren bir hukuk sistemidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim de şöyle buyrulmaktadır:

Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar(la hoşunuza gitsin veya gitmesin, malı için evlendiğiniz takdirde, aile olarak onlar) ın haklarını tam gözetemeyeceğinizden korkarsanız, sizin için helal olan (başka hür) kadınlardan ikişer, üçer ve dörder nikâh edin (Nikâhsız yaşayıp zina etmeyin). Eğer yine (O kadınlar arasında da mühim olan huzur ve) adaleti gözetemeyeceğinizden korkarsanız, o zaman bir tane ile veya (varsa) sahip olduğunuz (cariye) ile yetinin. Bu sizin adaletten ayrılmamanız için daha uygundur. (Bkz. 4/27, 129).

Ayet-i Kerime'deki birden fazla evlenme emir değil, ruhsattır. Ancak kadındaki sağlıkla ilgili mahsurdan veya erkeğin bedeni/ruhi ihtiyacının gerektirmesi halinde ya da harp ve benzeri hallerde kadınların artması durumunda aile ve toplumu bozan nikâhsız yaşamanın/zinanın önlenmesi ve neslin temiz olarak korunması için getirilen bir izindir. Yoksa verilen bu ruhsat keyif ve eğlence için değildir. Normal şartlarda kadın, gelecek kadına katlanmaya veya bir arada olmaya zorlanamaz (Feyizli, 2010).

Görüldüğü üzere çok eşlilik bir emir değil, bir tercih durumudur. Kur'an daki bu ayet, birçok kesim tarafından tartışma konusu olmuştur. Konumuzun muhtevası gereği bu ayetin tefsirine, yöneltilen eleştirilere bu çalışmada yer verilmeyecektir. Sadece çok eşliliğin İslam dinince meşru görüldüğü bilinmekle, bunun taşıyıcı annelik üzerindeki etkisi ele alınacaktır.

Çok eşlilik içerisinde taşıyıcı annelik ve benzeri uygulamaların değerlendirilmesi ancak çok eşliliğin meşru ve muteber görüldüğü sistemlerde mümkün olabilmektedir. Ülkemiz gibi monogami esaslı yönetimlerde, bu bir suç unsuru teşkil etmektedir.

Taşıyıcı anneliğin, işin içine üçüncü bir donör girmesiyle meşru olmayacağı İslâm âlimlerince ittifakla sabittir. Yabancı bir erkeğin sperminin, çocuk sahibi olamayan çiftin kadınına zerk edilmesi (sperm bağı), yabancı bir kadının yumurtasının çocuk sahibi olamayan kadına ilhaki (yumurta bağı) veya başka bir çiftten elde edilen zigot/embriyonun, çocuk sahibi olamayan çiftte nakli (embriyo bağı) kesinlikle caiz görülmemiştir. Nesebin karışması, bu eylemin zina unsuru taşıması gibi gerekçeler, bu uygulamanın caiz görülmemesinin başlıca nedenleri arasında gösterilmiştir. Ancak ne var ki, bir adamın meşru iki evliliğinin olması durumu, birçok soruyu beraberinde getirmiş, geniş tartışmalara sebep olmuştur.

Bu konu ile ilgili temel de iki görüş bulunmaktadır.

1) Bir adamın meşru iki eşi olması halinde, doğuma elverişli olmayan veya rahmi ile ilgili doğuma tıbbi bir engeli olan eşten diğer eşe embriyo naklinin caiz olduğu görüşünde olanlar.

2) Her ne olursa olsun bu işlemin, ilahi idareye bir müdahale olduğunu düşünüp cevaz vermeyenler.

Çağdaş birçok İslam hukukçusuna göre taşıyıcı anneliğin meşruiyet kazanmamasının en temel sebebi, evli bir çiftin arasına yabancı bir üçüncü kişinin girmesidir. Yani bu eylemi gayrimeşru kılan temel etken, yabancı bir donörden alınan üreme hücrelerinin ilhaki veya kendi hücrelerinin yardımcı bir rahimde faaliyet göstermesidir ki, bu nesebin aidiyeti konusunda ciddi karmaşa içermektedir. Peki, meşru yolla iki eşi bulunan bir birey için durum ne olacaktır?

Bugün elimizde var olan tıbbi bilgiler, bir çiftten alınan üreme hücrelerinin döllendikten sonra başka bir rahme konulması halinde, hamilelik süresince taşıyıcı anne ile bebek arasında herhangi bir gen alışverişi veya değişimi olmadığını göstermektedir. Âlimlerce bu uygulamanın mahzuru ahlâkî, etik gibi konuların dışında neseb problematiğinden dolayıdır.

Bu konu ile ilgili dünyadaki ve ülkemizde âlim ve kurumların görüşleri şöyledir:

Fıkıh akademisi h.1404/m.1984 yılındaki 7. Dönem toplantısında spermlerin karışmaması konusunda tam bir tedbir alınması ve sadece ihtiyaç halinde bunun uygulanması şartıyla bu şekli caiz görmüştür. Ancak h.1405/m.1985 yılında ki 8. Dönem toplantısında rahmine embriyo yerleştirilen karısının, yumurta yerleştirilmeden önce veya yerleştirildikten sonra yumurtanın hemen kapanmaması sebebiyle kendisinin de hamile kalabilme ihtimali gerekçesiyle akademi bu kararını iptal etmiştir (Ârif, 2011). Diğer bir grup İslâm hukukçuları taşıyıcı anneliğin yukarıda zikredilen uygulamasının her iki kadının aynı adamın karısı olması sebebiyle caiz olabileceği görüşündedir (Şimşek, 2014).

Ali Arif ise bu durumun her ne kadar teorikte mümkün olsa da pratikte pek uygun olmayacağı görüşündedir. Çünkü döllenmiş yumurtanın rahme yerleştirilmesi işlemi bazı hazırlıklara ihtiyaç duyar. Bu pek çok hazırlık, eşinin bu kadınla birlikte olmasını engeller. Kadın

ancak döllenmiş yumurta tutunduktan sonra yumurtalığın kapanmasının ardından hastaneden çıkabilir. Bu yüzden teorik olarak mümkün olsa da ikinci hamilelik uygulama açısından imkânsızdır.

Arif'in nesebe dair görüşleri ise şöyledir: 'Burada baba tektir ve çocuğun babaya nispeti kendisidir. Bu yüzden bu tür bir uygulama sakıncalı görülmemiş ama birtakım şartlar konulmuştur. Hücrelerin karışmaması için tedbir alınması, aşırı zorluk halinde bu uygulamaya başvurulması, bu uygulamadaki doktorların mümkün mertebe bayan doktorlardan oluşması gibi' (Ârif, 2011).

Hayreddin Karaman ise konuya dair şunları söylemektedir: "Yabancı (spermin sahibi olan erkekle evli olmayan) kadının rahmine aşılanmış yumurta bulunduğu, nikâhsız bir erkeğin spermi ve çocuğu oraya konmuş oluyor. Bu da bir çeşit nikâhsız birleşme sayılıyor. Zinanın haram olması, yalnızca organların cinsel teması sebebiyle değil, nikâhsız bir çiftten çocuk olmasıyla da ilgilidir. Eğer buna zaruret varsa rahmi kullanılacak olan yabancı kadının nikâhlanması gerekir ve gerekirse doğumdan sonra boşanırlar."

"Bazı çağdaş fıkıhçılar, rahim konusunda farklı düşünmekte; tüpte oluşturulan embriyonun, erkek ile evli olmayan bir kadının rahmine yerleştirilmesinin ve böylece çocuk sahibi olmanın da caiz olduğunu, bu takdirde çocuğu doğuran kadının da -sütanne gibi- çocuğun anesi olacağını ileri sürmektedirler. Bize göre yabancı bir erkeğin spermini kadının rahmine koymak caiz değildir. Çift, bir başka kadının rahmini kullanarak çocuk sahibi olmakta ısrarlı iseler (yani kadının rahmi çocuk doğurmaya müsait değilse) bu takdirde yapılacak şey, rahmi kullanılacak kadının da erkek tarafından nikâhlanmasıdır. Erkeğin spermi ile aşılanmış yumurtayı, aynı erkeğin ikinci eşinin rahmine yerleştirmekte bir sakınca olmasa gerektir. Doğacak çocuk, doğuranın kocasına ait olduğuna göre her iki kadın da onun (doğan çocuğun) biri öz, diğeri üvey annesi olur, üvey anne ile de evlenmek caiz olmadığı için sütanneliği gibi ayrı bir bağ aramak gerekmez. Müslümanların bulunduğu bir ülkede 'baba ile evli olmayan kadının rahmini kullanmayı mümkün kılan' bir kanun çıkarılacak olursa bu kadınla babanın, ikinci eş olarak evlenmesine de izin verilmelidir. Aksi hâlde Müslümanların bu işi, yine 'dînî nikâh veya imam nikâhı' denilen özel akitle yapacakları bilinmelidir" (Karaman, 2012).

Hamza Aktan ve Beşir Gözübenli, böyle bir uygulamanın hukukî ve ahlâkî açıdan büyük sorunlar doğuracağını ve büyük bir sorumluluk olduğunu ifade ederek, caiz olmadığı kanaatini tercih etmişlerdir (Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II, 2009).

Abdülaziz Bayındır ise "Gerçek anne çocuğu rahminde taşıyıp doğuran kadındır, yumurta sahibine hiçbir hak verilemez ve mahremiyet sadece doğuran anneyle söz konusu olur, yumurta sahibi anneyle hiçbir bağ yoktur." demektedir. (Bayındır, 2009).

Süleyman Ateş, sadece ikinci eş olması durumunda taşıyıcı anneliğin caiz olabileceğini ifade eder. (Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II, 2009).

Ayrıca taşıyıcı anneliğe cevaz veren Mısırlı âlim Abdülmütî' el-Beyyûmî, Şîa-Caferî mezhebi-ne mensup muasır âlimlerden söz etmiştir (Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-II, 2009, s. 176-177).

Prof. Dr. Abdülaziz Beki ise, miras meselesinden dolayı, kocanın ikinci eşinin dahi taşıyıcı anne olması meşru görülmediğini zikretmektedir.

Ürdün İftâ Dairesi'nin (/Dâiretü'l-İftâ el-Âm) 18.03.2010 tarihli ve 553 numaralı fetvasında Fıkıh Akademisinin 1986 yılındaki kararına istinaden iki eşli kocanın bir hanımına ait yumurtasının kendi spermiyle döllendirilmiş embriyoyu diğer karısına taşıyıcı olması için nakletmenin caiz olmadığını yayınlamıştır. Karı-kocaya ait embriyonun başka bir kadının rahmine yerleştirilmesinin hiçbir suretle caiz olmayacağını, sadece tüp bebek denilen eşlere ait embriyonun yine aynı yumurta sahibi eşe transferinin caiz olduğunu açıklamıştır (Şimşek, 2014, s.265).

Sonuç

Evliliğin temel gayelerinden biri çocuk sahibi olup, neslin devamını sağlamaktır. Ne var ki bu amaç bazen doğal seyri içinde gerçekleşemez. Bunu gerçekleştirmek için tıbbî yardım almak, alternatif çözüm arayışlarına girmek, İslâm hukukuna göre helal dairede meşru görülmüştür. Ancak çocuk sahibi olmak için şüpheli yollara başvurmak, hatta gayri meşru yollara tevessül etmek, uygun görülmemiştir. Bu bağlamda taşıyıcı annelik uygulamasında üçüncü bir kişinin bulunması durumunun caiz olmadığı düşünülmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 05.01.2002 tarihli kararı da bunu teyit etmektedir. Çünkü neslin devamlılığı kadar nesebin sahih olması da esastır. İslam âlimlerinin ittifakına göre araya yabancı bir üçüncü kişi ile gerçekleştirilen işlemler, zina unsuru taşımakta, kutsal atfedilen evlilik yapısını bozmakta, kadını, anneliği metalaştırmakta ve toplumların ahlaki deformasyonuna sebebiyet vermekte gibi gerekçelerle haram görülmektedir. Bu görüşler İslam dini çerçevesinde değerlendirildiği kadar Yahudilik ve Hristiyanlık başta olmak üzere birçok inanç sisteminin müşterek olduğu görüşlerdendir. Dini sistemler dışında ki platformlar da bu uygulamanın ahlaki ve etik açıdan ciddi tenkitlere maruz kaldığı görülmektedir.

İslam hukukçuları açısından haram olan şekil belirtilmekle birlikte, haramlığında ihtilaf edilen bir husus vardır ki, o da çok eşli evlilikler halinde, eşlerin birbirine taşıyıcı anne olup olmama meselesidir. Bu durum başta Arap dünyası olmak üzere, çok eşliliği meşru gören inanç ve sistemler tarafından ele alınmıştır. Zira birden fazla eşi olan bir adamın taşıyıcı annelik uygulaması ile çocuk sahibi olmasında, baba açısından nesep karışıklığına yol açacak herhangi bir unsur bulunmamaktadır. Anne açısından ise teorikte karışıklığın olma ihtimali bulunsada pratikte bu ihtimalde bulunmamaktadır. O halde nesep karışıklığına yol açmayacak meşru evlilikler dâhilindeki yapılacak bu uygulama, alternatif üreme teknikleri ile çocuk sahibi olamayan çiftlere farklı imkânlar sunmaktadır. Yahudi şeriatı da bu uygulamayı

esas almakta, taşıyıcı anne olacak kadının, zina kisvesine girmemesi için, erkek evli olduğu halde onunla ikinci bir eş olarak evlenmesini söylemektedir. Türkiye’de de bu görüşü dile getiren birçok İslam hukukçusu bulunmaktadır.

Yapılan çalışmalar dikkate alındığında bize göre, çok eşlilik yapısındaki bir evlilikte, meşru eşlerin birbirine taşıyıcı anne olması haline herhangi bir nesep karışıklığı gözükmemektedir. Ne kadar teorikte bir karışıklık olacağı söylene de, pratikte taşıyıcı annelik yapacak eşin hastanede geçireceği süre ve işlemler göz önüne alındığında bu pek mümkün olmamaktadır. Bu uygulama ile çocuk sahibi olamayan çiftlere alternatif bir kapı aralanmış olmaktadır. Yalnız bu su istimale oldukça açık bir konudur. Kaldı ki Türkiye şartlarında poligami şeklindeki evlilikler meşru kabul edilmediğinden, bu durum farklı açmazlara, toplumsal kargaşalara yol açabilmektedir. Her ne kadar bu uygulamaya (çok eşlilikteki taşıyıcı annelik) kesin olarak haram diyemiyorsak da, meşru imkânları değerlendirdikten sonra, fıtrata müdahaleden uzak durarak, mutlak iradeye teslim olmanın gerekliliğine uymak, kanaatimizce en güzel tercih olacaktır.

Kaynakça

- Akdaş, H., & Kahraman, A. (2015). Tanzimat’tan II.Meşrutiyet’e Taaddüd-i Zevcât’ı Savunanlar, Reddedenler ve Gerekçeleri. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (2), 33-42.
- Ârif, Â. A. (2011). Taşiyıcı Anne Veya Kiralanmış Rahim Konusuna İslami Bir Bakış. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, 389-417.
- Aydın, E. (2006). Taşiyıcı Annelikle İlgili Etik Sorunlar. *Türk Jinekoloji ve Obstetrik Derneği Dergisi*, 3 (1), 19-25.
- Bayındır, Abdülaziz. Taşiyıcı Anne. (2009). Süleymaniye Vakfı (Yapımcı) http://www.youtube.com/watch?v=b2_RkbVQ0C0. adresinden edinilmiştir.
- Dülger, M. V. (2013). Yasa Dışı Sınır Ötesi Sağlık Sektörü: Organ Ticareti,Taşiyıcı Annelik ve Sperm Bağışı. *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, 26, 68-73.
- Erkek Spermi Olmadan Hamile Kalınabilir. (t.y.). *Milliyet*. <http://www.milliyet.com.tr/erkek-spermi-olmadan-hamile-pembe-nar-detay-hamilelik-hazir-2189984/> adresinden edinilmiştir.
- Feyizli, H. T. (2010). *Feyzül-Furkân Açıklamalı Kur’ân-ı Kerîm Meali*. İstanbul: Server İletişim Yayınları.
- Görgülü, Ü. (2010). Taşiyıcı Annelik-Fıkhi Bir Bakış. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 15, 197-208.
- Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı-II. (2009).. (M. Bulut, Haz.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaman, H. (2012). *İki Mesele (Süt Bankası ve Tüp Bebek Uygulaması)*. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/3/0122.htm>
- Kılavuz, Hakan. (t.y.). Kısırlık Tedavisinde Hukuki Sorunlar. <http://www.hakankilavuz.com.tr/tr/index.php/infertiliteye-giris/652> adresinden edinilmiştir.
- Kurt, A. (1999). Dini Kaynakların Çok Eşliliğe İlişken Görüşleri ve Osmanlılarda Çok Eşlilik. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 183-214.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). (2009). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Metin, S. (2012). Yürügesinden Çıkan Tabiat: Etik, Sosyal,Psikolojik ve Hukuki Görünümleriyle Taşiyıcı Annelik. *Sağlık Hukuku Makaleleri-II*, 7.
- Şimşek, A. (2014a). İslam Hukuku Açısından Taşiyıcı Annelikte Meşruiyet Tartışmaları. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 241-266.
- Şimşek, A. (2014b). Yapay Döllenme Tekniği Olarak Taşiyıcı Annelik: Hukuki ve Biyoetik Açidan Değerlendirilmesi. *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 6, 27-60.
- Yılmaz, E., Tamam, L., & Bal, U. (2015). Poligami ve Ruh Sağlığına Etkileri. *Piskiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 7 (2), 221-228.

Osmanlı Ceza Yargılamasında Soruşturma

Kamer Kal Hussien*

Öz: İslam hukukunda yargılama, soruşturma, dava ve infaz olmak üzere üç evreden oluşur. İslam hukukçuları zanlı bir kimse hakkında soruşturma yapmadan bir karara varılmasını caiz görmemişlerdir. İşte bu sebeple vukua gelmiş bir olayın aydınlatılması için zanlı hakkında soruşturma yapılır, zanlının suçlu olup olmadığı ortaya çıkarılmaya çalışılırdı. Osmanlı yargılama sisteminde de aynı yol takip edilmiş ve soruşturma yapması için devlet tarafından görevliler tayin edilmiştir. Kadı kendisi bizzat soruşturma yapabileceği gibi devlet tarafından soruşturma ile görevlendirilmiş kimseler aracılığıyla da soruşturmayı gerçekleştirdi. Bu görevliler velayet-i ceraim adı verilen kimselerdi. Bu kimseleri iki ana sınıfa ayıracak olursak; velayeti şurta mesabesinde olan bostancıbaşı, subaşı, asesbaşı, odabaşı ve velayet-i hisbe ile görevli muhtesiplerdir. Soruşturma ile görevli kimseler zanlıyı bulup mahkemeye teslim ederler, zanlının şahsiyeti hakkında araştırma yaparlar, olay yeri ve ceset incelemesi vs. gibi görevler yerine getirirlerdi. Yaptıkları soruşturmaları ise yazılı halde kadıya bildirirlerdi. Bu çalışmada kadıya yazılı olarak bildirilmiş şerhiye sicilleri ile ahkam defterlerindeki soruşturma belgeleri incelenecek ve soruşturmanın söz konusu dönemde nasıl yapıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Ceza, Yargılama, Soruşturma, Teftiş, İfade Alma.

Giriş

Soruşturma yargılamanın ilk evresidir ve vukua gelmiş bir olayın ya da bir kimse hakkında ki iddiaların araştırıldığı evredir. Soruşturma sayesinde ceza davasının görülmesi mümkün hale gelmektedir. Soruşturma evresi CMK'daki tanımına göre, suç şüphesinin öğrenilmesinden iddianamenin kabulüne kadarki süreçtir. Buna göre ihbar ya da şikâyet yoluyla kolluk güçlerine veya savcıya ulaşan bir suçun işlendiği izlenimi derhal araştırılmaya başlanılır (Özbek, 2011, s.184).

İslam Hukukunda Arapça kaynaklarda *tahkik*, Osmanlı belgelerinde ise genel olarak *te-fahhus* olarak isimlendirilen soruşturma evresi, meydana gelmiş bir suçun mutlaka bir faili olması gerektiği zaruretinden yapılır. Buna göre tahkikat yapılarak suçun kime nispet edileceği bulunmalıdır (Cündi, 1991, II, s.106). Klasik kaynaklarda soruşturma evresi şeklinde bir başlıkla karşılaşılmaz. Ancak bu soruşturma evresinin İslam Ceza Usulünde olmadığı anlamına gelmez. Zira deliller toplanmadan mahkemenin görülmesi pek mümkün değildir.

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B009](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B009)

* Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı.

E-posta: kamercosgun@gmail.com

Kadı doğrudan kendisi değil ancak, belki bir güvenlik görevlisi ya da bir pazar müfettişi yardımıyla delillerin toplanmasını sağlar. İşte ismen olmasa da şeklen bu süreç soruşturma evresidir (M. Awad, 1982, II, s.106).

Genel olarak soruşturma evresine bakılacak olursa soruşturma evresi, bir suçun vukua gelmesi ya da vukua gelecek olma ihtimaline binaen başlar. Devlet tarafından bu konu için görevlendirilmiş kişi, arama, ifade alma, gerektiğinde hapsetme gibi tedbirlerle mahkeme için deliller toplar. Osmanlıda da durum bundan farksız değildir.

Tahkikat delillerin niteliğine göre iki şekilde yapılır. Birincisi, arama, suça sebebiyet veren eşyalara el koyma, teşhis gibi yöntemlerle yapılan tahkikat, ikincisi ise şahitleri sorgulama, ifade alma şeklinde yapılan tahkikattır (Cündi, 1991, II, s.106). Buna göre en genel anlamda tahkikatın şeklini belirleyen, ne tür ihtiyati tedbirlere başvurulduğudur.

Bir kimsenin suçlu olup olmadığının incelenmesinin doğruluğu tartışılmıştır. Zira genel anlamda tecessüse İslam hukukunda cevaz verilmez. Ancak soruşturma İslam hukukunda siyaset-i şer'iyye çerçevesinde ele alınmıştır. Böylece alimlerin çoğunluğu asıl hedefin suçları engelleyerek toplumun ıslahını sağlama noktası üzerinde durarak soruşturmaya cevaz vermişlerdir (Rababa'a, 2005, s.144). Tabi burada şüpheli şahıs hakkındaki şüphenin en azından galib-i zan seviyesinde olması gerektiği vurgulanmıştır. Mücerret zan ile soruşturma yapılması günlük hayatı yaşanmaz hale getireceği endişesiyle uygun görülmemiştir (İbn Kayyim, t.y., s.140; Şizeri, t.y., s.10).

Osmanlı'da Soruşturmayı Gerçekleştiren Kurumlar ve Görevliler

Mahkemeler

Osmanlı'da hem icra farklılıklarına göre hem de derecelerine göre mahkeme türleri vardı. Soruşturmanın nasıl yapıldığını kurumsal çerçeveden incelemek adına bu mahkemelere kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Kadıların görev yaptığı mahkemelere şer'iyye mahkemeleri denilmekteydi (Ayverdi, 2008, III, s.2978). Kadı ev, cami, mescit veya medreselerdeki belli odalarda görevini yerine getirmekteydi. Osmanlı Devleti'nde kadıları yetiştiren kaynak medreselerdi. Medreselerin ve dolayısıyla kaza teşkilatının başı ise şeyhülislamdır. Şeyhülislamlık özü itibariyle bir müftülük makamıdır. Zira mahkemelerde görev yapan kadıların meselelerin hallinde ihtiyaç duyduğu fetvalar Hanefi fıkhnı çok iyi bilen şeyhülislamlarca verilirdi. Şeyhülislamların yargı yetkisi yoktu. Ancak özellikle örfi hukukun temelini teşkil eden ictihadi meselelerde kamu yararına uygun görüşün tercihi ve padişaha arzı şeyhülislama aitti (Akgündüz, 2011, I, s.191).

Osmanlı Devleti'nde şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra farklı niteliklere sahip mahkemeler de vardı. Bunlardan en önemlisi Dîvân-ı Hümâyûn'dur. Tam gelişmiş şeklini Fatih Sultan

Mehmed zamanında alan (Mumcu, 1994, IX, s.430) *Dîvân-ı Hümâyûn*, hem kadıların verdiği kararları yapılan başvuru üzerine temyiz edebilen yüksek bir adli mahkeme; hem doğru-
dan divana başvuran veya ikinci defa yargılamayı haklı olarak talep edenler için bir istinâf
mahkemesi; hem mahalli idare mahkemeleri demek olan Paşa Divanları kararlarının temyiz
edilebildiği ve de doğrudan idari davalara bakılabilen yüksek bir yargı organı ve hem de bir
anayasa mahkemesi mahiyetindedir (Akgündüz, 2011, I, s.199).

Dîvân-ı Hümâyûn şer'iye mahkemelerinden yetki yönüyle farklı olduğu gibi yetkinin ala-
nıyla ilgili olarak da farklıdır. Zira Şer'iye Mahkemelerinde görevli kadılar yalnızca kendi
bölgelerindeki davalara bakabilirken, *Dîvân-ı Hümâyûn* ülkenin her tarafından gelen dava-
lara bakabilmekteydi (Demir, 2010, s.35). Ayrıca *Dîvân-ı Hümâyûn*'a herkes bireysel olarak
başvuruda bulunabilmekteydi (Mumcu, 1994, IX, s.431).

Bir diğer mahkeme ise *Dîvân-ı Hümâyûn*'un yetkileri sınırlandırılmış şekli olan *Paşa Divanla-
rıdır*. Ayrıca Osmanlı'da askeri işlerden sorumlu kadıaskerler, askeri kasamlar, yeniçeri ağa-
ları ve kaptan-ı deryalar da vardı. Örneğin yeniçeri ağaları kendine bağlı ocak mensuplarını
soruşturma, yargılama ve cezalandırma yetkisine sahipti (Akgündüz, 2011, I, s.199).

Soruşturmayı Gerçekleştiren Devlet Görevlileri

Kadı

İslam hukukunda tahkikatı yapan kimse bizzat kadı/hakim değildir. Bununla birlikte, tah-
kikat evresinde hakimın görevi, ithamları araştırmadan ve tespit etmeden davayı dinleme-
mektir. Sanığın durumunu anladıktan sonra kendi yardımcı ve görevlilerinin sözünü dinler.
Bu görevliler sanığın durumunu araştırırlar. Sanık hakikaten şüpheli şahıslardan mıdır? İt-
ham edilen suçu yapıp, yapmayan bir şahıs olarak biliniyor mudur? Bunlara benzer soru-
ların cevabını araştırır. Neticede suç sabit olmazsa sanık beraat eder, itham zayıflar, sanığa
kötü muamele yapılmadan hemen salıverilir. Yukarıdaki sorular aleyhine sonuçlanır, ben-
zeri suçları işlediği bilinir, şüpheli takımından biri olduğu anlaşılırsa itham kesinlik kazanır
(Maverdî, 2011, s.192).

Tahkikat yapmakla görevli devlet memurları yapılan tahkikatın sonucunu kadıya iletirler.
Bu iletilen bilgiler ile kadı davayı gerekli gördüğü takdirde artık soruşturma evresi biter ve
dava evresi başlar.

Örneğin hırsızlık suçu işleyen bir zimmînin yakalanarak davasının görülmesi talebi ile hırsız-
lığı ne şekilde yaptığı, ne kadar para çaldığına dair tahkikat neticesinde elde edilen bilgile-
rin yer aldığı belgenin kadı ve nâibine gönderildiği görülmektedir:

“(boş) ve (boş) kadılarına ve Silivri nâhiyesi nâibine ve zikr olunan kazalarda vâkı' ve
zabithâne hüküm:

Fahru'l-muhadderât ikiletü'l-muhsanât tâcü'l-mestûrât Safiyye Sultan dâmet ismetü-hâ ve zâdet iffetühânun kethûdalığı hizmetinde olan Süleyman zîde mecdûhu gelüp müşârun ileyhanun Silivri nahiyesinde vâki' çiftliği kethudası olan Tanaş nâm zimmî müşârun ileyhanun malı olmak üzere iki bin iki yüz elli guruş akçesini alup firar ve gaybet eyledüğün bildürüp mesfur bulunduğu mahallede ahz ve Âstâne-i sa'adet'ümde ihkak-ı hak olunmak bâbında emr-i şerîfüm recâ eyledüğü ecilden vech-i meşrûh üzere amel olunmak için yazılmışdır." (Ahkam Defterleri, 1997, I, s.38).

Görüldüğü üzere bu belgeye göre soruşturma neticesinin kadiya bildirildiği belge ile deliller mahkemeye iletilmiş, bu sayede davanın görülmesi ve hakkın haklıya teslim edilmesi mümkün hale getirilmiştir.

Güvenlik Görevlileri (Velâyet-i Cerâim)

Velayet, başkaları üzerine kurulu olan yetki ve bu yetkiye bağlı tasarruflardır. İslam hukukunda velayetin çok fazla çeşidi vardır. Kimi alimler bu çeşitleri yirmiye kadar çıkarmaktadırlar. Hilafet, vezirlik, velayet-i kaza, velayet-i hudud, velayet-i hisbe, ikta, divan bunlardan bazılarıdır (İbnü'l-Arabî, 2009, IV, s.45). Halkın güvenliğini temin ile sorumlu kimselerin velayeti ise velayet-i cerâim'dir

Velayet-i ceraimi üçe taksim etmek mümkündür. Bunlar velayet-i şurta, velayet-i hisbe ve velayet-i mezalimdir. Biz burada güvenlik görevlisi yönü ağır olan velayet-i şurta ile velayet-i hisbeyi anlatmakla iktifa edeceğiz.

Velayet-i Şurta

Şurta soruşturma evresinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira bu kimseler bilfiil soruşturmaya katılırlardı. Osmanlı'da şurta mesabesinde olan soruşturmayı ve ihtiyati tedbirleri gerçekleştiren pek çok görevli olduğu görülecektir. Bu görevlilerin en önemlilerinden birisi *bostancıbaşı*dır.

İstanbul'un başta Boğaziçi ve adalar olmak üzere önemli bir kısmının asayişinden sorumlu olan bostancıbaşı, bostancıların en büyük amiridir. Bostancılar ise Topkapı Sarayı'nda bağ ve bahçe işlerinden sorumlu kimselerdir. Bunlar bostancı ocağına bağlı olarak iş yaparlardı. Başta İstanbul olmak üzere Edirne, Bursa, Amasya gibi padişaha mahsus bağ ve bostanların olduğu yerlerde de bostancı ocakları vardı. Saray dışı bir hizmete çıkarılan bostancılar kapı-kulu süvariliğine ya da Tersane Ocağına verilirlerdi (Özcan, 1992, VI, s.309).

Bostancıbaşının hükümet nezdindeki temsilcisi bostancıbaşılar odabaşısı olup devamlı sadrazamlık sarayında bulunurdu. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra İstanbul'un asayişini yeni kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye'ye devredilince Bostancı Ocağı'nın varlığına gerek duyulmamış ve aynı tarihte bu ocak da kaldırılmıştır (Özcan, 1992, VI, s.309).

Bostancıbaşı soruşturma, yakalama ve mahkemeye celb gibi işleri yapardı. Örneğin Sütlüce ahalisinin bostancıbaşından evlerine giren hırsızın soruşturulması ve yakalanması için yardım istediği görülmektedir (Hasköy Mahkemesi, 2011, XXX, s.173).

Bir başka belgede ise çeşitli yerlerde hırsızlık ve gasp yapan Ramazan ve Nikola ile çetesi-nin bostancıbaşı tarafından yakalanıp suçlarını kabul ettikleri görülmektedir. Konuyla ilgili belge şöyledir:

“Husûs-ı âti'l-beyânın mahallinde tahrîri iltimâs olunmağla mahmiye-i İstanbul'da Saray-ı cedid-i sultânî'de vâki' bostancılar odası demekle ma'rûf odaya varılıp zeyl-i kitâbda muharrer'ül-esâmî olan müslimin huzûrunda akd-i meclis-i şer'-i şerif olunduğunda hâlâ bostancıbaşı olup sürrâk ve kuttâ'-ı tarîki ahza memûr olan iftîhâr'ül-emâcid ve'l-ekârim câmi'ül-mehâmid ve'l-mekârim el-Hâc Mustafa Ağa meclis-i ma'kûd-ı mezbûrda Ramazan b. () nâm kimesne ile Çakıroğlu Nikola nâm zimmî muvâcehele-rinde takrîr-i kelâm ve ta'bîr anî'l-merâm edip mezbûrân Ramazan ve Nikol bundan akdem eşkiyâdan birkaç kimesneler ile vilâyet-i Anadolu'da Sapanca kazasına tâbî' Ada nâm karyede vâki' Sarmısakçı Bostanı demekle ma'rûf bostan[da] Sagari nâm bir zimmîyi katl edip malını nehb u gâret ettiklerinden sonra vilâyet-i mezbûrda Akhisar nâm karyede bir kimesnenin dahi evini basıp malını gâret ettiklerinden sonra mah-rûse-i Üskûdar hâricinde Miskinlerin tekyesi'ni dahi basıp nice fesâd etmişlerdir, suâl olup takrîrleri tahrîr olunmak matlûbumdur dedikde gıbbe's-suâl mezbûrân Rama-zan ve Nikola cevâblarında vech-i muharrer üzre gâibûn anî'l-meclis Kordoyo reisimiz olup Yuvan nâm zimmî bir arkadaşımız olup ve Macar Perligar ve Kolaki Yani ve Eflak Vasil ve Eflak Todoş ve Mare v. Perligar ve Karaca ve Palas ve Balaban Bulgar ve Kara Yılan ve İstifan nâm zimmîler ile bir yerde cem' olup ellerimizde âlet-i harb olduğu hâlde zikr olunan bostanı basıp Sağari nâm zimmî-i merkûmu merkûm Yavanko katl edip malını ahz u kabz ettikten sonra beynimizde iktisâm ettiğimizde her birimizin hissesine üç bin akçe düşüp ba'dehû mezbûrân ile ma'an Akhisar nâm karyede sâkin avcıbaşı ve Hasan nâm kimesneler delâletleri ile bir kimesnenin menzîlini dahi basıp muharrer olan eşyâsından civan kaşı ta'bîr olunur bir sim kemer kuşak ve bir sim kılıç ve on bin nakid akçe ahz u kabz edip beynimizde iktisâm ettiğimizde her birimizin hissesine beşer yüz ellişer akçe ile beşer kuşak taftası düşmüşdür ve bunlardan gayrı Mustafa ve Şaban ve bundan akdem vefât eden Abdüllatif ve Kefeli Ali nâm kimes-neler ile çizmecî Yani ve Körki zimmî ve mezbûrân Milas ve Balaban ile bir yerde cem' olup mahrûse-i Üskûdar hâricinde Miskinlerin tekyesi'ni ellerimizde âlet-i harb oldu-ğu hâlde nehb ü gâret etmek için menzillerini basmış idik deyû her biri ikrâr ve i'tirâf etmeğin mâ hüve'l-vâki' bi't-aleb ketb olundu.” (Bab Mahkemesi, 2011, XVII, s.552).

Subaşı da bostancıbaşı gibi şehrin güvenliğinden sorumlu kişilerdendi. Özellikle Osman-lı'nın ilk dönemlerinde şehir muhafızı konumundayken, daha sonraki dönemlerde suçlu-yu arayıp bulma, adalet huzuruna götürme ve gerektiğinde de teftiş görevini üstlenmeye başlamıştır. 1487'de düzenlenen Hüdavendigâr Livası Kanunnamesi ile subaşının görevleri düzenlenmiş ve subaşılar aşayış işlerine yönlendirilmişlerdir (İlgürel, 2009, XXXVII, s.447).

Subaşının şüphelileri yakaladığı ve gerektiğinde hapsedtiği belgelerden anlaşılmaktadır. Ayrıca mahkemesi görülecek kişilerin mahkemeye götürülmesi işine de bakmaktadır (Eyüb Mahkemesi, 2011, XXVIII, s.59). Örneğin bir bostanda bulunan ceset için suçlanan Dimo v. Lazo isimli zimminin iyi haline kefil olunduğu, bu sebeple hapsedilmemesinin subaşından talep edildiği görülüyor.

“Mahmiye-i İstanbul'da Topkapısı dâhilinde Kürkçübaşı Mahallesi'nde vâki' Seyyid Mehmed Çelebi bahçesi demekle ma'rûf bahçede bahçıvan olan bâ'isü'l-kitâb Dimo v. Lazo nâm zimmî meclis-i şer'-i hatîr-i lâzîmü't-tevkîrde takrîr-i kelâm ve ta'bîr anî'l-merâm edip bundan akdem mahmiye-i mezbûrda Sîmkeş Mahallesi'nde vâki' Mehmed Efendi bostanında bir âdem katl olunmuş sen de bilir imişsin deyû bi gayrı hak beni mahmiye-i mezbûre subaşı ahz ve haps etmeğin benim keyf-i hâlim ahâlî-i mahalle-i mezkûreden olup işbu hâzîrûn bi'l-meclis olan müsliminden suâl olunup takrîrleri tahrîr olunması matlûbumdur dedikde, ahâlî-i mahalle-i mezkûreden İmâm Mustafa Efendi b. Şaban ve es-Seyyid Mehmed Çelebi b. es-Seyyid Mehmed ve el-Hâc Firuz b. Abdullah ve Ömer Beşe b. Abdullah ve Mehmed b. Mustafa nâm kimesnelerden mezbûr Dimo'nun keyfiyyet-i hâlî suâl olundukda mezbûr Dimo kendi hâlinde ve kâr-ı kesbinde olup bir cihetle mezbûrun sû-i hâline muttalî' olmadık husûs-ı mezbûr merkûm Dimo'ya iftirâ-i mahzdır deyû her biri mezbûrun hûsn-i hâlini haber verdiklerinden sonra mezbûr Dimo'nun nefesine işbu hâzîr bi'l-meclis olup kasaba-i Kasım Paşa'da Kulaksız Mahallesi'nde bakkal olan Hristo v. Minho ve mahmiye-i mezkûrede Kaliçeciler Köşkü kurbunda Mehmed Ağa bostanında bostancı olan Kiro v. Tolo nâm zimmîler kefil olmağın mâ hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu.” (Bab Mahkemesi, 2011, XVII, s.428).

Bostancıbaşı ve subaşı gibi asesbaşı, odabaşı hatta yeri geldiğinde imam ve cemaatin de Osmanlı'da soruşturma evresine katıldıkları ve suçlunun ortaya çıkarılmasına yardım ettikleri görülmektedir (Galata Mahkemesi, 2011, XXXX, s.242; Eyüb Mahkemesi, 2011, XXIX, s.189).

Velâyet-i Hisbe

İslam dünyasında Hz.Peygamber'den bu yana bilinen hisbe, Hz. Ömer zamanında teşkilatlandırılıp bir müessese haline getirilmiştir. İhtisabın aslı iyiliğin emri ve kötülükten sakındırmadır. İhtisap müessesesi İslam Tarihinde varlığını korumuş bir müessesedir. Endülüste, Fatimiler'de, Eyyubiler'de, Memlûklüler'de, Büyük Selçuklular'da ve nihayet Osmanlılar'da, bazı noktalarda farklılık gösterse de işlevsel bir kurum olmuştur (bk. Kazıcı, 2006).

Muhtesip de kadı gibi umur-ı belediye ile meşgul bir memurdur. Aralarındaki fark ise şöyle açıklanabilir; Kadı bir davada delil üzerine hareket ederken muhtesip örfi ve idari surette de hüküm verebilir. Öte yandan kadı asayiş ve inzibattan sorumlu iken muhtesib özellikle zabıta-i belediyye ile meşguldür. Bu husustan yola çıkarak da denilebilir ki muhtesib kadının icra memurudur (Kallek, 1998, XVIII, s.133).

İslam Dünyası'nda yayılan ihtisab kurumunun uygulayıcısına Osmanlı Devleti'nde muhtesib adı verilmiştir. Yine de bazen *ihtisab emini* yahut da *ihtisab ağası* olarak adlandırıldığı da görülmüştür. 1242/1826 'da İhtisab Nezareti'nin kurulmasından sonra ise İhtisab Nazırı ünvanı kullanılmıştır. İlk defa ne zaman uygulanmaya başladığı bilinmese de Osman Bey'e kadar geriye gittiği bilinmektedir (Kazıcı, 1991, s.218).

İhtisab Ağalığı Nizamnamesi'nden sonra muhtesibin temel görevi olarak esnafın denetlenmesi belirlenmiştir. Bu hususta: "İhtisab ağası tarafından asıl dikkat ve nezaret olunacak, esnaf taifesi olmak cihetiyle fi ma ba'd, ihtisab ağası bulunanlar, ekser evkatta kol ile gezüp her ne kadar terazu ve kantar ve arşın ve endaze ile ahz u ita eder esnaf var ise, cümlesinin vezn ve dirhem ve endaze ve arşunlarına bakup" yani alım satım işleriyle ilgilenen ve kol gezmek ile beraber her türlü dirhem, endaze, metre vb. ile iş yapan esnafın ölçü ve tartılarına bakmak birincil görevleri olmuştur. Muhtesibin göz yumduğu haksızlıkların kadiya intikalinde cezalandırılması söz konusuydu (Kazıcı, 1991, s.218).

Nâibler

Nâiblik Osmanlılar'da başlangıçtan beri mevcuttu. Nâibler genelde süresiz olarak tayin edilirdi, ancak belirli süreler içinde görev değişiklikleri olurdu. İstisnâ olarak yirmi beş-otuz yıl aynı yerde nâiblik yapanlar vardı. Nâibler kendisini bu göreve getiren kadı tarafından re'sen görevden alınamayacağı gibi nâibi olduğu kadının azli veya ölümüyle de görevleri sona ermezdi. Ancak yetersizlikleri, bilgisizlikleri, bir yolsuzluğa karışmaları, ehl-i örf ile iş birliği yapmaları gibi sebeplerle azledilirlerdi. Naiblerin başlıca görevlerinden birisi, keşif, teftiş ve tahkik için olay mahalline gitmeleridir (İpşirli, 2006, XXXII, s.312-313). Pek çok belgede bunun örneği görülmektedir. Mesela konuyla ilgili bir belge şöyledir:

"Çatalca naibine ve Çatalca ustadına hüküm:

Hâslar muzâfâtından Fener karyesinden Todar zımmî gelüp bin yüz kırk senesinde diyâr-ı âharda iken yine karye-i mezbûreden Yuvar nâm zımmî zevcesi Furense nasrâniyye hevâlarına tâbî' zımmîler ile yekdil ve menziline duhûl ve zevcesini darb ve bi gayri hakkın katl ve iki bin beş yüz guruşdan mütecâviz nûkûd ve eşyayı gâret idüp ziyade gadr ve fesad eyledüklerin ve mezbûrlar ziyade mütegallibeden oldukların bildürüb sen ki Çatalca nâib-i Mevlanay-ı muma ileysin Çatalca ustası muma ileyh marifetiyle şerle tefahhus ve der-i devlet medarımaya ilam olunmak babında istid'ây-ı merhamet itmeğin vech-i meşrûh üzere şerle görüle diyü yazılmışdur." (Ahkam Defterleri, 1997, I, s.4-5).

Belgede bir zimminin evine girerek karısını öldüren ve bir miktar parasını çalan kimselerin soruşturulmasının naibden talep edildiği görülmektedir.

Soruşturma İcrası

Bir zanlı ya da olayla ilgili soruşturmanın nasıl yapıldığını Osmanlı'daki uygulamalar çerçevesinde inceleyecek olursak;

Osmanlı'da adam öldürme, hırsızlık, zina gibi herhangi bir suç ihbarı olduğu takdirde olayla ilgili ilk inceleme yetkili kimseler tarafından yapılırdı. Bu görevliler şeriatı bilen, işinin ehli kimselerdi. Günümüzdeki karşılığıyla bilirkişi de diyebileceğimiz yetkili şahıs yanına aldığı subaşı, asesbaşı ya da odabaşı ve mahalle sakinlerinden birkaç kişi –özellikle imam- ile birlikte olay yerine gider ve gerekli incelemeleri yapardı. Örnek olarak aşağıdaki belgede bir adam öldürme ihbarı ile olay yerine giden Recep Efendi isimli görevlinin takip ettiği yöntemi inceleyebiliriz:

“Havâss-ı Aliyye kazâsı müzâfâtından merhûm ve mağfûrun-leh Fâtih Sultan Mehmed Hân -tâbe serâhû- kemeri demekle ma'rûf su kemeri kurbunda vâki' Kabasakal Mehmed Efendi'nin çiftliği hüddâmından bir kaç nefer zimmîler bir zimmî çoban katl eylediler deyû ihbâr olunmağla tecessüs ve tefahhus ve keşf ve tahrîr için savb-ı şer'-i kavîmden mevlânâ Receb Efendi irsâl olunup ol dahi bi'l-fi'l Havâss-ı mezkûre subaşı olan Ahmed Bey ve zeyl-i kitâbda mastûrû'l-esâmî olan Müslimîn ile târih-i kitâbdan yirmi beş gün mukaddem zikr olunan çiftliğe varıp çiftlik kethüdâsı olan Mustafa nâm kimesne ve mezbûr Mustafa'nın ortağı Andriye ve hizmetkârlarından işbu Yako ve Kiro nâm zimmîlerden suâl olundukda cevâblarında bu etrâfdan ol makûle âdem katl olunduğu ma'lûmumuz değildir hâlâ sizden mesmû' olunur [13b] demeleriyle mahall-i mezbûrda zikr olunan çiftlik etrâfında mazanna olan ba'zı mevâzi' tecessüs olundukda çiftlik civârında merhûm ve mağfûrun-leh Sultan Bayezid Hân -aleyhi'r-rahmetü ve'l-gufrân- vakfî'ndan olup bundan akdem vefât eden Kabakulak Hüseyin Ağa hâtununun tasarrufunda olan ma'lûmü'l-hudûd çayırın zikr olunan çiftliğe âvaz yetişir yerinde zimmî-i mezbûr alında ve çenesinin sol tarafında balta cerâhati ile maktûlen medfûn bulunup mezbûrûn Mustafa ve Andriye ve İstoyko ve Kiro istintâk olunduklarında, mezbûr Mustafa husûs-ı mezbûru bi'l-küllîye münkir olup lâkin merkûmûn Andriye ve İstoyko ve Kiro cevâblarında zimmî-i mezbûru mevzi'-i merkûmda vech-i meşrûh üze mecrûhan maktûl bulup ehl-i örf tarafından havfımızdan kaldırıp bu mahalle biz defn eyledik kâtili kim olduğu ve ismi ve şahsı ma'lûmumuz değildir dediklerini mevlânâ-yı mezbûr mahallinde ketb ve tahrîr ba'dehû gelip meclis-i şer'de vukû'u üze ihbâr ve takrîr eylediğinden sonra bu hakîre hitâben buyruldu-yı şerîf vârid olup mazmûn-ı münifinde bi'z-zât kendiniz mahall-i mezbûra varıp diyeti lâzım gelir şer'an ne lâzım gelirse göresiz buyurulmağın imtisâlen li'l-emri'l-âli bi'z-zât zeyl-i kitâbda muharrerü'l-esâmî olan Müslimîn ile mahall-i mezbûra varıp sâlifü'z-zikr çayırın vasa-tında maktûl-i mezbûr tekrâr keşf ve müşâhede olundukda zimmî-i mezbûr minvâl-i merkûm üze mecrûhan maktûl olup kim olduğu ve ismi ve şahsı kimesne ma'lûmu olmayıp ve kemâ yenbağî dikkat ve ihtimâm olunur kâtili dahi ma'lûm olmamağla beytûlmâl tarafından diyet talep olunup ve mahall-i mezbûrdan zikr olunan çiftliğe âvaz yetişdiği muhakkak olmağla çiftlikde sâkin olanlar üzerlerine ba'de'l-kassâme şer'an diyet müte'ayyin olmağın mâ hüve'l-vâki' gibbe't-taleb ketb olundu.” (Eyüb Mahkemesi, 2011, XXV, s.59).

Recep Efendi olay yerine giderek ilk etapta olay mahalline yakın yerde oturan şahısların ifadesini almış, sonrasında ise etrafta arama yaparak cesedi bulmuştur. Burada önemli bir ayrıntı da cesetle ilgili incelemelerin yine aynı kişi tarafından yapılarak kayıt altına alınmış olmasıdır. Söz konusu kimse hem soruşturmayı yapmış hem de cesedi inceleyerek ölümün nasıl meydana geldiğini tespit etmiştir.

Soruşturmanın yapılması ihbara binaen olabileceği gibi kolluk güçlerinin suç niteliği taşıyan olaya denk gelmesiyle de olmaktaydı. İhbara binaen yapılan soruşturmalarda ihbar, tek kişi tarafından yapıldığı gibi bir bölgede yaşayan halkın toplu mahkemeye başvurusuyla da olmaktaydı. Özellikle mahallelerindeki kötü ahlaklı kadınlardan rahatsızlık duyan ve bu kadınların fuhuş yaptığını yetkililere ihbar eden ahalinin ihbarlarına belgelerde sıkça rastlanmaktadır (Galata Mahkemesi, 2011, XXXX, s.61; Galata Mahkemesi, 2011, XXXX, s.212; Eyüb Mahkemesi, 2011, XXXI, s.599).

Aşağıdaki örnekte ise bir gecede dört eve girerek hırsızlık yapan şahıs hakkındaki bölge halkının bostancıbaşına yaptıkları soruşturma taleplerini görüyoruz:

“İzzetlü bostancıbaşı ağa hazretleri izn-i şer’le tefahhus edeler deyû buyruldu. Devletlü sultânım hazretleri sağ olsun Eyüb’e tâbî’ Sûtlüce’de bir gecede dört menzil açılıb eşyâlarımız serika ve gâret olmağla izzetlü bostancıbaşı ağa hazretleri ma’rifetiyle şer’le teftiş ve mazanne olanlar ahz ve huzûr-ı sa’âdete ihzâr için fermân-ı şerîf ricâ olunur. Sûtlüce fukarâsı.” (Hasköy Mahkemesi, 2011, XXX, s.173).

Soruşturma ihbara binaen olabileceği gibi kolluk güçlerinin bizzat denk gelmesi ile de olabilir demistik. Örneğin bir subaşı tarafından Yahudi mezarlığında bıçaklanarak öldürülmüş olarak bulunan cesede dair belgede, subaşının öncelikle cesetle ilgili incelemeleri yaptığını, sağ, sol yanları ile ensesinden aldığı bıçak darbeleriyle öldürüldüğünü belirttikten sonra katilin bulunması için bölge halkının sorgulanması talebinde bulunduğunu görüyoruz (Hasköy Mahkemesi, 2011, XXX, s.143).

Soruşturma İçin İfade Alınması

Gerekli görüldüğü takdirde soruşturmayı yapmakla görevli kimse mağdur, görgü tanığı ya da şüpheli kimselerin ifadesini alırdı. Aşağıdaki belgede Ayşe isimli bayanın kötü halinden mağdur olan mahallelinin durumu ispat için ifadelerinin alındığı görülmektedir:

“Medîne-i Hazret-i Ebâ Eyyûb el-Ensârî -dâme fî rıdvânî’l-Bârî’-de zâbitü’l-vakt olan Seyfullah Bey b. Ramazan târih-i kitâb günü meclis-i şer’a gelip takrîr-i kelâm ve ta’bîr anî’l-merâm edip medîne-i mezbûrede vâkî’ Zeyneb Hâtun Mahallesi’nde Yusuf Ağa nâm kimesnenin menziline müste’cire olan Ayşe bt. Mehmed nâm hâtun hâlâ kendisine nâ-mahrem olan iki nefer âdem ile menzil-i mezbûrda oturup mu’âmele-i fuhuş üzere oldukları mesmû’um olmağla cânib-i şer’den üzerine varılıb vâkî’ müşâhede ve mu’âyene olunmak matlûbumdur deyicek savb-ı şer’den üzerine mevlânâ Mehmed Efendi b. Hasan irsâl olunup ol dahi zeyl-i kitâbda muharrerü’l-esâmî olan Müslimîn ile menzil-i mezbûra varıp husûs-ı mezbûr tefahhus olundukda, fi’l-hakîka mezbûre Ayşe Hâtun sâkine olduğu menzilde kendisine nâ-mahrem hâssa helvacılarından Yusuf b.

Mehmed nâm helvacı ahz olunup suâl olundukda, mezbûr Yusuf cevâbında ben mezbûre Ayşe Hâtun'un zevci gâib anı'l-meclis Ahmed Ağa'nın karındaşıyım deyice mahalle-i mezbûre imâmı Veli Efendi b. Mustafa ve müezzin olan Abdülkâdir Halife b. İbrahim ve ahâlî-i mahalleden Eyüb Çelebi b. Süleyman ve İbrahim Çelebi b. Mustafa ve Derviş Çelebi b. Hüdâverdi ve Mehmed Çelebi b. Behram ve Hasan Beşe b. Mustafa ve Yusuf b. Torbalı nâm kimesneler meclis-i mezbûrda, merkûm Ayşe her bâr nâ-mahrem kimesneler ile muhtelit olup nâ-mahremden perhîzi olmayıp nâ-ma'kûl fi'l üze idiği ma'lûmumuzdur merkûme Ayşe bu hâl üze birkaç gün dahi kalır, menzil-i mezbûrda bu fesâd olmak üze mukarrerdir. Hattâ biz nice def'a bu makûle işinden fâriğa ol deyû tenbîh eylediğimizde mütenebbih olmamışdır deyû her biri mezbûre Ayşe'nin sû-i hâlini haber verdiklerinde vâkı'ü'l-hâli mevlânâ-yı mezbûr mahallinde ketb ve tahrîr olundu." (Eyüb Mahkemesi, 2011, XXVIII, s.245).

Bir başka örnekte ise hırsızlık amacıyla girdiği evde bir kişiyi katleden kimse hakkında soruşturma yapan görevlinin, şüphelinin durumunu bölge halkına sorduğunu görüyoruz. Sonuçta eşkiyadan olduğu öğrenilen şüpheli hakkındaki iddianın böylece güçlendiği de anlaşılmaktadır (Eyüb Mahkemesi, 2011, XXVII, s.221).

"Havâss-ı Refî'a kazâsı müzâfâtından kasaba-i Çatalca sükkânından olup bundan akdem Havâss-ı merkûmeye tâbî' Kapadık nâm karyeye karîb yerde vâkı' çeşme kur-bunda cerh olunup, kasaba-i merkûmede mecrûhan hâlik olan Atanaş v. Aleksî nâm zimmînin cârihlerini teftiş ve tefahhus için mübâşir ta'yin olunan Halil Ağa yedi ile buyruldu-yı şerîf vârid olup mazmûn-ı şerîfinde cânib-i şer'den dahi merkûm Halil Ağa ile husûs-ı mezbûra nâib irsâl oluna deyû buyurulup imtisâlen li'l-emri'l-âli hâlik-i merkûmun cârihlerini mahall-i merkûmda tecessûs ve tefahhus için savb-ı şer'-i kavîmden dahi mevlânâ Receb Efendi ma'an irsâl olunup merkûm Halil Ağa ile mahall-i merkûma varub zeyl-i kitâbda mastûrû'l-esâmî olan Müslimîn mahzarlarında akd-i meclis eylediklerinde Havâss-ı merkûme tevâbî'inden Büyükçekmece nâhiyesine tâbî' Dereköy demekle ma'rûfe olan karye ahâlîsinden Abdi b. Pîr Veli ve Kuloğlu Mustafa nâm kimesneler meclis-i şer'de tahrîr-i kelâm edip târih-i kitâb-ı şehr-i şa'bânî'l-mu'azzamî'nin on altıncı vâkı' olan cum'a günü akşama karîb değirmenden gelir iken zikr olunan Kapadık çeşmesi'ne yakın geldiğimizde bir feryâd işittik ol hâlde mezbûr Atanaş'ı başınd[an] urup mecrûh etmişler yanımıza gelip bizden istimdâd eyledi mezbûr Atanaş bizim yanımıza gelmekle ol mahalde çukur içinden iki piyâde forsa kâfiri ve bir atlı âdem çıkıp tepe üzerine doğru firâr eylediler. Mezbûr Atanaş beni mecrûh eden bunlar idi deyip bize bu minvâl üze cevâb verdi dediklerinde mezbûrân Abdi ve Mustafa'nın minvâl-i muharrer üze ihbârlarını mevlânâ-yı mezbûr mahallinde ketb ve tahrîr, ba'dehû gelip meclis-i şer'de vukû'u üze ihbâr etmeğin mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu." (Eyüb Mahkemesi, 2011, XXV, s.240).

Yukarıdaki belge de ise Atanaş v. Aleksî'yi yaralayıp katline sebep olanların soruşturulması için, mübâşir tayin olunan Halil Ağa isimli kişinin görevlendirildiği görülmektedir. Halil Ağa isimli kişi ise olay yerine giderek görgü tanığı olan iki kişinin ifadesini almıştır. Buna göre Abdi b. Pîr Veli ve Kuloğlu Mustafa isimli kişiler yaralıyı ve yaralayanları gördüklerini beyan etmişlerdir. Örnekte de görüldüğü gibi soruşturma sonucunda edinilen bilgiler ve deliller mahkemeye iletilir ve bu sayede davanın görülmesi mümkün hale gelir.

Arama

Arama, şahıs araması olabileceği gibi mekân araması da olabilir. Mekan aramasına Osmanlı belgelerinden örnek verecek olursak, şu belgeyi zikredebiliriz:

“Bâ sah mücebince amel olunmak deyû buyruldu. Ma’rûz-ı dâ’îleridir ki sâdır olan fermân-ı âlîlerine imtisâlen ahad günü ba’d-e’l-asr bu dâ’îleri bi’n-nefs Ayasofya-i ke-bir medresesinde Darendeli Mehmed Efendi dâ’îlerinin sâkine olduğu hücreye varıp bi’l-cümle sükkânının odaları tefahhus olundukda medrese-i mezbûrede sâkine olup mukaddemâ hücresinde bir tüfenk bulunan kimesneye ta’zîr olduğu vakitte fîmâ ba’d odalarında âlet-i harb bulunmamak üzerine kendilere tenbîh-i ekîd ile tenbîh olduğuna binâen el-yevm mezbûrların odalarında kat’â tüfenk ve kılıç ve sâir âlet-i harb bulunmayıp ancak Molla Mahmud nâm kimesnenin hücresinde paslı ve kinsız bir köhne kılıç bulunup, onu dahi kuzâtdan hâlâ Bursa’da sâkin Mehmed nâm kimesne bi tarîki’l-emâne bırakıp gitmiştir deyû ihbâr olunduktan sonra medrese-i mezbûrenin fevkânî ve tahtânî kırk yedi hücerâtı derûnunda cem’an doksân nefer kimesne sâkin olmağla mezbûrlar ale’l-esâmî ba’d-e’t-tahrîr, fîmâ ba’d odalarında ol makûle âlet-i harb vaz’ ve kimesnenin vedî’asını kabûl etmeyip ve ders okumak bahânesiyle odalarına ba’zı emred ve sâir erâzil ve eşhâs gelmeyip ve ders okudular dahi câmi’de okudup ve bir hücrede ikişer âdemden ziyâde olmayıp ve arziyla olmayıp ehl-i hevâ ve erâzil olanlar içlerinden ihrâc olunmak üzere medrese-i mezbûrenin mu’îdi Mehmed Efendi ile Ayasofya kayyumbaşısı Mustafa Efendi’ye ba’d-e’t-tenbîh sükkân-ı medrese-i mezbûre dahi minvâl-i meşrûh üzere ta’ahhüd ve birbirlerine tekeffül edip ve cümlesine dahi mu’îd-i mezbûr ile kayyumbaşısı mezbûr tekeffül eyledikleri tescil-i şer’i olup huzûr-ı âlîlerine i’lâm olundu.” (İstanbul Mahkemesi, 2011, XXI, s.224).

Belgede daha önce silah bulundurdıkları için uyarı almış medresenin aynı şüphayle tekrar arandığı görülmektedir. Ancak arama sonucunda silah bulunamadığı kaydedilmiştir.

Bir başka belgede ise kötü halinden mahallelinin şikayetçi olduğu Ayşe b. Mehmed’in evinin arandığından bahsedilmektedir. Buna göre aranan evde bahsi geçen kadına haram olan bir adam bulunmuştur. İfadesi alınan şahıs her ne kadar Ayşe isimli kadınla akraba olduğunu söylese de belgede dikkate alınanın mahallelinin ifadesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira mahalleliye göre bu kadın her daim mahremi olmayan kimselerle görüşmektedir (Eyüb Mahkemesi, 2011, XXV, s.240).

Yine pek çok belgede ceset olduğu ihbarı ile şahsa ya da kamuya ait mekanların arandığı zikredilmektedir. Bu sayede bulunan cesetler incelenerek, detaylı bilgileri mahkemelere sunulmaktadır (Eyüb Mahkemesi, 2011, XXVIII, s.245; Eyüb Mahkemesi, 2011, XXVII, s.77; Eyüb Mahkemesi, 2011, XXIV, s.208).

Osmanlı’da devletten izinsiz gayr-i müslim tebaanın ibadethane açması yasaktı. Devletten izinsiz şekilde kilise olarak kullanıldığı iddia edilen mekanlarda da arama yapıldığı görülmektedir. Yapılan tespitte göre mekan kapatılır ve mekanı açanlarla ilgili cezai işlem uygulanırdı (Eyüb Mahkemesi, 2011, XXIX, s.189).

Tevkif

Osmanlı'da kuvvetli suç şüphesi altında bulunan kimselerin mahkemeleri görülünceye kadar hapsedildikleri ve bu hapsedme işini de belli memurların yaptığını görüyoruz. Aşağıdaki belgede bölge serdarının hapsedtiği kişilerin muhâkeme olunmak üzere İstanbul'a gönderilmeleri talep olunmuştur.

"Karamürsel nahiyesi naibine hüküm:

Nahiye-i mezbura tabi Ereğli karyesi sakinlerinden Mehmed nam kimesne gelüp bunun hilaf-ı şer' kimesneye vaz'u teaddisi yok iken yine karye-i merkum sükkanından eşkiya Hacı Mehmed ve oğlu Mustafa nam şakiler kendi hallerinde olmadıklarından naşi ehl-i ırza hilaf-ı şer' teaddi ve tecavüz etmek adet-i müstemirreleri olduğundan ma'ada bunu dahi karye-i merkume içinde alenen yatağan ta'bir olunur kebir bıçak ile sol kolu ve sağ elinin parmağını kat' ve mecruh ve gadr-ı külli eylediklerin ve ba'zı kimesnelere istinadları olmakla ol tarafta icray-ı hak mümkün olmadığı ve mezburlar hala serdar habsinde oldukların bildürüp tayin olunan mübaşir marifetiyle Asitane-i saadetime izhar ve huzur-ı asafide terafu'ı şer' ve ihkak-ı hak olunmak babında istiday-ı merhamet eylediği ecilden vech-i meşruh üzre amel olunmak üzere yazılmıştır." (Ahkâm Defterleri, 1997, I, s.185-186).

Bir başka belgede ise töhmet hapsinde bulunan eşkiyanın firar ettiği ve serdar vekili marifetiyle yakalanarak İstanbul'a gönderilmeleri talep edilmektedir (Ahkâm Defterleri, 1997, I, s.186).

Göztaltı (Ahz ü Habs)

Bir başka belgede ise Eyüp'te bir şahsın evinden para çalarak firar eden hırsızlardan Edirne'ye tabi Usta köyü yakınında olduğu haber verilen şahsın bostancıbaşı tarafından yakalanıp göztaltına alınarak davası görülmek üzere Asitane'ye getirilmesine dair talepte bulunmaktadır (Ahkâm Defterleri, 1997, II, s.50).

Aşağıdaki belgede ise adam öldürme şüphesi altındaki kişiler göztaltına alınarak mahkemeye sevk edilmeleri talep edilmektedir. Göztaltına alınma ise "ahz ü habs" şeklinde ifade edilmektedir.

"Karasu ve Şile naiblerine ve nahiye-i mezburan serdarları () ve () zide kadruhumaya hüküm ki

Ömer nam kimesne gelüp bunun oğlu Hüseyin nam kimesne Şile nahiyesine Azgara nam karye sakinlerinden sefayin rüesasından Abdullah nam reisün sefinesinde gemici iken mezbur Abdullah Sakarya tarafından sefinesine soğan yükletip çıkar iken sefine-i mezbur deryaya gark olmuş olduktan yine karyey-i mezbureden Timürcioğlu Macar Mehmed nam kimesne mezbur Abdullah'ın emriyle oğlu merkum Hüseyin'i piştov kurşunuyla darb ve katl ve laşesin deryaya ilka ve Karasu zabiti merkum Timürcioğlu Mehmed'i ahz ü habs ve oğlu merkumun laşesin deryadan ihrac ve marifet-i şer'le keşf ve mezbur Abdullah Reis firaren vilayetine gelip merkum Mehmed'i tahlis sevdasında olduğun ve

mezkurun yeniçerilik iddiasıyla a'yan ve mütegalibe ve muin-i kesirelerine istinadları olduğundan mahallinde ihkak-ı hak mümkün olmadığı bildirip ocaktan mübaşir marifetiyle mezburlar bulundukları mahalde ahz ve Asıthane-i saadetime ihzar olunmaları babında emr-i şerifim reca etmeğin vech-i meşruh üzere amel olunmak fermanım olmağın imdi kıdvetü'l-emasil ve'l-akran beşinci bölümün Veli Çavuş zide kadruhu mübaşir tayin ve irsal olunmuştur vusulinde gerekdür ki sadır olan ferman-ı celilü's-şanım mucibince amel ve hareket ve icra ve infazına dikkat ve ihtimam-ı tamm eylesiniz diye iftiharü'l-umera ve'l-ekabir dergah-ı muallam yeniçerileri ağası olan Osman Ağa dame uluvvuhu tarafından mühürlü mektub verilmekle vech-i meşruh üzere amel olunmak babında ferman-ı alışan yazılmıştır." (Ahkâm Defterleri, 1997, II, s.384-385).

Bir başka belgede ise cinayet zanlıları yakalanarak gözaltına alınmış ancak iyi durumlarına mahallelinin kefil olması üzerine serbest bırakılmışlardır. Ancak mahkemeye çağırıldıklarında davete icabet etmeyerek kendilerini mahkemeye götürmek üzere gelenleri yaralamışlardır (Ahkâm Defterleri, 1997, II, s.388). Belgeden öyle anlaşılıyor ki, gözaltına alınan şüpheliler hakkında kefil olduğu takdirde serbest bırakılmaları olağan bir durumdur. Zira şüphelinin şahsiyetinin ihtiyati tedbirlere başvururken dikkate alındığı defaatle ifade edilmiştir.

Sonuç

Osmanlı hukukunun özellikle Tanzimat öncesi döneme kadar İslam hukuku ile büyük oranda benzer olduğu malumdur. Yargılamanın ilk evresi olan soruşturmanın Osmanlı'daki uygulama şekli, klasik İslam hukuku kitaplarındakiyle büyük oranda benzerdir. Zira tahkikat hakkında teferruatlı bilgilere sahip olan *siyaset* ve *ahkam-ı sultaniyye* kitaplarındaki genel kaidelerin Osmanlı hukukunda da titizlikle uygulandığını görüyoruz. Örneğin mahkeme talimatı olmaksızın bir kimseyi gözaltına almaya ya da hapsetmeye haksız yere hürriyeti tahdit edeceği endişesiyle, klasik kitaplarda cevaz verilmemiştir. Aynı şekilde belgelerden anlaşıldığı üzere Osmanlı'da da soruşturma mahkemelerce yürütülmüştür.

Soruşturmaya dair mahkeme kayıtlarında önemli noktalar tespit edilmiştir. Bunlardan en dikkat çeken soruşturmanın oldukça hızlı ilerlediği gerçeğidir. Öyle anlaşılıyor ki olayın vuku bulduğu mahalle sakinlerinin devlet görevlilerine yardım etmeleri ve resmi prosedürün de devlet görevlilerin hızını kesmeyecek şekilde düzenlenmesi gibi sebepler soruşturmayı hızlı ve etkin hale getirmiştir. Devlet görevlilerin sadece belli bir iş için tayin olunmayıp, çok yönlü çalışmaları da bu durumun sebeplerinden birisi olarak görülebilir. Örneğin esnafı denetlemekle görevli olan muhtesip gerektiği durumlarda soruşturmaya katılmıştır.

Soruşturma ile ilgili dikkat çeken bir başka nokta ise şüpheli olarak görülen bir kimsenin şahsiyetinin mahalle halkına sorulmasıdır. Bir kimsenin toplum nazarındaki durumuna itibar edilmesi ve buna göre soruşturulması Osmanlı toplumundaki her bir ferdi adaleti temin etmede etkili birer faktör haline getirmektedir.

Soruşturmanın gereklerinden olan ifade alma, arama, olay yeri incelemesi, gözaltına alma ve tevkif gibi uygulamalara Osmanlı belgelerinde sıkça rastlanılmaktadır. Belgelerden anlaşıldığına göre söz konusu uygulamalardan özellikle hürriyeti sınırlandırıcı nitelikteki gözaltı ve tevkif etme, resmi kararlar icra edilebiliyor ve mühürlü bir belgenin varlığı da gerekli görülüyordu.

Herhangi bir cinayet, yaralama, hırsızlık gibi olaylarda sadece mağdur ya da mağdur yakınlarının ifadelerine başvurulmayıp bölge halkının da ifadesinin alındığı görülmektedir. Bu durum bir bölge halkının birbirinden bhaber olmadığını ve toplumsal bağların güçlü olduğunu iddia etmeyi mümkün kılar. Ayrıca mahremi olmayan erkekleri evine alan kadınların mahalle sakinlerince şikayet edilmesi de bu iddiayı güçlendirecek niteliktedir.

Belgelerden olay ve olay yeri incelemelerinin titizlikle yapıldığı sonucuna varıyoruz. Örneğin bir cinayetin nerede, nasıl, hangi aletle yapıldığı ya da maktulün vücuduna ne gibi zararlar verildiği tüm detaylarıyla belgelerde ifade ediliyor. Olayın failinin tespiti için çok önemli görülen söz konusu detayların her biri ihmal edilmeden kayıt altına alınmış ve mahkemeye iletilmiştir.

Kaynakça

- Akgündüz, A. (2011). *İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Awad, M. (1982). *The Rights Of The Accused Under Islamic Criminal Procedure*. New York: Oceana Publications.
- Ayverdi, İ. (2008). *Misallı Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı.
- Demir, A. (2010). *Osmanlı Mahkemesi*. İzmir: Hazine Yayınları.
- İbn Kayyım, C. (t.y.). *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyaseti's-Şeriyye*. b.y.:Mektebetü Dari'l-Beyan.
- İbnü'l-Arabî, E.M.b.A. (2009). *Ahkâmü'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İlgürel, M. (2009) Subaşı. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. DİA, İstanbul: TDV Yayınları.
- İpşirli, M. (2006). Naib. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- İstanbul Ahkam Defterleri. (1997). *İstanbul'da Sosyal Hayat*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı İstanbul Araştırmaları Merkezi.
- İstanbul Kadı Sicilleri. (2011). *Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*. İstanbul: İsam Yayınları.
- İstanbul Kadı Sicilleri. (2011). *Eyüb Mahkemesi 37 Numaralı Sicil*. İstanbul: İsam Yayınları.
- İstanbul Kadı Sicilleri. (2011). *Eyüb Mahkemesi 61 Numaralı Sicil*. İstanbul: İsam Yayınları.
- İstanbul Kadı Sicilleri. (2011). *Eyüb Mahkemesi 90 Numaralı Sicil*. İstanbul: İsam Yayınları.
- İstanbul Kadı Sicilleri. (2011). *Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil*. İstanbul: İsam Yayınları.
- İstanbul Kadı Sicilleri. (2011). *Hasköy Mahkemesi 10 Numaralı Sicil* İstanbul: İsam Yayınları.
- İstanbul Kadı Sicilleri. (2011). *İstanbul Mahkemesi 24 Numaralı Sicil*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Kazıcı, Z. (1991). *İslam Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayhan Yayınevi.
- Kallek, C. (1998). *Hisbe. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Maverdî, E.A.b.M.b.H.B.B. (2011). *el-Ahkamu's-Sultaniyye ve'l-Velayatü'd-Diniyye*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Mumcu, A. (1994). Dîvân-ı Hümayûn. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özbek, V.Ö. (2011). *Ceza Muhakemesi Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Özcan, A. (1992). Bostancı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Rababa'a, Ü.A.M. (2005). *Usulü'l-Muhakemati's-Şeriyyeti'l-Cezaiyye*. Ürdün: Daru'n-Nefais.
- Şizeri, A.b.N. (t.y.). *Nihayetü'r-Rütbe ez-Zarife fi Talebi'l-Hisbeti's-Şerife*. Mısır: Matbaatü Lecneti't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr.

İslam Ceza Hukuku ve Türk Ceza Hukukunda Teammüd Kavramı Mukayesesi

Sıddıka Ayaş*

Öz: İşlenen bir suç kasıtlı veya kasıtsız bir şekilde icra edilmiş olsun mutlaka bir yaptırımı vardır. Bu yaptırım; toplumsal düzenin sağlanması, bireylerin kişisel olarak diğer bireylere olan davranışlarında içsel olarak düşünmelerine vesile olması açısından gereklidir. İnsan; psikolojik, manevi yönü olan bir varlıktır. Suç işleyen bir insanın manevi yönünü bilmek elbette dışarıdan bakmakla mümkün değildir. Bu çalışmamızda öldürme fiillerindeki manevi yön olan teammüd kavramını İslam ceza hukuku ve Türk ceza hukuku kapsamında ele almaktayız. Teammüd kavramı, İslam ceza hukukunda kasıt anlamında kullanılmakla beraber kasıttan daha da özel bir kavramdır. Türk ceza hukukuna baktığımızda ise teammüd kavramının kasıttan ziyade içerisinde planlama, pusu kurma gibi durumları barındırdığını ve tasarlama kavramı ile aynı anlamda kullanılmakta olduğunu görmekteyiz. Her iki hukuk sistemindeki öldürme fiillerinde yaptırımlar farklı olmakla birlikte işin içine teammüd kavramı girdiği takdirde yargılama süreci ve yaptırım da değişmektedir. Çalışmamızda bu farklılık kavramsal olarak incelenecek, teammüdün sübutu ve teammüden işlenen öldürme fiillerinin yaptırımları değerlendirilecek ve mukayese edilecektir.

Anahtar kelimeler: Kasıt, Teammüd, Öldürme Fiilleri, İslam Ceza Hukuku, Türk Ceza Hukuku.

Giriş

İslam ceza hukukunda öldürme fiilleri beş çeşittir: Bunlar amden öldürme, amde benzer öldürme, hataen öldürme, hata yerine geçen öldürme ve tesebbüben öldürmedir (Bilmen, t.y., s.28-29).

Amden öldürme; öldürülmesi helal olmayan bir kimseyi âlât-ı cariha denilen bedeninin uzuvlarını birbirinden ayırabilecek nitelikte olan kılıç, bıçak, balta vb. keskin şeylerle kasten öldürmektir.

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B0010](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B0010)

* İ.H.L.Meslek Dersleri Öğretmeni, Mustafa Akdemir Çok Programlı Anadolu Lisesi.
E-posta: sddka.a@gmail.com

Amden benzer öldürme; öldürülmesi helal olmayan bir kimseyi âlât-ı cariha sayılmayan bir şey ile kasten öldürmektir. Küçük bir ağaç veya taş parçası ile veya bir iki tokat vurulmasıyla meydana gelen öldürme gibi.

Hataen öldürme; bir kimseyi kasıt olmaksızın yanlışlıkla öldürmedir. Bu da failin kastında ve fiilinde olmak üzere ikiye ayrılır. Av zannederek insanın öldürülmesi failin kastındaki hatadır. Belli birine atılan kurşunun yanlışlıkla başkasını öldürmesi fiilde hatadır.

Hata yerine geçen öldürme; gayriihtiyârî bir eylem ile meydana gelen öldürmedir. Uyurken bir başkasının üzerine düşerek olan öldürme gibi.

Tesebbüben öldürme; bir kimsenin ölmesine sebebiyet vermektir. Bir kimsenin umumi bir yol üzerine bir kuyu açması sonucu başka birinin kuyuya düşerek ölmesi gibi.

Amden öldürme bizim çalışmamızın konusu olan teammüd kavramını içermektedir. Çalışmamız bu öldürme çeşidi içinde olacaktır.

İslam Hukukunda Teammüd Kavramı

Teammüd “ع د” kökünden tefe’ul babında bir mastardır. Amd sözlükte; öldürme ve sair cinayetlerde hatanın zıddı, kendisine kastedilen ve dayanılan şey, niyet ile kastetmek, niyet, maksat, bir işi düşünerek ve bilerek yapmak anlamlarına gelir (İbn Manzur, 1414, s.302; İsfahânî, 1412, s.585; Erdoğan, 2010, s.25).

İstılahta ise amd, kasıt demektir. Cumhura göre amdin öldürme fiillerinde özel bir anlamı vardır. Kişi hem öldürme eylemini hem de neticesini kastetmektedir, istemektedir (Bilmen, t.y., s.8; İbn Hacer, 1967, s.496). Yapılmak istenen eylemin yasaklığını ve eylemin sonucunu bilerek ve kastederek yapmak demektir (Üdeh, t.y., s.405).

Buradan hareketle diyebiliriz ki, teammüd bir eylemi bilerek, isteyerek kasıtlı yapmak; kişinin yasak olan eylemi bilerek istemesi ve sonucunu öngörerek işlemesidir; suç türlerinin en büyüğü ve cezası en ağır olanıdır (Erdoğan, 2010, s.531; Üdeh, t.y., s.405).

Fıkıh eserlerinde cinâyât ve diyât bölümlerinde genellikle teammüd kavramı yerine amd kavramı kullanılır (Kâsânî, 1986, s.233; Şafîî, 1990, s.3; İbn Kudâme, 1968, s.260; İbn Rüşd, 2004, s.179). İslam hukukçuları amd kavramını kasıt anlamında kullanmaktadırlar (Yıldız, 2005, s.56). Amd kelimesi kasta göre daha çok kararlılık taşıyan bir irade ve icrayı içerir. İslam hukuku literatüründe amd ve kasıt eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte amdin ceza hukuku alanında yaygın bir kullanımı söz konusu olmasına rağmen, kasıt kelimesi amdı da kapsayacak şekilde daha geniş bir alanda kullanılır (Şafak, t.y., s.559).

Biz bu çalışmamızda İslam hukuku ile ilgili bölümlerde teammüd veya amd kavramları yerine kasıt kavramını da yer yer kullanacağız.

Kur'an'da Teammüd

Kuran'da Nisâ Suresi'nin 93. Ayetinde;

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

"Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, ona lanet etmiş ve ona büyük bir azap hazırlamıştır."

Mâide Suresi'nin 95. Ayetinde;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ...

"Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi ona cezadır..."

Ahzâb suresi'nin 5. Ayetinde;

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ...

"...Hata ederek yaptıklarınızda size bir günah yok, fakat kalplerinizin kasten/bile bile yaptıklarında vardır..."

Ayetlerde görüldüğü üzere amd kelimesinden türemiş olan teammüd ve müteammid kelimeleri kasıt anlamına gelmektedir.

Hadislerde Teammüd

Mevzu ile alakalı hadislerin hepsini burada zikretmek elbette ki imkânsızdır. Fakat genel olarak hadislere baktığımızda amd ve müteammid kelimelerinin geçtiğini görmekteyiz. Burada da bir şeyi bile bile, kasıtlı yapmak anlamlarına gelmektedir. Birkaç misal verecek olursak:

أَنَّ عُثْمَانَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: « لَا يَجِلُّ ذَمُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: رَجُلٌ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانِهِ فَعَلَيْهِ الرَّجْمُ، أَوْ قَتَلَ عَمْدًا فَعَلَيْهِ الْقَوْدُ، أَوْ ارْتَدَّ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَعَلَيْهِ الْقَتْلُ

Osman (r.a.) dedi ki: Rasulullah'ın (s.a.v.) şöyle dediğini işittim: "Üç kişi dışında Müslüman bir kimsenin kanı helal değildir. Evli zina eden ki ona recm gerekir; kasten öldüren ki ona kısas gerekir; Müslüman olduktan sonra dinden dönen ki onu da öldürmek gerekir." (Nesâî, Tahrim, 13).

وعن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ : كُلُّ ذَنْبٍ عَسَى اللَّهُ أَنْ يُعْفِرَهُ إِلَّا الرَّجُلُ يَقْتُلُ الْمُؤْمِنَ مُتَعَمِّدًا، أَوْ الرَّجُلُ يَمُوتُ كَافِرًا

Muaviye İbn Ebi Süfyan (r.a.) dedi: "Resulullah (s.a.v.) dedi ki: "Her günahı Allah'ın bağışlaması muhtemeldir. Ancak bilerek mü'mini öldüren veya kâfir olarak ölen kimse hariç..." (Nesâî, Tahrim, 1).

عَنْ طَاوُوسٍ، قَالَ: مَنْ قُتِلَ وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ قُتِلَ فِي عَمِيٍّ فِي رَمِيٍّ يَكُونُ بَيْنَهُمْ بِحِجَارَةٍ، أَوْ بِالسَّيَاطِ، أَوْ ضَرْبٍ بَعْضًا فَهُوَ خَطَأٌ، وَعَقْلُهُ عَقْلُ الْخَطَا، وَمَنْ قُتِلَ عَمْدًا فَهُوَ قَوْدٌ»

Tavûs (r.a.)'tan rivayete göre, kim öldürülürse İbn Ubeyd (r.a.) dedi ki: Rasulullah (s.a.v.) dedi ki: "Kim birbirlerine taş, kamçı, sopa ile vuruşurlarken ölürse bu hata ile öldürmedir. Diyeti de hata ile öldürme diyetidir. Kim bile bile öldürürse kısas gerekir." (Ebu Dâvud, Diyât, 17).

Kasıt Kavramı

Kasıt kelimesi, "ى ص د" kökünden gelmekle birlikte sözlükte düz ve doğru yol, niyet, gaye, ifradın zıddı, ilerlemek, yönelmek, i'tidal, niyet, tasavvur, teammüd, niyet kurma, bile bile yapma, bir işe bilerek isteyerek girişme gibi manâlara gelmektedir (İsfehânî, 1412, s.672; İbn Manzûr, 1414, s.352; Erdoğan, 2010, s.293; Devellioğlu, 1984, s.591).

Kavram olarak kasıt; failin bir eylemin yapılmasının veya terk edilmesinin yasak oluşunu bilmesine rağmen, niyetinin eylemi yapmaya veya terke yönelmesidir. (Üdeh, t.y., s.409) Başka bir tarifile öngörülen ve suç teşkil eden bir fiili gerçekleştirmeye yönelen irade ve suçun objektif unsurudur (Dönmezer & Erman, 1983, s.233; Türk Hukuk Lugatı, 1944, s.193-208). Bir suçun işlenmesinde rol oynayan sebep ve suçlunun cezasını belirlemede en önemli amildir (Özcan, 1980, s.393; Üdeh, t.y., s.409).

Kasıt, kalbin fiilidir ve içteki bir iradedir. Dıştan bilinemez. Nasıl ki herhangi bir yolculuk durumunda meşakket olduğu düşünülürse, öldürücü bir aletle yapılan öldürmede de kasıt olduğu düşünülür (Zeylâî, 1313, s.98).

İslam hukukundaki kasıt kavramı ile Türk pozitif hukukundaki kasıt kavramı benzerdir (Tiyek, 2008, s.36). Türk ceza kanunu 21/1. Maddede "Suçun oluşması kastın varlığına bağlıdır. Kasıt, suçun kanuni tanımındaki unsurların bilerek ve istenerek gerçekleştirilmesidir." şeklinde tarif edilmiştir ve bu tanım İslam hukukundaki kasıt tanımıyla aynıdır.

Kasıt Çeşitleri

Kastın belli bir şekli yoktur. Suçların ve suçlunun niyetinin çeşitliliğine bağlı olarak kasıt da çeşitlere ayrılır. Bunlar, genel kasıt, özel kasıt, muayyen kasıt, gayri muayyen kasıt, doğrudan doğruya kasıt, dolaylı kasıt, ani kasıt, düşünce kasıt, olası kasıt, bilinçli taksir, asıl kasıt, tâli kasıt, zarar kasıt, tehlike kasıt şeklinde çeşitlendirilmektedir (Üdeh, t.y., s.413-419; Dönmezer & Erman, 1983, s.249-253).

Konumuz itibariyle biz sadece genel kasıt, özel kasıt, ani kasıt, düşünce kasıt ve olası kasıt bilinçli taksir çeşitleri üzerinde duracağız.

Genel Kasıt-Özel Kasıt

Suçlunun, eylemi yasak olduğunu bile bile kasten yapması genel kasıt oluşturur. Suçların çoğunda genel kasıt olması yeterlidir. Basit dövme ve yaralama suçları gibi. Suçlunun, bilmesi ve istemesi genel kasıt oluşturmaktadır.

Özel kasıt ise bilme ve isteme unsurlarının yanı sıra belirli bir sâikle hareket etmiş olmanın da içerisinde arandığı kasıttır. Kasten öldürmelerde, kasten olabilmesi için suçlu dövme ve yaralama eylemlerinin yasak olduğunu bilmesi ve bilmekle kalmayıp bunu işlemesinin yanında bu eylemi ile mağduru öldürmeyi de kastetmiş olmalıdır.

Olası Kasıt-Bilinçli Taksir

Olası kasıt 5237 sayılı TCK'nın 21. maddesinin 2. fıkrasında; "Kişinin, suçun kanunî tanımındaki unsurların gerçekleşebileceğini öngörmesine rağmen, fiili işlemesi hâlinde olası kasıt vardır." şeklinde açıklanmıştır. Bilinçli taksir ise TCK'nın 22. maddesinin 3. fıkrasında; "Kişinin öngördüğü neticeyi istememesine karşın, neticenin meydana gelmesi hâlinde bilinçli taksir vardır." şeklinde açıklanmıştır. Görüldüğü gibi, iki tanım birbirine çok yakındır; her ikisinde de, "öngörme" belirleyici unsurdur ve bilinçli taksirdeki en önemli fark, "istememesine karşın" ibaresidir.

Ani Kasıt-Düşünce Kasıtı

Bir kimsenin ani bir kararla o anda suçu işlemeyi kastetmesi ve suç ile kastın aynı anda meydana geldiği kasıt ani kasıttır. Bunun aksine kastın meydana gelmesi ile eylemin meydana gelişi arasında bir zaman olursa bu da düşünce kasıtıdır (Dönmezer & Erman, 1983, s.251).

Kastın bu şekilde ayrımı, Türk pozitif hukukundaki teammüdün (tasarlama) belirlenmesi için önemlidir. Bu konuya ilerde değineceğiz.

İslam Hukukunda Teammüdün/Kastın Sübutu

İslam hukuku sorumluluk açısından, daima yapılan eylemlerde niyeti göz önüne alır. Hz. Peygamber "Ameller niyetlere göredir, herkes için ancak niyet ettiği şey vardır." buyurmaktadır. Niyetin, mahalli kalp ve anlamı kasıttır. Bir kimse hukuken yasak olan bir şeyi kalben yapmaya niyet eder, sonra onu yaparsa onu kastetmiş olur (Üdeh, t.y., s.403).

Kastın suçun objektif, manevi unsuru olduğunu belirtmiştik. Doğal olarak kasıt dediğimiz mefhum suç işleyen kimsenin içinde cereyan etmektedir. Elbette ki dışarıdan bunun bilinmesi mümkün değildir. İşte bu yüzden öldürme fiillerinde teammüdün/kastın sübutu için İslam hukukçuları belli karîneler belirlemişlerdir. Fakat bu karîneler üzerinde görüş birliği yoktur.

Öldürme eyleminde kasıt iki şekilde ispatlanabilir. Biri eylem icra edilirken kullanılan âlet ve vasıtaya bakarak, diğeri ise eylemi işleyen kimsenin itirafı veya şahitlere bakılarak ispatla-

madır. Fakat birinci şekilde ispatlanamayan kastın diğer şekilde ispatlanması mümkün değildir. Çünkü ikinci şekilde ispatlama halinde durum içinde bir şüphe barındırır. Bu şüphe de ancak âlet ve vasıtalarla bakılarak giderilebilir (Üdeh, t.y., s.2).

İmam Malik'e göre kastın subutu için kâtilin fiilinde veya öldürmede kullanılan alette özel bir şart olması gerekmez. Kişinin kastına tokat veya yumruk veya mermi veya taş veya bunlar gibi şeyler atmakla kişi ölürse bu teammüden öldürme sayılır (Üdeh, t.y., s.26). İmam Malik teammüden öldürme, yaralama ve dövme eylemlerinde genel kasıtle yetinir. Genel kasıt düşmanlık kastıdır. Bir kimse düşmanlık kastı ile bir eylemde bulunsa ve bu eylem çoğunlukla öldürücü bir durum olmasa bile kasten işlenmiş sayılır (Üdeh, t.y., s.419).

İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'e göre suç aletinin türü önemli olmayıp çoğunlukla öldürücü nitelikte olması kastın ispatı için yeterlidir. Tedib ve tezhib kastını ortadan kaldırır ve kasten öldürme olmuş olur ve kasıt şüphe taşımaz (Üdeh, t.y., s.34).

Ebu Hanife'ye göre suç aleti çoğunlukla öldürücü ise ortada bir şüphe olmaz. Bu durumda eylem teammüden işlenmiştir. Ebu Hanife bir veya iki kez itme veya dürtmekle meydana gelen ölümü teammüden öldürme olarak kabul etmez. Çünkü itmek veya dürtmek çoğunlukla öldürücü bir durum değildir. Eğitim ve terbiye amacıyla olduğu düşünülebilir. Bu da kasta şüphe düşürür (Üdeh, t.y., s.33).

Hanefî ve Hanbelî mezhebi hukukçularına göre öldürme fiilindeki kasıtle normal başka bir suçtaki kasıt birbirinden farklıdır. Suçlu öldürücü fiili ve ölümü kastetmelidir. Bu şekilde teammüden öldürme sayılır. Sadece öldürücü fiili kastetmekle eylem teammüd olarak sayılmaz (Üdeh, t.y., s.419).

İslam Hukukunda Teammüdün Cezası

İslam hukukunda adam öldürme fiillerinde, fiil teammüden işlenmişse cezası tektir ve nassla sabittir. Bu ceza "kisas"tır. Bakara Suresi 178 ve 179. ayetlerde şöyle geçmektedir: "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gerekten diyeti) güzellekle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır." ve "Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız." Toplumda insanın varlıksal/ hayatî olarak korunması ve öldürme suçlarının azalması için bu yaptırım gereklidir.

Günümüz İslam hukukunu içeren sistemlerde öldürme fiillerine karşılık kısıstan maksat "idam"dır. Eski ve yeni çoğu hukuk sistemlerinde ve İslam hukukunda kısas veya idam cezasının verilebilmesi için fiilin önceden tasavvur ve planlanma şeklinde olması şartı yoktur (Mahmesânî, 1983, s.141).

Dünyevi olan kısas veya idam cezasından ziyade bir de, bir mü'mini teammüden öldürmenin uhrevî cezası vardır. Nisâ Suresi 92. ayetin belirttiği gibi failin cezası; içerisinde ebedî kalacağı cehennemdir ve Allah ona gazap etmiş, lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.

Türk Ceza Hukukunda Teammüd Kavramı

Teammüd, Türk Ceza Kanunu'nda tarif edilmemiştir. Hukuk doktrininde ise teammüdün mahiyeti üzerinde bir birlik söz konusu değildir (Türk Hukuk Lugatı, 1944, s.314). Teammüd esasen mevcut olmayan sunî bir mefhumdur (Erem, 1997, s.128).

Teammüd, bir işi bilerek ve isteyerek yapma; önceden tasarlayarak, kurarak suç işleme; bir şahsın bir suçu işlemekten önce bir süre düşünüp kararlaştırdıktan sonra bu eylemin sonuçlarını idrak ederek vazgeçmesi mümkün iken bu suçu işlemekte ısrar etmesi; bir fiil öncesinde bilinçli düşünme ve planlama; tasarlayıp tuzak kurarak adam öldürme ve yoğunlaştırılmış kasıt olarak tanımlanmaktadır (Devellioğlu, 1984, s.1206; Özcan, 1980, s.666; Garner, 1999, s.1199; Yılmaz, 2001, s.819; Şafak, 2001, s.549).

Bu tanımlardan hareketle diyebiliriz ki teammüd, suç niteliğindeki bir olayı sadece kastetmek değil suçun işlendiği andan önce bir süre zarfında suçun zihinde tasarlanmasını da sürece dâhil eden bir kavramdır.

Tasarlama genel olarak, niyet edilen suçun soğukkanlılıkla, sükûnetle düşündükten sonra bu niyetten vazgeçilmeyerek eylemin işlenmesi halidir. Tasarlanarak yapılan bir suç, hukukî olmaktan ziyade eylemli bir durum olduğundan kanun teammüdü tanımlamamıştır. Hâkim olayın niteliği, nedeni ve oluşuna göre teammüd olup olmadığını değerlendirecektir (Esin, 1989, s.248).

Teammüd aynı zamanda "adam öldürme" suçunun cezasını artıran sebeplerden biridir. Teammüdden dolayı cezanın artırılmasının sebeplerinden birisi, suçu planlarken ve işlerken failde görülen soğukkanlılıktır. Bu hal aşırı derecede bir ahlakî aşınmaya delalet ettiğinden failin cezasının artırılması icap eder. Bir diğer sebep ise, failin suçu işlemeye karar vermesi ile bu kararı icra etmesi arasında belli bir zaman geçmiştir. Bu sebeple fail hareketinin neticesini idrak etmek ve bu hareketten vazgeçme imkânına sahiptir. Bu hareketinden vazgeçmeyip işlemekte ısrar etmesi cezanın arttırılmasını gerektirir (Türk Hukuk Lugatı, 1944, s.314).

Teammüd uygulamada, failin bir kimseye karşı bir suçu işleme niyetinde sebatla, şartsız olarak bu hususta karar vermesi; bu kararından ulaştığı ruhî sükûnete rağmen vazgeçmeyip kararını ısrarla sürdürerek ve bu akış içinde de icraya başlama şartlarının gerçekleşip gerçekleşmediği olaysal olarak değerlendirilmesi suretiyle saptanmaktadır (Esin, 1989, s.234) (bkz.Y.C.G.K. 28.09.1987 gün ve E.204, K.414).

Türk Ceza Hukukunda Teammüdün/Tasarlamanın Sübutu

Teammüd/Tasarlamanın içeriği, boyutları ve unsurları üzerinde çeşitli görüşler vardır. Bunların incelenmesi hem teammüdün ne olduğunu hem de neden cezayı artırıcı bir sebep olduğunu anlamak bakımından önemlidir. Bu konuda ileri sürülen görüşler şunlardır: (Okay & Aslan, 1949, s.1466-1468; Gücer, 1949, s.225-226; Polat, 1999, s.93-94)

Devamlılık Teorisi: Buna kronolojik nazariye de denir. Bu görüşe göre öldürme kastının oluştuğu zaman ile öldürme fiilinin gerçekleştiği zaman arasında bir müddet geçmiş olması demektir. Düşünce ve sonuç arasında bir zaman geçmiş olması teammüd addedilmekte iken bazı kanunlarda bu, müddet tayinine kadar gitmiştir. Bu tayin fiili bir kolaylık sağlamak içindir.

Soğukkanlılık Teorisi: Failin suçu düşüncede, hazırlamada ve icrada her zamanki haliyle hareket etmesidir. Bu görüşe göre tasarlama iki unsurun bulunması gerekir. İlki, suç işleme kararı ile fiilin icrası arasında bir sürenin geçmesi gerekir. İkincisi ise soğukkanlılıkla fiilin icrasıdır. Cezanın artırılmasını haklı gösteren sebep failin bu süre zarfında fiili işlememe gibi bir karar vermesi mümkün iken böyle yapmayı fiilde sebat ve ısrar etmesidir.

Plan Kurma Teorisi: Buna teemmül nazariyesi de denilmektedir. Buna göre tasarlama hem fiile karar verilmesi ile fiilin icrası arasında bir sürenin geçmesi hem de fiilin icra tarzının planlanmasını gerektirir. Erman-Özek'e göre tasarlama, ancak failin suçunu en kolay, en kesin bir şekilde nasıl işleyebileceğini, hangi vasıtayı, ne zaman ve nerede kullandığı takdirde hedefine ulaşabileceğini, en savunmasız tarzda mağduru ne suretle yakalayabileceğini, hatta suçu işledikten sonra bunun meydana çıkmamasını veya kendisinin yakalanmamasını nasıl sağlayacağını düşünüp bu hususlarda bir plan-program yapması ile ağırlatıcı sebep sayılabilir ve sayılmalıdır.

Eklektik Teori: Bu görüşe göre teammüdün yapıcı unsurlarından olan ruh, fikir ve zaman mefhumları bir arada bulunmalıdır. Müteammidin fiilinde bu üç unsur mevcut olmalıdır. Bir zaman dilimi, soğukkanlılık ve planlama teammüdün esaslarını oluşturmaktadır.

Teammüd/tasarlama kavramının dayandığı esas, boyutları ve unsurları Yargıtay Ceza Genel Kurulu'nun 27.03.1995 gün ve 1-60/89 sayılı ilâmında şöyle kabul ve ilan edilmiştir:

"Tasarlama ani kast türünün dışında kalmakta düşünce kastına girmektedir. Hukuki mahiyeti öğretilerde tartışmalıdır. Yargıtayımızın duraksamasız uygulamalarına göre, failin bir kimseye karşı belli bir suçu işleme niyetinde sebatla ve koşulsuz olarak karar vermesi, ulaştığı ruhi sükûnete rağmen bu karardan vazgeçmeyip kararını ısrarla ve bu akış içerisinde icraya başlayıp başlamadığı olaysal olarak değerlendirilmek suretiyle tasarlamanın varlığı saptanmalıdır. Fail anında karar verip fiili işlememekte, suç işleme kararı ile fiilin icrası arasında bir süre geçmektedir. Fail bu süre içerisinde suçu işleyip işlememe konusunda düşünmekte ve suçu işlemekten vazgeçmemektedir. Failin suçu işlemekten vazgeçmesi fakat başka nedenle ve ani bir kararla fiili işlemesinde tasarlama söz edilemez. Suç işleme kararının ne zaman alındığı ve eylemin ne zaman işlendiği mevcut kanıtlarla saptanmalı, suç kararıyla eylem arasında geçen zaman dilimi içerisinde ruhi sükûnete ulaşıp ulaşılamayacağı araştırılmalıdır."

Taraflar arasındaki husumet, suç işleme niyetinin daha önce açıklanması, suç aletinin hazırlanması, mağdurun devamlı izlenmesi, uygun fırsat kollanması, fiilin işleniş tarzının programlanması, tasarlamanın sübutunda belirleyici dış olaylardır.

Suç işleme kararı verildikten çok kısa bir süre sonra öldürme eyleminin gerçekleştirilmesi halinde teammüdden bahsedemeyiz. Bu tehevfüren adam öldürmedir. Örneğin aralarında husumet bulunan maktül ile tesadüfen karşılaşan fâilin bir anlık düşünceyle onu öldürmesi halinde teammüden adam öldürme suçu gerçekleşmiş olmaz (Erdoğan & Özkepir, 1996, s.203).

Haksız tahrikin yarattığı kızgınlık veya ağır bir elemin etkisi henüz yeni iken karar verilip icra edilen öldürme fiillerinde tasarlama halinin varlığı kabul edilemez. Failin kararla icra arasında geçen süre içinde tereddüdünü gösterecek veya sebat ve ısrar niteliğinde bir iradeye sahip olarak hareket etmediğini gösterir davranışları tesbit edilmişse tasarlama kabul edilmeyecektir. Şarta bağlı bir tasarlama suç işlemekten vazgeçme olasılığını da içerir. Teammüd, işlenmesi niyet edilen fiilde sebat ve ısrarı bulunduran kati kararı ifade eder. Bu yüzden şarta bağlı tasarlama kabul edilemez (Polat, 1999, s.98-99).

Cezayı Ağırlaştırıcı Sebep Olarak Teammüd

Türk Ceza Kanunu ve diğer bazı ceza sistemleri teammüden adam öldürme suçuna basit adam öldürme suçundan daha fazla ceza öngörmektedir. Ağırlatıcı sebebin teammüden işlenen öldürme fiillerinde kabulünü isteyen görüşler 3 grupta toplanabilir: (Okay & Aslan, 1949, s.1470)

Toplumsal Zarar Düşüncesi: Teammüden öldürme fiillerinde, maktül kendini müdaafa etmede imkânsızlık veya güçlük içerisinde olmaktadır. Diyebiliriz ki meşru müdafaa gibi yapılan haksızlığı önleyebilecek bir durumu azalttığı için, teammüd cezayı artıran bir sebeptir. Sadece bireysel tehlike açısından değil toplumsal emniyeti de bozmakta olduğundan dolayı ağırlaştırıcı bir sebeptir.

Cinayet Mukabilinde Orantılı Ceza Düşüncesi: Kâtil fiili işlemeye ne kadar istekli ise cezası da o kadar ağırlaştırılmalıdır. Bu da kesin olmasa da, suçu işleyen kimsenin davranışlarından ve açıkladığı fikirlerinden yola çıkarak öne sürülebilir. Çünkü her insanın davranışlarından ve düşüncelerinden bunu çıkaramayız.

Suçun Sebeplerinin Ahlâkiliği: Suçu meydana getiren nedenler ne kadar gayri ahlâkî ise fâile o kadar ceza verilmelidir. Fakat teammüden işlenen her fiil pek fena meyiller ile yapılmayabilir.

Türk Ceza Hukukunda Teammüdün Cezası

5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun 81. maddesine göre bir insanı kasten öldüren kişi müebbet hapis ile cezalandırılır. Bu maddede ağırlaştırıcı unsurları içermeyen adam öldürme

suçları yaptırma bağlanmışır. Suç işleyen kimsenin bu maddeye göre cezalandırılması için, suç öldürme kastıyla işlemesi, olayda yasal savunma koşullarının, ağırlaştırıcı unsurların bulunmaması ve ceza ehliyetine sahip olması gerekir. Kasten adam öldürme fiili bir silahla işlenebileceği gibi silah sayılamayacak bir eşya veya aletle, elektrik akımıyla, elle boğmayla hatta aşırı şekilde döverek işlenebilir. Suçta silah kullanılmış olması temel cezayı arttıran bir neden değildir (Erdoğan & Özkepir, 1996, s.148).

Teammüd ise nitelikli kasten öldürmeye girer ve Türk Ceza Hukuku'nda 765 sayılı (eski) Türk Ceza Kanunu - Mülga Madde 450/4'de "öldürme fiili teammüden" ve 5237 sayılı (yeni) Türk Ceza Kanunu Madde 82/1-a'da "kasten öldürme suçunun tasarlayarak..." işlenmesi halinde, kişi ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası ile cezalandırılır.

Türk Ceza Hukuku'nda kısas vb. idam gibi cezalar olmadığı için en ağır ceza budur ve teammüden işlenen fiillerde ceza ağırlaştırılır.

Zehirmek suretiyle adam öldürme suçu tasarlanarak işlenmişse TCK 82/1-a maddesi uygulanır. Zehir sinsi bir vasıta ve öldürmek istenen kişinin kendisini koruma olasılığı kalmayacağı için şâri, zehirmek suretiyle adam öldürmeyi ağırlaştırıcı neden kabul etmiştir. Genellikle zehirleyerek adam öldürenler bu eylemleri tasarlayarak işlemektedirler. Tabi ki her zehirlenmenin tasarlayarak olduğu da söylenemez (Erdoğan & Özkepir, 1996, s.190-191).

İslam Ceza Hukuku Ve Türk Ceza Hukuku'nda Teammüd Mukayesesi

İslam Ceza Hukuku'nda öldürme ve sair cinayetlerde teammüd kelimesinden ziyade amd kelimesi kullanılır. Amd kelimesinin karşılığı kasıttır. İslam hukuku literatüründe amd ve kasıt eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte amd'in ceza hukuku alanında yaygın bir kullanımı söz konusu olmasına rağmen, kasıt kelimesi amd'i de kapsayacak şekilde daha geniş bir alanda kullanılır (Şafak, 2001, s.559). Teammüd kelimesi ceza hukuku alanına özel bir kavramdır ve anlamı kasıttır.

Türk Ceza Hukuku'nda ise teammüd kelimesi kasıt anlamını içermekle beraber eylemin gerçekleştirilmeden önce düşünülmesi, pusu kurma, planlama gibi durumları da içerisinde barındırarak ismen tasarlama ile aynı anlamda kullanılmıştır. Tasarlama ve teammüd kelimeleri doktrinde aynı anlama gelmektedir.

Suç kastı bazen suçu işlemeyden önce suçluda bulunur. Kişi öldürmeye niyet eder ve bir müddet sonra öldürme eylemini yapar. Bazense sövme ve hakaret veya önceden tedbir almaksızın meydana gelen suçlardaki gibi kasıt ve suç aynı anda olur. İslam hukukunda kasıtın önceden olması ile aynı anda olması eşittir. Her iki halde de ceza tektir. Çünkü cezanın takdirinde esas olan eyleme bitişik kasıttır ve bu da yeterlidir (Üdeh, t.y., s.410).

Türk Ceza Hukuku'nda teammüdün olabilmesi için failin soğukkanlı bir biçimde fiilden bir süre önce planlama ve tasarlama yapmış olması gerekir. Aksi takdirde teammüden söz edilemez. Suç kasten adam öldürme suçu olur ve cezası değişir. Fakat İslam hukukunda teammüden adam öldürmeye kasıtlı öldürme diyebiliriz ve failin bunu önceden planlaması, düşünmesi fiille netice arasında belli bir süre geçmesinin bir önemi yoktur. Ceza aynı cezadır.

İslam hukukunda, teammüden öldürmede kısasla cezalandırma asıldır. Öldürme eyleminin tasarlama ve pusu kurma akabinde olması veya olmaması; eylemde hafifletici şartların bulunması veya bulunmaması arasında fark yoktur. İslam hukukunda hâkimin bu cezayı hafifletme veya bunun yerine başka bir ceza verme yetkisi yoktur. Mısır Ceza Kanunu'nda, tasarlayarak ve pusu kurarak öldürme, zehirleyerek öldürme ve başka bir suçla birlikte öldürme şeklindeki öldürmelere idam cezası verilir. Bunlar dışındaki öldürmelere muvakkat veya ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası verilir. Şartlar hafifletme yönünde ise her durumda ceza hafifletilebilir veya yerine başka bir ceza verilebilir. İslam hukuku ile Mısır Ceza Kanunu arasındaki açık fark, kısas gerektiren eylemde daima İslam hukuku nasslarına gitmeyi gerektiriyor. Yani kısas söz konusu iken hâkim cezayı hafifletme yönüne gidemez veya farklı bir ceza veremez (Üdeh, t.y., s.244-245).

Türk Ceza Hukuku'nda 765 sayılı (eski) Türk Ceza Kanunu - Mülga Madde 450/4'de "öldürme fiili teammüden " ve 5237 sayılı (yeni) Türk Ceza Kanunu Madde 82/1-a'da "kasten öldürme suçunun tasarlayarak.." işlenmesi halinde, kişi ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası ile cezalandırılır. Türk ceza hukukunda kısas vb. idam gibi cezalar olmadığı için en ağır ceza budur ve teammüden işlenen fiillerde ceza ağırlaştırılır.

Türk Ceza Hukuku'ndaki teammüd kavramı ani kasıt-düşünce kastı ayrımının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Hem doktrinde hem de uygulamada cezanın ağırlaştırılması için sebep teşkil eder. İslam hukukunda ise suça bitişik bir kasıt olması yeterlidir. Suç anında olması veya önceden olması fark etmez.

Sonuç

Teammüd kavramı İslam Ceza Hukuku'nda kasıt anlamında kullanılmakla beraber kasıttan daha da özel bir kavramdır. Türk Ceza Hukuku'na baktığımızda ise teammüd kavramı kasıttan ziyade içerisine planlama, pusu kurma gibi durumları da alarak tasarlama kavramı ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Kavrama yüklenen anlam açısından bir farklılık söz konusudur. Gerek İslam Ceza Hukuku'nda gerekse Türk Ceza Hukuku'nda teammüdün sübûtunda farklı kriterler göz önüne alınır. Böyle olmasının sebebi de teammüd kavramının mahiyetinin her iki ceza hukuku sisteminde farklı olmasıdır.

Kaynakça

- Bilmen, Ö.N. (t.y.). *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (C. 8). İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları.
- Devellioğlu, F. (1984). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dönmezer, S. & Erman, S. (1983). *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (C. 2). İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Erdoğan, A.S. & Özkepir, R. (1996). *Kasten Adam Öldürme Suçları Açıklamalı İçtihatlı*. Ankara: Seçkin Yayınevi.
- Erdoğan, M. (2010). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Erem, F. (1997). *Suç Bilimi Açısından Adalet Psikolojisi*. Ankara: Adil Yayınevi.
- Esin, K. (1989). *Uygulamada Adam Öldürme Suçları Açıklamalar/Ceza Genel Kurul Kararları*. Ankara: Yetkin Hukuk Yayınları.
- Garner, B. A. (1999). *A Handbook Of Basic Law Terms*. Minnesota: West Group.
- Gücer, N. (1949). Tasarlama (Taammüt). *Adalet Dergisi*, 15, 219-232.
- İsfahani, R. (1412). *el-Müfredat fi Garibu'l-Kur'an* (Safvan Adnan Davudi, Çev.). Dimaşk-Beyrut: Daru'l-Kalem.
- İbn Hacer, A. (1967). *Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm Tercümesi ve Şerhi Selâmet Yolları* (Ahmed Davudoğlu, Çev.). (C. 4). İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- İbn Kudâme, M. (1968). *el-Muğni İbni Kudâme* (C. 10). Mektebetü'l-Kâhire.
- İbn Manzur, C. (1414). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Sâdir.
- İbn Rüşd, El-Hâfid. (2004). *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (C. 4). Kâhire: Dâru'l-Hadis.
- Kâsânî, A. (1986). *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'* (C. 7). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mahmesânî, S. (1983). *en-Nazariyyetü'l-Amme li'l-Mücebâtihî ve'l-Ukûd fi Şerâti'l-İslamiyye*. Beyrut:Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn.
- Nesâî, A. (1896). *el-Müctebâ min Es-Sünen*. (Abdulfettah Ebu Ğidde, Çev.) (C. 8). Halep: Mektebetü'l-Matbuât'l-İslamiyye.
- Okay, S. & Aslan, B. (1949). Adam Öldürmede Cezayı Artıran Sebeplerden Taammüt. *Adalet Dergisi*.
- Özcan, H. (1980). *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Olgaç Matbaası.
- Polat, A.Z. (1999). *Öğreti ve Uygulamada Adam Öldürme Suçları*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Şafak, A. (2001). Kasıt. *TDİA* (C. 24, S.559-561). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şafak, A. (t.y.). *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Selim Kitabevi.
- Şafîî, M. (1990). *el-Ümm* (C. 8). Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Tiyek, S.R. (2008). *İslam Ceza Hukukunda Kast Unsuru* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Van.
- Türk Hukuk Lugatı* (1944). Ankara: Maarif Matbaası.
- Üdeh, A. (t.y.). *et-Teşriü'l-Cinaıyyi'l-İslamiyyi Mukâranen bi'l-Kânûni'l-Vaz'î* (C. 2). Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Yıldız, K. (2005). *İslam Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: Hâcegan Akademi Kitaplığı.
- Yılmaz, E. (2001). *Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Yetkin Hukuk Yayınları.
- Zeylâî, O. (1313). *Tebyinu'l-Hakâik Şerh'u Kenzü'd-Dekâik*. Kahire: Matbaatü'l Kübra'l-Emiriyye.

Hicrî IV. Asırda Mezhep Taassubuna Karşı Ulemanın Tavrı

Omar Kal Hussien*

Öz: Hicri IV. asra gelene kadar Dimaşk'ın, Muâviye taraftarlarının merkezi, Irak'ın ise Şiiliğin merkezi haline geldiğini görüyoruz. Şam ve Irak halkının tamamında olduğu gibi bu bölgelerin ulemâsı arasında da siyasi görüş ve mezhep açısından farklılıklar söz konusu olmuştur. Emevî Hânedânı'nın Haccâc gibi valileri bu ayrılığı daha da derinleştirmiştir. İki bölge arasındaki olumsuzluklar tarihi süreç içinde devam etmiştir. Söz konusu dönemde ulemânın olaylar karşısındaki duruşu oldukça dikkat çekicidir. Zira dönemin tarih kaynakları incelendiğinde; bazı âlimlerin kimi zaman şahsî kimi zaman da siyasi çıkarları için mezhepçilik yaptığı görülmüştür. Ancak Evzâi ve Sevrî gibi ulemâ, Şamlıların Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e karşı tutumları değişsin diye Şam'da Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in faziletlerinden bahsedilmesi gerektiğini söyledikleri gibi aynı maksatla Irak'ta Hz. Osman'ın faziletlerinden bahsedilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Nitekim ulemânın bu bilinçli tavrı istenilen neticeyi vermiştir. İlk dönem İslam tarihçileri, Irak'ın Hz. Osman'a ve Dimaşk'lılar'a, Dimaşk'lıların ise Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e düşmanlığının kalmadığını, bu durumun zamanla değiştiğini, Allah'ın Müslümanlar'ı birleştirdiğini ve aradaki nefreti sildiğini aktarmışlardır. Tebliğde IV. (X.) asırda farklı çıkarlar sebebiyle mezhepçiliğin nasıl tetiklendiği o dönemde yaşamış meşhur âlimlerin hayatları üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ümmetin birliğini gözeten âlimlerin bu husustaki çabalarından söz edilerek, bu çabaların ne gibi olumlu neticeler ortaya çıkardığından bahsedilecektir.

Anahtar kelimeler: Dimaşk, Mezhep, Taassup, Şia, Emevî, H.IV. Asır, Ulema.

Giriş

Hicri IV. asra gelinceye kadar mezhepleşmenin bölgesel anlamda büyük oranda şekillendiğini söyleyebiliriz. Zira o döneme ait detaylı bilgiler veren tarihi kaynaklar Dimaşk'ın Muâviye taraftarlarının, Irak'ın ise Şiiliğin merkezi haline geldiğini gösteriyor. Bu durumun asıl sebebi ise söz konusu bölgelerin siyasi tarihidir. Öncelikle Şam bölgesinin siyasi geçmişi mercek altına alınacak olursa burada Emevî ailesinin oldukça etkin durumda olduğu görülecektir. Emevî ailesi Şam bölgesine ilk defa Hz. Ebû Bekir döneminde Yezid b. Ebû Süfyan kumandasındaki birlikle gelmiştir. Ayrıca Yezid'in ordusunda babası Ebû Süfyan, üvey anesi Hind ve ordunun sancağını taşıyan kardeşi Muâviye de vardı. Filistin ve Suriye fethine katkıda bulunan Yezid, Hz. Ömer tarafından başkumandan tayin edilen Ebû Ubeyde b. Cer-râh bölgeyi komutanları arasında taksim ettiğinde, Dimaşk'ın idaresini Yezid'e vermiştir. Hz.

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B0011

* Marmara Üniversitesi, İslam Tarihi Bölümü.

E-posta: omerkelhuseyin@gmail.com

Ömer'in de onaylamasıyla Yezid, Dimaşk valiliğine devam ettirmiştir. Hicri 17 veya 18 (638 veya 639) yılı veba salgınında Ebû Ubeyde ölünce, başkumandanlık görevi Muâz b. Cebel'e verilmiştir. Muâz b. Cebel de salgından etkilenerek hayatını kaybedince bu görev Yezîd'e verilmiştir. Ancak Yezîd de aynı salgından hicri 18 (639) yılında ölmüştür. Ölmeden önce de Dimaşk valiliğini kardeşi Muâviye'ye bırakmıştır (Aycan, 2013, s. 520).

Muâviye, Hz. Osman döneminde Suriye genel valiliğine getirilmiştir. Hz. Osman'a akrabalığı sayesinde rahat hareket etmeye başlamıştır. İslâm'dan önce Suriye'ye yerleşmiş Benî Kelb'den bir kadınla evlenip bölgenin en büyük kabilesini arkasına almıştır. Birkaç yıl sonra halifenin de aynı kabileden bir kadınla evlenmesini sağlayarak aralarındaki yakınlığı pekiştirmiştir. Böylece Kelbilere ve halifeye dayandığı güç ve itibarını gittikçe arttırmış; kendisine çok bağlı disiplinli bir ordu kurmanın yanında siyasetiyle bölge halkının gönlünü de kazanmıştır (Aycan, 2005, XXX, 333). Muâviye b. Ebî Süfyan, Medine de seçilen halife Hz. Ali'ye biat etmemiş Dimaşklılar kendisinin Hz. Osman'ın velisi olduğuna ikna etmiştir. Dimaşklılar, Muâviye'nin safında yer almış onunla beraber Hz. Ali'ye karşı savaşmışlardır (Seyf ibn Ömer, 1991. s.102).

Farklı kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla Dimaşk'ta IV. (X.) yüzyıla kadar Muâviye b. Ebû Süfyan taraftarlarının sayıca çok fazladır. Diğer taraftan Şiilik ise Mısır'da Hz. Osman zamanında doğmuş daha sonra Irak'ta yayılmıştır. Irak'ı Şiiliğin merkezi haline getiren birçok etken bulunmaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Hz. Ali'nin halifeliğini orada geçirmesi, Irak halkının Hz. Ali'nin hasletlerine hayran olması ve Emevîler'e hiçbir zaman gönülden biat etmemeleri; Emevîler'in Irak'ta yapmış olduğu baskının burada Şiiliği tetiklemiş olması; Muâviye b. Ebû Süfyan, Ziyâd b. Ebîh ile Irak'taki muhalefeti bastırmaya çalışması ve daha sonra oğlunun bu baskıyı devam ettirmesi (Mervanîler'in vâlisi Haccac ile bu baskı had safhaya çıkmış) ki ancak bu baskılar gönüllerdeki muhalefet ruhunu söndürmediği gibi, Şiiliğin közlerini daha da ateşlemesi; Irak'ın birçok eski medeniyetin varisi olup Şiiliğin felsefi zeminini hazırlayan yer olması; Irak halkının zihin yapısının eskiden bu yana hep farklı mezhep ve fikirleri üretmeye müsait olması gibi etkenlerdir (Ebû Zehra, t.y., s. 33).

Söz konusu dini, siyasi ve bazı kültürel etkiler bu iki bölgedeki kutuplaşmanın sebebi olmuştur. Bu çalışmada ulemanın böylesi bir ortamda ilmî çalışmalarını nasıl devam ettirdikleri ve mezhebi taassup içerisinde bulunan kimi devlet görevlilerine karşı nasıl bir tutum içerisinde oldukları incelenecektir. Zira tarihi kaynaklardan anlaşıldığı üzere ulemanın bu tavrı, taassubun kırılmasında ziyadesiyle etkili olmuştur.

Çalışmada IV. yüzyılın tercih edilme sebebi, bu asırda mezhepsel dengelerin siyasi sebeplerle değişmesiyle hem Irak hem de Şam halkının ciddi baskılara maruz kalmış olmasıdır. Böylesi bir ortamda ilmi sınıfın neler yaşadığı ve nasıl bir tavır içerisinde oldukları çıkış noktamızdır. Zira günümüzde de mezhep çatışmaları Müslümanları oldukça zor durumda bırakmaktadır. O günleri dikkatle inceleyerek günümüz için ders çıkarmak oldukça önemlidir.

Fatimi Etkisine Kadar Irak ve Dimaşk

Irak ve Dimaşk'ta Mezhep Taassubu

Dini, siyasi ve kültürel birtakım sebeplerin zeminini hazırladığı Şii ve nasibî akımlar sadece halk değil âlimler arasında da kutuplaşmalara neden olmuştur. Meşhur tâbii Ahnef b. Kays'e Abdülmelik b. Mervân'ın itaate davet mektubu geldiği zaman söylediği şu söz bu durumu açık bir şekilde ortaya koyar niteliktedir. "Keşke Şam ile aramızda ateşten bir dağ olsaydı da oradan buraya ve buradan oraya geçenler yansaydı" (İbn Asâkir, 1995, s. 360).

İbn Asâkir bu olayları bir fitne olarak tanımlamaktadır. İki bölge arasındaki ve özellikle Şam-lıları, Muâviye'ye sorgusuz itaatlerini, eleştiren rivâyetlerin râvilerinin güvenilirliğini tartışır ve Irak-Şam ulemâsı arasındaki olumsuzlukların sebebinin bu iki bölge arasında yaşanan savaşlar neticesinde hâsıl olduğunu savunur (İbn Asâkir, 1995, I, s.360).

Aynı şehir veya bölgede yaşayan Sünnî ve Şiîler arasında da şiddet içeren karşıtlıklar yaşanabiliyordu. Irak'ta Sünnî ve Şiî anlayış sahipleri arasında pek çok fitne cereyan etmiştir. Bu durum özellikle Büveyhîler'in Bağdat'ı ele geçirmeleri sonrasında artmıştır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Zehebî gibi târihçiler, Şiîler'in Aşûre günü gibi törenlerinde ortaya çıkan karışıklıkları aktarmışlardır.

Örneğin; İbnü'l-Cevzî, 353 (964-65) yılı hâdiselerini aktarırken "Sünnîler ve Şiîler arasındaki olaylar" başlığını atmıştır. Bu başlık altında şunları aktarmaktadır: "Aşûre günü bu sene de geçen sene yapıldığı gibi çarşılar kapatılmış mâtem yerleri kurulmuştur. Gün ortalarına doğru Sünnîler ve Şiîler arasında büyük bir fitne kopmuştur. İnsanlar birbirlerinin mallarını yağmalamış ve meydana gelen olaylarda yaralananlar olmuştur." (İbnü'l-Cevzî, 1992, s.155). Zilhicce ayında Gadir-i Hum günü münasebetiyle Şiîler eylemler yapmış saltanat bayraklarını yakmışlardır. Sünnîler'le aralarında sürtüşmeler olmuştur. Daha sonra devlet tarafından olaylara müdahale edilmiş, hilafet bayrağını parçalayan Şiîler öldürülmüş ve çarşıya gerilmiştir. Böylece devlet otoritesi sağlanmış ve halkı galeyana getirmek isteyen kimseler engellenmiştir" (Zehebî, 2003, s.508).

Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (597/1201), VI. (XII.) asırda 523 yılında Dimaşk'ta altı bin batınî mezhebi mensubunun katledildiğini yazmıştır (Bağdâdî, 1992, s.254).

Tarihi kaynaklardan IV. (X.) asırda döneminin en büyük âlimlerinden olan Ebu Zür'a'nın taassup derecesinde Emevi taraftarlığı yaptığını anlıyoruz. Ebu Zür'a Sıffin'de Hz Ali'ye karşı savaşların kendileri olduğunu söylüyor ancak daha sonra bu sözleri sebebiyle sorguya alınınca sözlerini inkâr ediyor ve devlet tarafından affediliyor. Olay İbn Asakir'de şöyle anlatılmaktadır:

IV. (X.) asrın ilk yıllarında vefat eden Ebû Zür'a Muhammed b. Osman b. İbrâhim b. Zür'a (302/914), Tolunoğulları ile Abbâsî veziri el-Muvaffak (891/278) arasında anlaşmazlık ve kar-

şıklı lanetleşmeler yaşandığı zaman (262-273/875-886), bir cuma günü Emeviye Câmîi minberinin yanında ayağa kalkarak şu şekilde bir konuşma yapmıştır: “Biz Şamlılar Sıffin’in sahibiyiz ve aramızda Cemel savaşına katılanlar vardır. Şam ehline muhalif olanların karşısında biz varız. Allâh ve sizler şahit olun ki, ben bu “Ebû Ahmakı” (Abbâsî halifesinin kardeşi Şam’a Abbâsî ordusunu gönderen güçlü vezir el-Muvaffak’ın lakabı Ebû Ahmed) şu yüzüğü parmağımdan çıkarıp attığım gibi attım. Allâh’ın laneti onun üzerine olsun ona lanet edin.” Daha sonra el-Mu’tadid Ahmed b. el-Muvaffak, Tolunoğulları’nı “et-Tavâhin” muharebesinde mağlup edip (271/885) Dimaşk’a gelince veziri Ahmed b. Muhammed el-Vasitî’ye Dimaşk’ta devlet aleyhinde olanların huzura getirilmesi emrini vermiştir (İbn Asâkir, 1995, s.193).

Ebû Zûr’a, Yezîd b. Muhammed ve Ebû Zûr’a Abdurrahman b. Amr (281/894) ile Irak’a götürülüp orada sorgulamaya tâbi tutulmuştur. Ebû Zûr’a, vezirin: “Senin dinin nedir?” sorusu üzerine: “Dinim Eyyûb es-Sahtiyânî’nin (131/749) dinidir.” cevabını vermiştir. Ebû Eyyûb’un dini sorulduğunda ise şu cevabı vermiştir: “Kim Hz. Ebû Bekir’i severse dini muhafaza etmiş olur. Kim ki Hz. Ömer’i severse yolun doğrusunu seçmiş olur. Kim Hz. Osman’ı severse Allâh’ın nuruyla nurlanmış olur. Kim Hz. Ali’yi severse *urve-i vuskâ* -sağlam ipe- tutunmuş olur. Kim sahâbe hakkında iyi konuşursa nifaktan berî olur.” Bu açıklama veziri memnun etmiştir. En gençleri olmasına rağmen el-Muvaffak’ın huzurunda söz hakkı verilen Ebû Zûr’a, bütün eşlerinin boş, kölelerinin azat ve mallarının haram olması yeminiyle aralarında o sözü söyleyen kimse bulunmadığını söylemiş ve affedilmişlerdir. Daha sonra Mısır’a giden Ebû Zûr’a, Hârûn b. Humâreveyh tarafından Dimaşk’a kadı olarak atanmıştır (İbn Asâkir, 1995, s.193).

Yukarıdaki olayda Dimaşk’ın en büyük üç aliminin nasıl mezhep taassubu yaptığı görülmektedir. Bunun yanı sıra dikkat çeken önemli bir başka nokta daha vardır ki o da mevcut siyâsî ve mezhepsel görüşlerindeki farklılık sebebiyle bu alimlerin dinin nedir diye sorgulatmasıdır.

Mezhep Taassubu Sebebiyle Ulemanın Yaşadığı Sıkıntılar

Pek çok alim mezhep taassubuna sahip kişiler tarafından ciddi sıkıntılara maruz bırakılmışlardır. Öyle ki kimi zaman halk tarafından darp dahi edilmişlerdir. Örneğin; Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, İmam Nesâî’nin hayatının sonlarına doğru Mısır’dan Dimaşk’a gittiği ve Emeviye Câmîi’nde Muâviye b. Ebû Süfyân’ın faziletleri hakkında sorulara muhatab olduğundan bahseder. İmam cevaben “Başa baş eşit olmak ona yetmez mi! Bir de faziletleri mi varmış” karşılığını verince Dimaşklılar, İmam’ı linç etme girişiminde bulunmuş, feci bir şekilde dövmüş ve câmiden dışarı atmışlardır. İmam Nesâî, bu olayda aldığı darbelerden sonra vefat etmiştir. Nerede vefat ettiği hususunda farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bir rivâyete göre Filistin’de vefat etmiştir. Bir başka rivâyete göre yaralı haldeyken kendisini Mekke’ye götürmelerini istemiş ve orada vefat ettikten sonra Safâ ve Merve arasında bir yere defnedilmiştir (İbnü’l-Cevzî, 1992, s.156).

Dımaşk'ta benzer şekilde zor durumda kalmış pek çok alim vardır. Ahmed b. Saïd Ebû Bekir et-Tâî el-Mısrî'nin (320/932) hal tercümesinde Ebû Süleyman b. Zebr'in anlatımıyla şu olay kaydedilmiştir:

“Ben ve Ebû Bekir et-Tâî on kişilik bir gurupla beraber Dımaşk Emeviyye Câmii'nde iken Ebû Bekir, Hz. Ali'nin faziletleri hakkında hadisler rivâyet etmeye başladı (Zehebî'nin tesbitine göre bu olay h. III. yüzyıldan sonra olmuştur. O dönemde Dımaşk'taki ulemâ nâsıbî yani Hz. Ali düşmanı idi.). Yüze yakın kişi ayaklandı ve darp etmek için bize yöneldiler. Bir kişi sakalımdan tuttu. Oranın kadısı yaşlı bir âlim gelip beni kurtardı. Ebû Bekir'i ise bir direğe bağlayıp darp etmeye başladılar. Ebû Bekir'in cezalandırılması için vâliye götürülmesini istediler. Ebû Bekir onlara yönelerek şöyle söyledi: Efendiler! Bugün size okuduğum rivâyetler Hz. Ali'nin faziletleri ile ilgiliydi; oysa ben size yarın mü'minlerin emiri Muâviye'nin faziletlerini anlatacaktım.”

Ardından şu beyitleri okumuştur:

“Ali'nin sevgisi darpten ibarettir, onun korkusundan kalpler ürperir
Benim mezhebim hidayetin imamı olan Yezîd'in sevgisidir, asıl din ise Nâsıbilik'tir,
Bunun aksini söyleyen muhaliiftir, aklı eksiktir.” (Zehebî, 2003, s.466)

Hanbelî âlimlerinden ve *Muhtasar*'ın müellifi Ömer b. el-Hüseyn b. Abdullâh el-Hırakî (334/946), Bağdat'ta sahâbenin aleyhinde sarf edilen ağır sözler sebebiyle kitaplarını bir arkadaşına emanet edip, Dımaşk'a göç etmiştir (İbn Asâkir, 1995, s.563). Hatîb el-Bağdâdî, el-Hırakî'nin, Hanbelî mezhebinin temel kitaplarından sayılan *Muhtasar*'ın yanında daha birçok eserinin olduğunu, ancak kitaplarını emanet bıraktığı evin yanması sonucu günümüze ulaşmadıklarını bildirmektedir. Ayrıca Hatîb, Büveyhîler'in Bağdat'a hâkim olduğu o yıllarda Râfızîliğin ve Mu'tezile'nin güçlendiğinden bahsetmektedir (Bağdadi, 2002, s.87; Zehebî, 1985, s.542).

Sünnî İktidar Döneminde Mezhep Tassubuna Rağmen İlimî Faliyetler

IV. (X.) asırda Dımaşk'taki mezhep taassubuna rağmen ilim ehlini ilmi faaliyetlerden alı koymadığını gösteren pek çok örnek vardır. Örneğin burada Ehl-i beyt karşıtı bir anlayış olmasına rağmen Kûfeli, Ehl-i beyt taraftarı bir âlim, gelip burada hadis rivâyet edebiliyordu. Abdurrahman b. İsmâil b. Ali b. Saïd b. Zeyd b. Kerem el-Kûfî'nin dedeleri Ehl-i beyt safında yer almış, Zeyd b. Kerem, Hz. Hüseyin'in safında şehit edilmiş, Zeyd'in babası Kerem ise Hz. Ali safında şehit olmuştur. Abdurrahman IV. (X.) asrın başlarında Dımaşk'a gelip burada hadis rivâyetinde bulunmuş ve (324/935-36) senesinde vefat etmiştir (İbn Asâkir, 1995, s.207).

İbn Asâkir, Dımaşklı Muhaddis Ahmed b. Muhammed İbn Ebi 'Atâ Ebû Bekir el-Kureşî (325/937)'den şu hadisi nakletmiştir: “Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib (r.a)'e birisi kılıcın altın ile süslenmesi meselesini sormuştur. Hz. Hüseyin'in torunu süslemenin caiz olduğunu söylemiştir. Zira Hz. Ebûbekir es-Sıddık (r.a) kılıcını süsletmiştir.” cevabını verince soruyu soran adam Hz. Ali'nin torununa hitaben: “Canım sana feda olsun. Sen

Ebûbekir'e siddik mı diyorsun?" Muhammed b. Ali: "Evet! Hiç şüphesiz o hem dünyada hem de ahirette siddiktir. Bunu itiraf etmeyenin Allah ne dünyada ne de ahirette sözüne itibar eder" demiştir (İbn Asâkir, 1995, s.455).

Ulemanın Mezhep Taassubuna Tepkisi

Söz konusu dönemlerde Dimaşklıların Hz. Ali hakkındaki kötü ve yanlış düşünceleri ulemanın tepkisine sebep olmuş ve bazı alimler bu sebeple eserler kaleme almıştır. Bunların en meşhurlarından birisi İmam Nesâî'nin (303/915) *Hasâisü Ali* adlı kitabıdır. (Mizzi, 1983, s.338; Zehebî, 1985, s.129).

İki bölge halkı arasındaki sorunun çözümü hususunda ulemanın ne tür bir rolü olduğuna bakılınca Evzâî ve Sevrî gibi alimlerin şu bilgileri naklettiklerini görmekteyiz:

"Şam'da Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in faziletlerinden bahsediniz ki, buradaki kimselerin Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e karşı tutumları değişsin ve Irak'ta Hz. Osman'ın faziletlerinden bahsediniz ki, buradaki kimselerin de Hz. Osman'a karşı tutumları değişsin." (Mizzi, 1983, s.338; Zehebî, 1985, s.129).

Nitekim ulemânın bu bilinçli tavrı istenilen neticeyi vermiştir. İbn Asâkir, Irak'ın Hz. Osman'a ve Dimaşklılara, Dimaşklılardan ise Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e düşmanlığının eskiden olduğunu, şimdi ise (müellifin kitabını kaleme aldığı târihler h. VI. m. XII. yüzyılda¹) bu halin değişerek Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in faziletlerini herkesin kabul ettiğini, Allah'ın Müslümanları birleştirdiğini ve aradaki nefreti sildiğini savunmaktadır (İbn Asâkir, 1995, s.360).

Şiilik ve Nâsibîliğin İlim Erbâbına Zararı

IV. (X.) asırda Şiilik kadar Hz. Ali'ye düşmanlık da (Nâsibilik) oldukça yaygındı. Dimaşk ulema tarihine bakıldığı takdirde tarihi süreç içerisinde Muâviye b. Ebî Sufyân döneminden IV. (X.) asra kadar Dimaşklılı ulema arasında Emevîlere meyli görmemek mümkün değildir. Buna en bâriz örnek olarak Dimaşk'ın meşhur fakîhi Evzâî (157/774) ve Dimaşk'ın muhaddisi ve kadısı Duhaym b. el-Yetîm lakabıyla meşhur Abdürrahman b. İbrâhim b. Amr'ı (245/859) göstermek mümkündür. Duhaym b. el-Yetîm'in sık sık Irak'a ilmî rihleler yapmaktaydı. Bu yolculukların birisinde hadis dinleyenlerin arasından Iraklı bir âlim, Ammar b. Yasir'i zalim tarafın "الفئة الباغية" şehit ettiğini bâğilerin Şamlılar olduğunu söylemiştir. Duhaym b. el-Yetîm, Bunu söyleyene çok ağır hakaretler etmiştir. Bu hakaretleri işiten Iraklılar Duhaym b. el-Yetîm'in hadis meclisinden ayrılmıştır. Hatîb el-Bağdâdî, Duhaym b. el-Yetîm'in hadis alanındaki üstünlüğünden dolayı insanların tekrar meclisine geldiğini söylemiştir (Bağdadi, 2002, s.202-203; İbn Asâkir, 1995, s.163).

Aşağıda zikredilecek delillere dayanarak Dimaşk uleması arasındaki Emevî meylinin IV. (X.) asırda da devam ettiğini söylemek mümkündür. IV. (X.) asırda Şam'ın meşhur kadısı Ebû

1 İbn Asâkir'in *Târîhu Medîneti Dimaşk'ı*, son gözden geçirme senesi 565/1169'dur.

Zür'a Muhammed b. Osman (302/913) Nâsibîlik ile itham edilmiştir (İbn Asâkir, 1995, LIV, s.194). H. IV. (M. X.) asır Dimaşk tarihçilerinden el-Hasan b. Kâsım b. Duhaym Ebû Ali ed-Dimaşkî (327/938), Ebû Zür'a'nın iki oğlu olduğunu bunlardan birisine Ebû Abdullâh el-Hüseyn, diğerine Ebû Muhammed el-Hasan adını verdiğini nakletmiştir. Duhaym, "Eğer Ebû Zür'a bu iki oğluna Ömer ve Muaviye isimlerini verseydi Nasibî'nin ta kendisi olurdu" yorumunu yapmıştır (İbn Hacer, 1998, s.390).

IV. (X.) asırda Dimaşk, Irak ve Esbahan gibi yerlerde Hz. Ali'nin aleyhinde konuşmayanlar veya özellikle onun faziletlerini dile getirenler için sahip oldukları düşünceler işkence, sürgün ve idam sebebi olabilmekteydi.

Bir tarafta Şam Emeviyye Câmii'nde Hz. Ali'nin faziletleri anlatıldığı için linç etme girişimleri yaşanırken, diğer tarafta *Sünen* sahibi Ebû Dâvûd'un oğlu Ebû Bekir'in Hz. Ali aleyhinde bazı rivâyetler aktardığı iddiasıyla Bağdat'tan Vasıt'a sürgün edildiği aktarılmıştır (İbn Asâkir, 1995, s.87).

Durumun çok daha vahim olanı ise haset sebebiyle Nâsibîlik iftirası atılan değerli bir âlimin ölüme mahkum edilmesi hadisesidir. Bütün ilimlerde ezber ve kavrama yönüyle ender bir şahıs olan Ebû Bekir b. Ebû Dâvûd İsfahan'a gittiği zaman bazı şahıslar kendisini çekememiş ve ona Hz. Ali ile alakalı çirkin bir iftira atmışlardır. Bazı Ehl-i beyit mensubu kişiler de söz konusu şahısların tâlimatıyla ondan davacı olmuşlar ve bölge vâlisi Ebû Leyla el-Hâris b. Abdülaziz, Ebû Bekir b. Ebû Dâvûd'un idamına karar vermiştir. Hadiseyi duyan Muhammed b. Yahyâ b. Mende vâliye gidip şahitlerin şehadetinin batıl olduğunu ispat ederek Ebû Bekir'i kurtarmıştır. İbn Asâkir, bu olaydan sonra Ebû Bekir'in kendisine karşı yapılan bütün hataları affettiğini sadece Hz. Ali (kerremallâhu vechehû) hakkında atılan iftirayı affetmediğini, onlara beddua ettiğini ve o iftiracıların sonunun kötü olduğunu nakletmektedir (İbn Asâkir, 1995, s.88).

Dimaşk kadılığı yapmış olan el-Hâsibî, Mısır'da hadîs imlâ meclisi ve münâzara meclisleri düzenliyordu. Bu meclislere hem kendi görüşlerini benimseyenler hem de muhalifleri iştiarak ediyordu. Hadis rivâyetinde sika bir âlim olan el-Hâsibî, münazaralarda güzel bir üslupla konuşurdu. Bir gün hadis rivâyet ederken Muâviye b. Ebû Süfyân'dan bir hadîs aktardı. Kadı el-Hâsibî'nin naklettiği hadisleri kaydeden *müstemlî* Muâviye b. Ebû Süfyân'dan sonra "radiyallâhu anh" yazınca el-Hâsibî: "Ey adam daha önce Hz. Ömer ve oğlu Abdullâh ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin adı geçti. Hiçbirine radiyallâhu anh yazmadınız da *talik oğlu talik* (Mekke fethinde babasıyla affedilen) Muâviye b. Ebû Süfyân için radiyallâhu anh yazdın!" diye tepki gösterince mecliste bir suskunluk hâkim oldu. Daha sonra halkada bulunanların bu sözünden rahatsız oldukları nakledilmiş, hatta bazıları el-Hâsibî'den yazdıkları hadisleri yırtmışlardır. İki gün sonra yine aynı mecliste hadîs naklederken Yahyâ b. Mekki b. Recâ: "Söylediğiniz o söz yersizdi" dediği zaman el-Hâsibî, hadîs rivâyet etmeyi bırakmıştır (İbn Hacer el-Askalânî, 1995, s.334; İbn Şehba, 1407, s.128).

Dımaşk'ta Hz. Osman'ın fazileti hususunda hadis uydurma yoluna gidildiğini görmekteyiz. Bu kabil rivayetlerin sahiplerinden birisi de Abdurrah b. İbrahim ed-Dımaşkî'dir. Abdurrah b. İbrahim ed-Dımaşkî'nin Leys b. Sa'd'tan Ukbe b. Âmir'den Peygamber Efendimiz'e şu sözü nisbet etmiştir: "Miraç gecesi 'Adn cennetine girdim. Orada meyve ve huri gördüm. Hûrî'ye sen kimsin diye sordum. Ben senden sonra sana halife olacak katledilecek Osman b. Affân'a aitim dedi". Ukaylî bu râvî'nin bilinmediğini bu hadisin uydurma olduğunu söylemiştir (İbn Manzur, 1984, s.203).

Mezhep Taassubunun Sonraki Dönem İlim Adamları Üzerindeki Etkisi

Mezhep taassubunun bir sonucu olarak bazı âlimlerin birbirlerine karşı sert eleştiriler ve iddialarda bulunduğunu görmek mümkündür. Tarih kitaplarında bu durumun pek çok örneği zikredilmektedir. IV. (X.) asır Dımaşk ulemâsından Ebû Süleyman ed-Dımaşkî, *Musan-nef* müellifi Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (211/826-27) Râfîzî olduğunu söylemiştir. Bunun sebebi ise Yahyâ b. Maîn'in, Abdürrezzâk hakkında Şîa taraftarlığı yaptığı (يتشيع) iddiasında bulunmasıdır (İbn Ebû Ya'la, t.y, s.134). Bir âlimin, meşhur bir âlime bu kadar kolay Râfizilik ithamında bulunması Dımaşk'ta Şîa'ya karşı olan olumsuz tutumun bir göstergesi olduğu gibi, mezheben şii olmamakla birlikte Hz. Ali'nin faziletini dile getirenlerin dahi teşeyyu' ile itham edilmelerinin bâriz bir örneğidir.²

Meşhur tarihçiler de o dönemde yaşamış ilim adamları hakkında bilgi verirken dönemin etkisinde kalarak söz konusu alimleri gerekli gördükleri durumlarda Şii olarak nitelendirmişlerdir. O dönemdeki taassubun sonraki dönem tarih yazıcılarını dahi etkilediğini söyleyebiliriz. Ancak bir ilim adamını Şii olarak nitelendirme noktasında tarihçiler arasında farklı kıstaslar söz konusudur. Örneğin; İbn Asâkir, siyer müellifi Muhammed b. İshâk'ın (151/768) ve İbn İshâk'ın siyerinin ilk nüshasını nakleden râvî Seleme b. el-Fazl el-Ebraş'ın Muâviye b. Ebû Süfyân hakkındaki rivâyetlerini aktardıktan sonra bu iki râvînin Şîa taraftarlığı yaptığını aktarmıştır. Yine Ebû Arûbe el-Harrânî'nin (318/931) Şîa'ya meyilli olduğunu, Muâviye

2 Ali Akyüz, Abdürrezzâk es-San'ânî'nin hakkındaki Şiilik ithamları ile ilgili olarak şu bilgileri vermektedir: "Abbas b. Abdülazîm el-Anberî, Abdürrezzâk'ı yalancılıkla itham etmişse de Zehebî'nin de belirttiği gibi, onun bu görüşü muhaddislerce benimsenmemiştir. Hz. Ali'ye muhabbet duyması ve Ehl-i beyt'in faziletine dair hadisler rivâyet etmesi sebebiyle onu Şiilik'le itham edenler olmuştur. Bu ithamın dayanaklarından biri, bir gün Abdürrezzâk'ın yanında Muâviye'den söz edilince, "Ebû Süfyân'ın oğlundan bahsederek meclisimizin havasını kirliletmeyin" demiş olduğuna dair rivâyettir (bk. Zehebî, Mizânü'l-İtidâl, II, 610). Ahmed b. Hanbel, bir yıl kadar yanında kalıp bir çok hadisini aldığı hocası Abdürrezzâk'tan, Şii olduğu kanaatini doğrulayacak herhangi bir şey duymadığını söylemektedir. Yahyâ b. Maîn ise, Şii olduğu gerekçesiyle Abdürrezzâk'ın hadis-lerini terkedip etmeme konusundaki bir soruya verdiği cevapta, irtidad etse bile onun hadislerinin terkedilemeyeceğini belirterek hadis ilmindeki üstün mevkiine işaret etmektedir. Kendi ifadelerinden açıkça anlaşılacağı üzere Abdürrezzâk, Hz. Ali'ye muhalefet etmeyi bir ayıp ve kusur saymakla birlikte Ebû Bekir ile Ömer'i fazilet bakımından Ali'den üstün görmüştür. Çünkü bizzat Hz. Ali de bu üstünlüğü kabul etmiştir (bk. Zehebî, A'âmü'n-nübelâ, IX, 574). Zehebî de onu Şiilik'le itham etmenin doğru olmadığını, zira bu konuda aşırılığa kaçmadığını, sadece Hz. Ali'ye duyduğu muhabbet sebebiyle onunla savaşınlara kızdığını söylemekte ve Abdürrezzâk'ın hadislerinin terkedilemeyeceğini ifade etmektedir." (Akyüz, 1988, I, 298).

b. Ebû Süfyan'a karşı çok sert eleştirilerde bulunduğunu nakledip, Şîa taraftarlığı yaptığını söylemiştir. Zehebî ise İbn Asâkir'e itiraz ederek bunun bir itham olduğunu belirtmiş ve bu konudaki i'tikâdını şu şekilde açıklamıştır:

"Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i seven gulât-ı Şîa'dan değildir. Kim ki ilk iki râşid halifeye aşâğılayıcı bir şey nisbet ederse râfizidir, ğulâtтан olur. Eğer iki halifeye küfür nispet ederse küfre batmış olur aşâğılanır." (Zehebî, 1985, s.511)

IV. /X. asrın başlarında vefat eden Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923) de tarihçiler tarafından Şii olarak nitelendirilmiş alimlerdenidir. Bu nitelendirmeye sebep olan olaylardan birisi Taberî'nin, Sâlih b. A'lem ile ilmî bir müzâkerede bulunuyorken Sâlih, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametini ve faziletini kabul etmeyenlerin bid'at ehli olduklarını söyleyince Taberî, söz konusu kimselerin sadece bid'at ehli olmaları hükmünün hafif kalacağını söylemesidir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametini ve faziletini kabul etmeyenlerin, bid'atçıların en kötüsü olduklarını ve öldürülmeleri gerektiğini öne sürmüştür (İbn Asâkir, 1995, s.201; Zehebî, 2003, s.160). Hal böyle iken Taberî'nin Mâide sûresinin 6. âyetindeki "ercüleküm" kelimesinin "ercülüküm" şeklinde okunmasıyla abdest alınırken iki ayağın yıkanması yanında meshedilmesini de câiz görmesi, (Taberî, 2000, s.81-87) Gadir-i Hum'la ilgili hadisin sahih olduğunu söylemesi onun Şiilik'le irtibatlandırılması için delil addedilmiştir. Yâkût el-Hamevî de Şiilik'le itham edilmesi sebebiyle cenazesinin gece vakti gizlice kaldırıldığını söylemektedir (Fayda, 2010, s.315).

Yine Meşhur Muhaddis sünen sahibi Dârekutnî Ali b. Ömer b. Ahmed Ebû'l-Hasan (385/995)'nin fıkıh, Arapça ilimlerinde de çok yetkin bir âlim olmasına rağmen Arap edebiyatı ilgisi nedeniyle çok şiir ve divan ezberlemiştir. Ezberlediği şiirler arasında Himyerî'nin divanı olduğu için Şiilik ile itham edilmiştir (Zehebî, 2003, s.578).

IV. (X) asır Dimaşk ulemâsına insafı gördüğümüz bakış açısına sahip bir muhaddis Hatîb el-Bağdâdî'dir (463/1071). Hatîb el-Bağdâdî'ye göre Sahâbenin tamamının faziletini kabul eden herkesin Ehlisünnet ve Cemaat'tendir. İbn Asâkir, Hayseme b. Süleyman'ın (343/955) hayatını anlatırken Gays b. Ferec'ten naklen: "Hatîb el-Bağdâdî'ye Hayseme'yi sordum; güvenilebilir sika bir âlim olduğunu söyledi. Ben de Şîa taraftarlığı yaptığı söylenmektedir deyin-ce, bilmiyorum ancak kendisi bütün sahâbenin faziletinden bahsetmiş, birini diğerinden ayırt etmemiştir." dedi (İbn Asâkir, 1995, s.72).

Dimaşk'ta IV. (X.) asrın sonlarında vefat etmiş ve Şiilikle itham edilen bir âlimin Yezid b. Muaviye'nin kabrini ziyaret etmesi ilginç bir hadise olarak kaynaklarda yer almaktadır. İbn Asâkir, Ahmed b. Muhammed b. Selame es-Suteytî'den bahsederken bu zatın vefatından önce Şiilik ile itham edildiğini kendisinin yemin ederek Yezid b. Muaviye'nin mevâlîsinden olduğunu ve bu ithamdan berî olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca kendisinin Yezid'in kabrini ziyaret eden bir kimse olduğunu, bu durumda Şiilikle itham edilmesinin mümkün olmayacağını söylediğini nakletmiştir (İbn Asâkir, 1995, s.372).

Fâtımîler Dönemi ile Mezhepsel Dengelerin Değişmesi ve Ulemanın Durumu

Fâtımîler Döneminde Dimaşk'ta Şiilik

Fâtımîler Hicrî 300 yılında Mehdiyye şehrini kurup devletlerini ilan etmişlerdir. Makrizî'nin aktardığına göre hutbelerde adlarının okunmasının ardından devletin davetçileri gelip halkı mezheplerine davet etmiştir. Daveti kabul etmeyenler ise Fâtımîler tarafından öldürülmüştür (Makrizî, 1996, s.66). Bu konuda verilebilecek bir örnek de şöyledir: Dönemin en meşhur ulemâsından Sadid b. Muhammed b. Sabîh el-Kayravanî'nin (302/914-915), Fâtımîlerin propagandacılarına karşı sünneti savunmak konusunda Mağrib'in Ahmed b. Hanbel'i olduğu aktarılmıştır. Fâtımî propagandacısı Ebû'l-Abbâs eş-Şîi'ye karşı münazarasında el-Kayravanî'nin oğlu Ebû Muhammed öldürülmemesi için babasından münazarada daha ileri gitmemesini istemiştir. Ancak el-Kayravanî, Allâh'ın kendi hak dini için mücadele edenleri koruyacağını ifade etmiştir" (Zehebî, 2003, s.949).

Fâtımîler 358/969 yılında Mısır'ı ele geçirmişler ve Kahire'yi inşa ederek başkentleri yapmışlardır. Dimaşk'ı da ele geçirmelerinin ardından Şam'daki Emevî tesiri dumûra uğramıştır. Dimaşklılar Fâtımîler'e karşı isyan hareketlerinde bulunmuşlar, ancak bu teşebbüsler başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Dimaşklıların Fâtımîlere karşı en ciddi isyanları Seyyid Ebû'l-Kâsım b. Ebû Ya'lâ el-Hâşimî'nin hareketidir (359/970). Seyyid Ebû'l-Kâsım el-Hâşimî'nin etrafında Dimaşklı ve Ğutalı (Hamevi, t.y, s.464) genç taraftarlar toplanmıştır. Devletin o şehirde hâkimiyetini simgeleyen Cuma hutbesi duasını Fâtımîler adına değil Abbâsî halifesi adına okutturmuştur (2 Zilhicce 359/6 Ekim 970). Yine Abbâsîler'in resmî simgesi olarak siyah elbiseler giymiştir. Fâtımîlerin Dimaşk emiri İkbâlî Dimaşk'tan sürmüştür. Ancak fazla vakit geçmeden Fâtımîler bir ordu göndermiştir.

Seyyid Ebû'l-Kâsım el-Hâşimî'nin liderliğinde Dimaşklılar ile Fâtımî ordusu arasında yaşanan savaşlarda (11 Zilhicce 359/15 Ekim 970) iki taraftan çok sayıda insan ölmüştür. Seyyid Ebû'l-Kâsım el-Hâşimî, bir gece Dimaşk'ı bırakıp Bağdat'a gitmek üzere yola koyulmuştur. Durumu öğrenince şaşırان Dimaşklılar, Fâtımî ordusu lideri Ca'fer b. Fellah ile sulh yoluna gitmişlerdir (16 Zilhicce 359/20 Ekim 970). Ca'fer b. Fellah onu getiren kişiye yüz bin dirhem mükâfat vaadinde bulunmuştur. İbn 'İleyyan el-Adevî peşinden gidip yolda yakalayıp Ca'fer b. Fellah'a teslim etmiştir (Muharrem 360/Kasım 970). Aşağılanarak teşhir edilen Ebû'l-Kâsım el-Hâşimî, yemekten içmekten kesilmiş, ölümün kendisine teşhirden daha kolay olduğuna ifade etmiştir. Bu durum karşısında Ca'fer b. Fellah ona acıması ve ikramda bulunarak Mısır'a göndermiştir. Cömertliği ve güzel huyuyla meşhur Ebû'l-Kâsım el-Hâşimî'nin affedilmesinden memnuniyet duyulmuştur (Zehebî, 2003, s.156; İbn Asâkir, 1995, s.140). Makrizî, Dimaşk ahalisinin başında Ebû'l-Kâsım el-Hâşimî'nin yanı sıra Muhammed b. 'Asûde ve Sadaka b. Şevvâ adlı iki kişinin daha bulunduğunu aktarmıştır (Makrizî, 1996, s.124).

Fâtımîlerin Dimaşk'a girişleri hakkında bilgi veren târihçiler; çok sayıda insanın öldüğünü, malların yağmalandığını, yangınların ortaya çıktığını aktarmışlardır (İbnü'l-Esir, 1997, s.280-282). Zehebî'ye göre, Fâtımîlerin Şam'a girmesi Şam halkı için bir musibet olmuştur.

Fâtımîler Şam'da İsmâîlîliği yaymışlardır. Teravîh ve kuşluk namazını iptal etmişler, öğle vakti câmîlerde kunut duasının okunmasını emretmişlerdir. Recâ b. Ebû el-Hüseyin Ramazan ayında teravîh namazı kıldığı için öldürülmüştür (Makrîzî, 1996, s.80). Câmide bulunan meşhur zâhid Ebû'l-Ferec et-Tarsûsî, Mescid-i Aksa'da ikamet etmekte imiş. Ona zorla sahâbeye küfretme baskısı yapılmış, kabul etmeyince de öldürülmüştür (Zehebî, 2003, s.217-218).

(322/934) yılında Fâtîmî Devleti kurucusu Mehdî Ubeydullâh'ın öldüğünü aktaran Zehebî, Mehdî Ubeydullah'ın soyunun, iddia ettiği gibi Ehl-i beyt'e dayanmadığını, babasının Yahudi olduğunu, çok sayıda âlim ve Müslüman askeri öldürdüğünü söyler. Ona inananların bazıları Mehdî Ubeydullâh'ın yaratan ve rızıklandıran rableri olduğuna, bazılarının onun peygamber olduğuna ve bazılarının ise onun gerçek mehdî olduğuna inandığını söyler (Zehebî, 2003, s.406). Ebû Bekir el-Bâkîllânî, Mehdî'nin dedesinin Mecûsî olduğuna, kendisinin ise mel'un bir bâtını olduğuna, İslâm'ı, ilmi ve ulemâyı yok etmek ve böylece halkı sapıklığa çekmek istediğini zinayı, içkiyi helal kılıp Râfîzîliği yaydığını söylemiştir. Gönderdiği davetçileriyle Şam dağlarında Nusayrî ve Dürzîler'in dinlerinden dönmelerini sağlamışlardır (Bâkîllânî, 1997, s. 44). Mısır'da Fâtîmî komutan Sünnîler'e karşı müsamaha gösterip onları koruyacağını söyleyip, Sünnî bir vezir tayin etse de çok sayıda Sünnî âlim işkence ve cezaya maruz kalmıştır. Bunların bazı örneklerini Zehebî şu şekilde anlatmaktadır:

"Bu sene 396/1006 hac emiri Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Alevî olmuştur. Harameyn'de hutbeyi Mısır'daki Fâtîmî halifesi el-Hâkim'e okumuştur. Mukaddes topraklarda Fâtîmî halifesinin adı anıldığı zaman insanları secdeye gitmeye zorlamıştır. Aynı durum Mısır'da da bütün toplantı yerlerinde ve çarşıda cereyan etmekteydi. Bu Ubeydiler İslâm'a ve Müslümanlara Tatarlardan daha fazla zarar vermişlerdir." (Zehebî, 2003, s.689-490)

Makrîzî ise Fâtîmîlerin nesebi ile ilgili bütün görüşleri tafsilatlı bir şekilde aktarmış ve Fâtîmîlerin Ehl-i beyt mensubu olduklarını zikretmiştir (Makrîzî, 1996, s.66). Kadî İbnü'n-Nu'mân, yayılan Fâtîmîlerin nesebiyle ilgili tartışmaları duymuş buna cevap olması amacıyla Fâtîmîlerin Ehl-i beyt nesebini belirten bir kitap yazmıştır. Bu kitabın mukaddimesinin Dimaşk minberinde okutulmasını emretmiştir (Makrîzî, 1996, s.31).

İbrâhim b. Abdullâh Ebû İshâk ez-Zebîdî el-Kalânîsî (357/ 967-968), Mâlikî mezhebi âlimi olup imâmet ve Râfîzîliğe reddiye yazmıştır. Yazdığı bu eser nedeniyle Fâtîmî halifesi el-Kâim el-Ubeydî tarafından yedi yüz kırbaç vurulup yirmi dört ay hapsedilmiştir (Zehebî, 2003, s.112). Abdülaziz b. Muhammed b. İshâk (361-370) Dimaşk'ta yaşamış ve Ehl-i sünnet görüşlerini burada yaymaya çalışmıştır. Mübtedia ve Mülhide hakkında reddiyelerde bulunmuştur (Zehebî, 2003, VIII, s.336).

Fâtîmî kumandanı Cevher, Ebû Bekr İbnü'n-Nablûsî'nin yakalanmasını emretmiştir. Ebû Bekr ise o sıralarda Şam'da bulunmaktaydı. Yakalama emrinin verilme sebebi ise şu sözüdür: "Eğer bir adamın on tane oku varsa birini Rumlar'a dokuzunu Fâtîmîler'e atması gerekir."

Fâtîmîler'in Şam vâlisi Ebû Mahmud el-Kütamî onu yakalayıp ahşap kafes içerisinde Mısır'a

göndermiştir. Cevher'in karşısına çıkarıldığında Cevher ona sarfettiği sözünü sormuş, o ise ben öyle söylemedim demiştir. Cevher onun bu sözünden döndüğünü sanıp tekrar ne söylediğini sormuş o ise şöyle söylemiştir: "Eğer bir adamın on tane oku varsa, dokuzunu Fâtımîlere onuncusunu da Fâtımîler'e atması gerekir. Çünkü siz dîni değiştirdiniz, salihleri katlettiniz ve ilahî nurun sizde olduğunu iddia ettiniz." Cevher onun yüzülerek çarmıha gerilmesini emretmiştir. Kalbine kadar yüzülmesine rağmen hala konuşabilen Ebû Bekr bir rivâyete göre bu halinde ayet okumaktaydı. Kendisini yüzen Yahudi, bıçağı kalbine saplayarak onu şehit etmiştir (İbn Asâkir, 1995, s.51).

IV. (X.) asır Dimaşk kârilerinden el-Hasan b. Süleyman Ebû Ali el-Antakî (03 Zilhicce 399/ 29 Temmuz 1009), yöneticiler ile olan alakası yüzünden ulemâ tarafından kınanmıştır. Vezir Ca'fer İbn el-Fazıl İbn Hanzabe'nin evlatlarına müeddiblik yapmıştır. Rafizi mezhebine mensup olduğunu düşündürecek fiillerde bulunup Şiîliği överdi. İslâm târihçileri Şiîliğe olan sempatisinin Fâtimî iktidarla arasını hoş tutmak amacıyla olduğunu ifade etmektedirler. Fâris b. Ahmed, el-Antakî hakkında görüşü sorulduğu zaman, mezhebinin sıkıntılı olduğunu söylemiştir (İbnü'l-Adîm, t.y, s.2375).

el-Antakî her ne kadar iktidarla arasını hoş tutmaya çalışmış olsa da Fâtimî hükümdar el-Hâkim onu idam ettirmiştir. el-Antakî hakkında bilgi veren Fâris b. Ahmed aslında onun sadece zahirde Şii olduğunu yoksa gerçekte sünî olduğunu ifade etmektedir (İbn Asâkir, 1995, s.107).

İbnü'l-Adîm el-Muhtar İzzü'l-Melik Muhammed b. Ubeydullah el-Musabbihî'nin *Muhtar min Ahbârî'l-Mısır* kitabından hicrî 399 senesi olaylarını naklederken: "Zilhicce ayının 3. gününde el-Kari en-Nahvî Ebû Ali el-Antakî idam edilmiştir. Aynı güne dil âlimi Ebû Üsâme el-Acemî de idam edilmiştir. Ebû Muhammed Abdülğanî b. Saîd el-Ezîdî, ikisinin idam edilmesi sebebiyle korkmuş ve saklanmıştır. Çünkü onlarla Darü'l-İlim'de birlikte otururdu". Bu olay yukarıda ifade edilmiş olan Ebû Ali el-Antakî'nin mezhebinin Şiîlik değil sünîlik olduğuna delil niteliğindedir. Çünkü Fâtimî halifesi el-Hâkim-Biemrillah (hilafeti 996-1021) Müslüman Sünî âlimleri idam etme konusunda hiçbir kayıt ve şartı gözetmezdi. Ebû Ali el-Antakî de idam edilmekten korktuğu için oldukça temkinli davranmış, ancak buna rağmen korktuğu sondan kurtulamamıştır (İbnü'l-Adîm, t.y, s.2375).

Zehebî, 372 yılında Râfizilik mezhebi, i'tizal ve dalâlet gibi heva ve bid'atların yayıldığından şikâyetçidir. Bu dönemde mevki, makam ve mal için Fâtımîlerin mezhebini benimseyenler de olmuştur.

Fâtımîler döneminde siyasî politikadan dolayı, devletin resmî mezhebi olan İsmâîlîlik dışındaki diğer mezheplere dair fıkıh çalışmaları sekteye uğramıştır. Mezhepleri İsmâîlîlik olan kadılar Kahire'den tayin edilmeye başlamıştır. Makdisî, Dimaşk'ta herkesin mezhebini Fâtımîlerin mezhebi olduğunu söylemiştir (1991, s. 180). Ancak IV. (X.) asrın sonlarına doğru Fâtimî halifesi el-Hâkim-Biemrillâh mezhep konusunda "*mezhepler özgürlüğü*" olarak nitelendirilebilecek bir yumuşama politikasına gidince, diğer fikhî mezhepler ve ilmî hayat canlanmaya başlamıştır.

Söz konusu bu yumuşama politikasından Makrîzî, şu şekilde bahsetmiştir: 399 yılının Ramazan ayında (Nisan 1009) el-Hâkim'in bir fermanı okunmuştur. Bu fermana:

"Dileyen Ramazan'ı hesap yoluyla, dileyen ru'yete göre tutsun. İsteyen elli rek'at namaz kılsın; kuşluk ve teravih namazını kılana mânî olunmasın. İsteyen cenaze namazında beş tekbir, dileyen de dört tekbir getirsin. Dileyen ezanı "hayya alâ hayri'l-amel" diyerek okusun. Okumayanlar cezalandırılmasın. Seleften kimseye kötü söz söylenmesin. Seleften birinin bir vasfını söylemekten veya adına yemin etmekten dolayı kimse sorumlu olmasın. Her Müslüman'ın dininde kendi içtihamı vardır. Yine aynı senenin haccında her sene uygulanan eğlence ve oyunlar iptal edilmiştir." (Makrîzî, 1996, s.78-79)

Sonuç

Araştırmada Dimaşk'ın nasıl Emevî taraftarları merkezi haline geldiği ve bu hususta Dimaşk'lıların taassuba gittiği ve yine aynı şekilde Irak'ın Şiiliğin merkezi oluşu ve taassubu ortaya konulmuştur. Fitnenin yaşandığı ilk asırdan IV.(X.) asır ve daha sonraki asırlardaki taassubun zararları detaylı bir şekilde örnekleriyle açıklanmıştır.

Yukarıda, tarihte yaşananları dikkatle inceleyerek günümüz için ders çıkarmanın oldukça önemli olduğunun altını çizmiştik. Kaynaklardan aktardığımız delillerden, günümüzde olduğu gibi mezhep taassubunun tarihte de ümmeti parçalayan en tehlikeli etkenlerden birisi olduğu Bağdat'ta yaşanan olaylarda çok bariz bir şekilde görülmektedir. İktidarda olanlar diğer mezhep mensuplarına kardeş hukuku çerçevesinde yaklaşmadığı fitnelerde katledilen insanlardan yağmalanan ev ve ticaret hanelerde apaçık görülmektedir. Özellikle Büveyhîlerin Bağdat'a hakim oldukları yıllarda fanatik Şiilerin matem günlerinde Sünnî halkın canına ve malına kast ettiği görülmüştür.

Taassubun Sünnî ulema arasında yersiz ithamlara sebep olduğu yine taassup yüzünden çok ilim erbabının zulme uğradığı ve maalesef İmam Nesâî, musannef sahibi muhaddis Abdurrazzak ve el-Harrânî gibi meşhur ulema Şiilik yapmakla itham edilmiştir. Bununla beraber Hatîb el-Bağdâdî gibi insaflı Sünnî âlimlerin bu konuda ulemayı değerlendirme görüşü aktarılmıştır.

Genelde ümmetin özelde İslam ulemasının birliğini bozan mezhep taassubuna karşı, geçmişte akliselim ve insaflı ulemanın verdiği mücadele gibi günümüz ulemasının da mezhepçilik ve taassup söylemlerine karşı hassas ve titiz davranması gerektiği açıktır. Maalesef günümüzde ümmetin bu mezhep taassubundan kaynaklanan çok ciddi sıkıntılar içinde olduğu herkese ayandır.

Sünnîlerin hâkim oldukları dönemde mezhep taassubunun varlığına rağmen ilmî faaliyetlerin devam ettiğine örnekler nakledilmiştir. İnsaflı Sünnî ulemanın mezhep taassubuna tepkisi çözüm için halkın düşüncesine ters düşmesine rağmen taassuptan kurtulmaları için çok büyük eziyetlere maruz kaldıkları zikredilmiştir. Bu çabaların umumiyetle boşa gitmediği VI. (XII.) asra gelindiğinde Dimaşk'ta Hz. Ali'nin faziletini herkesin kabul ettiği aktarılmıştır.

İbnü Asâkir'in bahsettiği olumlu barış havasına rağmen IV.(X.) asırda da daha sonraki süreçlerde de sınırlı da olsa taassubun zaman zaman tekrar hortladığı görülmüştür. Maalesef taassup acımasız ve insafsız yüzünü günümüzde Suriye ve Irak'ta en acı bir şekilde göstermektedir. Bu hususta çok değerli ilim erbabına çok iş düşmektedir.

Fâtımîler dönemi ile mezhepsel dengelerin nasıl değiştiği ve Fatimîler döneminde Dimaşk'ta başta ulema olmak üzere halkın nasıl baskılara maruz kaldıkları örneklerle ele alınmıştır. Dimaşk Ulemasının Fâtımîler'e karşı tepkileri karşı olanların çok feci bir şekilde nasıl şehit edildikleri kaynaklarından aktarılmıştır. Fâtımîlerin, Dimaşk'ta yaptıkları baskıyı zaman içerisinde hafifleterek halkın desteğini kazanmaya çalıştıkları aktarılmıştır.

Kaynakça

- Akyüz, A. (1988). Abdürrezzâk es-San'ânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Aycan, İ. (2005). Muâviye b. Ebî Süfyan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Aycan, İ. (2013). Yezîd b. Ebî Süfyan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bağdâdî, E.F. (1992). *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (Ata, Thk.). Beyrut: Darul-Kütüp el-İlmiyye.
- Bağdâdî, H. (2002). *Târihu Bağdad ev Medîneti's-selam*. Beyrut: Daru'l-garb el-İslâmî.
- Bâkîllânî, E.M. (1997). *l'cazû'l-Kur'ân*, Kahire: Daru'l-ma'ârif.
- Ebu Zehra, M. (t.y). *Tarihu'l-Mezabi'l-İslamiyye fis'siyase ve'l-akaid ve tarihi'l-mezâhibi'l-islamiyye*. Kahire: Dearul-Fikri'l-Arabî.
- Fayda, M. (2010). Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Hamevî, E.A. (t.y). *Kitabu Mu'cemü'l-büldan*. Beyrut: Darul-fikir.
- İbn Asâkir, E.K. (1995). *Tarihu Medîneti Dimaşk*. Beyrut: Dârü'l-fikr.
- İbn Ebû Ya'lâ, E.İ. (t.y). *Tabakâtü'l-Hanâbile* (el-Fikî, Thk.). Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İbnü'l-Esir, A.b. (1997). *el-Kamil fi't-tarih*. Beyrut: Daru'l-Kitab el-Arabî.
- İbn Hacer el-Askalani, E.Ş.A. (1998). *Ref'ü'l-isr an kudâti Mısır* (Ömer, Thk.). Kahire: Mektebetü'l-Hancı.
- İbn Manzur, M. (1984). *Muhtasaru Tarihi Dimaşk*. Dimaşk: Daru'l-fikr
- İbn Ömer, S. (1986). *el-Fitne ve Vak'atu'l-cemel* (Armûş, Thk.). Beyrut: b.y.
- İbn Şehba, K. (1407). *Tabakâtü ş-Şâfiyye* (El-Hafız Abdü'l-Alîm Han, Thk.). Beyrut: Alemü'l-kütüb.
- İbnü'l-Adîm, Ö. (t.y). *Buğyetü't-Taleb fi Târihi Halep* (Suheyl Zekkar, Thk.). Dimaşk: Daru'l-Fikr.
- İbnü'l-Cevzi, C.A. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (Ata. Thk.). Beyrut: Darul-Kütüp el-İlmiyye.
- Makdisî. (1991). *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, Liden: y.y.
- Makrîzî, E.T. (1996). *İltiazü'l-hunefa bi-ahbari'l-eimmeti'l-Fâtımiyyine'l-hulefa* (Muhammed Ahmed, Thk.). Kahire: el-Meclisü'l-Ala li's-Şuuni'l-İslâmiyye.
- Mizzi, E.H. (1983). *Tehzibü'l-Kemal fî esmai'r-ricâl* (Ma'ruf, Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebî, M. (2003). *Târihu'l-İslam ve Vefayat el-Meşahîr ve'l-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî
- Zehebî, M. (1985). *Siyer A'âmü'n-nübelâ* (Şuayb Arnavud, Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-risale.
- Zirikli, H. (1976). *el-A'lâm kamusu teracim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa*. Beyrut: y.y.

Big Bang Teorisi Kelâmın Yoktan Yaratılış Düşüncesini Destekler mi?*

Ahmet Mekin Kandemir**

Öz: Kelâmcıların geliştirdiği hudûs delili ve cevher-araz teorisiyle ortaya koydukları evren tasavvuruna göre âlem, sonradan ve yoktan yaratılmıştır. Günümüzde bazı teolog ve felsefeciler tarafından Big Bang Teorisinin kelâmın bu tezini bilimsel olarak ispatladığı iddia edilmektedir. Bu iddiayı savunular tarafından büyük patlamanın başladığı tekillik durumu mutlak yokluk ile eşdeğer kabul edilmektedir. Mevcut fiziksel yasalarla büyük patlamanın gerçekleştiği tekillik durumunun tanımlanamadığı ve bu yasaların o noktadan sonra geçerliliğini yitirdiği açıktır. Ancak kanaatimizce bu, tekillik noktasının hiçbir zaman aşılamayacağı anlamına gelmez. İlerleyen zamanlarda tekillik durumunu açıklayacak ve öncesine ilişkin bir takım veriler sunacak bir teori ortaya konulması mümkündür. Dolayısıyla bugünün bilimsel imkânlarıyla ulaştığımız son noktada durmak ve buna yokluk demek pek makul görünmemektedir. Kuantum modelleri ise tekillik durumunun oluşumuna boşlukta (vacuum) meydana gelen kuantum dalgalanmalarının neden olduğunu öne sürmektedir. Ancak buradaki boşluk kavramı ile felsefe ve kelâmdaki yokluk kavramlarının aynı şeye tekabül etmediği ortadadır. Çünkü fizikteki bu boşluk kuantum yasalarını ve dalgalanmaya izin veren miktarda bir enerjiyi barındırmaktadır. Kelâmdaki yokluk ise, kendisinden önce hiçbir maddî varlığın bulunmadığı mutlak bir hiçlik olarak tasvir edilmektedir. Büyük patlamanın gerçekleştiği tekillik durumu ve öncesinde görelilik teorisinin ya da kuantum fiziği yasalarının geçerli olduğu bilimsel verilerle tam olarak ortaya konabilmiş değildir. Dolayısıyla ne görelilik teorisinden hareketle Big Bang'ın başladığı tekillik durumunu yokluk olarak nitelemek, ne de bu tekilliğin kuantum dalgalanmaları sonucu nedensiz bir şekilde meydana geldiğini söylemek doğru bir yaklaşım olacaktır. Sonuç olarak Kanaatimizce Big Bang, yoktan yaratılış anını bilimsel olarak izah eden bir teori olarak değerlendirilemez, ancak şu anki fizik ve matematik bilgimizle uyumlu bir "bilimsel başlangıç" modeli olarak kabul edilebilir.

Anahtar kelimeler: Big Bang, Hudûs, Yoktan Yaratılış, Kuantum, Görelilik.

Giriş

Yaratılış fikri İslam düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette Allah'ın var ve bir olduğu, evreni ve içinde bulunan tüm varlıkları yarattığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte yoktan yaratma düşüncesi dinin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde ifade olarak da Allah'a izafe edilen bir eylem olarak da açıkça yer al-

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B0012

* Bu tebliğ "Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi" (Necmettin Erbakan Üniv. S.B.E, Konya, 2014) adlı basılmamış yüksek lisans tezinin bir bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Kelâm Anabilim Dalı. E-posta: ahmetmekin@hotmail.com

mamaktadır. Ancak yoktan yaratmanın aksi düşünülmediğinde Allah ile beraber başka ezeli varlıkların kabulü söz konusu olacağından (ta'addüd-i kudemâ) özellikle kelâmcılar yoktan yaratma düşüncesini ispat etmeye çalışmışlardır. Onlar bu düşüncüyü daha çok Allah'a sıfat olarak yüklenen "hâlık", "mübdi", "muhtdis", "fâtır" vb. bazı fiillerin semantik tahlili ile ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Bu anlamın çıkarılmasına en müsait kelime "halk"dır. Bu kavram sözlükte, bir şeyi yok iken var etmek, bir varlığı daha önce benzeri ve modeli olmaksızın, modelsiz meydana getirmek, bir varlıktan başka bir varlık meydana getirmek" gibi anlamlara gelir (Erdem, 2010, s. 50-51). Kur'an'da da bu kavram Allah için kullanılırken "eşi ve benzeri olmaksızın bir şeyin var edilmesi ve yaratılması" anlamında kullanılmıştır (Meryem, 19/67).

Yoktan yaratma düşüncesinin kendisinden rahatlıkla çıkarılabileceği ayet ve hadislerin de var olduğunu ifade etmek gerekir. Özellikle *"İnsan, daha önce hiçbir şey" değilken (yokken), onu yarattığımızı düşünmez mi?"* (Meryem, 19/9). *"(Zekeriyya)! ... Nitekim daha önce, hiçbir şey değil iken seni de yarattım"* ayetleri ile *"Allah vardı, ondan başka hiçbir şey yoktu"* (Buhâri, Bed'ül-halk, 3191) hadisi bu konuda temel dayanak noktalarını oluşturmuştur (Yavuz, 1988, s. 356).

Ancak Kur'an'da yaratılış ile ilgili ayetler bulunmasına rağmen Kur'an'ın ortaya koyduğu bir yaratılış modelinden (kozmogoni) bahsetmek mümkün değildir. Çünkü Kur'an'ın amacı teolojiktir; bu konuda felsefi ve bilimsel bir model ortaya koymak gibi bir amacı yoktur. Bu nedenle kelâmcılar Allah'ın varlığını, âlemin ise sonradan ve yoktan yaratılmış olduğunu ispat etmek için hudûs delilini geliştirmiş; bu delilin en kritik öncülü olan "âlem hâdistir" önermesini desteklemek için de cevher-araz (atomculuk) teorisinden yararlanmışlardır.

Günümüzde William Lane Craig gibi bazı felsefeciler tarafından fizikteki Big Bang Teorisi evrenin sonradan ve yoktan yaratıldığının bir kanıtı olarak yorumlanmaktadır (Craig, 1979, s. 116-117).¹ Bu şekildeki yorumuyla birlikte "Standart Büyük Patlama Modeli" olarak isimlendirilen bu modele göre evrenin sonlu bir geçmişte ve belli bir zamanda, çok yoğun ve sıcak bir noktadan (tekillik) büyük bir patlama ile meydana geldiğinin ortaya konması, yoktan yaratılışın bilimsel ispatı olarak değerlendirilmektedir (Uslu, 2007, s. 20). Bu tebliğin amacı kelâmın yokluk ve ma'dum kavramlarına yüklediği anlam ile büyük patlama kozmolojisiindeki tekillik kavramlarını analiz ederek, yoktan yaratılışın (creatio ex nihilo) bilimsel bir ispatı olarak sunulan Big Bang Teorisinin böyle bir ispat değeri taşımadığını ortaya koymaktır.

Big Bang Teorisinin Evren Tasarımı

Big Bang Teorisine göre içinde yaşadığımız evren, bundan yaklaşık olarak 13,7 milyar yıl önce, sonsuz yoğun ve sıcak bir tekillik durumundan, ani bir patlama (açılma, genişleme) ile meydana gelmiştir. Bu teoriden önce zamanın ve uzayın sonsuz geçmişten sonsuz gelece-

1 Ülkemizde de aynı fikri savunanlar bulunmaktadır. Bkz. Taslaman, 2013; Efil, 2004.

ğe sürüp gittiği inancı dönemin fizikçileri tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilmektedir. Ancak Einstein'ın izafiyet teorisi evrenin bir başlangıcı ve olası bir sonunun olmasını gerektirmektedir. Bu ise temelinde değişmeyen, var olan ve var olmayı sürdürecektir olan bir evren görüşünün, artık geriye dönmek üzere yerini, dinamik, geçmişte sonlu bir zaman önce başlamış ve gelecekte de sonlu bir zaman sonra bitebilecek, genişleyen bir evren kavramına bırakması anlamına gelmektedir (Hawking, 1988, s. 55).

Hollandalı fizikçi Willem de Sitter (1872-1934) izafiyet teorisi² üzerinde yaptığı çalışmalarda evrenin genişlemesi gerektiğini teorik olarak ortaya koymuştur (Şimşek, 1980, s. 22). Ancak İzafiyet teorisi evrenin giderek genişlediğini ortaya koysa da Einstein (1879-1955), evrenin statik olduğuna o kadar inanmıştı ki bu fikri kabul etmek istememiştir. Einstein, genişleme fikrinin “kozmojoloji ilkesine”³ aykırı olduğunu düşündüğünden denkleminde “kozmojolojik sabit” adını verdiği bir terim (sayı) eklemek zorunda kalmıştır. Eklediği bu sabiti karşı çekim kuvveti olarak, diğer kuvvetlere benzemeyen, belli bir kaynaktan çıkmayan, ama uzay-zaman dokusu içerine yapay olarak yerleştirilmiş bir kuvvet olarak tanımlamıştır. Bu kuvvet evrendeki maddenin birbirini çekmesini tam olarak karşılayacak ve böylelikle evrenin statik yapısı korunacaktı (Hawking, 1988, s. 63). Ancak 1920'lerde Rus matematikçi Alexander Friedman (1888-1925) Einstein'ın kütle çekimi alan denklemleri üzerinde çalışmış ve bu denklemlerde kozmojolojik sabite gerek olmadığını ortaya koymuştur (Weinberg, 1998, s. 34). Einstein da daha sonra yaptığı hatayı fark etmiş ve *İzafiyet Teorisi* adlı kitabının ilgili bölümüne bir ek yazarak Friedman'ın haklılığını kabul etmiş, genişleyen uzay fikrinin kabul edilebileceğini belirtmiştir (Einstein, 2010, s. 121-122).

Genişleyen evren teorisi 1929 yılında Edwin Hubble'ın (1889-1953) kırmızıya kayma-uzaklık (red shift) yasasını bulmasıyla birlikte gözlemsel verilerle kanıtlanmıştır (Silk, 2003, s. 32).

- 2 İzafiyet teorisine göre uzunluk, kütle ve zaman kavramları izafi/görelî kavramlardır. Örneğin ışık hızına yakın hızla hareket eden cisimlerin, hareket yönündeki boyutları kısalır, kütleleri artar. Işık hızına ulaşan hareketli cismin, hareket yönündeki uzunluğu sıfır, kütlesi ise sonsuz olur. Bu nedenle hiçbir şey ışık hızıyla hareket edemez. Özel görelilik kuramına göre, sıradan bir nesne sonsuza kadar ışıktan daha yavaş gitmeye mahkûmdur. Ancak ışık, ya da gerçek kütlesi olmayan dalgalar ışık hızında gidebilirler. Özel görelilik klasik fizikteki kütlenin değişmezliği ilkesinin de aksini ortaya koymaktadır. Buna göre bir cismin kütlesi hızına bağlı olarak artmaktadır ve hareket halindeki bir cismin kütlesi artıyorsa bu artışın nedeni hareketinden doğan enerjisi olmalıdır. Yani kütle ile enerji eşdeğerdir ve kütle yoğunlaşmış enerjiden başka bir şey değildir (Einstein, 2010, s. 36, 44-46. Topdemir-Unat, *Bilim Tarihi*, 2008, s. 330-333; Hawking, 1988, s. 40.).
- 3 Kozmojoloji İlkesi: Evrenin izotropik (eş yönlü) ve homojen olması demektir. İzotropik oluşu bir noktadan hangi yöne bakılırsa bakılsın evrenin aynı şekilde görünmesi demektir. Homojen oluşu ise evrenin her yerden aynı görünüme sahip olması demektir. Yani iki ayrı noktadan evrene bakan iki kişinin gördükleri evren tablosu birbirinin aynısı olacaktır (Şimşek, 1980, s. 25.). Kopernik'ten beri kabul edilen bu varsayıma İngiliz Astrofizikçi Edward Arthur Milne Kozmojoloji İlkesi adını vermiştir. Buna göre tipik bir gökadamdaki gözlemci, hangi tipik gökdaya binmiş olursa olsun, diğer bütün gökadalara aynı desendeki hızlarla hareket ediyor görmelidir. Herhangi iki gökadanın görelî hızının, tam Hubble'ın bulduğu gibi, o gökadalara aralarındaki uzaklıkla doğru orantılı olması bu ilkenin matematiksel bir sonucudur (Weinberg, 1998, s. 21-22.).

Hubble'ın devasa bir teleskopla yaptığı gözlemler Doppler etkisinden⁴ hareketle evrenin genişlediğini ortaya koymuştur. Ayrıca Hubble yaptığı bu gözlemlerle bir yıldız kümesinin kırmızıya kayma miktarının (uzaklaşma hızı) gelişigüzel değil, kabaca bizden olan uzaklığı ile doğru orantılı olduğunu da tespit etmiştir (Weinberg, 1998, s. 19). Bu da evrenin statik olduğu inancını yıkmış, yıldız kümeleri arasındaki uzaklığın sürekli artmasıyla evrenin genişlemekte olduğunu ortaya koymuştur (Hawking, 1988, s. 63). Günümüzde Hubble Yasası adı verilen bu formül kullanılarak yıldızların uzaklaşma hızları tespit edilebilmekte ve belli bir zaman sonra hangi galaksinin nerede olacağı tespit edilebilmektedir. Örneğin bir galaksinin bir milyar yıl sonra nerede olacağını tespit etmek mümkündür. Aynı şekilde bağıntıyı ters çevirerek galaksilerin bundan bir milyar yıl önceki konumlarını tespit etmek de mümkündür. Bu şekilde zaman çizgisinde geriye doğru giderek evrenin başlangıç noktasına gidebiliriz. Dolayısıyla evrenin yaşını da tespit etmiş oluruz (Taslaman, 2013, s. 46).

Teorinin en önemli kanıtlarından biri de “kozmetik mikrodalga arka alan radyasyonu”dur. Fred Hoyle’un deyimiyle böylesi büyük bir patlamanın mutlaka bir kalıntısı/fosili olmalıydı. 1965 yılında, New Jersey’deki Bell Telefon Laboratuvarlarında Arno Penzias ve Robert Wilson adında iki radyo astronom son derece duyarlı bir mikrodalga detektörünü kullanarak tesa-düfen bir çeşit “parazit” şeklinde bu kalıntıyı tespit ettiler (Weinberg, 1998, s. 44). Bulgularını Princeton Üniversitesinde Bob Dicke ve Jim Peebles adlı iki Amerikalı fizikçinin mikrodal-galar üzerindeki araştırmalarıyla karşılaştırdıklarında, yaptıkları keşfin büyük patlamanın fosili olduğunu fark ettiler ve bu buluşlarından dolayı Nobel fizik ödülünü kazandılar. NASA (Amerikan Ulusal Uzay ve Havacılık Dairesi) 1989’da bu arka alan ışıınımını çeşitli dalga boy-larında ölçmek üzere COBE (Cosmic Background Explorer), 2001’de aynı amaçla WMAP (Wil-kinson Microwave Anisotropy Probe) adlı bu uyduları uzaya fırlatmıştır. Her iki uydu da bu ışıınımı tespit etmiş ve haritasını çıkarmıştır (s. 70).

Big Bang Teorisini destekleyen kanıtlardan bir diğeri ise uzaydaki hidrojen ve helyum mik-tarıdır. Atom-altı araştırmalarına göre atomu oluşturan parçacıklardan hidrojen atomunun oluşması için yıldızlarda olduğundan çok daha yüksek sıcaklıkta bir ortam gerekmektedir. Yapılan araştırmalar yıldızların ve gezegenlerin yapısının büyük ölçüde (% 73 oranında) hid-rojenden oluştuğunu göstermektedir. Hidrojen elementinin ise yıldızlardaki sıcaklıklarda

4 Doppler etkisi şöyle açıklanabilir: Bir ışık ya da her hangi bir elektromanyetik ışıınım kaynağı bir gözlemciye göre hareket halinde ise ardışık dalga tepeleri arasındaki uzaklık (ya da ışıığın dalga boyu), ışık kaynağı gözlemciye göre sabit durmakta iken ölçülen dalga boyundan farklı olur. Yaklaşma hareketi sırasında dalga boyu küçülür ve biz ışık maviye kaymıştır deriz. Uzaklaşma hareketi sırasında ise dalga boyu büyür ve bu kez kırmızıya kayma-dan söz ederiz. Bu, hızla otomobil süren bir sürücünün trafik radarına yakalanmasına neden olan etkiyle aynıdır. Geçen bir otomobilin hızı radar sinyalinin frekansındaki kayma kullanılarak ölçülür. Bu etkiyi hem ses hem ışık dalgaları için ilk olarak ileri süren kişi 1842’de Prag’da matematik profesörü olan Johann Christian Doppler (1803-1853) olmuştur. Yıldız hızlarının tipik değerlerini bilmemiz Doppler etkisinin kullanımı sayesinde olmuş-tur. Ancak Doppler etkisinin kozmolojik önem taşıyan asıl sonuçları, ancak astronomlar görünür yıldızlardan daha uzakta olan nesnelerin tayflarını incelemeye başlayınca ortaya çıkmıştır (Weinberg, 1998, s. 10.).

bile üretilmesi mümkün değildir. Yıldızların yakıtının (ısı ve ışınımının) hidrojen elementlerin sentezlenerek helyuma dönüşmesiyle sağlandığı düşünüldüğünde, evrendeki hidrojen ve helyumun mevcut oranları bilim adamları tarafından evrenin bir başlangıcı olduğunun kanıtı olarak kabul edilir. Çünkü eğer evren sonsuzdan beri var olsaydı, bu durumda hidrojenin tamamen bitmiş olması gerekirdi. Yıldızlarda bu kadar baskın oranlarda hidrojenin var olması, evrenin bir başlangıcının olduğunu göstermektedir. Hem hidrojenin oluşması için gerekli olan yüksek ısı, hem de evrende tespit edilen hidrojen ve helyum miktarları büyük patlama koşullarında mümkün olabilir (Uslu, 2007, s. 30). Aynı şekilde döteryum ve lityum gibi ağır elementlerin oluşumu da ancak büyük patlama anındaki yüksek sıcaklık ile açıklanabilmektedir (Taslaman, 2013, s. 58).

Evrenin genişlemesi aynı zamanda geçmişte gök cisimlerinin birbirine bugün olduğundan daha yakın olması anlamına gelmektedir. Bu nedenle bu buluş evrenin başlangıcı sorusunu bilimin alanına sokan bir buluş olmuştur. Hubble'ın gözlemleri evrenin sonsuz küçüklükte, sonsuz yoğunlukta ve basınçta olduğu Büyük Patlama denilen bir anın (Big Bang singularity=büyük patlama tekilliği) varlığını göstermekteydi. Bu koşullar altında bilimin kuralları işlemez oluyor ve buna bağlı olarak geleceğe ilişkin kestirimlerde bulunmak imkânsız hale geliyordu. Bu nedenle evrenin, daha önceki zamanlar tanımlanamadığı için büyük patlama denilen bu an ile başladığı ifade edilmiştir (Hawking, 1988, s. 24-25).

Big bang tabirinin ortaya çıkışı da oldukça ilginçtir. 1927 yılında Belçikalı astronom Georges Lemaitre (1894-1966) evrenin “kozmetik yumurta” adındaki küçük bir hacmin patlamasıyla oluştuğunu iddia etti. Kozmik yumurtanın patlaması için, 1948 yılında “Big Bang (Büyük Patlama) tabirini ilk kullanan kişi Rus Fizikçi Gamow (1904-1968) olmuştur (İnan, 2003, s. 23; Weinberg, 1998, s. 116). Big Bang tabirini meşhur yapan kişi ise, bu teoriye şiddetle karşı çıkan Fred Hoyle (1911-1995) olmuştur. Katıldığı bir radyo programında genişleyen evren teorisi ile alay etmek için Big Bang tabirini kullandı. Bu isim bir anda çok yaygınlaştı ve teorinin gerçek adı haline geldi (Silk, 2003, s. 63).

Bugün mevcut bilimsel imkânlarla bilim adamları fizik kanunlarını işleterek evrenin oluşumuna ilişkin matematiksel hesaplamalar yapmakta ve bunu başlangıç anına çok yakın bir zaman dilimine kadar, 10^{-43} saniyeye kadar götürebilmektedirler (Weinberg, 1998, s. 97-114; İnan, 2003, s. 24-26; Davies, 1996, s. 31-46; Tuna, 2013, s. 152-177). Planck⁵ Zamanı olarak kabul edilen bu zamana sıfır zamanı ve evrenin o anki yoğunluğuna sonsuz yoğunluk demek de mümkün değildir. Çünkü zamanın sıfır, yoğunluğun sonsuz olduğu anda hiçbir şey, zaman, madde, enerji ve uzay mevcut değildi. Sıfır zamana yaratılmanın başladığı an diyebiliriz (İnan, 2003, s. 24). Ancak Planck zamanı da sıfıra çok yakın bir zamanı ve müthiş

5 Max Planck (1858-1947) Kuantum Teorisinin kurucularından kabul edilir. Kuantum çalışmaları ve bilime yaptığı diğer katkılar için bkz. Topdemir-Unat, 2008, s. 318 vd.

derecede yoğun bir durumu ifade etmektedir. Bu aynı zamanda muazzam bir çekimin var olması demektir. Böylesine yüksek bir çekim alanına tekillik (singularity) adı verilmektedir (Tuna, 2013, s. 145). Bu müthiş küçük ortamda, çok güçlü bir çekim kuvveti altında bütün evren, sıkışık, yoğun ve sonsuz denecek kadar küçük bir mekâna sığmıştı. Bu mekânın boyutları 10^{-33} santimetredir. Buna da Planck uzunluğu denir. Evrenin dört kuvveti olan çekim kuvveti, elektromanyetik kuvvet, zayıf kuvvet ve çekirdek kuvveti bu küçücük mekânda birleşik halde bulunmaktaydı (s. 154).

Bu nokta aynı zamanda bilimin önünde aşılması şu an için imkânsız bir duvar örmektedir. Çünkü bundan sonra artık uzay, zaman ve maddeyi tanımlamakta yetersiz kalmaktayız. Klasik fizik ve matematik bu aşamadan sonra çaresiz kalmakta ve işlevini yitirmektedir. Ancak Kuantum fiziğindeki gelişmeler ve atom altı parçacıkları üzerinde yapılan hızlandırma deneyleri ile birlikte belki bu aşamanın öncesine ilişkin birtakım bilgilere ulaşılabilecektir.

Big bang tekilliğini mutlak yokluk ile eşdeğer kabul etmek ve buradan hareketle teorinin yoktan yaratılışı ispat ettiğini iddia etmek ne derece isabetli bir davranış olur? Bunu tespit edebilmek için kelâmcıların yoktan yaratılış düşüncesini de izah etmek gerekmektedir.

Kelâmda Yoktan Yaratılışın İspatı: Hudûs Delili

İlk Müslümanlar Allah'ın varlığını ve evrenin yoktan yaratıldığını ispat etmek gibi bir gayretin içine girmemişlerdir. Fakat hicrî II. yüzyıla varmadan İslam'ın çeşitli din ve kültürlerle etkileşime girmesiyle birlikte karşılaşılan ateist, materyalist ve düalist fikirlere karşı tevhid inancını savunmak ve Allah'ın varlığını aklî deliller kullanarak ispat etmek bir zorunluluk haline gelmiştir. Kelam ilminin kurucuları olarak kabul edilen Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışında ve sistematik fikirler ortaya koymasında bu ihtiyacın etkili olduğunu söylemek mümkündür (Işık, 1967, s. 43; Topaloğlu, 1987, s. 69).

Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesi kelamcılar varlıkları genellikle, hâdis ve kadîm olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Örneğin Bâkılânî (ö.403/1013) varlığı; daima var olan ve varlığı ezeli olan kadîm; varlığının başlangıcı olan ve var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyan muhdes olmak üzere iki kategoriye ayırır (Bâkılânî, 1987, s. 36). İlk sınıflandırmada kadîm kelimesi Allah Teâlâ için, hâdis kelimesi ise Allah dışındaki bütün varlıklar için kullanılmaktadır (Nesefî, 2013, s. 34). Kadîm; varlığının başlangıcı olmayan ve yokluğu mümkün olmayandır (Kâdî Abdülcebbar, 1988, s. 107). Yani Allah ve sıfatları söz konusu olduğunda kadîm her zaman var olan anlamında kullanılır. Bu anlamda Allah başlangıcı ve sonu düşünülmemeyecek şekilde kadîmdir. O'nun varlığına yokluk ârız olmamış ve hiçbir zaman da olmayacaktır (Nesefî, 2013, s. 34). Muhdes ise, daha önce yok iken sonradan var olan demektir. Örneğin; filancada daha önce kendisinde olmayan bir hastalık veya baş ağrısı hâdis oldu (meydana geldi) deriz. Ya da filanca bu arsaya daha önce burada olmayan bir bina yaptı deriz (Bâkılânî, 1987, s. 37). Bu kullanımdan hareketle hâdis varlık; "var oluşta ezeli olandan sonra gelen" şeklinde tanımlanır (Cüveynî, 1969, s. 259).

Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere kelâmcılar varlıkları Allah ve âlem olmak üzere ikiye ayırmış ve her ikisinin varlık kategorisi olarak farklı olduğunu vurgulamışlardır. Âlemi Allah ve sıfatları dışındaki bütün varlıkları ifade eden bir kavram olarak tanımlamışlardır (*küllü mevcûdin mâ sivallahi teâla*) (Cürcânî, 1985, s. 149; Bâkılânî, 2000, s. 29). Bu âlem tanımının içine Allah dışındaki tüm varlıklar; insanlar, hayvanlar, bitkiler, gezegenler, yıldızlar gibi görülebilen varlıkların yanı sıra, melekler, cinler ve şeytan gibi görünmeyen varlıklar da girmektedir. Bu yönüyle kelâmdaki âlem kavramının fiziğin evren tanımından daha geniş ve kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü fizik duyu gözlem ve deneye konu olmayan varlıkların içerisinde yer aldığı bir evren tanımı yapmaz.

Kelâmcılara göre âlem cevher ve arazlardan oluşur. Varlığın en basit ve bölünemeyen parçası (el-cüz'üllezî lâ yetecezze) atomda son bulur. Bu basit cevherler birbirleriyle bitişip (ittisâl) terkipler oluşturur veya birbirlerinden kopup ayrılırlar (infisâl). Yani sürekli bir hareket ve sükûn halindedirler. Ancak bu hareket ve sükûn atomların kendi tabiatından değildir. Onları hareket ettirip duran Allah'ın iradesidir (Bolay, 1989, s. 360).

Buraya kadar izah ettiğimiz kelâmdaki âlem tasavvurunun genel karakteri; boşluk fikrini ve tabii determinizmi reddetmesi, cevher-araz teorisini ve Allah'ın iradesi tarafından kuşatılmış sürekli bir oluş-yok oluş sürecini esas almasıdır (s. 359). Kelâmcılar bu âlem tasavvurlarını ortaya koyarken "hâdis varlıkların sonluluğu" ilkesinden yola çıkarak sadece cisimlerin değil, arazların, uzayın, zamanın, hareketin, bir bütün olarak evrenin sonlu birimlerden oluştuğunu iddia ederler. Dolayısıyla kelâm atomculuğu sadece maddeye dair bir tasvir olmayıp, daha çok bir evren modelidir ve bu nedenle kozmolojik bir perspektifle ele alınması gerekmektedir (Bulğen, 2012, s. 153).

Kelâmcılar tarafından ortaya konan bu evren modelinde Allah'ın varlığını ve âlemin yaratılmış olduğunu ispat etmek amacıyla geliştirilen hudûs delilinin dört mukaddimeden oluşan ilk şeklini Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf'ın (ö. 235/849-50) ortaya koyduğu kabul edilmektedir (Günaltay-Bayın, 2008, s. 63; Topaloğlu, 1987, s. 81). Sözlükte "sonradan meydana gelmek" anlamında mastar olan hudûs kelimesi; "araz olsun cevher olsun bir şeyin başta yok iken sonradan var olması" şeklinde tanımlanır. Kelâmî bir terim olarak hudûs; bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetini yokluğun öncelemesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder (Topaloğlu, 1998, s. 304-305).

Kâdî Abdulcebbar'ın (ö. 415/1025) aktardığına göre Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf, delilini şu şekilde kurgulamıştır: *Cisimlerde birleşme (ictimâ') ve ayrılma (iftirak) gibi manâlar mevcuttur./ Bu manâlar muhdestir./ Cisim bu manâlardan ayrı düşünülemez ve varlığı bu manâlardan önce olamaz./ Bunlardan ayrı olarak ve bunlardan önce var olamadığına göre, cismin de bu manâlar gibi muhdes olması zorunludur* (Kâdî Abdulcebbar, 1988, s. 95). Onun bu delilini ictimâ' ve iftirak kavramları üzerine inşa etmesinin nedeni, hâdis varlıklar için "parça"dan ve "bütün"den bahsedilebilir olmasıdır. Çünkü hâdis varlıklar parçalardan oluşmuştur. Parçalardan

oluşan bir şeyin ise toplamı ve bütünü olmalıdır (Hayyât, 1993, s. 9-10). Ancak aynı durum kadim varlıklar için söz konusu değildir. Kadim varlığın bir sonu ve sınırı olmadığı için, onun hakkında parça veya bütünden söz edilemez. Dolayısıyla kadim bir varlık için birleşme ve ayrılma da söz konusu olamaz.

Kâdî Abdulcebbar da Ebu'l-Huzeyl'in delil kurgusunu olduğu gibi benimser ve kullanır (Kâdî Abdulcebbar. 1988, s. 96). Hudûs delilini kullanan diğer bir Mu' tezile âlimi Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)'ye göre bu delil ile Allah'ın varlığını ispat edebilmek için cisimlerin yaratıcısının kendileri olmadığını da ayrıca ispat edilmesi gerekir. Bu durumda delilin şöyle kurgulanması gerekmektedir: *Âlem hâdistir./Her hâdisin bir muhdisi vardır./Âlemin muhdisi kendisi veya kendi içinden bir şey olamaz./O halde âlemin muhdisi âlemden ayrı biridir, yani Allah Teâlâ'dır* (Koloğlu, 2011, s. 223-224).

Mu'tezile'nin temellerini attığı hudûs delili ve delile temel teşkil eden cevher-araz teorisi Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından da benimsenmiş ve kullanılmıştır. Örneğin Gazzâlî delili şöyle formüle eder: *Her hâdis olan, varlık sahasına çıkmak için bir sebebe muhtaçtır./Âlem hâdistir./O halde onun da bir sebebi bulunması gerekir* (Gazzâlî, 2012, s. 36). Gazzâlî'nin hudûs delilinin ilk öncülüne bakıldığında onun, mümkün varlıkların var olmak için bir sebebe ihtiyaç duymasını delilin bir ön verisi olarak düşündüğü görülmektedir (Kılavuz, 2009, s.181). Bu uygulamasıyla o, imkân delilinde kullanılan, "mümkün", "muhasıs" ve "müreccih" kavramlarını da hudûs delilini ispat etmek için kullanmakta ve bir nevi hudûs ile imkân delillerini mezcetmektedir.

Son dönem kelâm eserlerinde kullanılan hudûs delilinin en yalın ve en meşhur kurgusu şu şekildedir: *Âlem, bütün parçalarıyla hâdistir./Her hâdis olanın bir muhdisi ihtiyacı vardır./O halde, bu âlemin de bir muhdisi vardır ki, O da hâdis olmayan, Vâcibu'l-Vücûd olan Allah Teâlâ'dır* (Gölcük-Toprak, 2012, s. 161).

Hudûs delilinin tüm formlarında âlemin hudûsunun ispatlanması meselesi delilin en önemli noktasını oluşturmaktadır. Çünkü yaratıcının varlığı, âlemin yaratılmışlığından hareketle ispat edilmektedir. Bu nedenle kelâmcılar özellikle bu mukaddimenin ispatına ağırlık vermiş ve bu hususu ispat ederken çeşitli metotlar takip etmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse kelâmcılar âlemdeki değişimlerden hareketle âlemin yaratılmış olduğunu ortaya koymuşlardır. Buna göre cisimlerde hareket, sükûn, ictima', iftirâk, renk, tat, koku vb. bir takım arazların varlığı gözlenmektedir. Bu arazların yok iken var olduğu, var iken yok olduğu duyuru verileriyle tespit edilebilmektedir. Dolayısıyla bunların hâdis olduğu ortadadır. Bu niteliklerden biri ile nitelenmeyen herhangi bir cismin var olması da mümkün değildir. Yani cevherler de bu arazların varlığına bağlı olarak var olmaktadır. Dolayısıyla cevherleri ve cevherlerin taşıyacağı arazları her an yaratan bir varlık olmalıdır. Çünkü bu süreçlerin maddenin kendisinden kaynaklanması mümkün değildir, dolayısıyla bunlar ancak Allah'ın yaratmasıyla mümkün olabilir.

Kısaca özetlemek gerekirse kelâmcıların hudûs delili ve cevher-araz teorisi ile ortaya koydukları evren tasavvurunun şu niteliklere sahip olduğu görülmektedir: Varlık (mevcûd) Allah ve âlem olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Allah'ın dışındaki bütün varlıklar âlem kategorisindedir. Âlemin bütün parçaları nitelik itibarıyla Allah'tan farklı olarak cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Âlemi oluşturan varlıklardan hiçbirinin bunun dışında değildir. Âlem bütün parçalarıyla birlikte, hareket, zaman ve mekân dâhil olmak üzere hâdistir, yani sonradan ve yoktan (fiziksel anlamda mutlak hiçlikten) yaratılmıştır. Evrenin kesin olarak bir başlangıcı vardır. Yani daha önce Allah vardı ve hiçbir şey yoktu. Zaman ve mekân denilen olgular âlemin yaratılışı ile birlikte ortaya çıkmıştır, yaratılmıştır. Dolayısıyla âlem yaratılmadan önceki bir zamandan veya âlemin içinde yaratıldığı bir mekândan bahsetmek anlamsızdır. Sonlu birimlerden (cevher) oluşan evrenin bir başlangıcı olduğu gibi bir sonu ve sınırı vardır. Çünkü cevher ve arazlardan oluşan bir şeyin sonsuz ve sınırsız olması düşünülemez. Cevher ve arazlardan oluşan bu âlem, sürekli olarak oluş-bozuluş (kevn-fesâd) sürecini yaşamaktadır ve aynı şekilde sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde. Arazlar geçici bir süreliğine cevherde varlığını sürdürür ve yok olurlar. Daha sonra bunun yerine sürekli olarak yenileri yaratılır. İşte bu sürekli yaratmayı (teceddüd-i emsâl) yapan Allah Teâlâdır.

Görüldüğü üzere kelâmcılar Kur'an'ın ruhuna uygun olarak yoktan ve sonradan yaratılmış (hâdis), sonlu, süresiz ve her an yaratılışın devam ettiği bir evren tasavvurunu savunmuşlardır. Bunu ispat etmek için ise hudûs delili ve atomculuk teorisinden yararlanmışlardır. Burada âlemin yoktan yaratılmış olduğu, tevhit ilkesinin bir gereği olarak savunulmuştur. Çünkü aksi bir durum kabul edildiğinde Allah'ın dışında kadîm bir varlığın kabulü söz konusu olur. Bu da kadîm varlıkların çoğaltılması (ta'addüd-i kudemâ) anlamına gelir ve tevhit inancı ile çelişir.

Big Bang Teorisi Yoktan Yaratılış Destekler mi?

Big Bang teorisi, ortaya konduğundan beri birçok felsefeci ve teolog tarafından yoktan yaratılışın bir kanıtı olarak değerlendirilmiştir. Teorinin böyle bir kanıt değeri taşıyıp taşımadığını tartışmaya geçmeden önce "yok" ve "yoktan yaratma" kavramlarına yüklenen anlamlara bir açıklık getirmek yerinde olacaktır. Yokluğa verilen manaları iki kategoride ele almak mümkündür. Biri varlıkçılık bakımından yokluk, diğeri ise mantık bakımından yokluktur. Varlıkçılık bakımından yokluk iki şekilde anlaşılır. Birincisi mutlak yokluktur ki bununla somut anlamda, mutlak varlığın zıttı anlamında bir yokluk kast edilir. Diğeri ise göreceli bir yokluktur ki bununla da var olması düşünülen, geçmişte var olmuş ve gelecekte de var olabilecek, ancak herhangi bir sebeple varlığını yitirmiş bir şey kast edilir. Mantık bakımından yokluk derken de çoğunlukla zihindeki göreceli bir yokluk kast edilir (Atay, 1974, s. 133-134).

Tartışmamızın merkezinde yer alan diğer bir kavram olan "yoktan yaratma" (creatio ex nihilo) kavramının da iki şekilde tanımlandığını görmekteyiz. Birincisinde yoktan yaratma,

“hiçbir şey yok iken Tanrı’nın bir şeyleri yaratması” şeklinde tanımlanırken, ikinci tanım da ise, “hiçbir malzeme kullanmadan yaratma, maddeye muhtaç olmadan yaratma” şeklinde tanımlanmıştır (Uslu, 2007, s. 133). İslam filozofları ortaya koydukları sudûr ve feyz teorilerinde Tanrı’nın yaratma esnasında hiçbir malzeme kullanmaması anlamında ikinci tanıma yakın dururken, birincisini kabul etmemektedirler. Bununla birlikte onlar bu ilk tanıma Tanrı’dan sudûr eden ilk akıl için kullanılmaktadırlar. Onlar ayaltı âlem için ise mutlak yokluktan yaratılışın söz konusu olmadığını, bütün oluş (hudûs) ların “imkân” denilen bir nesne üzerinden meydana geldiğini ifade etmektedirler (Atay, 1974, s. 135).

Kelâmcılar ise hudûs delilinde yaratılanların sonradan yaratılmış (hâdis) olduğunu ısrarla vurgulamaları yönüyle ilk tanıma daha yakın durmaktadırlar. Bununla birlikte kelâmcılar muhdesin bir şeyden veya bir maddeden meydana geldiğini kabul etmezler. Zira onlara göre yaratmadan önce ne bir madde ne de kendisinden varlığın çıktığı bir nesne mevcuttu (Düzgün, 1998, s. 73). Onlara göre böylesi bir kabul kadim varlıkların çoğaltılması (ta’addü’d-i kudemâ) anlamına gelir ve bu da tevhit inancına aykırıdır. Bundan dolayı bunu şiddetle reddetmişlerdir.

Burada ifade edilmesi gereken diğer bir husus da “yoktan yaratma” (creatio ex nihilo)’dan dinin anladığı şey ile bilimin anladığı şeyin farklı olduğudur. Dinin yoktan yaratma ile kast ettiği şey mutlak hiçlikten yaratılıştır. Bilim ise daha çok hâlihazırda var olan maddelerin ya da fiziksel anlamda ulaşılabilir nitelikte olan olguların niteliksel olarak farklı olan yenilerine dönüştürülmesidir. Dolayısıyla bilimsel anlamda yokluk (vacuum) aslında mutlak bir yokluk değil, sadece fiziksel bir boşluktur. Bu boşluk da bir yapıdır ve bazı yasalara tabidir. Mutlak bir hiçlik değildir (Stoeger, 2002, s. 240-246).

Kelâmdaki yoktan yaratma düşüncesi ile kastedilen ise mutlak hiçlikten ve yokluktan yaratmadır. Buradaki hiçlik Allah’ın dışında madde, enerji, yasa, kavram, zihin, zaman ve uzayın, hiçbir kuantum salınımının, hiçbir olasılık yasasının, hiçbir mantık ya da düzen bağlamının, yani hiçbir şeyin olmadığı durumdur (Erdemci, 2007, s. 29; Stoeger, 2002, s. 243).

Tevhit inancının temellendirilmesi amacıyla “yoktan yaratma” düşüncesi Kelâm kozmolojisinin temelini oluşturmuştur. Bütün kelâm ekolleri âlemin yoktan (mine’l-ma’dum) yaratıldığı konusunda ittifak halindedir. Bununla birlikte kelâmcılar âlemin kendisinden yaratıldığı yok’un “bir şey” mi olduğu yoksa “hiçbir şey” mi olduğu konusunda ittifak sağlayamamışlardır (Erdemci, 2007 s. 29).

Tekillik-Ma’dûm İlişkisi

İslamî literatürde yoktan yaratılış ile ilgili tartışmaların ma’dûm konusu üzerinde yürütüldüğünü görmekteyiz. Ma’dûm’un cisim olduğunu söyleyen ve yoktan yaratılış fikriyle çelişen hatta felsefedeki yaratılışın kendisinden gerçekleştirildiği bir temel madde (heyula) düşün-

cesini çağrıştıran Hayyât'ın görüşünü⁶ bir kenara bırakacak olursak, temelde iki görüşün ağırlık kazandığını söyleyebiliriz:

Genel olarak Mu'tezile ma'dûmu "varlığı olmayan mâlum" şeklinde tarif ederek ona, bilginin objesi olarak bir gerçeklik tanırken Ehl-i sünnet ise, ma'dûmu "hiçbir şey değil" (leyse bi-şey') şeklinde açıklamış ve bu suretle yokluğa bir gerçeklik tanımaktan kaçınmıştır. Onlara göre varlıkla mâhiyet birbirinin aynıdır; bu sebeple âlem "lâ şey"den, yani her bakımdan yokluktan yaratılmıştır. 'Adem, nefy (olumsuzluk) ile eş anlamlıdır; hariçte bir varlığı bulunmayan sırf zihnî bir kavram olup bilinmesi varlığa bağlıdır (Yavuz, 1988, s. 3568).

Bu noktada bir şeyin bilinmesinin varlığına bağlı olması şartı insan için geçerli olabilir. Ancak Allah için böyle bir şart koymak onun her şeyin bilgisine sahip olması ('âlim) sıfatı ile bağdaşmaz. Dolayısıyla evren var olmadan önce de Allah'ın bilgisine konu olması mümkündür. Bu noktada Mu'tezile'nin konuya yaklaşımının daha makul olduğu söylenebilir. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu ise ma'dûmun bir şey olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun varlığa (mevcud) ait özellikleri taşımasının söz konusu olmadığını, şey olma dışına herhangi bir özelliğinin bulunmadığını söylemişler; ma'dûm için şey, makdur, ma'lûm, ve muhberun anı (kendisinden haber verilen) dışında herhangi bir ismin kullanılmasını doğru bulmamışlardır (Erdemci, 2007, s. 33, 36-37).

Ehl-i Sünnet kelâmcıları âlemin yoktan yaratıldığı ve yok'un hiçbir şey olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre ma'dûm hiçbir şey olduğundan tanımlanamaz ve ondan haber dahi verilemez. Onlar Mu'tezile'nin ma'dûmu bir şey olarak tanımlamasına bir tepki olarak bu kavramı kullanmaktan kaçınmış, bunun yerine yoktan yaratmayı ifade etmek için "min lâ şey" ve "lâ min şey" (hiçbir şey) ifadelerini tercih etmişlerdir (s. 33).

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu konudaki hassas tutumları, ma'dûma şey'iyyet vasfı vermenin Allah ile birlikte başka kadîm varlıklar ve âlemin kendisinden yaratıldığı bir "temel madde" kabul etmek anlamına geleceği kaygısından kaynaklanmaktadır. Ancak ma'dûmun sadece epistemolojik bir varlığa sahip olduğu kabul edildiğinde bu kaygının da yersiz olduğu ortaya çıkmaktadır.

Esasında ma'dûm tartışmalarının temelinde kelâmcıların meseleye ontolojik açıdan yaklaşması yatmaktadır. Çünkü yok'un bir şey olduğunun savunulması ona somut bir varlık vermeyi ve âlemin bu ezeli somut varlıktan yaratılmasını gündeme getirmiştir. Ancak sorunun epistemolojik açıdan ele alınması sorunun çözümünü kolaylaştıracaktır. Mu'tezile konuyu

6 Kaynaklarda kendisine atfedilen, ancak el-İntişâr'da belirgin şekilde ortaya çıkmayan bu konudaki yaklaşımına göre ma'dûm, Mu'tezile'nin çoğunluğunun kabul ettiği gibi yalnızca bir "şey" ya da "cevher" değil aynı zamanda bir "cisim"dır. Çünkü hudûsu anında cisim vasfı sabit bulunan bir varlığın 'adem halinde de o vasma sahip olması gerekir. Dolayısıyla eğer bir cisim henüz var olmadan yani ma'dûm iken cisim değilse onun hudûsü, diğer bir ifadeyle yaratılışı gerçekleşmez. Şu halde ma'dûmda sadece hareket / sükûn vasfı eksiktir, bunu da yaratılıştan sonra kazanır (Gölcük, 1998, 17, s. 103-105).

daha çok Allah'ın ilmi açısından tartışmış ve aslında ma'dûma şey adını verirken Allah'ın ilmi ile ilişkili olarak onun bilinebilir bir şey olduğunu, yani bilginin konusu olduğunu kast etmişlerdir (Düzgün, 1998, s. 49). Ehl-i Sünnet âlimleri de –küçük bir topluluk hariç- ma'dûmun bilinebileceğini kabul etmişlerdir (Erdemci, 2007, s. 37). Bu durumda ma'lûm tasavvur halinde yani mümkün varlıklar halinde bulunması yönüyle ezeli olarak kabul edilebilir. Ancak bu ma'lûmun kendi başına bir gerçekliği olduğu anlamına gelmez. Sadece zihinsel bir ezellilik durumunu gösterir (Düzgün, 1998, s. 55). Ancak bu zihinsel ezellilik durumu Allah'ın ilminin ezeli olmasını ifade ettiğinden itikâdî açıdan bir problem teşkil etmemektedir.

Sonuç olarak ma'dûma şey'iyet atfeden Mu'tezile'nin de onun fiziksel bir varlığa tekabül etmediğini kabul ettiğine göre, evrenin bir zamanlar yok iken yaratıldığı fikrinin kelâmcıların ortak görüşü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Peki, Big Bang Teorisi yoktan yaratılış düşüncesini ne ölçüde desteklemektedir? Kanaatimizce bu sorunun cevabını verebilmek, büyük patlamanın kendisinden meydana geldiği tekillik (singularity) durumunu tahlil etmek ve bilimin yokluğu (boşluk=vacuum) nasıl tanımladığını ortaya koymakla mümkün olacaktır.

Kelâmdaki ma'dum tartışmalarının bir benzeri fizikteki “tekillik” konusunda yaşanmaktadır. Tekillikğin ortaya konması fiziğin kurallarını geriye doğru işletmek suretiyle mümkün olmuştur. Buna göre şu anda genişlediği ispat edilen evrenimiz geçmişte de genişlemekteydi. Evrenin genişlemesini bir film şeridi gibi düşünüp filmi hızla geriye doğru sardığımızı hayal edersek, geçmişe doğru büzülen bir evrenle karşılaşırız. Bu büzülme sonuna kadar götürülürse evrendeki tüm maddenin arasındaki mesafenin sıfır olduğu sonsuz yoğunluktaki bir tekil noktaya ulaşılır (Uslu, 2007, s. 48). İşte büyük patlamanın meydana geldiği bu sonsuz yoğunluk durumuna “Big Bang Tekillliği” adı verilmektedir. Ancak sonsuz yoğunluktaki bir evren, fizik yasalarının, hatta uzay ve zamanın bozulduğu ve geçerliliğini yitirdiği bir tekilliktir (Silk, 2003, s. 78).

Evrenin kendisinden meydana geldiği bu tekillik durumunun tanımlanması noktasında birçok tartışma mevcuttur. Tartışmanın odağında bu tekillik durumunun fiziksel bir gerçeklik mi, yoksa sadece matematiksel ve zihinsel bir durum mu olduğu yer almaktadır. Amerikalı felsefeci ve teolog William Lane Craig'e göre uzay, zaman ve bütün maddeler, yani evrenin tamamı bu sonsuz yoğunluktaki tekillik durumundan ortaya çıkmıştır. Ona göre Big Bang'den önce ne olduğunu sormak anlamsızdır. Bu tıpkı Kuzey Kutbu'nun kuzeyinde ne olduğunu sormak gibidir. Aynı şekilde Big Bang'in gerçekleştiği mekânı sorgulamak da anlamsızdır. Çünkü evrenin kendisinden meydana çıktığı bu nokta, uzayda bir nesne değildir. Bizzat evrenin ve uzayın kendisinden çıktığı şeydir. Dolayısıyla Büyük Patlama her yerde gerçekleşmiştir diyebiliriz. Ona göre Big Bang teorisinde evrenin var oluşuna ilişkin ulaştığımız son nokta olan tekillik noktası (Big Bang singularity) sonsuz bir yoğunluğa sahip olduğundan “yokluk” ile eş değerdedir. Eğer bir şey nesnel bir varlığa sahipse sonsuz yoğunlukta

olamaz. Her ne kadar bu tekillik durumu zaman (10^{-43} saniye), yoğunluk (10^{35} metre) ve sıcaklık 10^{32} Kelvin) olarak sıfıra eşit değilse de, ulaşılan bu sınırların ötesinde (Planck Duvarı) mevcut fizik yasaları işlemediğinden bu tekillik durumu ancak matematiksel bir nokta olarak nitelendirilebilir. Bu nedenle Big Bang teorisi bize evrenin mutlak anlamda bir başlangıç noktasını vermektedir. Bu da evrenin yoktan yaratıldığının bir kanıtıdır (Craig, 1979, s. 116-117). Yani bu durum açıkça tekilliğin fiziksel bir varlığa sahip olmadığı anlamına gelir.

Burada aşılması gereken önemli bir problem ortaya çıkmaktadır. Craig'in iddia ettiği gibi tekillik kavramının mutlak yokluk olarak kabul edilmesi ve bundan bütün evrenin oluşması, genel görelilik teorisinin Planck duvarında ve ötesinde de geçerli olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Craig'in de kabul ettiği üzere, Standart Büyük Patlama Modeli genel görelilik teorisinin âlemin başlangıcından itibaren hep geçerli olduğunu varsaymaktadır. Genel görelilik teorisinin âlemin bugünkü halinde geçerli olduğu kadar, tekillik denen yokluk noktasında da geçerli olduğunu ya da o noktayı doğurduğu varsayımını destekleyecek veya iptal edecek deneysel bir veri bulunmamaktadır. Çünkü bugün evrende geçerli olan fizik yasaları, Planck duvarından önce geçerliliğini kaybetmektedir. Bu durumda genel görelilik teorisinin âlemin başlangıcından itibaren bağımsız bir güç olarak hep geçerli olduğunu kabul etmek ve bu teoriden hareketle atom altı parçacıklar boyutundaki bir yapının oluşumunu açıklamak mümkün görünmemektedir (Acar, 2006, s. 99-100). Çünkü genel görelilik teorisi âlemin başlangıcında kendisi de dâhil olmak üzere bütün kanunların işlemez olduğunu varsayar (Hawking, 1988, s. 77).

Big Bang'in yoktan yaratılışın bir kanıtı şeklinde yorumlanmasını kabul etmeyenler genişlemeyi kabul etmekle birlikte ezeli ve değişmez evren inancını destekleyecek modeller öne sürdüler. Bunlardan Durağan Modele (steady state) göre evren genişledikçe sürekli olarak yeni maddeler yaratılmakta ve böylece evren durağan ve değişmez yapısını korumaktadır (İnan, 2003, s. 27; Silk, 2003, s. 54). Açılıp-kapanan (oscillating) evren modeline göre ise evren sürekli olarak genişleme-büzülme döngüsünü yaşamaktadır ve bu döngü ezelden ebede devam etmektedir (Hawking, 1988, s. 73-74; Davies, 1996, s. 145). Ancak bu modellerin bilimsel bir dayanakları olmadığı gibi enerjinin korunumu ve entropi gibi en temel fizik yasalarıyla da çelişmektedirler.

Büyük patlamayı kuantum etkileriyle açıklayan teorilerden biri Boşlukta Kuantum Dalgalanmaları Modeli (Vacuum Fluctuation Model)dir. 1973 yılında Edward Tyron tarafından ortaya atılan ve günümüzde Alan Guth, Andrei Linde, Stephen Hawking ve Paul Davies gibi önde gelen birçok fizikçi tarafından kabul edilen bu teoriye göre, bizim evrenimiz ve diğer birçok evren boşlukta meydana gelen kuantum⁷ dalgalanmaları sonucunda oluşmuştur.

7 Kuantum, atom parçacıklarından oluşan enerji paketleri anlamına gelir. Kuantum Mekanikisi ise, bu parçacıkların kütle, elektrik yükü, enerji ve momentumları ile ilgilidir. Isı, ışık ve bütün diğer radyasyonlar küçük paketler halinde yayılır ve bu paketlere "kuanta" adı verilir. Örneğin; foton parçacığı, ışığın bir kuantasıdır (İnan, 2003, s. 153-154).

“Büyük dalgalanma” (big fizz), “kabarcık evren modeli” ya da “baloncuk evren modeli” gibi adlarla da anılan bu modele göre tüm evrenleri doğuran süper-uzay adeta bir sabun okyanusudur ve her evren bu süper uzaydan çıkan bir baloncuktur. Bu model yaşadığımız evrenin bir başlangıcı olduğunu kabul eder, fakat bunun herhangi bir sebebinin olmadığını iddia eder. Çünkü evren oluşmadan önce de kuantum düzeyinde enerji dalgalanmaları söz konusudur. Evrenimiz, ara sıra sebepsizce ortaya çıkıp yok olan kuantum kabarcıklarından (quantum fizz) birinin tünellenmesi sonucu var olmuş ve sonrasında klasik olarak genişlemiştir (Uslu, 2007, s. 99-100, 104). Bu modelin ortaya çıkardığı bir sonuç da kuantum dalgalanmaları sonucu oluşan bu kabarcıkların sonsuz sayıda olabileceğidir. Yani içinde yaşadığımız evren her an ve rastgele oluşan bu kabarcıklardan sadece bir tanesidir (Varghese, 2002, s. 32).

Kuantum modellerinde sözü edilen boşluktan kasıt mutlak yokluk değildir. Fizikte boşluk, “fiziksel bir yapı” olarak tanımlanır ve bazı fiziksel yasalara tabidir. Birçok fizikçinin boşluk için yaptığı tanım “bir deneye imkân tanıyan en küçük alan” şeklindedir (Uslu, 2007, s. 157). Çünkü kuantum dalgalanmaları modelinin üzerine bina edildiği belirsizlik ilkesi en mükemmel boşluğun bile, maddeden ne kadar yoksun olursa olsun, gerçekten tam olarak boş olmadığını ileri sürer. Buradaki kuantum boşluğu daha çok, sürekli olarak ortaya çıkan ve kaybolan bir parçacıklar denizine benzetilebilir. Bu parçacıklar gerçek olanların aksine sanal parçacıklardır. Sanal parçacıklar doğrudan gözlenemez. Belirsizlik ilkesi⁸ nedeniyle vardır ve herhangi bir gözlem eylemi bunları gerçek parçacıklar haline dönüştürür. Enerji, bu parçacıkları yaratmak için boşluktan “ödünç alınır” ve hemen hemen aynı anda geri verilir (Silk, 2003, s. 79-80). Ancak sözü edilen enerjinin nasıl var olduğu ise bu modelin açıklık getiremediği konulardan biridir. Öte yandan tekillik durumundan önce yaşadığımız evren için geçerli olan bir uzaydan bahsetmek mümkün olmadığına göre, tekillikten önceki kuantum dalgalanmalarının gerçekleştiği bu “boşluk”un da nasıl ortaya çıktığı açıklanmalıdır. Kuantum modeli ise büyük patlamanın kendisinden meydana geldiği tekilliğin mutlak bir yokluk olmadığını, buna sebep olan şeyin boşlukta meydana gelen kuantum dalgalanmaları olduğunu öne sürmektedir. Ancak bu model de dalgalanmayı ve dalgalanmaya neden olan şeyi açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Öyleyse boşlukta kuantum dalgalanmaları modelinin tasvir ettiği şey hiçlikten bir şeylerin meydana çıkması değildir.

Kuantum dalgalanmaları, kuantum yasalarına göre ortaya çıktığı için kuantum yasalarının önceden varlığını gerektirmektedir. Çünkü parçacıkların, boşluk dalgalanmaları ile kısa süreliğine ortaya çıkmasına belirsizlik ilkesi izin verir. Ayrıca kısa süreliğine ortaya çıkan bu

8 Alman fizikçi Werner Heisenberg, 1927’de yayımladığı bir makalesinde, bir atomun ya da bir parçacığın aynı anda hem yerinin hem de hızının belirlenemeyeceğini ortaya koydu. Belirsizlik ilkesi denen bu yasaya göre bir cismin momentumunu ölçersek konumunu tespit edemeyiz; konumunu tespit edersek momentumunu ölçemeyiz. Yani hem konumunu hem momentumunu aynı anda tespit etmemiz mümkün değildir. (Uslu, 2007, s. 73-74.)

dalgalanmalar ortaya çıkabilmeleri için gerekli olan enerjiyi boşluktan “ödünç alırlar.” Öyleyse boşluk sıfır enerjili olmadığı gibi, bu enerjinin yapısında belirsizlik ilkesine imkân veren birtakım fizik yasaları da işler haldedir (Uslu, 2007, s. 158).

Boşlukta geçerli olan bu yasaların mutlak hiçlik olup olmadığı ise tartışmalı bir konudur. Stoecker’e göre bu yasalar, sırf matematik ve mantık yasaları olsa bile bu mutlak hiçliğe teka-bül etmez (2002, s. 246). Kuantum dalgalanmaları modelinin önde gelen savunucularından Heinz Pagels bu sorunu şöyle ifade etmektedir:

“Evrenin yaratılmasından önce var olan hiçlik, tahayyül edebileceğimiz en eksiksiz boşluktur. Uzay-zaman ve maddenin olmadığı bir haldir. Bu mekânın süreklilik ya da sonsuzluğun ya da rakamların olmadığı bir dünyadır. İşte bu matematikçilerin “boş set” dedikleri şeydir. Ancak yine de bu idrak edilemez boşluk, “dolu” bir mevcudiyete dönüşüyor. Bu fizik yasalarının gerekli kıldığı bir sonuçtur. Peki, yasalar bu boşluğun neresinde kayıtlıdır. Boşluğa olası bir evrene gebe olduğunu söyleyen şey nedir? Öyle görünüyor ki boşluk bile yasalara tabidir. Uzay ve zamandan önce var olan bir mantık” (Varghese, 2002, s. 32-33).

Bu yasalara hiçlik demek mümkün olmadığı gibi “varlık” demek de pek mümkün görünmemektedir. Bu yasalar hiçbir varlık yaratılmadan önceki Tanrı’nın ilmindeki tasarımlar olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki tek mesele bu yasaların ne olduğu değildir. Dalgalanmaya neden olan enerjiyi açıklamak gerekmektedir. Ayrıca bu enerjinin bir açıklaması yapılsa bile, bu süreçleri ortaya çıkaran yasaların açıklanması bilimsel açıdan pek mümkün görünmemektedir.

Sonuç

Kelâmcıların ma’dûm kavramının mutlak yokluk anlamına geldiği, fizikçilerin tekillik kavramının ise mutlak yokluk anlamına gelmediği ortaya konduktan sonra, Big Bang’in yoktan yaratılışı ispat edip etmediği konusunda Craig’e katılmak pek mümkün görünmemektedir. Mevcut fiziksel yasalarla büyük patlamanın gerçekleştiği tekillik durumunun tanımlanmadığı ve bu yasaların o noktadan sonra geçerliliğini yitirdiği açıktır. Ancak bu durum, bu noktanın hiçbir zaman aşılamayacağı anlamına gelmez. Günümüzde tekilliğin öncesini ve nedenlerini ortaya koymaya yönelik olarak kuantum fiziğinin işletilmeye çalışıldığını, hatta kuantum fiziği ile görelilik teorilerini birleştirme çabalarının sürdürüldüğünü bilmekteyiz. İlerleyen zamanlarda tekillik durumunu açıklayacak ve öncesine ilişkin birtakım veriler sunacak bir teori ortaya konulması mümkündür. Dolayısıyla bugünün bilimsel imkânlarıyla ulaştığımız son noktada durmak ve buna yokluk demek pek makul görünmemektedir.

Günümüzde geçerliliğini koruyan bilimsel veriler büyük patlamanın gerçekleştiği tekillik durumu ve öncesinde görelilik teorisinin geçerliliğini yitirdiğini ortaya koymaktadır. Ancak bunun yerine tekillik için atom ve atom altı parçacıkların tabi olduğu kuantum fiziği ya-

salarının geçerli olduğu da tam olarak ortaya konabilmiş değildir. Dolayısıyla ne görelilik teorisinden hareketle Big Bang'ın başladığı tekillik durumunu yokluk olarak nitelemek, ne de bu tekilliğin kuantum dalgalanmaları sonucu nedensiz bir şekilde meydana geldiğini söylemek doğru bir yaklaşımdır.

Sonuç olarak Big Bang kelâmcıların tasvir ettiği yoktan yaratılış anının bilimsel bir kanıtı olarak değerlendirilemez. Çünkü patlamanın kendisinden meydana geldiği tekillik durumu kelâmcıların kast ettiği yokluk kavramıyla aynı anlama gelmemektedir. Ancak bu teori mevcut bilimsel teorilerle uyumlu “bilimsel bir başlangıç” olarak değerlendirilebilir. Eğer bu “bilimsel başlangıç” mutlak başlangıç, yani daha öncesinde Tanrı'dan başka hiçbir şeyin olmadığı başlangıç anı olsaydı bile fizik ve kozmolojinin bu ilk yaratılış anını idrak etmesi beklenemez. Çünkü bunun yapılabilmesi için zamanın, yasanın, enerjinin ve kuantum dalgalanmalarının olmadığı mutlak bir hiçlik durumunun gösterilmesi gerekmektedir. Bunu yapmak ise hiçbir bilimsel disiplinin işi değildir. Çünkü özelden bilim, genelde ise insanın bilgi kapasitesi, mutlak hiçliğin hâkim olduğu bir anı ortaya koymaya uygun değildir. Bu nedenle kozmoloji ilk yaratılış anını asla idrak edemez (Stoeger, 2002, s. 249). Sonuçta bilimsel olarak ulaştığımız bu son noktada bile evrenin en tutarlı açıklaması yine dini ve metafiziksel bir açıklama olacaktır. Bu da hiç kuşkusuz ki evrenin yoktan yaratıldığı düşüncesidir.

Kaynakça

- Acar, R. (2006). Büyük Patlama Kelâm Kozmoloji Argümanını Destekler mi?. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 89-109.
- Atay, H. (1974). *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma*. Ankara: Aüif Yayınları.
- Bâkîllânî, E.B. (1987). *Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*. A.İ. Haydar (Thk.), (1. Bs.) Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye.
- Bâkîllânî, E.B. (2000). *el-İnsâf fi mâ Yecibu l'itkâduhu ve lâ Yecûzu'l-Cehlü bihi*. M.Z. Kevserî (Thk.), (2..Bs.). Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras.
- Bolay, S.H. (1989). Âlem. *TDVİA* (C. 2, S. 357-360). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Buhârî, E.A. (1400 H.). *Câmi'u's-Sahih* M.F. Abdülbâkî (Thk.), (C. 1-4). Kâhire: el-Matba'atü's-Selefiyye.
- Bulğen, M. (2012). *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Craig, W. L. (1979). *The Kalam Cosmological Argument*. London: The Macmillan Press.
- Cürcânî, S. Ş. (1985). *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan.
- Cüveynî, İ. H. (1969). *eş-Şamîl fi usûl'id-dîn*. A.S. Neşşâr, F.B. 'Avn, & S.M. Muhtâr (Thk.). İskenderiye: Münşeatü'l-Ma'arif.
- Davies, P. (1996). *Son Üç Dakika* (S. Gül, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (1998). *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Efil, Ş. (2004). Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine. *Ekev Akademi Dergisi*, 8 (18), 35-48.
- Einstein, E. (2010). *İzafiyet Teorisi* (G. Aktaş, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Erdem, H. (2010). *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*. Konya: Hü-Er Yayınları.
- Erdemci, C. (2007). *Kelâm Kozmolojisi Giriş*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Gazzâlî, E.H. (2012). *el-İktisâd fi'l-İtikâd: İtikâdda Orta Yol* (O. Demir, Terc. ve Neşr.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gölcük, Ş. (1998). Hayyât. *TDVİA* (C.17, S. 103-105). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Gölcük, Ş., & Toprak, S. (2012). *Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler* (7. Bs.). Konya: Tekin Kitabevi.
- Günaltay, M. Ş. & Bayın, İ. (2008). *Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu* (1.Bs.). Ankara: Fecr Yayıncılık.
- Hawking, S. (1988). *Zamanın Kısa Tarihi* (Say, S. & Uz, M. Çev.). İstanbul: Milliyet Yayıncılık.
- Hayyât, E.H. (1993). *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. Dr. Nîberc (Thk.). (2. Bs.) Beyrut: Mektebetü Dârü'l-'Ara-biyyetü li'l-Kitâb.
- İşık, K. (1967). *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Aüif Yayınları.
- İnan, Y. (2003). *Kozmos'tan Kuantum'a Bir Patlamanın Sonuçları*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Kâdî Abdulcebbar, E.H.(1988). *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn, Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. M.Ammâra (Thk.). (2.Bs.). Kahire: Dâ-rûş-Şûrûk.
- Kılavuz, U. M. (2009). *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Koloğlu, O.Ş. (2011). *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Nesefî, E.M. (2013). *Bahrü'l-Kelâm: Mâturidî Akâidi* (R. Biçer, Çev.). Konya: Gelenek Yayıncılık.
- Reddy, F. (2009, Kasım 17). *COBE Satellite Marks 20th Anniversary*. Erişim Tarihi: Nisan, 21, 2014, http://www.nasa.gov/topics/universe/features/cobe_20th.html
- Silk, J. (2003). *Evrenin Kısa Tarihi*. (M. Alev, Çev.). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Stoeger, W. (1998). Bilimde ve Felsefede Evrenin Başlangıcı. Margenau-Varghese (Ed.), (A. Ergenç, Çev.). *Kosmos Bios Teos*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Şimşek, Ü. (1980). *Big Bang- Kâinatın Doğuşu*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.
- Taslaman, C. (2013). *Big Bang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Topaloğlu, B. (1987). *İslam Filozoflarına ve Kelamcılara Göre Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Ya-yınları.
- Topaloğlu, B. (1998). Hudûs. *TDVİA*. (C. 18, S.304-309). İstanbul.
- Topdemir, H.G. & Unat, Y. (2008). *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Tuna, T. (2013). *Ol Dedi Oldu, Big Bang'ın Nefes Kesen Öyküsü*. İstanbul: Şule Yayıncılık.
- Uslu, F. (2007). *Tanrı ve Fizik-Büyük Patlama ve Öncesi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Varghese, R.A. (2002). Giriş. H. Margenau, & R.A. Varghese (Ed.), (A. Ergenç, Çev.). *Kosmos Bios Teos*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Weinberg, S. (1998). *İlk Üç Dakika* (Z. Aydın & Z. Aslan Çev.). (7.Bs.). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Yavuz, Y.Ş. (1988). 'Adem. *TDVİA* (C. 1, S. 356-357). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Dinî Çeşitliliğin Artması: Dinî Grupları Sınıflandırma Sorunu Bağlamında Tarikat-Cemaat Ayrımı

Halil Peçe*

Öz: Din sosyolojisi literatüründeki din sınıflandırması problemi, dinî grupları tipolojileştirme bağlamında daha büyük bir tartışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorun Türkiye'deki dinî grupları tasnif ederken de özellikle tarikat-cemaat karmaşası üzerinden tartışılmaktadır. Mevcut dinî grup tipolojileri Türkiye'deki dinî grupların sınıflandırılmasında aydınlatıcı olmalarına rağmen yeterli gelmemektedir. Gerek teolojik bir sınıflandırmadan uzak durmak, gerekse de anlamlı ve literatürde yer edinecek bir sınıflandırma, cemaat-tarikat ikileminde oluşturulamamıştır. Bu bağlamda cemaat ve tarikatların sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği sorusunun cevabı nesnel olarak verilememiştir. Bu çalışmada bu soruna çözüm olabilecek yollar irdelenmiştir. Türkiye'de İslam denince ilk akla gelen meselelerden biri dinî grupların varlığı konusudur. 1925 yılında yürürlüğe giren kanun ile "Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması" legal olarak dinî grupların faaliyet göstermelerinin önünde engel olunca, dinî gruplar varlıklarını farklı düzenlerde sürdürmeye çalışmışlardır. Dernek ve vakıf gibi çeşitli yollarla faaliyetlerini devam ettirmeye çalışan bu yapılar, toplumdaki siyasal, toplumsal ve kültürel değişimlere tepki gösterip kendilerini gelişen koşullara göre şekillendirmişlerdir. Bu çerçevede Türkiye toplumunun sosyolojik gerçeği olarak tarikatlar, illegal yapılar haline getirilmelerine rağmen toplumsal sahada değişime ve dönüşüme uğrayarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Siyasi iktidar ile ilişkilerinin tonuna göre dönem dönem toplumda daha görünür hale gelmişlerdir. Cemaatler ise gerek toplumsal alanda oluşturdukları yeni mekânlarla gerekse de farklı dinî yorumlarının sonuçlarıyla Türkiye'de "cemaatleşme" hareketini başlatmış olup dinî grup örneklerine yeni bir tip kazandırmışlardır.

Anahtar kelimeler: Din Sınıfları, Dinî Çeşitlilik, Tarikat-Cemaat, Cemaatleşme, Tipoloji.

Giriş

Cumhuriyet dönemiyle beraber uygulamaya konmuş olan devrim faaliyetlerinde birçok atılım hedeflere ulaşma bakımından karşılığını buldu. Tekke ve zaviyelerin kapatılması ve dolayısıyla tarikatların illegal hale getirilmesi hamlesinde ise, genç Cumhuriyet aklının beklenen başarıyı gösterdiği söylenemez. Dinî grupların toplumsal hayattan soyutlanmaları, siyasi baskı veya rejim değişikliği gibi radikal dönüşümler sonrası illegal hale getirilmeleri gibi zorlamalarla mümkün olmamasının nedenleri çeşitli çalışmalarda irdelenmekle bera-

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B0013

* Kocaeli Üniversitesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler Ana Bilim Dalı.
E-posta: halilpece_53@hotmail.com

ber sosyal bilimler literatüründe karşılık bulup yer edinecek bir cevap hala bulunamamıştır. Çalışmamın teorik yönü dinin ve dinî grupların sınıflandırılması problemi üzerine olacaktır.

Bu çalışmayı yapmamdaki temel amaç, Türkiye'deki din meselesini sosyolojik bir perspektifle bir kez daha ele alıp, İslam düşüncesinin ve mistisizminin kurumsallaşmış halleri olan tarikatlar üzerinden yeniden okuyup, anlamlandırıp literatüre katkı sağlamaktır. Toplumsal sahada faaliyet gösteren tarikatların zamanın ruhunu yakalayabilecek dönüşümleri gerçekleştirdiği takdirde toplumdan silinmek istenen ve zorlanan gruplar olmaktan kurtulup, bilakis siyasal alana müdahil olabilen yapılar haline geldiğini ve bir sosyolojik gerçek olarak kanuni bir süreçle toplumsal alandan soyutlanamayacaklarını savunmak bu çalışmanın temel amaçlarından bir başkasıdır.

Türkiye siyasal hayatında iktidar denkleminin göz ardı edilemeyecek parçası olan ordu ve en büyük silahı olan darbe tehdidi Türkiye siyasi kültürünü de şekillendirmiştir. Bu bağlamda siyasal merkezin ortasında yer almayan ya da askeri bürokrasiyle her şart ve koşulda iyi geçinme potansiyeline sahip olmayan gruplar için darbe korkusu kısa ve orta vadede ortadan kaldırılamayacak bir gerçektir. Bu şartlar altında, özellikle 12 Eylül'e kadar ve sonrasında 28 Şubat dönemiyle bir daha rejim için tehdit olarak görülmeye başlanan İslami gruplar için de bu darbe ve kırım korkusunun devam ettiğini söylemek doğru olacaktır. Bu tehdidin varlığını özellikle çalışmamın metodolojik kısmının uygunluğu ve uygulanabilirliği açısından ön görüşme yaptığım İslamî grup temsilcileri ve bazı tarikat içinde söz sahibi konumundaki ehli tarik kişilerde gözlemlediğim çekince ve tedirginliği görmem ve onların açıkça belirtmeleri vasıtasıyla gözlemledim.

Bu çalışmada cevap aranmaya çalışılacak temel sorulardan biri dinî grup sınıflarının evrensel olarak belirlenmesinin mümkün olup olamayacağı olmakla birlikte eğer mümkünse bunun yollarının nasıl olabileceğidir. Bu çerçevede oluşturulmuş bir sınıflandırmada tarikatların ve cemaatlerin nerede yer alacağı bu çalışmanın tartışmalarındandır. Tarikatların cemaatlerle benzerliklerinin ve ayrıştıkları noktalarının ne olduğu da bir başka cevap aranacak sorudur. Siyasal rejim, coğrafi farklılıklar, farklı dinler ve benzeri değişkenlerin ele nasıl en uygun tarzda alınıp evrensel bir formata ve kavramsallığa dönüştürülebileceği bu çalışmanın ana sorularından olacaktır.

Metot olarak nicel ve nitel yöntemin birlikte kullanılma olasılığı aydınlatıcı olabilmektedir. Bir fenomenin farklı yüzleri farklı metotlarla açıklanabilir. Bu bağlamda nitel ve nicel metodun aynı çalışma üzerinde kullanılması mükemmel ve çok yönlü bir fotoğraf çekebilme imkânı sunabilir (Riis, 2012: 384). Fakat din sosyolojisi özelinde gerek muhatap alınan olgusal örneğin üyelerinin sorulacak sorulara tepkileri bağlamında gerekse de sorulacak soruların kavramsal köksüzlüğü bakımından uygulanması muhtemel metotların yetersiz kalacak olması ve bunun nasıl üstesinden gelinebileceği tartışma konularından biri olacaktır. Doktora tezi ön çalışmasının bir aşaması olan bu çalışmada tarihsel karşılaştırmalı araştırma metodu

ile özellikle tarikat ve cemaat yapılarının nerede benzeşip nerede ayrıştıkları noktasında bir yaklaşım geliştirilmeye çalışılacaktır. Özellikle, cemaatlerin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde etki sahibi olan faktörleri karşılaştırmalı bir metod ile açıklamak ve sınıflandırmak tarikat-cemaat ayrımını ve sınırını belirleme noktasında kullanışlı bir yöntem olacaktır. Dinî grupların değişimi ve dönüşümünü karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele almak, zaman içinde onları dönüştürücü güce sahip olan faktörleri de ortaya çıkarmamıza yardımcı olacaktır. Bu çerçevede ilerde oluşturulması muhtemel olan indeks ile dinî grup tipolojilerinin coğrafyadan, siyasal rejimlerden, tarihi tecrübelerden ve ekonomiden nasıl etkilenip şekillendiklerini açıklanıp açıklanamayacağı tartışılacaktır. Bunun için de belli bir coğrafyada hâkim unsur olan dinin ya da ikincil plandaki inancın, o bölgeye nasıl ve hangi yolla yayıldığı, farklı rejimlere ve ekonomik yapılara göre nasıl şekil aldığı gibi çok farklı girdilerin içinde olacağı indeks dinî grupları sınıflandırma anlamında açıklayıcı olacaktır. Bunun yanında tezin büyük kısmını kapsayacak olan alan araştırması seçili olan dinî grubun oluşturulacak olan indeksin sonucunda muhtemel dinî grup tipolojilerinden birine yerleştirilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmada öncelikle din ve din sosyolojisinin önemi ve ne anlama geldiği tartışılacaktır. Sonrasında çalışmanın temel sorularından olan dinî grupları sınıflandırma problemi üzerine tartışma yürütülecektir. Tarikat ve cemaat farkının neler olabileceği, hangi grupların tarikat hangi grupların cemaat olarak nitelendirilebileceği bir sonraki bölümde tartışılacaktır. Çalışmanın temel tartışmasını içeren bu bölümde din sosyologlarının oluşturmuş oldukları mevcut din tipolojilerinin tarikat-cemaat ayrımına kifayet edip edemeyeceği tartışılıp, nesnel bir tarikat-cemaat ayrımının nasıl kurgulanabileceği üzerine fikir beyan edilecektir. Son olarak ise sonuç kısmı ile çalışma nihayetlendirilecektir.

Din ve Din Sosyolojisi Tartışmaları

Dinin ne olması gerektiği gibi buyurucu tanımlamalardan ziyade “ne olduğu” üzerine yoğunlaşmak sosyoloji bilimi açısından daha doğru bir yaklaşımdır. Dini tanımlarken başvuru olan temel yollardan bir tanesi özsel tanımlar olmakla birlikte, bu tanımlamalarda dinin tabiatüstü bir gerçekliğe sahip olduğu iddiası hâkimdir. İşlevsel tanımlamalarda ise, dinin toplumsal ve siyasal hayatında işleyişine katkı sağlamasıyla orantılı bir tanım aralığından açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir (Kurt, 2015: 40-42).

Durkheim’a göre din, toplumsal bir üründür. Buna bağlı olarak, dinin anlaşılması için yapılması gereken kaçınılmaz olarak, toplumsal şartların nasıl oluştuğunu ve bunlara bağlı olarak nasıl geliştiğini açıklamak olmalıdır. Durkheim, toplumsal işleyiş üzerinden işlevsel bir din tanımı üzerinden yoğunlaşırken, Weber ise dinin toplumsal yapıları ve ilişkileri belirlemesi üzerinden dine karşı yaklaşımını oluşturmaktadır (Ayдын, 1998: 350-352).

Küreselleşen dünyada artık insanlar isteseler de istemeseler de “diğer” olanla iletişim halindedirler. Kitle iletişim araçlarının geliştiği ortamda toplumsal gruplar herkesi kapsamaya

başlamıştır. Dinin çeşitliliğin artması ve bireylerin çeşitli araçlar vasıtasıyla bu çeşitliliğe karşı bigâne kalamamaları muhtemeldir ki XXI. yüzyılda dini tekrar kamusal hayatın bir parçası haline getirecektir (Bouma & Ling, 2012: 321-322). Dolayısıyla din meselesi, dindar olsun ve ya olmasın her insanın meselesi haline gelmeye başlamıştır. Din sosyolojisine dair kavramsal ve kuramsal tartışmanın önemi de buradan hareketle anlaşılabilir.

Sosyoloji biliminin bir alt dalı olarak ele aldığımız din sosyolojisi teolojik alanın dışında kalan din ve birey-toplum ilişkisi üzerine açıklayıcı ilkeler getirmeye çalışan bir disiplindir. Bu bağlamda din sosyolojisi içerisinde izah edilmesi gereken meseleler üzerine düşünürken, bir teolog gibi değil de sosyolog hassasiyetiyle davranmak gerekmektedir. Zuckerman (2009), sosyal grupların, sosyal münasebetlerin, sosyal yapıların ve sosyal davranış örüntüleri gibi topluma ait olan her görünümün bir sosyolog için açıklanması elzem olan konular olduğunu düşünür. Açıklanması gerekli alanların hepsi, dinden bağımsız olmayan, din meselesinin etkisi altında bulunan meselelerdir.

Din sosyolojisi üzerine önyargısından arınmış olarak çalışan araştırmacı belki inancına göre saçma gördüğü mistik olayların da gerçek olabileceğini hatırlından çıkarmaması gerekmektedir (Zuckerman, 2009:109). Buna bağlı olarak Türkiye’de özellikle dinî gruplar üzerinde yapılacak çalışmalar da dinî önderin yalnızca kurmaya çalıştığı patronaj ilişkileri üzerinden değil, aynı zamanda bağlı bulunanların manevi ihtiyaçlarını giderdiği ihtimalini de göz ardı etmemek toplum bilimi hassasiyeti açısından önemlidir. Genellikle din sosyolojisi alanında çalışan araştırmacının meşrebine göre dini ve dindarlar arası ilişkileri yorumlaması değişiklik göstermektedir. Fakat sosyal bilimler açısından bu noktada her mahalleye seslenebilecek bir dilin kurulması gerekmektedir.

Dinin yeniden üretimi noktasında pazarlanması sürecinde ticari bir meta gibi görülmesi (Guest, 2012) modern toplumda dinî grupların rolünü anlama ve dinin kapitalist toplum içerisinde yaşam alanı oluşturması bakımından manidardır. Dinî gruplar artık yalnızca hikmetli hikâyeler ve yaşam öğretilerini mensuplarına anlatmakla yetinmeyip, aynı zamanda dinî gruba has oluşturmuş oldukları malları da mensuplarına pazarlanmaktadır. Böylece, hem kapitalist ilişki ağı içerisinde kendine güçlü bir konum elde ederken hem de ilişkili oldukları bireylerin gruba olan aidiyet hislerini artırmaktadırlar. Bu bağlamda dinî gruplar herhangi bir sivil toplum örgütünden çok daha sıkı ilişkiler içinde barındıran gruplar olarak ele alınmalıdır.

Toplumsal hayatta süregelen olayların dinî hayatı da etkilediği görülmektedir. Gerek Mormonların ırkçılık konusunda tarihi süreçte gelişen olaylar neticesinde istikrarlı bir tavır almadıklarına, gerekse de Amerika Birleşik Devletleri’nde feminist hareketten etkilenip dinî kavramları eril ya da dişil nitelemekten uzak durup orta yol arayan grup tiplerine bakıldığında sosyal hadiselerin dinî gruplar ve dinî yorumlar üzerindeki etkilerinden söz etmek mümkün gözükmektedir (Zuckerman, 2009: 136-146). Toplumsal olaylar dini etkilediği gibi,

dinin de toplumsal hayatı etkilediği bir gerçekliktir. Din, ilişkileri belirleyerek ve kurumları şekillendirerek sosyal hayatın kalbine müdahil olabilmektedir. Zuckerman (2009: 159-163), özellikle cinsel hayatın yaşanması noktasında dinin belirleyiciliği üzerinde durmaktadır. Buna göre bireyler çoğunlukla toplumsallaşma sürecinde edindikleri dinî inancın yol göstericiliğine göre cinsel hayatını şekillendirmektedir. Bütün bunlar göz önüne alındığında din ve toplum ilişkisinin ortaya çıkarmış olduğu tartışmalar modern toplumun kaçınılmaz sosyolojik problemlerindendir. Dinî ritüellerin toplumsal ilişkilere yön vermesi veya toplumsal ilişkilerin dini algılayış biçiminde farklı yorumlara sebebiyet vermesi din sosyolojisinin olgusal konular üzerinden araştırma yapması gereken alanlarıdır.

Dinî Grupların Sınıflandırmaları Problemi

Dinî çeşitlilik modern toplumlarda gittikçe artmaktadır (Bouma & Ling, 2012: 320). Dolayısıyla gerek dinî anlama ve anlamlandırma gerekse de dinî grupları tasnif etme noktasında kavramsal ve kuramsal zorlukların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Din sosyolojisinin ana tartışmalarından biri dinlerin sınıflandırılması problemidir. Dinî grupların sınıflandırılmasına benzer şekilde dinlerin de sınıflandırılmasının çeşitli zorlukları vardır. Temel olarak dinleri üç kategoride ele alabiliriz: ilkel dinler, millî dinler ve semavi dinler. İlkel dinler, karmaşık yapısı olmayan, insanlığın ilk dönemlerinde ortaya çıktığı varsayılan dinleri nitелеmek için kullanılan bir tabirdir. Tabiatçılık anlamına gelen natürizm, ruhçuluk anlamına gelen animizm ilkel dinlere örnek teşkil edebilmekle beraber Durkheim, insanlığın en ilkel dininin totemizm olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede Durkheim, her toplumsal oluşumun kendine bir din oluşturduğunu varsayarak, ilkel dinlerin zamanla toplumun dönüşmesiyle gelişip yüksek tipli dinler halini aldığını söylemektedir. Millî dinler ise, ortaya çıktıkları toplum içinde gelişip yayılan dinler için kullanılan bir kavramdır. Örnek olarak, Budizm dinini Hindistan'dan, Konfüçyanizm dinini de Çin'den bağımsız düşünmek mümkün olamamaktadır. Bu kategoride değerlendirilebilecek diğer dinler genel olarak eski Türklerin sahip oldukları dinler, Japon dinleri, eski Amerikalıların (Güney-Kuzey) sahip oldukları dinler ve İran dinleri gibi coğrafya ve millet isimleriyle anılan dinlerdir. Son kategori olarak semavi dinler ise, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi vahiy yoluyla indirilmiş olduğuna inanılan dinleri sınıflandırmak için kullanılan tabirdir. Bununla beraber alternatif din kategorilerini de literatürde bulmak mümkündür. Dinler tarihçisi Ömer Budda'nın ilkel dinler ve ileri (gelişmiş) dinler sınıflandırması farklı bir gruplandırma çalışmasıdır. Joachim Vach ise, kurucusu olan ve kurucusu olmayan geleneksel dinler olarak dinleri sınıflandırma yolunu tercih etmektedir. Gustav Mensching dinleri, belirli bir toplumda sınırlı olup olmaması bakımından ele alıp ulusal dinler ve evrensel dinler olarak sınıflandırmanın daha açıklayıcı olacağını düşünmektedir. Bir diğer sınıflandırma ise, çoğu İslam düşünürünün üzerinde uzlaşmış olduğu beşerî dinler ve semavi dinler sınıflandırmasıdır. Aynı zamanda dinler kendi içlerinde de sınıflandırmaya tabi tutulabilmektedirler. Bu sınıflandırma ele alınan dinin anlayış ve şekilleniş ba-

kımından temel özelliklerinin ele alınmasıyla oluşturulmaya çalışılan grup tipleridir (Aydın, 2014: 73-89). Dinleri gruplandırmaya çalışırken genellemeye başvurulmasının doğal bir sonucu olarak her ayrıntıyı bütünüyle kuşatıcı bir sonuca ulaşmak mümkün olmamaktadır. Bununla beraber “kutsalı tecrübe” veya “aşkın olan ile irtibat” bağlamında bir kısım dini ilkel diye tasnif etmenin ne kadar isabetli bir tutum olacağı tartışmalıdır. Benzer şekilde bir kısım dinin “beşeri” olarak ele alınması da ayrı bir tartışmalı unsurdur. İzah edilmeye çalışıldığı gibi dinlerin sınıflandırılması üzerinde uzlaşılmış sonuçları olan bir alan değildir. Dolayısıyla birçok din grubu karşımıza çıkmaktadır. Bunun doğuracağı sorun ise, dinlerin sınıflandırılmasında karşımıza çıkan sorun, daha büyük bir sorun olarak dinî grupların sınıflandırılmasında karşımıza çıkmaktadır. Çünkü analiz etmek için ele alınan veriler ve değişkenler birkaç kat fazlalaşmaktadır.

Dinlerin sınıflandırılmalarında ilkel olup olmamaları ön kabulüne dayalı bir yaklaşımın batı merkezci bir bakış açısına sahip olması dolayısıyla farklı coğrafyalarda din sosyolojisi alanında yapılan araştırmalarında Hristiyan toplumların özellikleri üzerinden olguların açıklanmaya çalışılması kaçınılmaz olacaktır. Burada iki temel problemin olduğunu varsayabiliriz. Birinci problem, böyle bir yaklaşım tarzı ile mevcut olan din sosyolojisine dair dinî grupları tüm yönleriyle kuşatıcı olmayan çalışmaları geçer akçe görüp, onları yanırlarıyla beraber seçilen olgu üzerinde uygulamaya çalışmaktır. Diğer sorun ise, seçilen olgunun büsbütün mevcut yaklaşım üzerinden açıklanmaya çalışılmasından ötürü eksik yönlerin kalacağı kuvvetle muhtemel olduğundan, din sosyolojisi alanına katkı sağlamanın yeni bir soluk getirmenin imkânsızlığı da kaçınılmaz olacaktır.

Dinî grupları sınıflandırma metotlarından biri genel hatlarıyla dört ana kategoride dini gruplandırmaktadır. Din tartışmasız olarak kabul gören ve yasal olan dinî grupları açıklamak için kullanılan gruptur. “Denomination” ise, büyük bir dinin bir alt grubu olarak ele alınır ve çoğunlukla toplum tarafından kabul gören dinî gruplardandır. Diğer iki tipoloji ise, sekt ve kültür. Sekt, yasal kabul edilen ve ya edilmeyen, her ne kadar kült grupları kadar marjinal olmasa da, küçük, farklı ve genel olarak ilginç bulunan grup tiplerini açıklamak için kullanılmakta kullanılır. Kült ise, diğer gruplardan tamamıyla farklı, toplum tarafından tehlikeli görülüp şüpheyle yaklaşılacak illegal dinî gruplar arasında gösterilen bir sınıflandırma biçimidir (Zuckerman, 2009: 116). Dinî grupları sınıflandırma bakımından bu dört ana grup aslında Amerika’da bulunan dinî grupları kategorilendirme açısından kullanışlı gözükmemektedir. Fakat bu dört grubun diğer coğrafyalarda geçer akçe olduğunu söylemek her koşulda mümkün gözükmemektedir. Örneğin Türkiye özelinde her tarikat “denomination” değildir yada bazı tarikatları “kült” veya “sekt” kategorisinde değerlendirebiliriz. Benzer bir sorun cemaatler için de geçerlidir. Dolayısıyla bir tarikat ve yahut bir cemaat bu dört ana grup bağlamında değerlendirilirse aynı grup içinde mütalaa edilebilmektedir ki bu da problemli bir durum olarak karşımıza çıkar. Tarikat ve cemaat iki farklı dinî grup tipolojisi olması gerekiyorken mevcut dinî gruplar vasıtasıyla ele alınınca bu fark ortadan kalkmak zorunda kalı-

yor. Dolayısıyla hem Müslüman dinî grupları tasnif etmek için hem de Müslümanlar dışında diğer Batılı olmayan dinî grupları sınıflandırmak için bir gruplandırma formatı gerekmektedir. Bu format içerisinde birçok faktör ele alınacak biçimde bir indeksin oluşturulması ileriki aşamalarda dinî grupların birbirine en yakın ve benzer gruplar ile beraber ele alınmaları noktasında yardımcı olacaktır.

Bu çalışma gerek bir tasarı olması dolayısıyla gerekse de hacmi dolayısıyla dinî gruplar indeksi oluşturmaya yeterli gelmeyecek olsa da bir fikir olması açısından indeks içindeki faktörlerin bir kısmını açıklamak tarikat-cemaat ayrımı bakımından da faydalı olacaktır. Öncelikle dinî grupların her ne kadar birbirleri arasında farklılık arz etmelerine rağmen inanç bağlamında bakıldığında ortak bir yönünün olduğu ön kabulüne dayanarak bu farklılıkların nereden kaynaklandığı sorusuna verilebilecek ilk tepki coğrafyaya göre dinî grup tipolojilerinin değişebileceği olmalıdır. Farklı coğrafyalara göre farklı ilişki ağları ve ritüelleri içinde örgütlenen bu dinî grupların farklılaşmasının nedenleri olarak karşımıza çıkabilecek bazı faktörler ise şu şekilde sıralanabilir: rejim, tarihsel süreç, toplumsal faktörler, iklim. Siyasal rejim dinî grupların örgütlenme ve halk ile olan ilişkilerini şekillendirebilir. Örneğin, totaliter rejimlerde herhangi bir dinî grubun siyasal iktidara yakın olup olmaması, onun örgütlenme biçiminin açık veya kapalı olması ve mevcut dinî gruplara tanınan imkânlardan yararlanabilmesi gibi noktalarda belirleyici olmaktadır. Farklı olarak dinî alana hiçbir şekilde müdahil olmayan herhangi bir rejimde dinî grupların kendilerini siyasal rejime odaklı formatlamaları beklenemez, dolayısıyla farklı faktörlerin daha çok etkili olduğu bir tasnife ihtiyaç duyulacağı bir gerçeklik olacaktır. Tarihsel süreçte dinî grupları etkileyebilmektedir. Herhangi bir dinî grup genellikle içinde bulunduğu coğrafyada dinin algılanış biçimine göre kendini dizayn etmektedir. Hatta daha da ilginç bir cemaatin veya tarikatın farklı coğrafyalarda söylemi ve örgütlenmesinin değişkenliği de gözlemlenmektedir. Bunun temel nedeni din algısının o coğrafya içerisine nasıl girdiği ve tarihsel süreçteki işlevidir. Örneğin, Balkan coğrafyasındaki İslam inancıyla, Pakistan sınırları içindeki İslam inancının özü itibarıyla aynı olsa da algı bakımından farklı olduğunu tahmin etmek zor değildir. Balkanlara İslam'ın çoğunlukla tasavvuf vasıtasıyla yayılmasının oradaki dinî algı ve dinî grupların kendini örgütlemesi üzerinde ciddi etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Rejim ve tarihsel süreç ile benzeri şekilde toplumsal faktörlerin ve iklimin de dinî gruplar üzerinde etkisi olmaktadır. Bunlara benzer birçok toplumsal dinamikleri belirleyici ve etkileyici faktör dinî grupları da etkilemektedir. Bunların topluca bir indeks halinde ele almak ve elde edilen verilerin sonuçlarına göre dinî grupları tipolojilere ayırmak mevcut sınıflandırma metotlarına göre daha isabetli olacaktır ve aynı zamanda önyargılı ve kuşatıcı olmayan tasnif metotlarından da çalışmaları uzakta tutabilme imkânı tanıyacaktır.

Dinin ve dinî grupları sınıflandırma probleminin yanında din sosyolojisi bağlamında ele alınan başka unsurlar da mevcuttur. Bunlardan birisi kuşak meselesidir. Var oluşun tamamlayıcı bir özelliği olarak kuşaklar, dine yaklaşım bakımından da aydınlatıcı olabilmektedirler. II.

Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde doğanları tabir etmek için kullanılan “nüfus patlaması kuşağı” ile günümüze daha yakın doğan kuşakların dine ve dinî gruplara ilişkin görüşleri üzerine yapılan araştırmalarda kuşakların kendilerine has bir duruşlarının olduğu ortaya çıkmıştır (Roof, 2012: 57). Kuşaklar bir gerçeğe işaret etseler de, kuşakları etkileyebilecek birçok parametrenin olduğunu da unutmamak gerek. Modernleşmenin etkileri ve sonuçları insan yönelimlerini etkileyeceği gibi, göç gibi toplumsal olayların da grupların ve kuşakların genel eğilimleri üzerinde etkili olabileceği unutulmamalıdır. Dolayısıyla dinî grup tipolojilerinin muhkem bir hali olmadığı, bilakis dinamik bir şekilde devamlı değişebileceği, kuşakların dine bakış açılarının değişmesinden ilham alarak söylenebilir. Dinin öğrenilmesi toplumsallaşma süreciyle kuvvetli ilişki halinde olan bir konudur. Özellikle dinin öğrenilmesinde anne ve babanın etkisi yadsınmaz (Zuckerman, 2009: 94-95). Ailelerin dinî kurumları ayakta tuttuğu ve dinî katılım üzerinde etkisinin büyük olduğu bir gerçekliktir (Edgell, 2012: 68). Dolayısıyla ailenin genel olarak din ile ilişkisine göre aile içinde yetişmiş olan çocukların din ile ilişkilerinde benzer davranışları sergilememeleri beklenmeyen bir durum değildir. Bundan dolayıdır ki, bireylerin din ve dinî gruplar ile olan iletişimlerinin anlamlandırılması noktasında yalnızca maneviyat ve patronaj (Atacan, 1990) ilişkileri yeterli olmayıp, ailenin de çok önemli bir aktör olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla geleneksel ilişki bağlamında tutucu olan toplumlarda, aile bağlarının kuvvetli olması vesilesiyle dinin bir sonraki nesle aktarımı daha kolay olmaktadır. Aynı zamanda dinle yoğun ilişkisi olup herhangi bir dinî gruba bağlı olan ailelerin bu bağlılıklarını çocuklarına aktarması da kolaylaşmaktadır. Dolayısıyla aile yapıları da dinî gruplar için vazgeçilmez bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Ailenin önemi, farklı dinden ve uzlaşmaz gözüken dinî grupların aileye önem atfeden söylemlerinden de çıkartılabilir.

Tarikat ve Cemaat Ayırımı

Din sosyolojisinin genel problemleri ve tartışma alanları olduğu kadar karşılaşılan sorunlar bağlamında coğrafyalara özgü problemlerin bulunduğu da bir gerçekliktir. Türkiye’de din sosyolojisi alanında karşılaşılan problemlerin bir kısmı din sosyolojisi alanının genel problemleri olmasının yanında Türkiye toplumuna has sorunların olduğundan da bahsetmek gerekir. Kendine özgü kavramsallaştırmanın yeterli olmaması başlıca sorunlardandır. Bu sorun, din sosyolojisi açısından temel sorunlardan bir tanesidir ki, farklı coğrafyalarda ve geleneklerde uygulanabilecek bir şablonun oluşturulması gerekmektedir. İkinci sorun, rejim kaygılarından ötürü sürekli gündeme getirilen laiklik kaygılarının din sosyolojisi alanındaki çalışmaların önünde engel oluşturmasından ötürü, Türkiye’de din sosyolojisi literatürünün geniş yelpazede oluşturulamamasıdır. Bir diğer sorun ise, din sosyolojisinin sahip olduğu yapısal sorunlardır. Bu sorunun temel kaynağı din sosyolojisi alanının ilahiyat ve sosyoloji disiplinlerine dokunan bir alanda olmasıdır. Sonuncu problem ise, saha araştırmalarının ye-

teri kadar gerçekleştirilmemiş olmasından kaynaklanan kavramsal ve kuramsal arka planın geliştirilmemiş olmasıdır (Aydın, 1998: 372-376).

Tasavvufa dair inanışlar, ritüeller ve örgütlenme biçimleri son derece çeşitlilik arz etmektedir. Bunların bir kısmı barışçıl ve çoğulcu iken, bir kısmı ise daha militan tutumları içinde barındıran sufi hareketler olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat her durumda bu hareketler otorite ve dayanışmanın tipik biçimlerini oluşturmaktadırlar (Zubaida, 2012:387-388). Tarikatlar Türkiye toplumunun sosyolojik gerçeklerindendir. Yasaklanarak illegal hale getirilmeleriyle beraber kendi içinde değişime ve dönüşüme uğrayarak toplumsal varlıklarını sürdürmüşlerdir. Siyasi iktidarla ilişkilerinin yoğunluğuna göre de toplumsal görünümelerini dönem dönem arttırmışlardır. Fakat bu dönüşüm ve değişimin kesin bir şekilde yasaklanmalarıyla beraber başladığını söylemek çok isabetli olmayacaktır. Modernleşme faaliyetlerine hız veren Osmanlı Devleti, siyasal alanda değişimler yaşadııkça, sosyal alanda varlıklarını sürdüren yapılar da kendi içlerinde varlık mücadelelerini sürdürebilme adına bir takım yeniliklere imza atmışlardır. Bu bağlamda, özellikle son dönem Osmanlı coğrafyasında nüfuzunu arttırabilen bazı tarikat yapılarının bu değişime ve dönüşüme kusursuz ve stratejik bir biçimde ayak uydurabildiklerini görmekteyiz. Bu noktadan hareketle toplumsal alanda varlıklarını sürdüren tarikatların varlıklarını nasıl ve ne pahasına sürdürdüklerini açıklamak gerekir. Bunun yanında, değişime ve dönüşüme uğramak zorunda kalıp varlıklarını sürdürebilme imkanı yakalayan bu grupların bu dönüşüm sürecinde ontolojik bir dönüşüm yaşayıp yaşamadıkları bir tartışma alanıdır. Köklü ve geri dönülemez bir değişimin beraberinde farklı bir dinî grup tipolojisini getirmesi kaçınılmazdır.

Türkiye’de genel olarak Müslümanlar arasında iki grup dinî tipoloji karşımıza çıkmaktadır: tarikat ve cemaat. Tarikat kavramı geleneksel olarak tasavvufun kurumsal haline işaret etmek için kullanılan bir kavram olmakla beraber cemaat kavramının tarikat kadar eskilere dayanan bir geçmişinin olduğu söylenemez. Cemaat kavramı literatürümüze gayrimüslim unsurları tasvir etmek için kullanılan bir kavram olarak girmiştir. Osmanlı millet sisteminde devlet Müslüman olmayan gruplar ile kurumsal olarak cemaatleri üzerinden irtibat kurup onlara kendi iç işlerinde özerk bir alan tanımıştır. Bu şekilde örgütlenebilme ve görece serbest bir alan kendilerine tanınan “cemaatler” ana akım toplumdan farklı tonlar içermelerinden ötürü kendilerine özgü toplumsal alanlar oluşturarak mevcudiyetlerini devam ettirme eğiliminde olmuşlardır. Bu bağlamda birçok gayrimüslim cemaat kendi okullarını, ibadet alanlarını ve benzeri toplumsal alanda ana akımdan farklı olarak kendilerini ifade etme imkânı buldukları noktalarda kendi yaşam alanlarını oluşturmuşlardır. Her ne kadar farklı dinler olsa da cemaat kavramı üzerinden konuyu ele aldığımızda Müslüman “cemaatlerin” de gayrimüslim cemaatlere benzer şekilde yalnızca dinî alanla sınırlı kalmayıp toplumsal alan içinde bireyin karşılaşacağı her noktada kendilerine özgü yaşam alanları oluşturdukları gözlemlenmektedir. Yani çalışmamızın konularından biri olan Müslüman cemaatler yalnızca dernek ve vakıf gibi çatılar altında dinî tebliğ, irşad gibi mekanizmalarla iktifa etmeyip

eğitim, öğretim ve hatta finans gibi kapitalist toplumda bireyin hangi ihtiyaçları varsa hepsine cevap verecek yeni mekânlar oluşturmakla geleneksel dinî gruplar olarak karşımıza çıkan tarikatlardan farklı bir tipoloji olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarikatların geleneksel olarak kullandığı terimlerin ve kavramların cemaatlerin sahip olduğu jargondan farklı olması tarikat ve cemaat ayrımına delil olabilecek nitelikte değildir. Benzeri şekilde herhangi bir tarikatın kendini tarikat diye tanımlamasına rağmen toplumsal alanda dinî ihtiyacın dışında kendine yeni mekânlar oluşturmaya kalkması, o grubun tarikat dışında kalmasına sebep olmaktadır. Daha açıkça ifade etmek gerekirse dinî grubun kendini nasıl tanımladığı din sosyolojisi açısından o grubu sınıflandırma noktasında yeterli olmamaktadır. Toplumsal olarak işlevi ve yapılanmasına bakılarak oluşturulmuş tipolojiler içerisinde dinî grupları ele almak gerekmektedir. Batı merkezli mevcut sınıflandırma metodlarını ele aldığımızda tarikat ve cemaat ayrımını bütüncül bir şekilde ele alıp anlamlı bir biçimde ayrıştıracak bir tasnif mümkün gözükmemektedir. Bunun temel nedeni siyasal kültür bakımından farklı coğrafyalarda olmanın bir sonucu olarak farklı kültürlerle sahip olunması ve bir önceki bölümde tartışılan oluşturulabilecek bir indeks içerisinde değerlendirilebilecek faktörlerin etkisi bağlamında mevcut tipolojilerin kifayet etmesidir. Bu durumun Batı toplumu dışındaki grupları da sınıflandırabilip anlamlandırması muhtemel değildir. Fakat şu da göz önünde bulundurulmalıdır ki, herhangi bir grup bir toplumda meşru görünürken başka bir toplumda meşru görülmebilir. Dolayısıyla dinî grupları ele alırken değişkenlerin belirlenip, o değişkenlere göre tipolojilerin farklılaşabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Yani Müslüman bir toplumda tarikat olarak karşımıza çıkan bir dinî grup, bir Batı Avrupa ülkesinde din sosyolojisi bağlamında “cemaat” olarak karşımıza çıkabilir.

Bu çalışmada tarikat ve cemaat ayrımının yapılabilmesi için referans noktası olarak ele alınan gayrimüslim cemaatlerin isabetli olup olmadığı konusu tartışmaya açık bir konu olmakla beraber, sosyal bilim içerisinde mütalaa edilmeye layık bir dayanak noktasıdır. Bu referans noktası, din sosyolojisindeki dinî grup tipolojileştirilmesi sorununu farklı dinlere referansla farklı çözümlerin sunulduğu bir öneri olmaktan çıkarmaktadır. Dolayısıyla sınırlar ötesinde geçerli olabilecek kriterler vasıtasıyla dinî grupları benzer metotla tasnif edebilme imkânına sahip olunabilir. Aynı zamanda, şeyh, silsile, vird ve tekke gibi “görünür” farklılıkların ötesinde toplumsal dinamiklere referansla yapılan bir ayrımın daha bilimsel olacağı da su götürmez bir gerçektir.

Tarikat ve cemaatleri mantıklı ve bilimsel bir çerçevede sınıflandırmak din sosyolojisi açısından bir gelişme olacak olsa da bu ayrımın dahi Türkiye’deki dinî grupların tipolojileştirilme sorununu ortadan kaldıracığı ihtimali düşüktür. Çünkü her toplumda olduğu gibi mevcut sınıflandırma metodlarının dışında kalan “ara formlar” Türkiye’de de bulunmaktadır. Türkiye’nin sosyolojisini etkileyen konuların hemen hemen hepsi dinî grupların tonlarında da etki bırakmaktadır. Özellikle metropoliten şehirlerde giderek aile yapısının çözülmesi, göç

olgusu ve kapitalist yaşam formuna gittikçe adapte olmaya çalışan bireylerin artmasıyla beraber varlığını devam ettirmeye çalışan dinî grupların da mevcut koşullara göre farklı tonlara ayrıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Aynı zamanda görece daha geleneksel yörelerde (yerelde) ortaya çıkmış olan dinî grupların bağlılarının veya aile bireylerinin büyük şehirlere göç etmesi dinî grubun farklı toplumsal işleyişlerinin olduğu bölgelere yayılmasına ve görece farklı formlar içinde kendini gerçekleştirmesine neden olmaktadır. Yani aynı cemaat yada tarikatın nasıl farklı ülkelerde farklı tipolojiler olarak ele alınabileceği mümkün görünüyorsa, aynı ülke içinde dahi kısmen farklı unsurları içinde barındırabilmesi mümkün olmaktadır. Bunun sonucu olarak “ara formlar” diyebileceğimiz yeni kavramsal açıklamalara ihtiyaç duyulan yapıların da var olduğu bir gerçektir.

Bütün bu tartışmalar ele alındığında tüm coğrafyaları kapsayıcı bir dinî grup sınıflandırılmasının imkânsız olmadığı düşünülebilir. Aksi halde, din sosyolojisini coğrafyalar bağlamında birçok alt gruba ayırmak gerekecektir ki bu da mevcut karmaşık durumu daha da girift hale getirecektir. Türkiye özelinde konuyu ele aldığımızda ise Osmanlı bakiyesi üzerine kurulmuş olan Cumhuriyet’in erken dönem içerisinde dine olan yaklaşımından ötürü dinî grupların (o dönem itibarıyla Müslümanlar için tarikatların) görünür ve toplumsal olarak araştırılıp ele alınmaya müsait konumlarının olduğundan bahsedilemez. Bununla birlikte kendi mevcudiyetlerini sürdürebilme bağlamında kendilerini yeniden formüle ettikleri ve toplumsal koşullara göre konumlandıkları görülmektedir. Erken Cumhuriyet dönemi sonrası dönemde dine ve dinî gruplara karşı tutumun yumuşamaya başlamasıyla beraber dinî gruplar daha görünür hale getirip kendilerini toplumsal faktörlere ve ilişkilere göre konumlandırmaya başlamışlardır. Bunun sonrasında ise, yukarıda tartıştığımız temel olarak iki format (tarikat-cemaat) iki tipoloji olarak din sosyolojisi bağlamında ele alınabilecek yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada öncelikle dinin özsel ve işlevsel olarak tanımlanarak nasıl ele alındığı açıklanmıştır. Bunun sonrasında modern dünyada her ne kadar seküler düşüncenin yaygınlaşmasına rağmen dinin toplumsal alanda önemini kitle toplum araçları gibi vasıtalarla yitirmemesi ve hatta yaygınlaşmasıyla beraber din sosyolojisinin öneminin arttığına vurgu yapılmış ve nesnel bir din sosyolojisinin gerekliliği tartışılmıştır. Bunun akabinde dinlerin sınıflandırılmalarının literatürdeki karşılığı söylenip hangi noktalarda eksik kaldığı üzerinde tartışma yürütülmüştür. Dinlerin sınıflandırılmasındaki problemin benzeri ve daha da karmaşık hali dinî grupların sınıflandırılması tartışması, örneklerle anlatılıp, bunun bir problem olmaksızın çıkarılmasının nasıl sağlanacağı üzerine fikirler öne sürülmüştür. Evrensel olarak kullanılabilecek bir dinî grup sınıflandırmasının mümkün olup olmadığı tartışmasının yanında mümkün olabileceği takdirde nasıl oluşturulabileceğine ilişkin kurgulanmış olan indeksin

girdileri bağlamında fikir yürütülmüştür. Son olarak, bu çalışmanın temel tartışması olan nesnel bir tarikat-cemaat ayrımının mümkün olup olmadığı tartışması geniş bir biçimde farklı yönleriyle ele alınmıştır. Bu bağlamda mevcut olan cemaatleri kavramsal olarak anlamlandırmak için gayrimüslim cemaatlere referans verilmesinin isabetli olacağı beyan edilmiştir. Böylece cemaatin herhangi bir tarikattan nasıl farklılaştığı anlamlı bir çerçeveye yerleştirilmiştir. Bu bağlamda toplumsal alanda dinî mekânın dışında yeni mekânlar oluşturma noktasında ayırt edici özelliği olan cemaatlerin tarikatlardan farklılaştığı, bu yönde kendini yeniden formüle eden tarikatlarında cemaatleşme eğiliminde olduğu tartışılmıştır.

Kaynakça

- Atacan, F. (1990). *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayın.
- Aydın, M. (1996). "Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları: Tarihsel Gelişim ve Bazı Eğilimler". *Din Sosyolojisi*. (Derl.) Yasin Aktay & M. Emin Köktaş. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Aydın, M. (2014). *Sistemantik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Bouma Gray D. & Rod, L. (2012). "Dini Çeşitlilik". *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya İçinde*. (317-339). Ankara: İmge Kitabevi.
- Edgell, P. (2012). "Din ve Aile". *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler İçinde*. (67-90). Ankara: İmge Kitabevi.
- Kurt, A. (2013). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Riis, Ole P. (2012). "Din Sosyolojisinde Metot". *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Roof, Wade C. (2012). "Kuşaklar ve Din". *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler İçinde*. (37-66). Ankara: İmge Kitabevi.
- Zubaida, S. (2012). "İslam'da Mezhepler". *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya İçinde*. (373-396). Ankara: İmge Kitabevi.
- Zuckerman, P. (2009). *Din Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Birleşik Kitabevi.

Dinler Tarihi Perspektifinden Klaus Schmidt ve Göbekli Tepe

Bilal Toprak*

Öz: Türkiye'deki dinler tarihi çalışmaları açısından, arkeolojik verilerin yeterince değerlendirilmediği ve dolayısıyla hak ettiği ilgiyi görmediğini söylemek mümkündür. Dinî gelenekler bağlamında oldukça zengin bir tarihe sahip olan Mezopotamya ve Anadolu coğrafyasında birçok arkeolojik kazı yapılmış ve bunların yorumlanmasıyla ortaya ciddi bir literatür çıkmıştır. Ancak ne yazık ki bu arkeolojik veriler, ülkemizde dinler tarihi açısından çalışılmamıştır. Bilindiği gibi yazının bulunmasından önceki döneme ait bilgiler arkeolojik bulguların yorumlanması sonucu elde edilmektedir. Yakın zamana kadar bilim çevrelerinde dinin, tarımdan dolayısıyla yerleşik hayattan sonra ortaya çıkıp kurumsallaştığı ve insanları bir araya topladığı iddia edilmekteydi. Oysa Göbekli Tepe'de on iki bin (12.000) yıl öncesine tarihlenen kült alanı; prehistorik insanın, sanılanın aksine, geniş bir anlam ve sembol dünyasına sahip olduğunu, dinî inançları uğruna insanların bir şekilde bir araya geldiğini ve ritüeller için gerekli bir yapı inşa ettiğini ortaya koymuştur. Göbekli Tepe'de M.Ö. 10.000'lere tarihlenen kült alanında bulunan semboller, hayvan figürleri ve tapınakların yapısı; buraların gelişigüzel inşa edilmediğini, ciddi bir motivasyon ve çok sayıda insanın belli bir amaç doğrultusunda organize olmasıyla meydana geldiğini açığa çıkarmaktadır. Çalışmamızda, Göbekli Tepe ve bu kazı alanının başkanlığını yapan Klaus Schmidt'in düşünceleri, dinler tarihi perspektifinden incelenerek, araştırmanın arkeolojik verilerin din çalışmalarıyla kullanılmasına örnek teşkil etmesi arzulanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Göbekli Tepe, Klaus Schmidt, Neolitik Dönem, Dinler Tarihi, Ritüel, Sembolizm.

Giriş

Arkeoloji; geçmiş dönemlerde yaşamış olan insan topluluklarının sosyal ve kültürel yaşamlarını tespit edilebilen maddi kalıntılara dayanarak araştıran, kayıt altına alan ve gelişim sürecini inceleyerek yorumlamaya çalışan bir bilim dalı olarak tarif edilmektedir. Diğer bir ifadeyle arkeoloji geçmişe soru sormaktır (Özdoğan, 2014, s. 19-23). Arkeolojik bağlamda ilk sistemli kazı 1865 yılında Fransa'da yapılmış (s. 101) ve arkeoloji süreç içerisinde antikaçılıktan ve diğer politik unsurlardan sıyrılmaya çalışarak bir bilim haline gelmiştir. 1950'lerin başlarında arkeoloji, büyük bir bilimsel yenilik olan radyokarbon yöntemi tarafından dönüştürülmeye başlanmış ve bu yöntem sayesinde nesneler doğru bir şekilde tarihlendirilmiştir (Trigger, 2014, s. 361). Willard Libby, Karbon 14 tekniğinin öncüsü olmuş ve bu çalışmada, 1960 yılında Nobel ile ödüllendirilmiştir (Gamble, 2014, s. 66).

DOI: [dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B0014](https://doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B0014)

* Mardin Artuklu Üniversitesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.
E-posta: b.toprak@hotmail.com

Kuşkusuz her bilim gibi arkeoloji de diğer bilim dallarından faydalanmakta ve kendi bünyesinde arkeoastronomi, etnoarkeoloji, arkeogenetik gibi birçok alt alan barındırmaktadır. Geçmişe ait kalıntıların incelenmesinde arkeoloji, bu alanlara ihtiyaç duymaktadır. Özellikle yazının bulunmasından önceki dönemi ifade etmek için kullanılan prehistorya (tarihöncesi), söz konusu döneme ait yazılı belge bulunmadığından dolayı, diğer disiplinlere daha çok ihtiyaç duymaktadır. İşte tam da bu noktada arkeolojinin ortaya çıkardığı dinî malzemenin yorumlanması noktasında din arkeolojisi büyük oranda görmezden gelinmiştir. Bunun önemli nedenlerinden biri, dinin kolayca araştırılamayan bir alan olmasıdır zira hem tek tek bireylerin hem de toplumların, inançlarına ilişkin derin kökleri vardır, dolayısıyla din oldukça karmaşık bir konudur. Kanaatimizce tıpkı din sosyolojisi, din antropolojisi gibi din arkeolojisi alanında da çalışmalara ihtiyaç vardır. Aksi takdirde özellikle tarih öncesi olarak adlandırılan dönemin dini inançları hakkında sağlıklı yorumlar elde etmek mümkün olmayacaktır. Nitekim yakın zamanlarda özellikle Batı'da din arkeolojisine daha bütüncül yaklaşmanın gerekliliği savunulmaya başlanmıştır. Bu yaklaşıma göre din; hayatın geriye kalan diğer yönlerinin de içinde yer alacağı bir üst yapı olarak ele alınmalıdır. Bu yaklaşım daha önce kutsal mekânlarla ve zamanlarla sınırlı olanın üzerinde ve ötesinde bir bakış sağlamaktadır. Gerçekten de kült ve din arkeolojisi açısından, arkeolojinin yöntem ve kuramlarının yeniden düşünülmesi gereği gün yüzüne çıkmıştır (Insoll, 2013, s. 185). Bu bağlamda arkeoloji ile dinler tarihinin birlikte çalışmasıyla beraber, prehistorik dönem için karmaşık görünen dini ritüel ve düşünce, daha anlaşılır olacaktır. Kuşkusuz bunun için Göbekli Tepe önemli bir örnek teşkil etmektedir. Göbekli Tepe'yi de anlamak için, Peter Benedict (1980)'in ilk defa yayın dünyasına kazandırdığı bu kazı alanını yeniden keşfeden ve adeta Göbekli Tepe'yle özdeşleşen Klaus Schmidt'i tanımak gerekmektedir.

Klaus Schmidt'in Hayatı ve Çalışmaları

Klaus Schmidt, 11 Aralık 1953 yılında Almanya'nın Bavyera eyaletine bağlı Feuchtwangen şehrinde dünyaya gelmiştir. 1974-1983 yılları arasında Friedrich–Alexander, Erlangen-Nürnberg ve Ruprecht-Karls-Heidelberg üniversitelerinde prehistorya, klasik arkeoloji ve jeoloji-paleontoloji eğitimi almıştır. Öğrencilik yıllarından itibaren çeşitli projelerde yer alan Schmidt, Yunanistan, Mısır, Suudi Arabistan ve Ürdün'de kazı çalışmalarında bulunmuştur. Schmidt'in Türkiye'ye olan ilgisi ise, 1978 ve 1979 yıllarında Elazığ Müzesi'nde Norşuntepe kazı malzemesi üzerine yaptığı çalışmalarla başlamıştır (Başgelen, 2015, s. 32).

Klaus Schmidt, 1979-1987 yılları arasında Profesör Harald Hauptmann¹ başkanlığında yapılan Şanlıurfa/Bozova'ya bağlı Lidar Höyük kazılarında görev almıştır. 1983-1991 yılları ara-

1 İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü Müdürlüğü yapan Alman arkeolog Harald Hauptmann (d. 1936), özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaptığı kazı çalışmalarıyla tanınmaktadır. Nevali Çori, Norşuntepe ve Gürcütepe gibi birçok Neolitik kazı alanına başkanlık yapmıştır. Klaus Schmidt'in hocası olan Harald Hauptmann'ın Anadolu arkeolojisine önemli katkıları bulunmaktadır.

sında Şanlıurfa müze müdürü Adnan Mısır başkanlığında ve Profesör Harald Hauptmann'ın bilimsel danışmanlığında yapılan Nevali Çori kazılarında, 1995-1997 yılları arasında Gürcütepe kazılarında aktif görev almıştır (Kürkçüoğlu, 2014, s. 4). Klaus Schmidt, ilk dönemde arazi sorumlusu, daha sonraları ise küçük buluntuların belgelenmesinden sorumlu olarak bölgedeki birçok önemli kazı çalışmasında bulunmuştur. Arazideki çalışmalarının yanı sıra Klaus Schmidt, 1983 yılında Heidelberg Üniversitesi'nde Profesör Harald Hauptmann danışmanlığında *"Die lithischen Kleinfunde vom Norşuntepe"* konulu doktora tezini bitirmiştir. 1984-1986 yıllarında Alman Arkeoloji Enstitüsü (DAI) seyahat bursunu ve 1986-1995 yılları arasında Alman Araştırma Vakfı (DFG) bursunu almaya hak kazanarak, Heidelberg Üniversitesi Prehistorya alanında araştırmacı olarak çalışmıştır (Başgelen, 2015, s. 33-34).

1994 yılında Amerikalı arkeolog Henry T. Wright, o güne kadar bilinmeyen oldukça geniş bir Neolitik yerleşim yeri olan Gürcütepe'yi tespit etmiştir. Aynı yıl Göbekli Tepe üzerinde bulunan dilek ağacına çıkan Klaus Schmidt, çevresindeki kalıntıların, Nevali Çori'de görülenlerle benzerlik gösterdiğini, dolayısıyla burasının bir Neolitik dönem alanı olduğunu yeniden keşfetmiştir. Bu çarpıcı keşiflerden sonra, bu iki alanda incelemeler yapılmış ve buraların kazılmasının gerekli olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece bakanlıkla imzalanan protokolle, Gürcütepe ve Göbekli Tepe'yi kapsayan "Urfa Projesi" hayata geçirilmiştir. 1995 yılından itibaren Gürcütepe ile Göbekli Tepe kazı ve araştırma projesinin alan yöneticiliğini sürdüren Klaus Schmidt, 2003'te Profesör Hauptmann'ın emekli olması üzerine Göbekli Tepe kazı başkanlığına getirilmiştir. 1995 yılında Şanlıurfa Müzesi ve Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün ortak projesi olarak başlayan çalışmalar, 2007 yılından itibaren Bakanlar Kurulu kararlı kazı statüsünde gerçekleştirilmiştir (s. 35-36).

1996-1998 yıllarında Alman Araştırma Vakfı (DFG) doçentlik bursunu kazanan Schmidt, 1999 yılında, *"Funktionsanalyse der frühneolithischen Siedlung von Nevali Çori"* isimli doçentlik tezini Erlangen-Nürnberg Üniversitesinde vermiştir. 2001 yılından itibaren Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün Berlin'de bulunan merkezindeki Orient bölümünde araştırmacı olarak çalışan Schmidt, 2007 yılında Erlangen-Nürnberg Üniversitesinde profesör unvanını almıştır. Hayatını Urfa bölgesinde bulunan Neolitik dönem kazılarına ve Göbekli Tepe'ye adan Klaus Schmidt, 20 Temmuz 2014 Pazar günü Almanya'da geçirdiği kalp krizi sonucu vefat etmiş ve 25 Temmuz'da Almanya Bavyera Eyaleti'ne bağlı Bellershausen'de toprağa verilmiştir (s. 37).

Klaus Schmidt, özellikle Göbekli Tepe'de geliştirdiği kazı stratejisi, Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem üzerine yaptığı çalışmalarla arkeolojiye önemli katkılar sağlamıştır. Almanca, İngilizce ve Türkçe gibi farklı dillerde birçok makalesi ve kitabı bulunan Schmidt'in en önemli eserlerinden birisi hiç kuşkusuz Göbekli Tepe üzerine kaleme aldığı kitabıdır. *Sie bauten die ersten Tempel, Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger* adlı çalışma ilk olarak 2006 yılında Almanca yayımlanmış ve 2007 yılında, *Taş Çağı Avcılarının Kutsal Alanı Göbekli Tepe: En Eski Tapınağı Yapanlar* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Schmidt beş bölümden oluşan bu kitabına

Göbekli Tepe'nin keşif hikâyesiyle başlamakta ve devamında kavramsal ve coğrafi bir zemin üzerinden neolitik dönemi, Göbekli Tepe'yi merkeze alarak ele almaktadır. Eserinin üçüncü bölümünde Göbekli Tepe'yi ve ortaya çıkarılan dört yapıyı tanıtan yazar diğer bölümde, T biçimli sütunlarda bulunan betimleme ve sembollerini tanımlamakta ve yorumlamaktadır. Yazar eserinin son bölümünde ise Göbekli Tepe'nin son dönemlerine ilişkin bilgiler vermektedir.

Neolitik Dönem ve Göbekli Tepe'nin Keşfi

Göbekli Tepe'ye geçmeden önce Neolitik Çağ'ın yani Cilalı Taş Devri'nin anlaşılması, dolayısıyla arkeolojideki dönemlerin bilinmesi gerekmektedir. Christian W. Thomsen 1836 yılında ilk defa "üç çağ sistemi"ni kurmuş; böylece taş, tunç ve demir sıralaması günümüze kadar Tarihöncesi Arkeolojisi'nin kronolojik omurgası olmuştur. 1865 yılında İngiliz John Lubbock "üç çağ sistemi"ni ayrıntılı bir şekilde yeniden ele almıştır. Taş Çağı'nı Eski ve Yeni Taş Çağı yani arkeolojik tabirle ifade edecek olursak, Paleolitik ve Neolitik Çağ'a ayırmıştır (Schmidt, 2007, s. 33).

İnsanlık tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri ve belki de en önemlisi, avcılık ve toplayıcılıktan sonra üreticilik devresine geçiş olduğu kabul edilmektedir (Köroğlu, 2013, s. 39-40). Arkeolojik düşüncenin önemli mimarlarından olan Gordon Childe, Neolitik Dönem'deki yenilikleri "devrim" olarak nitelendirmektedir. O, böylelikle "Neolitik Devrim" tabirini literatüre kazandırmıştır (Childe, 2010, s. 54). Childe, Neolitik Dönem'de tüketim fazlası ürün elde edildiğinden dolayı nüfusun arttığını ve zamanla belli alanlarda uzmanlaşmaların gerçekleştiğini ifade etmiştir (s. 33). Ancak Neolitik Dönem'deki gelişmeleri geniş bir şekilde ele alan Childe'a göre, her ne kadar ölümlerini görkemli bir şekilde gömüyor olsalar da "Neolitik Din" in varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir (s. 79). Ancak Childe'in bu görüşünü kabul ettiğimizde Göbekli Tepe'deki ve Nevalı Çori'deki ritüel alanlarını ve bunların bölgedeki diğer kalıntılarla olan benzerliğini açıklamak imkanından yoksun kalmış oluruz.

Türkiye'de Neolitik Dönem'e yönelik Hacılar, Çatalhöyük² ve Diyarbakır/Ergani'de bulunan Çayönü kazılarıyla elde edilen bilgiler; Aşıklı, Nevalı Çori, Cafer Höyük ve Gürcütepe kazılarıyla yeni bir ivme kazanmış, son yıllarda yapılan yeni kazılarla bilgi dağarcığımız daha da genişlemiştir.³ Bu çalışmalar içinde en çarpıcı sonuçları veren Göbekli Tepe, doğuda Balıklı Vadisi'ne, güneyde Harran Ovası'na, batı ve kuzeyde Urfa çevresindeki tepelere hâkim bir konumda bulunmaktadır (Schmidt, 2011, s. 64). Tamamen insan yapımı olan tepenin yüksekliği 15 metreyi bulmakta ve 9 hektarlık bir alanı kaplamaktadır. Günümüze kadar keşfedilen en erken tarihli insan yapımı kült mimarisinin içerisinde yer aldığı tepenin tarihi,

2 Konya il sınırında bulunan Çatalhöyük, Türkiye'deki en önemli Neolitik yerleşim yerlerindendir. Geniş bilgi için bkz. (Hodder, 2006).

3 Türkiye'deki Neolitik dönem kazılarıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. (Özdoğan & Başgelen, 2007).

yaklaşık olarak 10 bin yıl önceye uzanmaktadır. Burada insanlar tarafından bilinçli olarak toprakla doldurulmuş ve böylece yükselmiş kült yapıları mevcuttur. Son buzul çağından sonra, avcı-toplayıcılar tarafından inşa edilen bu yapılar çanak çömleğin henüz ortaya çıkmadığı zamana, yani Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem'e tarihlenmektedir (Notroff J., Dietrich O., Peters J., Pöllath N., & Köksal-Schmidt Ç., 2015, s. 54).

Bu alan, ilk olarak 1960'lı yıllarda İstanbul Üniversitesi'nden Halet Çambel ve Chicago Üniversitesi'nden Robert J. Briadwood⁴ tarafından, *Güneydoğu Anadolu Tarihöncesi Araştırmaları (Prehistoric Research in Southeastern Anatolia) Projesi* kapsamında keşfedilmiştir. Burada yapılan yüzey araştırmalarında, çok sayıda Neolitik Çağ buluntularına rastlanmıştır (Benedict, 1980, s. 137). 1994 yılında ise Klaus Schmidt, doçentlik çalışması için Urfa bölgesindeki olası bütün Taş Çağı buluntu yerlerini incelemek ve bu yerlerin konumlarını kayıt altına almak üzere yaptığı çalışmada, daha önce verilerde yer alan Göbekli Tepe'ye gitmiştir (Schmidt, 2007, s. 27).

Taş Çağı'nın Kutsal Alanı Göbekli Tepe

Şanlıurfa'ya yaklaşık 18 kilometre mesafede bulunan Göbekli Tepe'de, 2003 yılında jeomanyetik yöntemlerle yapılan çalışmalarla, mevcut açık alanların dışında, çok sayıda dairesel yapının daha toprağın altında mevcut olduğu tespit edilmiştir (Schmidt, 2012, s. 319). Bu yapılar ortaya çıkarılma sıralarına göre A-B-C-D-E-F-H harfleriyle isimlendirilmiştir. Çember yapıların her birinin çapları 10 ile 20 metre arasında değişmekte ve ortalarında birbirine paralel T şeklinde iki büyük dikili taş bulunmaktadır. Çemberin etrafını saran taş duvarlarla desteklenmiştir. Bu duvarda ortadakilerine oranla daha küçük olan yaklaşık 10-12 T biçimli taşa rastlanmaktadır (Özcan, 2014, s. 34; Collins, 2014).

Göbekli Tepe'de bulunan 7 metre uzunluğunda 50 ton ağırlığındaki T biçimli dikilitaşların, taşocağından çıkarılarak, işlenmesi ve taşınması için oldukça fazla kişiye ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Bu taş anıtların büyük çabalar sarf edilerek dikilmesi, büyük çabaların sarf edilmesi, bu alanın ve burada gerçekleşen olayların, bu insanlar açısından büyük bir önem arz etmesiyle açıklanabilir (Schmidt, 2007, s. 112). Kuşkusuz ev hayvanları ve öküz gibi koşum hayvanlarının bu işlerde kullanılmasına henüz başlanmamıştır. Muhtemelen bu gücü inandıkları dini bir motivasyona borçludurlar (s. 274). Zaten Göbekli Tepe'yi farklı kılan durum tam da burada gizlidir. Göbekli Tepe'de şaşırtıcı olan şudur ki; insanların düşüncelerinin sadece günlük var olma kaygılarından ibaret olmadığı, bunun ötesinde onların oldukça derin mitsel konularla uğraştıkları görülmektedir. Devasa sayılabilecek ritüel merkezlerinin yanında, bu törenlerde ya da kutsal alanın inşasında özel insan ya da grupların ön plana

4 Türkiye'de önemli kazılara ve projelere öncülük eden Robert J. Briadwood'un önemli bir eseri olan *Prehistoric Men* adlı kitabı *Tarihöncesi İnsanları* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (Braidwood, 2008).

çıkıldığı anlaşılmaktadır (s. 102). Göbekli Tepe'nin keşfinden önceki yaygın teori; insanoğlunun tarım ve yerleşik hayattan sonra tapınaklar yaptığı şeklindeydi. Böylece, avlanmak ve yiyecek bulmak yerine yerleşik hayata geçmek, birlikte üretmek, düşünmeye zaman ayırmak mümkün olacaktı. Oysa yapılan kazılar söz konusu paradigmayı çürütmektedir. Üstelik diğer önemli bir nokta ise, yaşam alanlarında bulunan ocaklara ya da ateş yakılan yerlere Göbekli Tepe'de rastlanmamış olmasıdır. Burada karşılaşılan dibekler ise, yılın tüm dönemlerinde besin hazırlanan yerler olmasının ötesinde, burada ağır işlerde çalışan insanlar için hazırlanmış olabilir (s. 261).

Göbekli Tepe'yi diğer Neolitik alanlardan ayıran farklı bir nokta ise, yaşam alanlarında bulunan veya bulunması gereken objelere rastlanmamasıdır. Karacadağ'ın etrafında kümelenen Nevalı Çori, Çayönü, Sefer Tepe, Karahan ve Körtik Tepe gibi Neolitik alanların tamamında yaşam alanları tespit edilmiştir (s. 227-228). Bu durum da Göbekli Tepe'nin etrafında bulunan Nevalı Çori ve diğer bazı Neolitik toplumlar tarafından hac yeri, ritüel alanı veya tapınma alanı olarak kabul edildiği fikrini güçlü bir şekilde akla getirmektedir.

Figüratif Unsur ve Semboller

Coğrafi konumu, yabani hayvan betimlemeleri, ereksiyon halindeki penis figürü, "hayvan ve insan kafası" bileşik heykelleri ve diğer buluntular, Klaus Schmidt açısından, Göbekli Tepe'nin birkaç özel binaya sahip, bilinen Taş Çağı yerleşimlerinden olmadığı kanaatini güçlendirmiştir. Böylece buranın bir yerleşim yeri değil, kült merkezi olduğu anlaşılmıştır (Schmidt, 2007, s. 107).

T biçimli taşların üzerinde hayvan betimlemelerinin yanında çeşitli semboller de dikkat çekmektedir. **H** şekli, halka motifi ve **U** şekli gibi birçok sembole de rastlanmıştır. Kuşkusuz bu tasvir ve sembollerle ilgili birçok popüler yorum geliştirilmiştir. Bu yorumlar popüler kültürün etkisiyle, bilimsel olmayan bir düzlemde ortaya atıldıkları için burada dikkate alınmayacaktır. Klaus Schmidt Göbekli Tepe'de elde edilen verileri tanıttığı eserinin bir bölümünü de, kazı alanında bulunan figüratif unsurların ve sembollerin yorumuna ayırmıştır. Schmidt daha konunun başında yazı öncesi döneme ait olması sebebiyle bu işin zorluğunu belirtmekte ve bu konuda temkinli davranmaktadır. Ancak yaptığı yorumlardan da Klaus Schmidt'in, sadece kazı yapan, buluntuları kayıt altına alan ve yorum yapmaktan kaçınan bir arkeolog olmadığı da anlaşılmaktadır (s. 215).

Göbekli Tepe'de bulunan taş stellerde resmedilen saldırgan hayvan tipleri çoğunluktadır. T biçimli taşlara resmedilen hayvanların görevi kötülüklerden diğer bir ifadeyle tehlikelerden korumak ve korkutmak olduğu tahmin edilmektedir. Bunlar genellikle dikili taşların altında bulunmakta ve bakanlara doğru sürünerek geliyor izlenimi vermektedir. Ancak Schmidt'e göre, korunacak olan nedir sorusunun cevabı verilebilmiş değildir (s. 144). Peki hayvanlar sadece av hayvanı olduğu için mi resmediliyordu? Turna betimlemelerini bu şekilde yo-

rumlasak bile tilki ve yılan resimleri bu tezimizi çürütmektedir (s. 219). Dolayısıyla taş steller üzerindeki hayvan rölyeflerini sadece av hayvanlarıyla ilişkilendirmek makul görünmemektedir. Burada tespit edilen hayvanlar arasında en çok yılan, tilki ve yaban domuzuna rastlanmaktadır. Ancak bunun dışında akbaba, akrep, böcek, dört ayaklı sürüngenler, örümcek, turna ve kuş türleri gibi bir çok hayvan çeşidi de resmedilmiştir.

Göbekli Tepe’de diğer neolitik yerleşimlerde rastlanmayan kapı deliği taşları, büyük taş halkalar, düğme benzeri nesneler ve takı formları bulunmuştur. Ancak buna karşın diğer Neolitik dönem kazılarında sıkça rastlanan kadını betimleyen resimlere ve kilden yapılmış figürlere rastlanmamıştır. Bu iki unsurun olmayışı Göbekli Tepe’nin merkezi bir toplumsal görüntüden yoksun olduğu anlamına mı gelmektedir? sorusunu Schmidt şöyle cevaplamaktadır;

Kilden figürinleri ve dişisel nesneleri, geniş anlamda bereket sembolü ve bunun bir sonucu olarak da “yaşam” olarak düşünürsek, o halde bunların Göbekli Tepe’de olmayışı buranın “ölüm”ü çağrıştıran bir merkez olduğunu gösteriyor... bu görüşleri desteklemek için gerekli olan mezarları henüz bulamadık (s. 123).

Göbekli Tepe’deki bazı heykellerde ve Neolitik dönemde sıkça karşılaşılan kafatası kültü ve yeniden şekillendirilen insan kafatasları bir arada düşünüldüğünde, burada ölümle ilgili şeylerin ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Nevali Çori’de yırtıcı hayvan motifi oldukça azdır. Buna karşın Göbekli Tepe’de ise yırtıcı hayvan sayısı oldukça fazladır. Bu da bize Göbekli Tepe’nin Nevali Çori’den farklı bir anlama ve işleve sahip olduğunu göstermektedir. Klaus Schmidt’in ifadesiyle söyleyecek olursak:

Nevali Çori yaşayanların yeri, Göbekli Tepe ise ölümlerin (s. 145).

Atalar kültürünün etkili olduğu tahmin edilen bu inanç ve sembol dünyası nasıl ortaya çıkmıştır? Bu durum, popüler kültürün etkisiyle araştırmadan, üzerinde yeterince düşünülmeden, çabucak Kayıp Atlantis ve Mu kültürleriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak Klaus Schmidt bu konuda tam da dinler tarihi metodolojisini teyit eder tarzda şu önemli değerlendirmede bulunmaktadır:

M.Ö. 10.000’lerdeki ilk Neolitik din, hangi tekil deneyimlerle şekillenmiş olursa olsun, yeni bir yaratımdan daha çok, oldukça eski bir gelişmenin ürünüdür (s. 271).

Dolayısıyla Göbekli Tepe’deki mimari yapı, sembol ve betimlemeler doğaüstü olaylarla açıklanamaz. Bu durum kuşkusuz insanlığın süreç içerisinde elde ettiği deneyim, geliştirdiği düşünce ve gündelik işlerin ötesinde önem verdiği/inandığı ve uğruna çaba sarf ettiği inanç ile açıklanabilir.

Gerek mimari yapısı ve gerekse sembol diliyle oldukça “yüksek kültür”e sahip olan bu dönem ilginç bir şekilde birdenbire sona ermiştir. Çünkü avcılarının o görkemli döneminden, Çanak Çömlekli Son Neolitiğe pek bir şey kalmamıştır. Gordon Childe’in düşündüğünden

bile daha büyük bir önem taşıyan Neolitik bir devrim gerçekleşmiştir. Schmidt'e göre, avcı önemini kaybetmiş, böylece dini ritüel ve zorlamalar da anlamını yitirmeye başlamış, bununla birlikte kült yapıları kaybolmuştur. Ekonomik temeller değiştiğinden Göbekli Tepe de eski gücünü kaybetmiştir (s. 284).

Sonuç

Uzak geçmiş ile ilgili neredeyse tüm bilgilerimizi arkeolojik verilere borçluyuz. İlk olarak antikacılık merakıyla başlayan arkeoloji, süreç içerisinde bir metodolojiye kavuşmuş ve özellikle tarihöncesi dönemle ilgili en önemli bilgi kaynağı durumuna gelmiştir. Kuşkusuz arkeoloji, hem diğer bilim dallarına veri sağlamış ve hem de diğer bilim dallarından faydalanmıştır. Ancak gerek ülkemizde ve gerekse Batı'da arkeoloji ile dinler tarihi arasında ortak çalışmaların yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Göbekli Tepe, bu alan için önemli bir örnek teşkil edebilecek konumdadır.

UNESCO Dünya Mirası Geçici Listesi'nde bulunan Göbekli Tepe, çok az bir kısmı kazılmış olmasına rağmen, tarihöncesi dönemle ilgili bilgilerimizi sarsmıştır. Avcı-toplayıcı yaşam, tarımın başlangıcı ve Neolitik Dönem'de dini inanç ile ilgili bizlere çok önemli ipuçları vermektedir. Göbekli Tepe'nin üzerinde bulunduğu coğrafya yani Mezopotamya, hem uygarlık ve hem de dinler tarihi açısından, yeryüzündeki en önemli coğrafyadır. Burası Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerin yanında birçok pagan dine de ev sahipliği yapmıştır (Demirci, 2013). 12 bin yıl öncesine tarihlenen Göbekli Tepe'nin böyle bir coğrafyada ortaya çıkmış olması rastlantıyla açıklanabilecek bir durum değildir.

Göbekli Tepe'de keşfedilen daire biçimindeki yapılarda bulunan devasa boyuttaki T biçimli sütunlar ve üzerine işlenen figüratif betimleme ve semboller, milattan önce yaklaşık 10 binlere tarihlendiğinde, oldukça büyük bir etki meydana getirmiştir. Zira genel teoriye göre, dinin doğuşu çok daha sonraki tarihlerde ortaya çıkmalıydı. Dinin doğuşu, tarımdan ve yerleşik hayattan sonra duyulan ihtiyaç ile açıklanmaktaydı. Ancak Göbekli Tepe kazılarıyla beraber ortaya çıkan durum, dinler tarihçilerinin ve özellikle Mircea Eliade'nin ısrarla belirttiği *dindar insan* (*homo religiosus/religious man*) vurgusunun ne kadar da haklı olduğunu göstermektedir (Eliade, 2003). Üstelik Göbekli Tepe'deki sembol ve figüratif unsurlar, hem kendilerinden önce var olan güçlü bir anlam ve sembol dünyasına kapı aralamakta ve hem de kendilerinden sonraki dini gelenekleri etkileyebilecek bir güce sahip olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Başgelen, N. (2015). Nevali Çori/Veba Vadisi'nden Göbekli Tepe'nin Dilek Ağacına [Klaus Schmidt Anısına]. *Aktüel Arkeoloji*, 46, 30-37.

Benedict, P. (1980). Güneydoğu Anadolu Yüzey Araştırması. H. Çambel, & R.J. Braidwood (Ed.), *Güneydoğu Anadolu Tarihöncesi Araştırmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Braidwood, R.J. (2008). *Tarih Öncesi İnsanları* (B. Altınok, Çev.). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

- Childe, G. (2009). *Tarihte Neler Oldu?* (A. Şenel & M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Childe, G. (2010). *Kendini Yaratın İnsan* (F. Ofluoğlu, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Collins, A. (2014). *Göbekli Tepe Genesis of the Gods: The Temple of the Watchers and the Discovery of Eden*. Rochester: Bear & Company.
- Demirci, K. (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Kabaalıcı Yayınları.
- Gamble, C. (2014). *Arkeolojinin Temelleri* (D. Kayıhan, Çev.). İstanbul: Aktüel Arkeoloji Yayınları.
- Hodder, I. (2006). *Çatalhöyük: Leoparın Öyküsü* (D. Şendil, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Insoll, T. (2013). Kült ve Din Arkeolojisi. C. Renfrew, & P. Bahn (Ed.), (S. Somuncuoğlu, Çev.). *Arkeoloji: Anahtar Kavramlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köroğlu, K. (2013). *Eski Mezopotamya Tarihi: Başlangıçtan Perslere Kadar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kürkçüoğlu, A.C. (2014). Klaus Schmidt'in Ardından. *Şurkav Şanlıurfa Kültür Sanat Tarih ve Turizm Dergisi*, 20, 3-12.
- Notroff J., Dietrich O., Peters J., Pöllath N., & Köksal-Schmidt Ç. (2015). Göbekli Tepe Uygarlığın Doğuşunda Neolitik Şölenlerin İzleri. *Aktüel Arkeoloji*, 46, 52-69.
- Özcan, E.S. (2014). Göbekli Tepe Dünyanın En Eski ve En Büyük Tapınma Alanı. *Bilim ve Teknik*, 560, 30-39.
- Özdoğan, M. & Başgelen, N. (2007). *Türkiye'de Neolitik Dönem: Anadolu'da Uygarlığın Doğuşu ve Avrupa'ya Yayılımı: Yeni Kazılar, Yeni Bulgular*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Özdoğan, M. (2014). *50 Soruda Arkeoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Schmidt, K. (2007). *Taş Çağı Avcılarının Kutsal Alanı Göbekli Tepe: En Eski Tapınağı Yapanlar*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Schmidt, K. (2011). Göbekli Tepe. N. Karul (Ed.), *Tarihöncesinden Demir Çağına Anadolu'nun Arkeoloji Atlası*. İstanbul: Arkeo-atlas Özel Koleksiyon.
- Schmidt, K. (2012). Göbekli Tepe Kazısı 2010 Raporu. 33. *Kazı Sonuçları Toplantısı* (C. 3, S. 319-340). Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Trigger, B.G. (2014). *Arkeolojik Düşünce Tarihi* (F. Aydın, Çev.). Ankara: Eski Yeni Yayınları.

Hinduizm’de Durgā Pūcā’nın Yeri ve Önemi

Beyza Aybike Deveci*

Öz: Dinlerde uygulanan ritüellerin bir kısmını festivaller ve bayramlar oluşturmaktadır. Kutlanan bu festivallerin veya bayramların kutsal bir varlıkla ya da olayla bağlantılı olduğu görülmektedir. Türkiye’de Hristiyanlıkta ve Yahudilikte kutlanan festivallerin önemi birçok kitapta ve bildiride ele alınırken Hint dinlerindeki festivallerin önemine dair çok fazla bilgiye yer verilmemektedir. Bu nedenle bu çalışma, dünyanın en eski dinlerinden biri olan ve günümüzde de hala varlığını devam ettiren Hinduizm’deki Durgā Pūcā Festivali üzerine yapılacaktır. Tüm Hindistan’da coşkuyla kutlanan bu festival Hindular için hem dinî hem sosyal açıdan oldukça önemli mesajlar içermektedir. Çalışma, festivalin mitolojik kökenine inerek ve tarihi süreçte nasıl oluştuğunu ortaya koyarak yapılacaktır. Elde edilen bilgiler ve ortaya çıkan sonuçlar deskriptif ve objektif bir biçimde değerlendirilecektir. Çalışmanın amacı tüm Hindistan’da bir olgu haline gelen festivalin temelinde yer alan yüce bir varlık ve bu varlığın yaşamış olduğu olayları anlatmak ve bu olayların Hindular için ne ifade ettiği göstermektir.

Anahtar kelimeler: Din, Tanrıça, Durgā, Pūcā, Festival, Ritüel, Kutlama, Mitoloji.

Giriş

Festivaller, dinleri ve dinî yapıları şekillendiren önemli olgulardan birisidir. Kutlanan bu festivallerin ortaya çıkış temelinde yüce varlıkla ilintili bir olay, doğada meydana gelen değişiklikler, toplumu derinden etkileyen sosyal bir hadise, din kurucularının dünyaya gelişi ya da onların yaşamış olduğu olaylar ve her toplumun kendi tarihinde gerçekleşen önemli vakalar yatar. Festivallerde kişiler kendilerini hem doğanın bir parçası olarak düşünüp doğayla birleştiklerine hem de inandıkları yüce varlıkların ya da örnek aldıkları atalarının yerine koyarak onlar gibi olduklarına inanırlar. Böylece kişiler festivallerle hem dinî hayatlarının hem de sosyal hayatlarının büyük bir kısmını şekillendirmiş olur. Bu durumu Hint alt kıtasında var olan dinlerde özellikle de Hinduizm’de¹ canlı bir şekilde görürüz.

Bu dinde tüm ritüeller ve kutlamalar ay takvimine göre belirlenir. Bu takvim içerisinde yer alan festival tarihleri özellikle şanslı ya da uğurlu saydıkları dönemlerin içerisinde yer alır. Uğurlu olduğuna inandıkları bu dönemler ve gün dönümleri şunlardır: Vaişākha ayı, Ay’ın

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B0015

* Kastamonu Üniversitesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.

E-posta: beyzaybike@kastamonu.edu.tr

1 Hinduizm: Hint alt kıtasında doğan, dünyanın en eski dinlerinden biri olan ve günümüzde de varlığını hala güçlü bir şekilde devam ettiren bir dindir bk. Aydın (2011, s. 60).

yönetmiş olduğu gezegenlere denk gelen günler, (pazartesi, çarşamba, Perşembe, cuma), dolunay zamanı, yeni ayın ortaya çıktığı an ve kuzey yarım küredeki güneşin kış dönümünden yaz dönümüne döndüğü zamanlardır (Underhill, 1920, s. 30). Hinduizm’de dinî günlerin ve festivallerin anlamları ve motifleri ise eski dönem ve yeni dönem olarak bilinen dönemlere göre değişiklik arz eder. Eski dönemde kutlanılan festivaller doğa olayları, mevsimsel döngüler ve krallara yapılan törenler ile ilgili iken yeni dönemde kutlanılan festivaller daha çok dinî bir yapıya sahiptir. Yeni dönemde kutlanılan bu festivallerden bir kısmı başlangıçta dinî bir temele dayanmazken sonradan bu festivallere dini motifler eklenerek dinî bir yapıya büründüğü görülür (Ünal, 2008, s. 40-42). Bu nedenle günümüz Hinduizm’inde kutlanılan festivallerin hemen hemen hepsinin temelinde yüce bir varlığın ya da kişinin yaşamış olduğu bir olay veya ifritler tarafından bozulan düzenin yüce varlık aracılığıyla yeniden kurulması yatar. Böylece festivalleri kutlayan Hindular o anda yüce varlığa yaklaştıklarına, onu taklit ederek onun gibi olduklarına ve onun enerjisini aldıklarına inanır.

Aynı zamanda bu festivaller Hindulara göre özü denetlemek için geçen bir sınav günüdür. Bu günlerde ruhunun temizlendiğine inanan Hindular çeşitli tanrılara ve tanrıçalara ibadet eder, onlara çeşitli hediyeler vererek bağlılıklarını göstermiş olurlar (Kaya, 2011, s. 60). Hindu panteonunun ve mitolojisinin oldukça geniş olması kutlanılan festivallerin de farklı olmasına neden olur. Bununla birlikte kutlanan festivaller mezhepsel olarak farklılık göstermesi sebebiyle de çeşitlilik arz eder. Böylelikle Thaipusam, Mahā Śivaratri, Gangaur, Vaṭ Pūrṇimā gibi festivaller bölgesel olarak kutlanırken Holī, Dīpavālī, Kumbh Melā, Durgā Pūcā gibi festivallerde tüm Hindistan’da kutlanır. Hinduizm’de kutlanan festivallerin bu kadar çok ve çeşitli olmasından dolayı bu çalışmada tüm Hindistan’da yaygın olan ve kutlanan Durgā Pūcā Festivali değerlendirilecektir. Bu festivali yakından incelemek hem festivalin özünde yatan ana fikri daha net bir şekilde görmek hem de Hinduizm’de kutlanan festivaller hakkında genel bir kanıya sahip olmak için faydalı olacaktır.

Etimolojik Açıdan Durgā, Pūcā ve Durgā Pūcā

Hinduizm’de bazı kavramlar ve festivaller için kullanılan kelimelerin özellikle seçilmiş olduğu görülür. Durgā Pūcā Festivali için kullanılan kelimeler de özel ve anlamlıdır. Bu bağlamda *pūcā* kelimesi Sanskrit dilindeki *pūc* “saygı duymak” fiilinden türer (Williams, 1964, s. 641) ve Hinduizm’de tapınmak anlamına gelir. Tanrı ile inanan arasındaki iletişimin vasıtası olan *pūcā* Tanrı’ya hizmet etmeyi ve O’nun lütfunu kazanmayı ifade eder. Pūcā’da esas olan tanrının heykeline ibadet etme ve ona meyve, su, çiçek, koku gibi sunular sunmaktır (Johnson, 2010, s. 45-46). Durgā; bir tanrıçanın ismi olup Sanskrit dilinde erişilemez, ulaşılamaz anlamına gelir (Williams, 1964, s. 487). Mitlere göre tanrıçaya bu isim “Durg” adındaki bir ifriti öldürmesinden dolayı verilir (Nath, 2003, s. 138). Durgā Pūcā ise aşvin (ekim-kasım) ayında kutlanan, tanrıça Durgā’ya atfedilen ve Vicayādaśmī (Dasara) Festivalini de içine alan

bir bayramdır (Lochtefeld, 2001, s. 469). Bu festival dokuz gün kutlandığı için Navaratri² olarak da bilinir. Bununla birlikte bu festival Kuzey Hindistan'ın Hindî konuşan bölgelerinin bazılarında *Ram Lila* (Jones, Ryan, 2007, s. 309) Bengal'de *Akal-Bodhan*, *Sharadiya Pūca*, *Sharodotsab*; Gucarat, Uttar Pradeş, Pencap, Kerala ve Maharaştra'da *Navaratri Pūca*; Himaçal Pradeş'te *Kullu Dussehra*; Tamil Nadu, Karnataka, Maisur'da *Dussehra* olarak da adlandırılır (en.wikipedia.org/wiki/Durga_Puja, 05.04.14 - Lochtefeld, 2001, s. 469). Festivalin içinde yer alan Vicayādaşmi Festivali de Sanskrit dilindeki vicaya "zafer" ve daşami "ayın onuncu günü" kelimelerinden oluşur (Williams, 1964, s. 960). Bu isim aşvin ayının onuncu gününde tanrıça Durgā'nın ifrit Mahisha'ya ve Rāma'nın da Rāvana'ya karşı kazanmış olduğu zaferden dolayı verilir. Nepal, Hindistan ve Bangladeş'te çeşitli şekillerde kutlanan Vicayādaşmi, *Dashahara*, *Dussehra*, *Āyudhapūcā*, *Rāmlila*, *Dashain* ya da *Durgotsov* olarak da bilinir

Hint Metinlerinde ve Mitolojisinde Durgā Pūcā'nın Yeri

Durgā Pūcā Festivali ile ilgili mitler ve bilgiler genel olarak Purāṇalar'da³ yer alır. Bu Purāṇalardan bir kaçında festivalle ilgili bilgiler şu şekilde yer alır. *Markendeya Purāṇa*, Durgā Pūcā'nın çaitra ayında kutlandığından bahseder. *Devī Bhagavatam Purāṇa*, bu festivalin hem neden kutlandığından hem de brahmanların (din adamları), kshatriyaların (savaşçı-lar), vaişyaların (tüccarlar) ve şudraların (köleler) yani tüm kastın kutladığından bahseder (Ghosha, 1871, s. 18). *Kalika Purāṇa*, festivalin isminin Vicayādaşmi olduğu hakkında bilgi verirken *Markendeya Purāṇa* adının Dussehra olarak adlandırıldığını ifade eder (Prakash, 2012, s. 21). *Kalika Purāṇa*'da ise Durgā Pūcā'dan kısa bir şekilde söz edilirken *Padma ve Agni Purāṇa*'da bu festivalle ilgili detaylı bilgilerin yer aldığı görülür (Winternitz, s. 2). Durgā Pūcā Festivalinin içinde yer alan Vicayādaşmi Festivali ile ilgili bilgiler ise Purāṇalar'da ve özellikle *Rāmāyaṇa*⁴ Destanında yer alır.

Genel olarak Durgā Pūcā ile ilgili Purāṇalar'da çeşitli mitolojik anlatımlar mevcut olmakla birlikte biz burada yaygın olan ve festivalin dokuz gecesini anlatan *Mārkaṇḍeya Purāṇa*'nın *Devī*

- 2 Navaratri: Dokuz gece anlamına gelen bu festival yılda *Ram Navami*yi kapsayan Bahar Navaratri'si (mart-nisan) ve *Dussehra*'yı içeren Güz Navaratri'si (ekim-kasım) olarak iki kez kutlanır. Bahar Navaratri'si tamamen Vishnu'nun yedinci avatari olan Rāma'ya atfedilirken Güz Navaratri'si'nin son gecesi Rāma'ya atfedilir. Ashvin (ekim-kasım) ayında kutlanan Güz Navaratri'si Hindistan'da en yaygın ve en önemli festivallerinden birisidir bk. Lochtefeld (2001, s. 468-9). Çaitra (mart-nisan) ayında kutlanan Bahar Navaratri'si ise Vishnu mezhebine bağlı olanlar tarafından kutlanır ve bölgeseldir bk. Sivananda (2002, s. 59).
- 3 Purāṇa: Etimolojik olarak eski anlamına gelen Purāṇa destansı özellikler gösteren metinlerdir. Bu metinler kendi aralarında "on sekiz Mahā Purāṇa" ve "on sekiz Upa Purāṇa" olarak ikiye ayrılır. Bunlardan Mahā Purāṇa en yaygın bilinenidir ve şu Purāṇalardan oluşur. Brāhma, Brahmāṇḍa, Brahmaparvata, Mārkaṇḍeya, Bhavishya, Vāmana, Vishnu, Bhāgavata, Nārada, Garuḍa, Padma, Varāha, Śiva, Liṅga, Matsya, Kūrma, Skanda, Agni'dir bk. Johnson (2010, s. 247 - 248).
- 4 Rāmāyaṇa: Yaklaşık MÖ II. yüzyılda tamamlandığı varsayılan ve Valmiki tarafından yazılmış bir destandır. Kuzey Hindistan'da yazılan bu destan yirmi dört bin beyitten ve yedi bölümden oluşur. Destanda önce Buddhizm etkileri görülse de sonradan etkilendiği Vishnu mezhebinin özellikleri ağır basar bk. Winternitz (2002, s. 15).

Māhātmya bölümünde yer alan anlatımdan bahsedeceğiz. Burada Durgā'nın on tezahürünü ve yaptıklarını ermiş Medhā'nın başından geçen şu olayla anlatmaya başladığı söylenir.

Suratha adındaki bir kral düşmanları tarafından mağlup edilmesi üzerine şehri terk ederek ormana gider. Kral ormanda ermiş Medha ile karşılaşır ve başından geçen olayı anlatır. Kralı dinleyen ermiş onunla evini paylaşır. Kral burada yaşarken samādhi⁵ evresinde olan bir kişi ile karşılaşır ve ona ermiş hayatını yaşamak için neden evini terk ettiğini sorar. Bu kişi eskiden çok zengin olduğunu, fakat daha sonra akrabaları tarafından terk edildiğini bu yüzden de bu hayatı seçtiğini anlatır. Kral kendisini yalnız bırakan akrabalarına karşı kötülük beslemeyen bu kişiye şaşırır. Bunun üzerine kral karşılaştığı bu kişi ile birlikte ermişin yanına gidip bu durumu açıklamasını ister. Ermiş bunun Māha Māyā'nın⁶ bir işi olduğunu söyler ve onunla ilgili birkaç mit anlatmaya başlar. Ermişin anlatmaya başladığı ilk mitte tanrı Vishṇu'nun⁷ kulak kirinden Madhu ve Kaitabha adında iki ifrit ortaya çıkar. Bu iki ifrit tanrı Vishṇu uyurken tanrı Brahma'yı⁸ rahatsız eder. Bunun üzerine tanrı Brahma, tanrı Vishṇu'yu uyandırmak için Māha Māyā'ya dua eder. Tanrı Brahma bir yandan dua ederken diğer yandan ifritlerle beş bin yıl savaşı. Sonunda tanrı Brahma, hem Māha Māyā'ya sürekli ettiği dualar hem de ifritlerle cesurca savaştığı için ödül olarak ondan ifritleri öldürmesini ister. Bu istek üzerine Mahā Māyā, Mahākālī formuna girerek ifritleri öldürmek için dünyayı suyla kaplamaya başlar. Bunu gören ifritler Mahākālī'den suyu geri çekmesini isterler. Fakat o suyu daha da yükselterek ifritleri öldürür. Bu tanrıçanın ilk tezahürü olur.

İkinci mitte ifrit Mahisha bütün tanrıları ve tanrı Indra'yı⁹ mağlup eder ve cennetten kovar. Cennetten kovulan tanrı Indra, tanrı Brahma ile birlikte tanrı Vishṇu ve tanrı Śiva'nın¹⁰ yanına gider ve olanları anlatır. Bu duruma çok sinirlenen tanrı Vishṇu ve tanrı Śiva'nın ağzından ateş çıkar. Tanrıları da içine alan bu ateşten bir kadın ortaya çıkar. Bu kadın bir aslana biner ve ifriti öldürür. Bu tanrıçanın Māhalakshmi olarak gönderildiğinin tezahürüdür.

Anlattığı üçüncü mitte gerçekleşen olay şu şekildedir. İfrit Shumbha ve Nishumbha tanrıları mağlup eder. Mağlup olan tanrılar Himālaya dağına gidip Devī'ye dua eder. Bunun üzerine Devī üçüncü tezahürünü yani Māhasarasvatī'yi ifritleri öldürmesi için gönderir. Tanrıça Shumbha ve Nishumbha ile savaşmadan önce Chaṇḍa ve Muṇḍa adındaki iki ifritin komuta ettiği ordu tarafından takip edilir ve aslanının üzerinde otururken bu ifritler tarafından

5 Doğru düşünmeyi ve derin konsantreyi ifade eden bir kavramdır bk. Johnson (2010, s. 281).

6 Sanskr̥t bir kelime olup büyük yanılğı anlamına gelir. Devī Māhātmya'da Devī yani tanrıça için kullanılan bir sıfattır. Kullanılan bu sıfat onun yaratıcı ve çok güçlü olduğunu ifade eder bk. Johnson (2010, s. 193).

7 Her şeyi saran koruyucu tanrı olup Hindu tanrı üçlemesinden biridir bk. Kaya (2003, s. 205).

8 Hindu tanrı üçlemesinden biri olan Brahma evrenin yaratıcı tanrısıdır bk. Kaya (2003 s.56).

9 Hint panteonundaki hava tanrılarından biri olup şimşekli yağmurlu fırtına tanrısıdır bk. Kaya (2003, s. 92)

10 Yok edici tanrıdır. Hem Vedik hem de Epik dönemin önemli bir tanrısı olduğu gibi Hindu tanrı üçlemesinden biridir bk. Kaya (2003, s. 182).

saldırıya uğrar. Bu saldırı sırasında tanrıça Pārvatī'nin alnından çıkan tanrıça Kālī orduyu, ordudaki atları ve filleri öldürmeye başlar. Savaşın sonunda tanrıça Kālī, Chaṇḍa'nın başını keserek, Munda'yı da mızraklayarak öldürür. Bu iki ifritin başını da Devī'ye götürmek için yanına alır. Sonra ifrit Shumbha ve Nishumbha ortaya çıkar. Bu ifritlerle de savaşacak olan tanrıça; savaşmadan önce hem tanrıça Kālī, Chandika tarafından ve bütün tanrıların dişil enerjileri hem de aslan tarafından desteklenir.¹¹ Bu savaşta ifritlerin çoğu ölürken bir kısmı da kaçar. Bu sırada ifrit Raktabīcī'nin ortaya çıkması üzerine tanrılar yeniden tüm enerjilerini bu ifritin üzerine gönderirler. Bu ifritin kanından sayısız ifrit çıkınca Devī; tanrıça Kālī'yi tekrar gönderir. O da tüm ifritleri ve Raktabīcī'yi öldürür. Ermişin anlattığı diğer mitler ise Māha Māyā'nın dördüncü tezahürü olan Nandī, beşinci tezahürü olan ve dişleriyle ifritleri ezen Raktadanti, altıncı tezahürü olan Shākhāmbari ve yedinci tezahürü olan tanrıça Durgā ile ilgilidir (Gupte, 1916, s. 181-185).

Vicayādaśmī Festivali ile ilgili de çeşitli bilgiler olmasına rağmen yaygın olarak bilinen bir mit ve iki efsane vardır. Festivalle ilgili mit *Devī Purāṇa*'da yer alan tanrıça Durgā'nın ifrit Mahisha'yı öldürmesi hakkındadır (Lochtefeld, 2001, s. 213). Mite göre Mahisha adındaki bir ifrit (asura) katı bir riyazet hayatı yaşar ve istikrarlı bir şekilde meditasyon yapar. Tanrı Brahma onun yapmış olduğu bu şeylerden memnun kalır ve ona düşman olmayan hiçbir varlık tarafından öldürülemez lütfunu verir. Kendine verilen bu ayrıcalıktan dolayı kibirlenen Mahisha tanrıları sık sık rahatsız eder. Bu duruma öfkelenen tanrılar tüm enerjilerini bir araya getirerek tanrıça Durgā'yı yaratır. Tanrıça, tanrıların Mahisha'dan bu kadar korkmalarını komik bulur ve gülmeye başlar. Tanrıça o kadar çok güler ki gülme sesinden ifritler irkilir. Sesin nerden geldiğini bulmaya çalışan ifritler karşılarında güzel tanrıçayı bulurlar. Tanrıçayla konuşma cesaretinde bulunamayan ifritler durumu Mahisha'ya anlatırlar. Tanrıçanın güzelliğinden etkilenen Mahisha ona evlilik teklifi etmek ister. Bu isteğini tanrıçaya iletecek iki ifrit gönderir. Evlilik teklifini duyan tanrıça gülererek reddeder. Bunu öğrenen Mahisha tanrıçaya karşı öfkelenir ve onu öldürmek ister. Bunun üzerine büyük bir ifrit ordusu kuran Mahisha bu orduyu Durgā'nın üzerine yollar. Ancak tanrıça Durgā bu orduyu kolayca yok eder. Bu duruma daha da çok sinirlenen Mahisha buffalo şekline girer ve tanrıça ile savaşmaya başlar. Ancak kısa bir süre içinde Mahisha tanrıça tarafından öldürülür (Dallapiccola, 2013, s. 81-84). Vicayādaśmī Festivali ile ilgili ilk efsane *Rāmāyaṇa Destanında* yer alır. Destana göre taht kavgası nedeniyle üvey annesi tarafından Rāma¹², eşi Sītā ve kardeşi Lakshman on dört yıllıkına Daṇḍaka Ormanına sürgüne gönderilirler. Onlar sürgünde iken bir grup ermişle karşılaşılır. Ermişler Rāma'dan sürekli olarak kendilerini rahatsız eden Rākshasalardan¹³

11 Brahmanın şaktisi (dişi enerjisi) iki çift kuğu tarafından taşınan vimānaya (tanrıların taşıtları) üzerine, Śiva'nın dişil enerjisi boğanın üzerine, Kumāri'nin dişil enerjisi tavus kuşunun, Vishnu'nun dişil enerjisi ise Garuda'nın omzuna biner. Devī de Chandika adındaki şaktisinde kendini gösterir.

12 Hem Tanrı Vishṇu'nun yedinci avatari hem de Rāmāyaṇa Destanının başkahramanıdır bk. Kaya (2003, s. 159)

13 Hint mitolojisinde kötü ruh olarak bilinirler. Genellikle yarı kutsal ve iyimser olanlar, tanrıların amansız düşmanları olanlar ve kötü ruhlar olarak üç grup halinde tasvir edilirler Kaya (2003, s. 156).

korumasını ister. Ermişleri koruyacağına söz veren Rāma Rākshasalarla mücadele eder. Fakat mücadele ettiği rākshasalardan biri Hindistan'ın güney bölgelerini yöneten Rāvana'nın kardeşi Şurpaṇakā'dır. O mücadele sırasında Rāma'dan çok hoşlanır ve onu elde etmek için Sītā'yı öldürmek ister. Ancak Sītā'yı öldürmek isteyen Şurpaṇakā, Lakshman tarafından ağır bir şekilde yaralanır. Bunun üzerine Şurpaṇakā abisi Rāvana'dan intikamını almasını ister. Sītā'nın güzelliğini de duymuş olan Rāvana hem Sītā'yı eşi yapmak hem de kız kardeşinin intikamını almak için brahman kılığına girerek onu kaçırıp Lanka Adasına¹⁴ götürür (Kaya, Ramayana, 2002, s. 70-181). Eşini kurtarmak isteyen Rāma'ya o bölgede bulunan maymunların kralı Sugriva yardım eder. Bu yardımla eşinin yerini öğrenen Rāma savaşmak için büyük bir ordu kurar. Rāvana'nın ordusu ile Rāma'nın ordusu Lanka Adasında savaşır. Savaşın sonunda Rāvana ile Rāma bire bir dövüşmek için hazırlanır. Savaşa başlamadan önce Rāma tanrıça Durgā'ya zafer kazanmak için yakarır ve ona ibadet eder. Tanrıça Durgā'nın da yardımıyla Rāma, Rāvana'yı mağlup eder ve eşini kurtarır (Ünal, 2008, s. 66). Vicayādaşmi ile ilgili ikinci efsane ise Mahābhārata Destanında¹⁵ yer alır. Efsaneye göre kuzenleri Kauravaların yapmış olduğu zar oyununu kaybeden Paṇḍava kardeşler on dört yıllığına ormana sürgüne gönderilir. Sürgüne giderken Paṇḍavalar silahlarını shami ağacına saklar. Vicayādaşmi günü sürgünden dönen Paṇḍavalar kuzenleri Kauravalarla savaşmadan önce bu ağaçtan silahlarını alırlar, tanrıça Durgā'ya dua ederler ve büyük bir zafer kazanırlar (festivals.iloveindia.com/dussehra/history.html, 2016, Şubat, 02).

Festivalin Tarihi

Hindistan'da Durgā Pūcā kutlamaları XI. yüzyıla kadar götürülse de ilk kez resmi olarak XV. yüzyılda Bengal'de kutlanır. Festivalin sistemleşip yaygınlaşması ise XVIII. yüzyılda gerçekleşir. İngiliz şirketlerinin festival kutlamalarına XVIII. yüzyılın sonlarına kadar destek verdiği görülür. Ayrıca XX. yüzyılın başlarına doğru festival kutlamaları için gereken maddi destek tüccarlar, asiller, yetkililer ve varlıklı olduğunu gösteren kişiler tarafından karşılanmaktadır. Hindu reformistlerin tanrıça Durgā'yı Hindistan ile özdeşleştirmesiyle bu festival Hindistan bağımsızlık hareketi için bir simge haline gelir. Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte orta sınıf da yavaş yavaş bu festival için maddi destek sağlar ve Durgā Pūcā tüm Hindistan'a yayılır. Küçük topluluklar halinde kutlanan Durgā Pūcā artık daha büyük ve kalabalık topluluklar tarafından kutlanan bir festivale dönüşür. Günümüze geldiğinde ise Durgā Pūcā festivali bir yandan dinî yönünü korumaya devam ederken diğer yandan da teknolojiyle ve eğlence sektörüyle uyum sağlar. Bu durum Durgā Pūcā'yı Hinduları bir araya getiren önemli festivallerden biri haline getirir. Festival başta Delhi, Kal-küta, Orissa, Assam, Kerela, Keşmir, Pencap ve Bihar olmak üzere neredeyse Hindistan'ın tamamında kutlanır.

14 Günümüz Hindistan'ın güneyinde ve Hint Okyanusunda yer alan bir adadır.

15 Vyāsa tarafından yazılmış üç büyük Hint destanından biridir Kaya (2002, s. 15).

Durgā Pūcā'nın içerisinde kutlanan Vicayadaṣmī Festivalinin ise XVII. yüzyılda Güney Hindistan'ın Mysore şehrinde ortaya çıktığı tahmin edilir. Daha sonraki yüzyıllarda ise yerel olarak başlayan ve kutlanan bu festival devletin de desteğiyle tüm Hindistan'da farklı şekillerde büyük coşku ile kutlanan bir festival haline gelir (Berti, 2011, s. 4-5).

Festivalin Kutlanması

Durgā Pūcā başlangıçta detaylı ritüelleri olmayan ve Hindistan'ın batısında özellikle de Batı Bengal'de coşkuyla kutlanan bir festivaldir. Ancak zamanla Hindistan geneline yayılmaya başlayan bu festivalin kutlamalarında bazı değişiklikler meydana gelir. Bu değişimler özellikle süslemelerde, heykellerde, okunan mantralarda (ilahî) ve sunulan kurbanlarda olur. Böylece zamanla Bengali ve Bengali olmayan şekilde kutlanan iki çeşit Durgā Pūcā Festivali ortaya çıkar. Bu iki çeşit kutlama günümüzde de devam eder. Bu kutlama şekillerinden Bengali olan formu Hindistan'da Bengali topluluklar tarafından ortak bir şekilde kutlanır. Bu kutlamada Vedik, Puranik ve Tantrik öğeler kullanılır. Bengali olmayan formu ise bölgesel olarak kutlanır. Vedik Pūcā olarak bilinen bu kutlama şeklinin temelinde ise ortodoks brâhmanların (Smārta)¹⁶ uyguladığı Durgā Pūcā yer alır (Rodrigues, 2003, s. 18). Biz burada tüm Hindistan'da benzer şekilde gerçekleştirilen Durgā Pūcā'nın Bengali formunda olan kutlamaların nasıl olduğundan bahsetmeye çalışacağız.

Uyuyan Durgā'nın uyanması ile başlayan festivalin her bir gününde Durgā'nın dokuz formu olan *Şailputri*, *Brahmacharini*, *Çandraghanṭa*, *Kushmanda*, *Skanda Mata*, *Katyayani*, *Kalaratri*, *Maha Gauri* ve *Siddhidatṛi*'ye tapınılır (Rodrigues, 2003, s. 265). Festival başlamadan birkaç gün önce tapınaklar resimlerle, heykellerle ve ışıklarla süslenir. Hazırlanan mabetlerin merkezine tanrıça Durgā'nın heykeli ya da resmi yerleştirilerek kutlamaya hazır hale getirilir (Ünal, 2008, s. 66). Daha sonra festivale canlılık kazandıran yaklaşık seksen metre yüksekliğindeki Durgā heykellerinin yapımı başlar (Detaylı bilgi için bkz. Terihet, s. 81-98). Festivalin başında Hindular değişik enstrümanlar eşliğinde bir çeşit kutsal ilahî olan bhacan'ı¹⁷ (ilahî) söyleyerek süslenmiş tapınağa (mandir) giderler. Hindular söyledikleri bu ilahilerle tanrıça Durgā'nın ruhunun bir başkasına geçtiğini düşünür. Daha sonra bir kâse içine doldurulan küller dolaştırılarak alınlara sürülür. Bu külleri alınlara süren Hindular bununla iradelerinin açılacağına inanır (Ünal, 2008, s. 67). Festivalin başlangıcında yapılan bu uygulama dokuz günlük festivalin her gününde farklı kutlamalar ve uygulamalar şeklinde devam eder. Bu bağlamda festivalin birinci gününde tapınağa giden Hindular önce yakarma (törene baş-

16 Smārta: Geleneğe bağlı Orta Çağ'da ortaya çıkan ve smṛti eserlerini takip eden brahmanlardır. Devî, Şiva, Sūrya, Viṣṇu ve Gaṇeṣa tanrılarına taparlar bk. Johson (2010, s. 302).

17 İbadet ile ilgili ilahidir. Genellikle toplu bir şekilde söylenir. Bu ilahiler sesli, melodili ve bir ritim eşliğinde söylenir. İbadet sırasında bu şekilde ilahî okuma Hindistan'ın birçok bölgesinde var olan Bhakti mezhebi arasında yaygın olup temel ibadetlerinden sayılır bk. Jhonson (2010, s. 50).

lamadan önce Vishṇu'yu anma), yere kapanma (pranam), Vishṇu ve diğer tanrılara adaklar sunma (gandhadirarchana), kutsal Ganj/Ganga nehrinde dua etme (Ganga pranam), sunular sunma, çiçek adama (pushpasuddhi), Sūrya'ya saygı gösterme ve gāyatrī duasını¹⁸ okuma ritüellerini yapar.¹⁹ Bu ritüellerle birlikte bu gün tanrıça Durgā'nın tezahürlerinden olan Şailputri'ye yakarılır (Konai&Bondyopadhyay, 2012, s. 17). İkinci gün tanrıça Durgā'nın Brahmacharini tezahürüne tapınılır. Bu tanrıçanın festival boyunca azalan yiyecekleri çekilen suları yeniden vereceği düşünülür ve ona mantralar okunur. Üçüncü gün kutsal testi (Kalashasthapan) yerleştirme ritüeli gerçekleştirilir. Hindular beş temel elementin²⁰ kutsal testi tarafından temsil edildiğini düşünür. Bu yüzden bu testinin yerleştirilmesi bir tören eşliğinde gerçekleştirilir (Konai&Bondyopadhyay, 2012, s. 17). Bu gün yarım ay anlamına gelen tanrıça Çandraghanta'ya tapınır. Ruhsal aydınlanmaya yardımcı olan bu tanrıçanın ferahlık, sükûnet ve barış getireceğine inanılır. Festivalin dördüncü günü tanrıça Durgā'nın uyanması için dua edilir (Ghosha, 1871, s. 60). Hindular bu gün kozmik yumurta olarak evreni yaratan tanrıça Kushman'a hem kendilerini kötülöklere karşı koruması hem de kendilerine sağlık, enerji, refah ve güçlü bir ruh vermeleri için dua ederler. Beşinci gün ay giderek büyüdüğünü ve festival gecesinin geldiğini hatırlatan Saptami Pūcā uygulanır ve tanrıça Durgā'nın canlandığı düşünülür. Nehrin kenarında gerçekleştirilen Kola bou pūcā'da şafak vaktinde yapılan tanrıça heykeline onun için hazırlanmış olan elbisesi giydirilir. Ayrıca bu günde Devī'nin her bir parçasını simgeleyen ve kutlamada sunulan dokuz bitkinin yıkanması gerçekleştirilir (Prajaapachandra, 1871, s. 60). Altıncı gün tanrıça Durgā'nın ifrit Mahisha'yı öldürdüğü gün olduğu için çok önemlidir. Bu nedenle bugün tanrıça Durgā'nın silahlarına tapınılır ve ondan yardım istemeyi ifade eden Mahashtami Pūcā yapılır (Koss, 1914, s. 25). Ayrıca Durgā'nın Katyayani tezahürüne de tapınılır, ondan tüm kötülöklere, hastalıklarla savaşıma gücü istenir. Yedinci gün ifrit Raktabīcā'yı öldüren tanrıça Kālārātri'ye kötülöklere karşı kendilerini korumaları için tapınılır. Bugün keçi, boğa ve koyundan oluşan özel bir kanlı kurban uygulanır (Koss, 1914, s. 25). Tören sırasında brahmanların yüzü kuzeye hayvanların yüzü ise doğuya dönüktür (Ghosha, 1871, s. 60). Ancak zamanla Buddhizm'in etkisiyle bu kanlı kurban Kuzey Hindistan'da yerini kansız kurbana bırakır. Sekizinci gün tanrıça Durgā'nın sekizinci tezahürü olan tanrıça Māha Gaurī'ye tapınılır. Bugün festivalin en verimli günüdür. Dokuzuncu gün tanrıça Siddhidatri'ye tapınılır. Bugün festivalin başarırlı bir şekilde tamamlandığına işaret eder. Bugün tanrıçaya dualar Mārkaṇḍeya Purāṇa'da geçen sekiz tip siddhi²¹ sahip olan kişiler tarafından yapılır. O gün Siddhidatri kendisine ta-

18 Rg Veda'da geçen ve Güneş tanrısına atfedilen en kutsal ve güçlü ilahidir bk. Jhonson (2010, s. 127).

19 Gerçekleştirilen bu uygulamalar festivalin temel tapınma ayinleridir ve sırasıyla gerçekleştirilir bk. Konai, Bondyopadhyay (2012, s. 17).

20 Hindulara göre beş temel element, enerji, su, toprak, hava ve evrendir bk. Konai&Bondyopadhyay (2012, s. 30).

21 Başarma, kemal, mistik güç anlamlarına gelir. Özellikle tantrik ve yoga uygulayıcılarının doğaüstü güçlere sahip olduğunu gösteren izledikleri yoldur. Bu yoldaki standart sekiz adım Yoga Sūtra tefsirinde verilir. Bunlar aṇīmā

pınan herkese tüm isteklerini verir. Günün sonunda tanrıça Durgā'nın heykeli suya bırakılırken onun enerjisinin görüldüğüne inanılır. Bu yüzden Hindular içlerinde cennet huzurunu hisseder ve her şeyde Tanrı'nın varlığını görürler (Koss, 1914, s. 26). Durgā Pūcā'nın içinde yer alan Vicayadaṣmī Festivali ise onuncu gün kutlanır. Bu festival hem tanrıça Durgā'nın ifrit Mahisha'ya hem de Rāma'nın on başlı Rāvana'ya karşı kazandığı zaferi içi kutlanır (Joshi, 2013, s. 20-22). Bu nedenle iki çeşit kutlama görülür. Bunlardan ilkinde Rāma'nın zaferini kutlamak için düzenlenen festival alanı ve geçit tören yerleri on başlı Rāvana'nın heykelleri ile süslenir. Gün boyunca Rāmāyaṇa Destanından bölümler okunur. Oyuncular tarafından caddelerin ve sokakların bir kısmında destandaki Rāvana'nın Sītā'yı kaçırmasını ve Rāma'nın onu kurtarmasını konu alan Güzel bölümü (Sundara Kāṇḍa) ve Savaş bölümü (Yuddha Kāṇḍa) canlandırılır. Caddelerde ve sokakların bir kısmında da Rāma ve tanrıça Durgā arasında geçen olaylar sergilenir (Ünal, 2008, s. 67). Festival akşamında Rāvana heykelleri hazırlanan şenlik ateşinde yakılarak büyük bir coşkuyla kutlanır. İkincisinde ise festival günü tanrıça Durgā'nın zaferini kutlamak için aslan üzerine oturmuş olan tanrıça Durgā'nın ve yenilen Mahisha'nın heykelleri yapılır. Vicayadaṣmī sabahı her bir aile için ritüelleri gerçekleştiren din adamı tapınağa gider ve orada belirli ritüelleri gerçekleştirerek okunması gereken duaları okur. Daha sonra tanrıça üzerine yoğunlaşarak ona on ayrı ibadetle tapınır (Rodrigues, 2003, s. 236-237).

Sonuç

Hint alt kıtası birçok bölgeyi, kültürü ve dili bünyesinde barındırır. Bu durum Durgā Pūcā Festivalinin çeşitli isimlerle anılmasına ve kutlanmasına sebep olur. Ancak festival farklı adlar alsa da zamanla başta Bengal ve Orissa olmak üzere tüm Hindistan'da coşkuyla kutlanan büyük festivallerden biri haline gelir. Festivalin kutlama tarihi çok eskilere dayanmasa da Hindular için hem anaerkil dönemin hatırasını devam ettirmesi hem de toplumsal bağın ve sosyal istikrarın sağlanması açısından oldukça önemli sayılır. Durgā Pūcā kutlamaları için gerekli maddi kaynak önceleri ekonomik gücü yüksek aileler ve şirketler tarafından karşılanırken Hindistan'ın bağımsız olmasıyla birlikte gerekli maddi kaynağın bir kısmı devlet tarafından karşılanmaya başlar. Bu hem festivalin tüm Hindular tarafından kutlanmasına hem de toplumsal ve sosyal bağların daha da güçlenmesine katkı sağlar. Hindular için önemli olan bu festivalin kutlanma nedenine yakından baktığımızda ise iki unsurun karşımıza çıktığını görürüz. Bunlardan ilki dinî ikincisi ise sosyal temellidir. Festivalin dinî yönünü tanrıça Durgā'nın ifritlere karşı vermiş olduğu mücadele oluşturur. Bu mücadele ile ilgili bilgilerin kutsal kitap olmasa da Hindular için oldukça önemli olan Purāṇalar külliyyatında yer alması festivalin dinî yönünü pekiştirir. Çünkü Hindular tarafından Purāṇalar en az Ve-

(havada asılı kalma), laghimā (herhangi bir nesneye ya da bedene nüfus etme, yayılma), prāpti (herhangi bir mekândan ya da mesafeden karşıya geçme), prākāmya (çok kuvvetli bir iradeye sahip olma gücünü gösterme), vaṣitba (ölçüsüz güç), iṣitva (yaratma ve yok etme gücünü kullanma), kāmāvasāyitva (herhangi bir arzuyu elde etme)'dir bk. Johnson (2010, s. 297).

dalar kadar kutsal kabul edilir. Dişil enerjinin gücüne inanan Hindular bu festival boyunca tanrıça Durgâ'nın farklı bedenlerine tapınarak onun lütfunu kazanmaya çalışır. Bununla birlikte tanrıçaya sunulan kurbanlar insanın kötü ve çirkin birçok duygusunun kişileştirilmiş hali olarak düşünülür. Kurban olarak sunulan keçi şehveti (kāma), boğa öfkeyi (krodha) ve koyun aç gözlülüğü (lobha) temsil eder (Koss, 1914, s. 25). Tüm bunlarla birlikte bu festivalin temelinde dinî bir anlayış yatsa da kutlama süresince kast, ırk ve ekonomik durum gibi birçok farklılığın ortadan kalkması festivalin sosyal yönünün de olduğunu gösterir. Çünkü toplumda var olan birçok farklılığın ortadan kalkması toplumsal düzeni ve sosyal bağları kuvvetlendirmiş olur. Durgâ Pūcā Festivalinin son günü kutlanan Vicayadaşmi ise festivalin sosyal yönünü ortaya koyar. Bu festivalin odak noktası Rāma'nın Rāvana'ya karşı kazanmış olduğu zaferdir. Rāma, Hindular özellikle de Vishnucular için eşine ve halkına olan bağlılığı nedeniyle ideal bir kraldır. Dolayısıyla Rāma, Hindular için hem bir eş hem de bir yönetici olarak önemli bir rol modelidir. Bununla birlikte Hindular festival akşamı ateşe attığı Rāvana heykelleriyle şehvet, öfke, kuruntu, hırs, gurur, kıskançlık gibi kötü duygularının da yandığına inanır. Böylece toplumsal yapıyı bozacak durumların da ortadan kalktığını düşünülür. Kısaca festivalin her iki yönü de aslında iyiliğin kötülüğe karşı vermiş olduğu mücadeleyi anlatır. Bunu anlatırken de toplumu derinden etkileyecek tanrısal olaylardan ve yarı tanrısal kişilerin hayat hikâyelerinden yola çıkar.

Kaynakça

- Aydın, Mahmut. (2011) *Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayıncılık.
- Berti, D. (2011) *Political Patronage and Ritual Competitions at Dussehra Festival in North India*. Hal Archives-Auvertes.
- Constance, A. J. - Ryan, D. J. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. USA: The Rosen Publishing Group.
- Dallapiccola, A.L. (2013). *Hint Mitleri*. (B. Savcı, Çev). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Ghosha, P. (1871). *Durga Puca*. Kalküta: Hindoo Patriot Press.
- Gupte, B.A. (1916). *Hindu Holiday*. Kalküta: Thacker Spink.
- Johnson, W.J (2010). *A Dictionary of Hinduism*. New York: Oxford University Press.
- Joshi, D. K. (2013). *Bijaya Dasami - The Victory of Good Over Evil, Odisha Review*.
- Kaya, K. (2002). *Rāmāyana*. Ankara: İmge Kitapevi.
- Kaya, K. (2002). *Hint Destanları*. Ankara: İmge Kitapevi.
- Kaya, K. (2003). *Hint Mitoloji Sözlüğü*, Ankara: İmge Kitapevi.
- Kaya, K. (2011). *Hinduizm*. Ankara: Dost Kitapevi.
- Koss, E. D (1914). *An Alphabetical List of The Feastand Holidays of The Hindusand Muhammadans*. India: Superintendent Government Printing.
- Lochtefeld, G. J. (2002). *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*. (C.2). New York.
- Nath, K.N.S&Chaturvedi, B.K. (2003). *Gods and Goddesses of India*. Delhi: Diamond Books.
- Prakash, O. (2012). *Antiquity of Durga Puja in Odisha*, Odisha Review Journal.
- Rodrigues, H.P. (2003). *The Liturgy of Durga Puca Withinter Pretations*. New York: State University of New York Press.
- Sivananda, S. (2002). *Hindu Fast&Festival*. India: The Divine Life Society.
- Terihet, J.H (1974). *The Tradition of The Nava Durga in Bhagtapur*.
- Underhill, M. M. (1921). *The Hindu Religious Year*. Calcuta: Association Press
- Ünal, M. (2008). *Dinlerde Kutsal Zaman*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Williams, M. (1964). *A Sanskrit-English Dictionary*. London: The Clarendon Press.
- Winternitz, M. (t.y.-). *Purānalar ve Hint Edebiyatındaki Yeri*. (K. Kaya, Çev). Basılmamış eser.
- Winternitz, M. (2002). *Hint Destanları*. (K. Kaya, Çev). Ankara: İmge Kitapevi.

SANAT

Fâtih Devri Cild Sanatı

Fatma Şeyma Boydak*

Öz: Fâtih Sultan Mehmed dönemi (1451-1481), Türk tarihimizde; askeri ve siyasi alandaki gelişmelerin beraberinde ilim, kültür ve sanat alanlarında da ilerlemelerin kat edildiği, Osmanlı klâsik dönemin hazırlayıcısı niteliğini taşıyan mühim bir dönemdir. Bu ortamın hazırlanmasında, Fâtih'in eğitim ve kültüre verdiği önemin ve gerçekleştirdiği icraatların büyük rolü vardır. Fâtih'in ilim ve sanatı himaye ve teşviklerinde şu esas fikir hâkimdir: "Devletini her bakımdan dünyanın en üstün ve kudretli imparatorluğu haline getirmek". Fâtih'in çocukluğundan beri aldığı ilmi terbiye sanat hususunda da tesir göstermiştir. Saraylarını ve yaptırdığı külliye devrinin en güzel çini ve her çeşit nakşıyla süslemiştir. Sarayda da bir nakkaşhane vücuda getirmiştir. Nakkaşhane, sarayda her türlü sanat ve zanaatlarla birlikte kitap sanatlarının da icra edildiği yer haline gelmiştir. Fâtih, psikolojisini bize açıkça anlatan iki ölmez kaynak bırakmıştır. Bunlar Dîvânı ve –kitap ve abidelerindeki- sanat harikaları. Bildirimizde yazma eser kütüphaneleri ve müzelerde bulunan Fâtih dönemine ait yazma eserlerin cildleri ayrıntılı biçimde ele alınarak incelenmiş, dönemin tezhib karakteri ile mukayese edilerek Fâtih devri kitap sanatlarının zenginliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Fâtih Sultan Mehmed, XV. Yüzyıl, Nakkaşhane, Kitap Sanatları, Cild Sanatı.

Giriş

Uygurlardan bu yana Karahoço'da bulunan yazmalarla deriyle kaplı kitap cildi serüveni başlamıştır. İslâm cildindeki gelişme ise, Emevi, Abbasi, Tolunoğulları, Gazneliler ve Büyük Selçuklular'la, XII. yüzyıla kadar devam etmiştir. XI. yüzyıl sonlarından itibaren ise Anadolu'ya hâkim olan Selçuklular, burada XII.- XIV. yüzyıllarda çok güzel cildler meydana getirip Türk-İslâm cild sanatı içerisinde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Fâtih devri cild üslubunun hazırlayıcısı niteliğinde cildler yapmış olan, XIV. yüzyıl devrinin öncü beyliklerinden Karamanoğulları ve diğer Anadolu Beylikleri sonrası XV. yüzyıl Fâtih döneminde, XVI. yüzyıl Osmanlı Klâsik Dönem cild üslubunun erken örnekleri niteliğinde klâsik şemse-köşebend formunda cildlerle beraber farklı tipte cildler de yapılmıştır.

Cild Sanatı İle İlgili Genel Bilgiler

Cildin Tanımı

Bir kitap veya mecmuanın yapraklarını dağılmaktan korumak ve sırasıyla, bir arada toplu olarak bulundurmak için yapılan kaplara, cild denilmektedir (Arıtan, 1993, s.551).

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B0016

* Arş. Gör. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türk-Islam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı,
E-posta: ftmseyma@gmail.com

Kitapların yıpranmaması ve dağılmaması için, yaprakları birbirine dikildikten sonra yerleştirildiği koruyucu kapaklar olarak da tanımlanmaktadır (Thema Larousse, 1994, s. 316). İnce tahtadan, deriden veya üzerine deri, kâğıt ve bez gibi şeyler kaplı mukavvadan yapılan bu kaplar için Arapça “deri” anlamına gelen cild kelimesinin kullanılmasının sebebi, genellikle cildlerin bu işe en uygun malzeme olan deriden yapılmalarıdır (Arseven, 1983, s.341). Cildleme (teclid) işini yapanlara ise mücellid/mücellide denilmiştir (Özen, 1998, s.35).

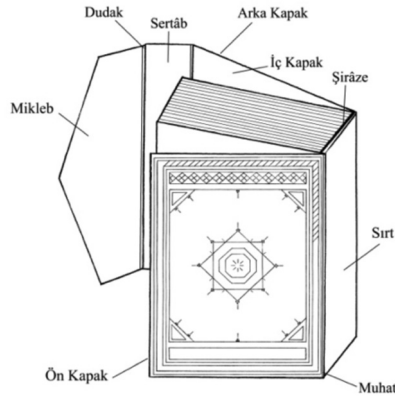
Cildin ve Kapağın Bölümleri

Cildin Bölümleri

Cild; kapaklar, sırt (dip), mikleb (miklâb, karga) (Sinan, 1987, s. 41), sertâb, iç kapaklar, şirâze, dudak ve muhattan meydana gelmektedir. Türk cildlerinde sırt, daima düz ve yumuşaktır. Bombeli (kamburalı) cildlere rastlanmaz (Arseven, 1983, s.342).

Gerek kendinden önce gerekse kendinden sonraki Türk cildleri’nde bölümleri itibariyle bir farlılık görülmez. Bu Türk cildi’nin dışındakiler için de böyledir. Fakat tezyînât ve uygulama açısından farklılıklar gösterebilirler (Artan, 1992, s.49).

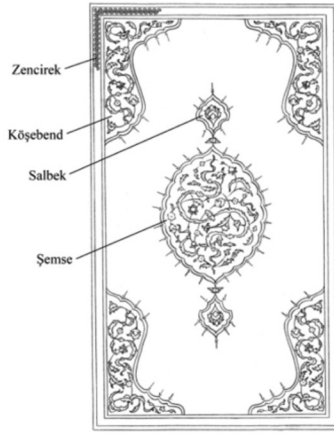
XV. yüzyıldan itibaren birçok Türk cildinde iç kapak ya oyma (kat’) tabir edilen şemse ve köşebend tarzında ya da dış kapaktaki kabartma süslerle tezyîn edilmiştir (Çığ, 1971, s.10).



Çizim 1: Cildin Bölümleri (Çizim: F. Şeyma BOYDAK)

Kapağın Bölümleri

Kapak; zencirek (bordür, cedvel), köşebend, şemse, salbekten meydana gelmektedir. Osmanlı cildlerinde genellikle S formda, içi 2 veya daha fazla çizgili geniş ya da ince sarmal zencirek kullanılmaktadır (Çizim 2). Şemse, her ne kadar “güneş” manasına gelmesi itibariyle yuvarlak gibi düşünülürse de kapakta genellikle ortada bulunan ve tezyînâta hâkim olan unsurdur. Salbek ise şemseye bitişik olarak yapıldığı gibi ayrı olarak da yapılmıştır.



Çizim 2: Kapağın Bölümleri (Çizim: F. Şeyma BOYDAK)

Cildin Çeşitleri

Klâsik Türk cildlerinin, yapımında kullanılan malzemelerine göre deri, çârkûşe, kumaş, ebrulu, murassa' (mücevherli) ve lâke (rugaî) gibi çeşitleri bulunmaktadır.

Deri cildlerin; şemseli (alttan ayırma, üstten ayırma, mülemma', mülevven, soğuk, müşebbek (kat'), zilbahar, yekşâh, zerdûz gibi farklı çeşitleri vardır (Arıtan, 2009, s.85). Çârkûşe cild, cild kapağının kenarlarının veya köşelerinin 1cm. deri ile kaplanıp ortalarının kumaş, kadife veya ebrûlu kâğıt ile kaplandığı cild çeşididir (Arseven, 1983, s.346). Kumaş cild, mukavva üzerine keten, ipekli veya kadife kumaş kaplanarak yapılan cildlerdir. Murassa' (mücevherli) cild, maddi kıymeti yüksek bir cild çeşididir. Fildişi oymalı, altın kaplamalı, mozaik, yeşim kabartma, yakut, zümrüt, inci ve elmas süslemeli olanları vardır. Daha çok Kur'ân-ı Kerîm cildlerinde uygulanmıştır (Arıtan, 1993, s.553). Lâke (rugaî) cild ise, adını "lâk" (vernîk) kelimesinden alan ve rugaî veya edirnekârî denilen bir cild çeşididir. Lâke cildlerde kapağın yapıldığı mukavva veya deri perdahlanıp tamamen pürüzsüz hale getirilerek verniklenir. Bu cilalı satıh üzerine altın ve boya ile nakışlar yapıldıktan sonra cam gibi parlak bir yüzey elde edilinceye kadar birkaç kat daha vernik çekilir.

Fâtih Sultan Mehmed, Dönemin Kültür-Sanat Ortamı ve Fâtih Devri Cild Üslûbu

Fâtih Sultan Mehmed

Fâtih Sultan Mehmed dönemi (1451-1481), Türk tarihimizde; ilim, eğitim ve kültür-sanat bakımından önemli atılımların yapıldığı mühim bir dönemdir.

27 Receb 835 (30 Mart 1431) tarihinde Edirne'de doğan II. Mehmed, II. Murad'ın dördüncü oğludur (İnalçık, 2003, s.395). Annesi Hûma Hatun, halis bir Türk'tür (Tayanç, 1953, s.4). II.

Mehmed, doğumundan itibaren bakıcılarının ve lalalarının himayesinde eğitilirken aynı zamanda ahlakî ve ilmî olarak da babası II. Murad'ın denetimi altındaydı. Osmanlı sarayında şehzâdelerin eğitimi için ilk ciddi ve disiplinli sistemi kuran II. Murad iyi bir asker oluşunun yanında âlim ve şâir kişiliği ile de oğlu II. Mehmed'e örnek olmuş aynı zamanda onun, devrinin en iyi müderrislerinden ders alarak her veçheden en mükemmel şekilde yetişmesini sağlamıştır (Ayverdi, 1983, s. 23).

Manisa'da beş sene sürecek olan eğitimine devam etmiş olan II. Mehmed, katıldığı seferler esnasında da Arapça, Farsça, Yunanca ve Sırpça öğrenmiştir. Manisa'da geçirdiği yılların olgunluğu ve üstün siyasi gücüyle zorlukların üstesinden gelmiştir ve dikkatini İstanbul'a vermiştir. 1452 senesinde yapımına başlanan Rumeli Hisarı dört ayda tamamlanmış, 1453'te İstanbul kuşatması başlamış, 54 gün sürmüş ve İstanbul fethedilmiştir (İnalçık, 2003, s.395-398).



Resim 1: Fâtih Sultan Mehmed'in Şiblizâde'ye atfedilen portresi, T.S.M.K. H.2153, v. 10a.

İstanbul'un fethiyle "Fâtih" unvanını alan II. Mehmed devletin sınırlarını genişletebilmek ve inandığı değerleri diğer memleketlere de ulaştırabilmek için pek çok sefer yapmış, yeni bir sefer için Üsküdar'a geçtikten sonra Üsküdar ile Gebze arasında Hünkârçayırı denilen yerde 4 Rebülevvel 886 (3 Mayıs 1481)'da vefat etmiştir (İnalçık, 2003, s.405).

Fâtih Devri Kültür-Sanat Ortamı

Fâtih'in ilim ve sanatı himaye ve teşviklerinde şu esas fikir hâkimdir: "*Devletini her bakımdan dünyanın en üstün ve kudretli imparatorluğu haline getirmek*".

Fâtih psikolojisini bize açıkça anlatan iki ölmez kaynak bıraktı. Bunlar Dîvânı ile kitap ve abidelerindeki sanat harikaları (Tayanç, 1953, s.5). Bunlar gerek Fâtih'in gerekse devrinin kültür ve sanat algısını bize nakleden iki önemli kaynaktır.

Fâtih, döneminde hazırlattığı Kâunnâmesi'nin ikinci bölümünde yer alan saray teşkilatı esaslarını belirlemiştir. Teşkilat; Birun, Enderûn ve aileye mahsus Harem-i Hümayûn olmak üzere üç kısımdan meydana gelmiştir. Bu teşkilatta yer alan Enderûn, tamamen devlet adamı yetiştirmek için kurulmuştur. Bu teşkilattaki eğitimin ayrılmaz bir parçası sanat alanındaki eğitimlerdir. Kabiliyetlerine göre musiki, şiir, hat, bezeme sanatlarında zamanın en iyi hocalarından ders almaktaydılar (Uzunçarşılı, 1945, s. 308,335). Çalışma sistemi, programı ve işleyişi göz önünde tutulursa Enderûn'un bir mektepten ziyade çeşitli hünerlerin, sanatların, idari ve siyasi bilgilerin uygulamalı olarak öğretildiği, kabiliyetlerin tespit edildiği bir kurs ve staj yeri olduğu söylenebilir (İpşirli, 1995, s. 186). Enderûn Mektebi, Fâtih döneminde geliştirilmiş, XVI. yüzyılda zirveye ulaşmıştır.

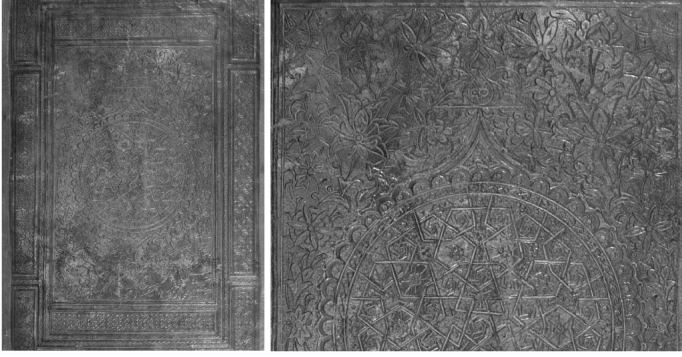
Fâtih'in çocukluğundan beri aldığı ilmi terbiye sanat hususunda da tesir göstermiştir. Saraylarını ve yaptırdığı külliye devrinin en güzel çini ve her çeşit nakşıyla süsletmiş ve sarayda bir nakkaşhane vücuda getirmiştir (Ünver, 2002, s. 212). Topkapı Sarayı'nda kurduğu bu nakkaşhanenin başına Özbek asıllı Baba Nakkaş'ı getirmiştir (Çağman, 1991, s. 369). Ehl-i Hiref içinde şüphesiz en önemli bölümü oluşturan nakkaşhanenin çalışma üslubu usta-çırak sistemi olmalı idi. Ancak bu dönemdeki nakkaşhane ile ilgili defterler elde olmadığı için çalışma sistemi ile ilgili net bilgimiz bulunmamaktadır (Ünver, 1958, s. 7).

Fâtih devri, hat sanatı bakımından da mühim bir dönemdir. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Osmanlı Hüsn-i Hat Sanatı tarihini ve hattatlarını içeren güvenilir kaynaklardan faydalanarak hazırladığı Fâtih Devri Hattatları ve Hat Sanatı isimli eseri bu devirde yaşayan hattatlara ve dönemin sanat algısına ışık tutmaktadır.

Fâtih Devri Cild Üslubu

XV. yüzyılda, kuvvetli siyasi istikrarı ve yüksek iktisadi seviyesi ile kültür ve sanat faaliyetlerinde canlılık yaşayan Osmanlı, birçok sanatta olduğu gibi cild sanatında da çok güzel eserler meydana getirmiştir.

Fâtih devri cild üslubunun hazırlayıcısı niteliğinde cildler meydana getirmiş olan, XIV. yüzyıl devrinin öncü beyliklerinden Karamanoğulları, Anadolu Selçuklularının köklü kültür ve sanatlarını yoğurarak yeni bir sentezle ortaya çıkmış, XV. yüzyıldaki uygulamaları ile de adeta Anadolu Selçuklu Cild Sanatı ile Erken Osmanlı Cild Sanatı arasında köprü vazifesi görmüştür (Aritan, 2008, s.131). Bunu, Fâtih dönemi cildleri tezyînâtı ile büyük benzerlikler taşıyan, Konya'da 1315 yılında kâtip İsmail b. Yusuf tarafından istinsâh edilen ve Yakup b. Gâzi el-Konevî tarafından tezhîblenen Konya Mevlâna Müzesi 12/1 envanter numaralı Kur'ân-ı Kerîm'in ön kapağındaki gelişmiş nebâtî tezyînâtta izlemek mümkündür (Resim 2). Ön kapak şemse etrafı, ¼ simetrik olarak dönemin, tabiattan üslûplaştırılmış üçlü yaprak gonca, hatâî, penç ve meşe yaprağı motifleri ile tezyîn edilmiştir (Resim 3). Bu motif üslubu, zamanla olgunlaşarak Fâtih dönemi cildlerinde de kullanılmıştır.



Resim 2-3: Kur'an-ı Kerim, 714/1314-1315, K.M.M.:12/I, Ön kapak ve detayı.

Her iki kapağının da farklı tezyinatıyla Anadolu Selçuklu etkisi gösteren, 1454-55 yıllarına tarihlenen ve Konya-Meram'da yazılan Şerhu'l-Lübâb isimli eserin cildi (Resim 4), Osmanlı döneminde yapılmış olmasına rağmen kadim Anadolu Selçuklu cild sanatı üslûbunu XV. yüzyılın başlarında dahi göstermesi bakımından mühimdir (Arıtan, 2001, s.30). Burada kapaklar Anadolu Selçuklu cildinin önemli özelliklerinden biri olarak farklı şekilde yapılmıştır. Ön kapakta şemse dışındaki zemin, gene Anadolu Selçuklu zemin süslemeleri için tipik olan kare noktalar etrafındaki örgü ve geçmelerle süslenmiştir. Arka kapak şemsesinde ise XIII. yüzyıl sonlarında kullanılan, yuvarlak bir şemsenin uçlarına eklemelerle oval şemseye benzetilip uçlarına basit salbeklerin konulduğu örnek görülmektedir (Arıtan, 2008, s. 80).



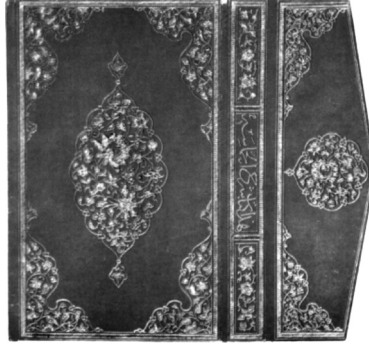
Resim 4: Şerhu'l-Lübâb, 1454-55, Süleymâniye Fâtih: 5004, Ön ve arka kapak. (Ahmet Saim Arıtan'dan).

XV. yüzyıl Osmanlı cildlerinin bazıları, hepsi birer Türk devleti olan Timurlu, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türkmen cildleriyle de benzerlik gösterirler (Arıtan, 2009, s.80).

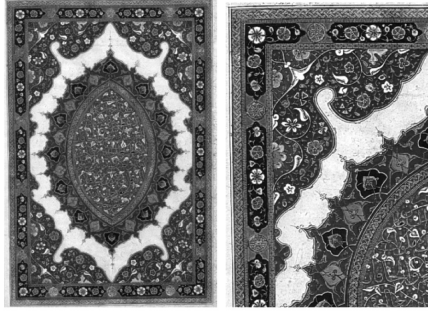
Dönemin bezeme anlayışında genellikle cildin ön ve arka dış kapağında iri, dilimli, salbekli, oval şemse ve köşebendler görülür (Balkanal, 2002, s.342).

Fâtih döneminde şu tip cildleri görmek mümkündür:

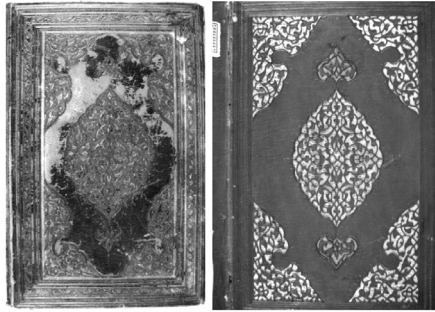
1-Klâsik tarza yakın, şemse ve köşebendlerinde içeriye yuvarlak bir kıvrım yapan cildler (Arıtan, 2009, s.80) (Resim 5,8-11). Bu özelliği dönemin tezhiblerinde de görmekteyiz (Resim 6-7).



Resim 5: Fâtih Sultan Mehmed namına hazırlanan 1464 tarihli Şerh-i Divân el-Hamse, T.S.M.K. Revan: 706 (Kemal Çığ'dan).



Resim 6-7: S.K. Süleymaniye 1025, v.1b, XV. yüzyıl zahriye tezhîbi köşelerinde içe kıvrım yapan formlar (Seher Aşıcı'dan).



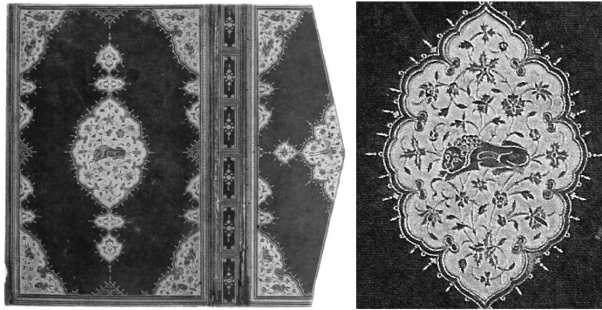
Resim 8-9: Mahzenü'l-Ebrâr, 1469, Süleymaniye/Fâtih: 4080, Dış ve iç kapak, Köşebendlerde içeriye yuvarlak kıvrım yapan form.



Resim 10-11: Hadikatü'l-Hakika ve Şer'atü'l-Tarika Fahrînâme, XV. yüzyılın II. yarısı, Süleymaniye/Fâtih: 3732, Dış kapak ve detayı.

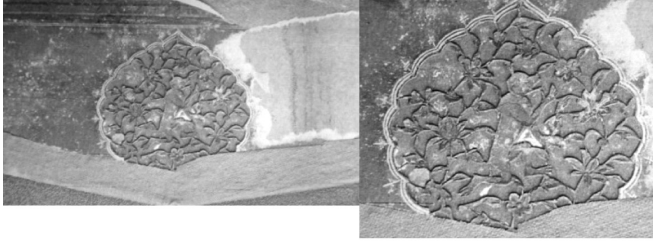
2-Timurlu Türk cildi etkisiyle hayvan ve insan figürlü cildler. Bu döneme ait kitapların bazılarının cildlerinde hayvan mücadelelerini gösteren süslemeler yapılmıştır. Ancak bu figürlerin kitabın içeriğiyle ilgisi bulunmamaktadır. Bu tür cildler, XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılagelmiştir. Cildlerde daha çok geyik, ceylan, kurt, tilki, aslan, maymun, tavşan, leylek ve çeşitli kuşlar resmedilmiştir (Özen, 1998, s.20,21) (Resim 12-13).

Çağdaş Türkmen ve Timuri mücellidlerince sıkça kullanılan bu tarzı İstanbul'a taşıyanın Türkmen mücellid ve hattat Gıyaseddin el-İsfahanî olduğu sanılır. Hayvan resimleri ön ve arka kapakta şemse ve köşebendlerde bazen de mikleblerde görülmektedir. Daha çok cildin dışında kabartma şeklinde görülmektedir. Bu üslûba Acemkâri de denilmektedir. Ancak günümüzde bu terim daha çok İranlılar için kullanılmaktadır (Özen, 1995, s.30-32).

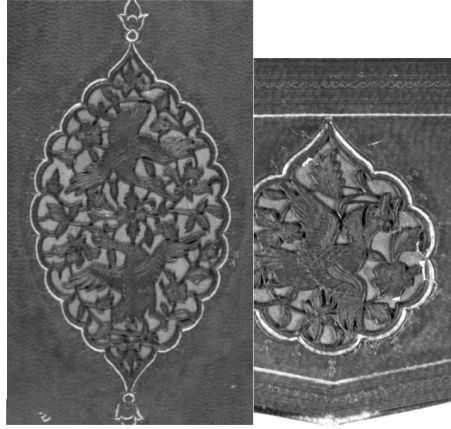


Resim 12-13: Bostan, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli:1679, Hayvan figürlü cild ve şemse detayı (Mine Esiner Özen'den).

Figürler bazen de miklebin ya da kapağın içinde müşebbek şemse üzerinde yer almaktadırlar (Resim 14-17).



Resim 14-15: Kemâle'd-dîn İsfehâni Külliyyatı, S.K. Ayasofya 4221, 868/1463, Müşebbek mikleb şemsesi ve merkezde maymun figürü.



Resim 16-17: Hadîkatü'l-Hakîka ve Şerî'atü't-Tarîka Fahrînâme, XV. yüzyılın II. yarısı, Süleymaniye/Fâtih: 3732, İç kapak ve mikleb şemsesi.

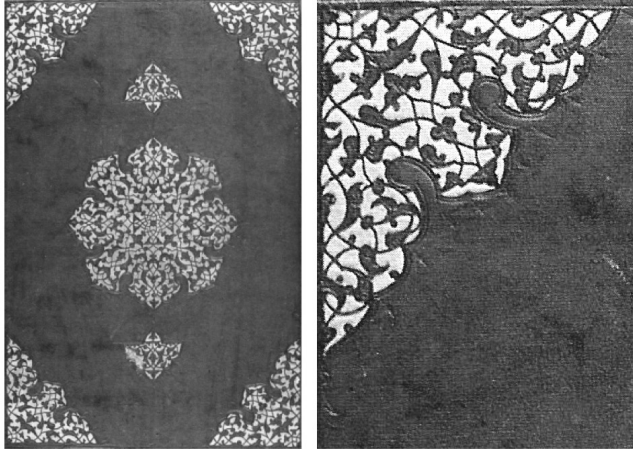
Hayvan resimli cildlerde kullanılan kalıplar, motiflerin kabarık olmasından anlaşılacağı üzere, dışı kalıplardır. Ord. Prof. Dr. Ahmet Süheyl Ünver bu kalıpların hazırlanması ve cilde uygulanması ile ilgili şunları söylemiştir:

“Nakkaş, hayvan resmini doğal ortamı içinde çizmiş, çevresinde çiçekler, kayalar ve ağaçlar yer almıştır. Bu resimler hakkâk tarafından kalın ve sert deve derisine veya madeni yüzeye hakkedilmiştir. Mücellid böylece hazırlanan kalıbı doğrudan doğruya kaba basmaz. Önce cildde kullanılacak deriyi tıraşlar. Kap için kat kat kâğıtları ikişer ikişer yapıştırarak hazırladığı ve çekiçle vurarak sertleştirdiği mukavvanın ortasını şemse boyutunda oyarak, buraya birkaç milimetre daha ince oyulmuş bir mukavva daha yapıştırır. Bol çiriş koyarak deriyi kaplar. Bu oyuk yere uygun kalıbı da koyarak hepsini birden bir süre baskıda tutar. Nakış, şemse oyuğunda daima cild yüzeyinden bir iki milimetre alttadır. Böylece cildler birbirine sürtündüğünde kabartma nakışların bozulması önlenmiş olur.” (Ünver, 1942, s.13-15).

3-Klâsik formda dış kapakları müşebbek (kat') tekniği ile yapılan cildler.

Fâtih dönemi cild üslûbunun bir başka özelliği de kat' şemse ve köşebendlerdir (Resim 18-19). Kat'; kesme, kesilme, biçme, ayırma demektir ve aynı zamanda kâğıt ve çeşitli malzemeleri oymak yöntemiyle dantel gibi süslü şekiller oluşturma sanatıdır (Parlatır, 2006, s.859). Kat' kelimesi, Arapça قطع kelimesinden türemiş olup çeşitli kaynaklarda katı'a, katı, kat'ı, ka-at'ı, katığ, kâtı' vb. birçok şekilde yazılmaktadır. Ancak bu kullanımlar yanlıştır. Arapçanın semantiği ve fonetiği gereği olarak bu terimi kat' şeklinde kullanmak gerekmektedir.

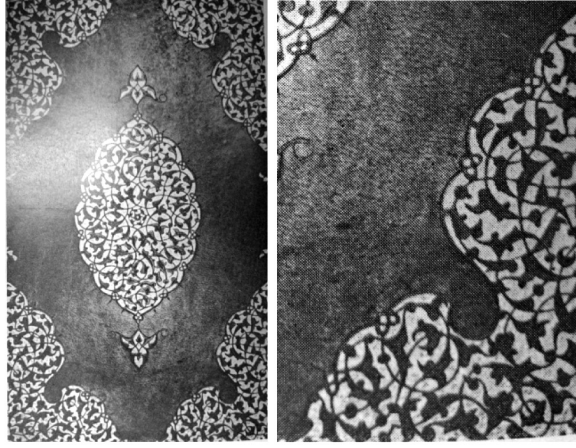
Fâtih Sultan Mehmed'in özel kütüphanesi için saray Sernakkaşı Baba Nakkaş gözetiminde yapılan cildlerin kapak içlerinde genellikle rûmî motifinin tercih edildiği oymalara rastlanmaktadır. Bunların sağlam ve dayanıklı olmalarını sağlamak için tıraş edilerek kalınlıkları inceltilmiş deriler çiftler çiftler oyularak zıt renklerde ince tabakalar üzerine gösterişli olmaları amacıyla konmuştur (Ünver, Mesara, 1980, s.19).



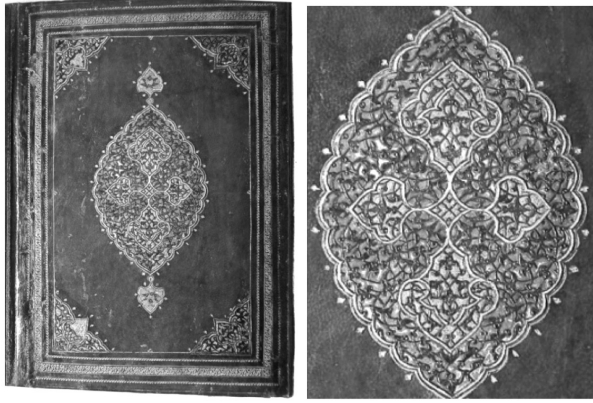
Resim 18-19: en-Nihâye, Süleymaniye: 1025, Kat' cild ve detayı (Mine Esiner Özen'den).

4-İç kapağı dış kapak tarzında yapılmış, kat'lı, şemseli cildler (Resim 20-23).

Fâtih dönemi nakkaşhanesinin hükümdarın sanat ve incelik duygularının etkisiyle, birbirine benzeyen bir terkibe az rastlanır. O devrin sanatkârlarınca oyma geleneği cildin iç tarafında dahi kullanılmış, bunlar eserin değerini arttırdığından ihmal edilememiştir. Cildin mali değerini attıran bu teknik zengin siparişlerde yer almış ve cildlerin çoğunda bulunmamıştır (Ünver, Mesara, 1980, s.22).



Resim 20-21: XV. yüzyıla ait müşebbek kapak içi ve detayı (A.Süheyl Ünver'den).

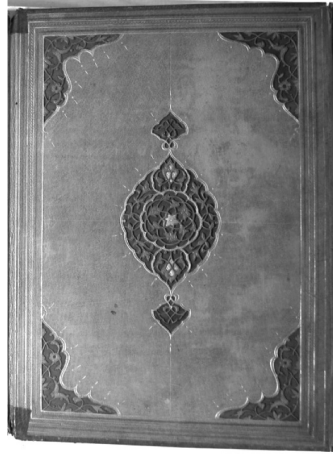


Resim 22-23: Mesnevî, 1456, Süleymaniye/ Fâtih: 2814, İç kapak ve şemse.

5-XVI. yüzyıl klâsik tarza yakın olan cildler.

XV. yüzyıl cildlerinde süslemede, tabiatı stilize edilmiş üçlü yaprak gonca, nilüfer, ıtır yaprağı, penç, hatâî, gül, bulut, tepelik, rûmî, ortabağ gibi motifler kullanılmıştır (Aslanapa, 1982, s. 14).

Bu yüzyılda kahverenginin çeşitli tonlarındaki derilerin yanında, kırmızı, vişneçürüğü, mavi, mor, neftî, zeytûnî, tahînî ve siyah deriler de kullanılmıştır (Arıtan, 2009, s.80) (Resim 24).



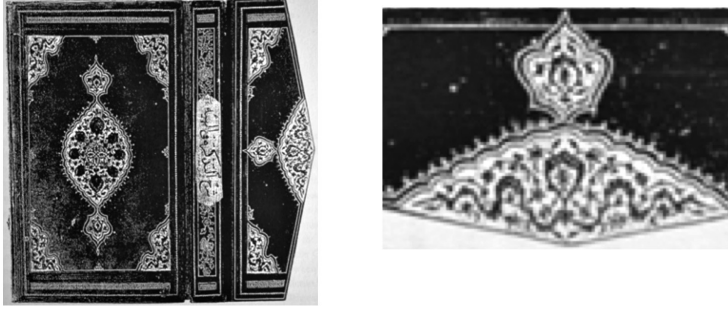
Resim 24: Mesnevi, XV. yüzyılın II. yarısı, Süleymaniye/Fâtih: 2808, iç kapak.

Deri cildin dış kapakta ruganî (lâke) teknikte süsleme yapılması da bu dönemde olmuştur (Tanındı, 1990, s.104). Erken örnekleri XV. yüzyıldan itibaren görülmektedir. Kemal Çiğ'in "Türk Lâke Müzehhipleri ve Eserleri" adlı makalesinde (Çiğ, 1970, s.245) ve bu makaleyi kaynak edinen pek çok yayında lâke üslûbunda yapılmış tespit edilen en eski eserin, T.S.M.K. Revan:824'te kayıtlı Zübdetü'l-Eş'âr adlı yazmanın cildi olduğu belirtilse de Zeren Tanındı'nın 1984 yılında yayınlanan "Ruganî Türk Kitap Kaplarının Erken Örnekleri" adlı makalesinde Türk ve İslâm kitap sanatının bilinen en eski lâke teknikte bezenmiş cildinin T.S.M.K. A.1672'de kayıtlı 873/1468 tarihli Fevâidü'l-Giyâsiyye olduğunu belirtilmektedir. Böylelikle Türk ve İslâm kitap sanatının bilinen en eski ruganî teknikte cild kapağı, T.S.M.K. A.: 1672 envanter numaralı Fevâidü'l-Giyâsiyye isimli esere ait olmaktadır (Tanındı, 1984, s. 223) (Resim 25).



Resim 25: Fevâidü'l-Giyâsiyye, 873/1468, T.S.M.K. A.: 1672, (Zeren Tanındı'dan).

Anadolu Selçukluları döneminde şu ana kadar örneğine rastlanmayan ancak XV. yüzyıl Herat ve Şiraz ekolünün sıkça kullandığı bulut motifinin cilddeki ilk örneğini de yine XV. yüzyılda görmekteyiz. Bulut motifinin Osmanlı cild sanatında tespit edilmiş en erken örneği, T.S.M.K. A.:3314'de kayıtlı 1475'e tarihlenen eserin cildidir (Resim 26) (Raby, 1993, s.83). Bulut motifi cildin köşebendinde ve mikleb şemsesinde dolantı formunda bulunmaktadır (Resim 27) (Boydak, 2014, s.49).



Resim 26-27: TSMK A: 3314, Arka kapak, mikleb ve detayı (Julian Raby ve Zeren Tanındı'dan).

Sonuç

Türk tarihimizde; Fâtih Sultan Mehmed dönemi, önemli siyasi gelişmelerle beraber kültür-sanat alanında da önemli atılımların yapıldığı mühim bir dönemdir. Bu tabi ki cild sanatımız için de böyle olmuştur. Erken Osmanlı dönemi cild sanatında görülen Anadolu Selçuklu cild üslûbu etkisi, II. Mehmed döneminde de görülmekle beraber yerini, dönemine has bir üslûba bırakmıştır.

Bu dönemde, XVI. yüzyıl Osmanlı Klâsik Dönem cild üslûbunun erken örnekleri niteliğinde klâsik şemse ve köşebend formunda örnekler olmakla birlikte, farklı tipte cildler görmek de mümkündür. Bunlardan biri, çağdaşı Türkmen ve Timurî mücellidlerinde sıkça rastlanan hayvan figürlü cildlerdir. Hayvan figürleri, cildlerin ön ve arka kapağında şemse ve köşebendlerde bazen de mikleblerinde hem kabarık hem de kat' tekniğinde yapılmış olarak görülmektedir. Klâsik üslûba yakın olan cildlerin şemse ve köşebendlerinin içeriye yuvarlak bir kıvrım yapması da dönemin karakteri olarak kendini göstermektedir. Bu özellik, dönemin tezhîblerinde de görülmesi bakımından önemlidir.

II. Mehmed dönemi, aynı zamanda günümüze kadar bilinen en erken ruganî teknikte cildin görüldüğü dönem olması, ayrıca Anadolu Selçukluları döneminde şu ana kadar örneğine rastlanmayan bulut motifinin cilddeki ilk örneğinin de yine XV. yüzyılda görülmesi bakımından da önemlidir.

Kaynakça

- Ciltçilik. *Thema Larousse/Tematik Ansiklopedi*. (1994). 6, 316-317. İstanbul.
- Aritan, A. S. (1992). *Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Uslûbunu Taşıyan Cild Kapakları, Yayınlanmamış doktora tezi*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Aritan, A. S. (1993). Ciltçilik. *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*. 7, 551-557. İstanbul.
- Aritan, A. S. (2001). Selçuklu Cildi'nin Osmanlı Cildi'ne Etkileri. *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazi ve Araştırmaları Sempozyumu*, Ankara, 29-40.
- Aritan, A. S. (2008). *Karamanoğulları Cild Sanatı*. Konya.
- Aritan, A. S. (2009). Türk Cild Sanatı. *Türk Kitap Medeniyeti*, 60-97. İstanbul.
- Arseven, C. E. (1983). *Sanat Ansiklopedisi*. İstanbul.
- Aslanpa, O. (1982). Osmanlı Devri Cild Sanatı. *Türkiyemiz*, 38, 12-17. İstanbul.
- Aşıcı, S. (2007). *Fâtih Devri Tezhip Üslûbu*, Sanatta yeterlilik tezi, Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü. İstanbul.
- Ayverdi, E. H. (1953). *Fâtih Devri Hattatları ve Hat Sanatı*. İstanbul.
- Ayverdi, S. (1983). *Edebi ve Manevi Dünyası İçinde Fâtih*. İstanbul.
- Balkanal, Z. (2002). Bilgi ve Sanatı Kaplayan Sanat: Ciltçilik. *Türkler*, 12, 341-349. Ankara.
- Boydak, F.Ş. (2014). *Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Bulut Tasarımlı Cildler*, Yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Çağman, F. (1991). Baba Nakkaş. *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, 4, 396-370. İstanbul.
- Çiğ, K. (1970). Türk Lâke Müzehhipleri ve Eserleri. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 3, 243-252. İstanbul.
- Çiğ, K. (1971). *Türk Kitap Kapları*. İstanbul.
- İnalıcı, H. (2003). Mehmed II. *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, 28, 395-407. İstanbul.
- İpşirli, M. (1995). Enderun. *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, 11, 185-187. İstanbul.
- Özen, M. E. (1995). Hayvan Resimli Cildler. *Tombak*, 6, 30-34. İstanbul.
- Özen, M. E. (1998). *Türk Cilt Sanatı*. Ankara.
- Parlatır, İ. (2006). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara
- Raby, J., Tanındı, Z. (1993). *Turkish Bookbinding in The 15th Century The Foundation of an Ottoman Court Style*. London.
- Sinan, A. T. (1987). Yazma Eserlerle İlgili Terimler. *F.Ü. Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu Bildirileri*, 33-47. Elazığ.
- Tanındı, Z. (1984). Rûganî Türk Kitap Kaplarının Erken Örnekleri. *Kemal Çiğ'a Armağan*, 223-253. İstanbul.
- Tanındı, Z. (1990). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Ortaçağ İslam Ciltleri. *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık*, 4, 102-149. İstanbul.
- Tayanç, M. M. (1953). *Fâtih ve Güzel Sanatlar*. İstanbul.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1945). *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. Ankara.
- Ünver, A. S. (1942). Şarkta Yapılan Kap Nakışlarında Hayvan Resimleri. *Ülkü*, (S.28, ss.13-15). İstanbul.
- Ünver, A. S. (1958). *Fâtih Devri Saray Nakışhanesi ve Babanakkaş Çalışmaları*. İstanbul.
- Ünver, A. S. (2002). İlim ve Sanat Tarihimizde Fâtih Sultan Mehmed. *Türkler*, (C. 11, ss.210-217). Ankara.
- Ünver, A. S. & Mesara, G. (1980). *Türk İnce Oyma Sanatı (Kaat')*. Ankara.

Sanat Yönüyle Yahya Efendi Kabristanı Mezar Taşları

Tuba Ruhengiz Azaklı*

Öz: Bu çalışmada, XVI. yüzyılın mümtaz şahsiyetlerinden biri olan Şeyh Yahya Efendi'ye ait Beşiktaş sırtlarındaki külliyeinin mezar taşları, hüsn-i hat, taş işçiliği ve tezyinat bakımından ele alınmıştır. Konuyla ilgili literatür incelenmiş, elde edilen veriler yardımıyla uzman görüşleri de alınarak saha araştırması gerçekleştirilmiş, netice itibarıyla kabristanda sanat açısından dikkate değer pek çok örnek tespit edilmiştir. İhtiva ettiği hususiyete göre gruplandırılan mezar taşları, kabristanda bulunan en müstesna örnekleriyle ele alınmıştır. Ekseri XIX ve XX. yüzyılın ilk çeyreğine ve başta saray erkânı olmak üzere, paşalar, devlet ricâli, âlimler, şeyhler ve sanat erbabına ait mezar taşlarının bulunduğu bu kabristanda, celi sülüs ve celi ta'lik ile kaleme alınmış kitabeler içinde başarılı eserlere ulaşılmış, bununla birlikte az sayıda celi rik'a örneklerine de rastlanmıştır. Kabristandaki imzalı kitabeler ayrı bir öneme sahiptir. Yahya Efendi Kabristanı örneğinde müşahade ettiğimiz üzere devirlere göre değişen sanat anlayışlarını ve sanatların gelişim seyrini mezar taşları üzerinden takip etmek mümkündür. Tarihi dokusunu büyük oranda muhafaza etmiş olan Yahya Efendi Kabristanı, koruma altına alınması gereken zengin sanat miraslarımızdan biridir.

Anahtar kelimeler: Yahya Efendi, Kabristan, Mezar Taşı, Sanat Tarihi.

Giriş

“İlahi mağfiret Yahya Efendi Dergâhında adeta güzel bir insan yüzü takınır. Ölüm burada, hemen iki-üç basamak merdiven ve bir-iki setle çıkılı veren bu bahçede hayatla o kadar kardeştir ki, bir nevi erme yolu yahut aşk bahçesi sanılabilir.” Ahmet Hamdi Tanpınar'a "Beş Şehir" isimli kitabında bu satırları yazdıran Yahya Efendi Kabristanı, yeşil bir alanın içinde bütün şirînliği ve sıcaklığı ile insanı çepeçevre sarar. Ölümün ürkütücü ve soğuk yüzünden uzak olan bu mekân, taşlar üzerindeki motiflerle sanki bir çiçek bahçesi ve sarıklı devlet adamlarının, evliyanın ve saray kadınlarının gezindiği bir bahçedir. Serpuşları, bezemeleri ve kitabeleriyle tarihin canlı ve saf kalmış şahitleri olan mezar taşları, ruha ve göz zevkine hitap eden yönleri ile önem taşımakta, aynı zamanda dönem dönem var olan sanat anlayış ve üsluplarını günümüze aksettirmektedirler. Bu yönleriyle mezar taşları geçmişten günümüze kurulan köprünün kilit taşlarından biridir.

* İstanbul Üniversitesi, Türk İslam Sanatları Tarihi Ana Bilim Dalı.
E-posta: ruhengiz84@gmail.com

Diğer yandan devletlerin geçirdiği yükselişler, düşüşler ve farklı kültür tesirleri de, ilk önce o milletin sanatında kendini göstermiştir. Mezar taşları bunları müşahade edebileceğimiz, sanat tarihine yönelik araştırmalarda birinci el kaynak olarak kullanabileceğimiz kıymetli hazinelerdir. Bu bağlamda XVI. yüzyılın mümtaz şahsiyetlerinden biri olan Yahya Efendi'nin türbesi ve diğer müştemilat etrafında şekillenen geniş kabristan, hem içinde medfun şahsiyetler açısından hem de sanat tarihi bakımından üzerinde durulması gereken önemli bir alandır.

Kapsam ve Yöntem

Beşiktaş sirtlarında bulunan Yahya Efendi Kabristanı'nda 2141 adet envantere kaydedilmiş mezar taşı bulunmaktadır. Kabristanın sanat tarihi açısından incelendiği bu çalışmanın merkezinde, dikkate değer görülen ve kabristandaki örnekleri içinden temsili olarak seçilen 360 adet mezar taşı bulunmaktadır.

Kabristandaki tüm mezar taşlarının görüntü ve kitabe okunuşları arşivlendikten sonra bu mezar taşları, motifleri ve işçilikleri bakımından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Daha sonra benzer örnekler içinde günümüze daha temiz ve sağlam olarak ulaşanı, deseni tatnıtma amaçlı olarak seçilmiştir. Aynı şekilde konunun uzmanları yardımıyla hat sanatı bakımından kıymetli olan mezar taşı kitabeleri seçilmiştir. Seçilen örneklerin hususiyetleri tahlil edilmiş ve bu yolla kabristanın sanat tarihi açısından ihtiva ettiği önem ortaya konmuştur.

Yahya Efendi ve Külliyesi

XVI. yüzyılın uleması ve evliyasından Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi, (900/1495) yılında Trabzon'da doğmuştur. Babası Şamlı Ömer Efendi, Trabzon kadılığı yaptığı esnada, şehzade Selim Trabzon valiliği yapmakta olup Yahya Efendi, Kanunî Sultan Süleyman'ın sütkardeşidir. Yahya Efendi 930/1521 senelerinde İstanbul'a geldikten sonra zamanının şeyhülislamı ve büyük âlimi Zenbilli Ali Efendi'ye intisap etmiş ve icazet almıştır. Yahya Efendi'nin hanımı Şerife Hatun olup İbrahim ve Ali isminde iki oğlu vardır. 978/ 1571 senesi, Kurban Bayramı gecesi vefat eden şeyhin cenaze namazı Süleymaniye Camii'nde bayram namazından sonra Şeyhülislam Ebussuud Efendi tarafından kıldırılmıştır (Yüce, 1992, s. 15-25).

Yahya Efendi zahir ve batın ilimlerde son mertebeye varmış, âlim bir zat olmasının yanı sıra bir divançe oluşturacak kadar şiir söylemiştir. Üveysîliğin pirlерinden olup, kendisinden sonra dergâh mensupları Nakşî tarikatına temayül etmişlerdir (Sevgen, 1965, s. 10). Doğumundan ölümüne kadar sarayla irtibat halinde olan Yahya Efendi, devlet erkânı tarafından tazim ve hürmet görmüştür. Kanunî'den sonra gelen padişahlar da aynı hürmeti Yahya Efendi'ye göstermiş, vefatından sonra ise dergâhın onarım, bakım ve her türlü ihtiyacını karşılamışlardır.

945/1538 tarihlerinde Yahya Efendi tarafından yaptırıldığı tahmin edilen dergâhın külliyesi, Beşiktaş'ta Küçük Mecidiye Camii'nin sol tarafında Yahya Efendi Çıkmazı'ndadır. Yahya Efendi burada mescit-tevhidhâne, medrese, hamam, çeşme ve çeşitli evlerden oluşan bir külli-

ye niteliğindeki ilk tekkeyi tesis ederek, çevresini bağlar ve çiçek bahçeleri ile donatmıştır (Sevgen, 1965, s. 5). Bâninin 978/1570'de vefatını müteakip, Sultan II. Selim kabri üzerine, planı Mimar Sinan'a ait olan, set üstünde kâgir ve tek kubbeli bir türbe inşa ettirmiştir. II. Abdülhamit döneminde hazirenin kuzey kesimine bazı şehzade ve kadın sultanların gömülü olduğu, "Şehzadeler Türbesi" olarak adlandırılan bina inşa edilmiştir.

Yahya Efendi Türbesi'ni, cami-tevhidhaneyi, selamlığı, harem ve Güzelce Ali Paşa Türbesi'ni barındıran esas bina zaman içinde birbirine eklenmiş, farklı malzeme, inşaat ve üslup özellikleri gösteren çeşitli mekânlardan oluşmakta, girift bir plan göstermektedir. Yahya Efendi tekkesinin türbeler dışında bugünkü şeklini alması 1290/1873'de Sultan Abdülaziz'in anesi Pertevniyal Valide Sultan'ın büyük onarımı sonucunda olmuştur. Bu onarımın kitabesi cümle kapısının üzerinde yer almaktadır. 2009 yılında kabristanla beraber külliye, İstanbul Vakıflar 1. Bölge Müdürlüğü'nce alınan kararla restore edilmeye başlanmış ve yenileme 2013 yılında tamamlanmıştır.

Yahya Efendi Kabristanı

Beşiktaş sırtları üzerinde, Yahya Efendi'nin türbesi etrafında şekillenen kabristan, her biri numaralandırılarak envantere kaydedilmiş 2141 adet şahideye sahiptir. Şeyh Yahya Efendi hayatta iken kendisine olan teveccüh vefatından sonra da devam etmiş, türbe ve tekkenin etrafı kendisine komşu olmak isteyen binlerce insanın kabri ile dolmuştur. Çeşitli dönemlerde birçok gömü yapılmış olduğundan kabristanın belirli bir düzeni yoktur. Türbenin ön kısmı ve sol cephesinin yarısı mezar taşlarının olduğu set ile çevrilidir. Set üzerinde devam eden sağ cephede Şehzadeler Türbesi yer alır.

Kaynaklarda -türbe içindekilerin haricinde- kabristana ilk definin ne zaman yapıldığı bilgisine rastlanmamakla beraber XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarikat ehli birçok şahıs, devlet ricali, ulema, hanedan ve saray mensubu buraya gömülmüştür. Tekkenin çevresi XIX. yüzyılın ikinci yarısında önce Osmanlı üst tabakasının, daha sonra da sultanın aile mezarlığı haline gelmiştir (Demir, 1997, s. 13). II. Abdülhamid'in ve Adile Sultan'ın mâiyeti çoğunlukta olmakla beraber saray erkânından birçok şahsın, son üç Osmanlı sadrazamı; İbrahim Hakkı Paşa (ö. 1918), Ahmet Tevfik Paşa (ö. 1936) ve Enver Paşa'nın babası Hacı Ahmet Paşa'nın (ö. 1947) kabirleri buradadır.

Sanat tarihi açısından bir hazine değerindeki bu müstesna mevki, burada medfun olan hattatlar açısından da zengindir. Hattat Mehmet Tahir Efendi (ö. 1232), hattatlar zümresinden Âşık Hüseyin (ö. 1240), Hattat el-Hac Ahmet Efendi (ö. 1263), Reisü'l-Hattatın Ali Haydar Bey¹ (ö. 1287), Hattat Şefik Bey (ö. 1292), Hattat Hafız Mehmet Efendi (ö. 1301), hüsn-i hat

1 Meşhur ta'lik üstadı Sami Efendi'nin hocası olan Ali Haydar Bey'in mezar kitabesi nefis bir ta'lik ile Sami Efendi tarafından yazılmıştır. Fakat Sami Efendi hocasına karşı duyduğu edep ve tevazu ile kitabenin altına imzasını atmamıştır (Açıkgözoğlu, 1998, s. 128-139).

muallimi Mehmet İzzet Efendi (ö. 1320), Şerife Fatıma Fitnat Hanım (ö. 1350), Nuri Korman (ö. 1370), kabristanda bulunan hattatlardandır.² Seri atışlı topun mucidi, Kâdirî pîrlerinden Ahmet Süreyya Emin Bey (ö. 1923), Şair Yusuf Sinan Rahikî, bestekâr Nazife Güran (ö. 1993) gibi önemli şahısların kabirleri de bu mekândadır.

Kabristanda XIX. yüzyılın ikinci yarısıyla XX. yüzyılın ilk çeyreğine ait mezar taşları çoğunlukta olmakla beraber günümüze sağlam olarak ulaşan en eski mezar taşı 1115/1703 tarihli, 570 numaralı şahidedir. Aile mezarlıklarına hâlâ defin yapılmakla birlikte kabristanın tarihi dokusu iyi korunmuştur.

Hat Sanatı yönüyle Yahya Efendi Kabristanı Mezar Taşları

Yahya Efendi Kabristanı, imzalı ve imzasız çok sayıda kıymetli hüsn-i hat örneğini görebileceğimiz bir mekândır. Kabristandaki kitabelerin büyük çoğunluğu kabartma şeklinde olup oyma kitabelerin sayısı otuzu geçmemektedir. Buradaki mezar taşlarının çoğu celî ta'lik ile yazılmıştır. XVIII ve XIX. yüzyıla ait mezar taşlarının yanı sıra dönemin mimari kitabelerinde de ekseri ta'lik yazının kullanılması, bu yazının kabul gördüğünü ve moda haline geldiğini düşündürür. Kabristanda bunun yanı sıra celî sülüs, nadir de olsa rik'a ile yazılmış kitabeler de mevcuttur. Genel tahlil böyle olmakla beraber sanat değeri taşıyan kitabelerin çoğu celî sülüs ile yazılmıştır. Kabristandaki rik'a örnekler de hat sanatı bakımından kıymetlidir. Hattat imzalı mezar taşları, ekseri XVIII. asır sonu ile tarihlenir.

Harflerin istiflenişi bakımından çok sayıda kıymetli örneğin görülebileceği kabristanda, Nuri Korman'ın yazdığı Mehmet Tevfik Efendi'nin (ö. 1898)³ ve "Mısır" imzalı Seyyid Ahmet Tevfik Bey'in (ö. 1873)⁴ kitabeleri, istifleri ile dikkat çeken örneklerdir.

Hüsni Hayri Bey'in (ö. 1907) taş levha halinde kafes üzerine asılmış kitabesi⁵, ta'lik ile yazılmış dikkate değer kitabelere örnektir. Sekiz satırdan müteşekkil kitabenin satır aralarına serpiştirilen küçük çiçek motifleri yazı ile ahenk sağlamıştır. Meşhur hattat Hulusi Yazgan'ın yazdığı, "Emine Behiye" isimli hanıma ait kitabe de kabristandaki kıymetli celî ta'lik örnekler-

2 Nuri Korman meşhur bir hattat olmasının yanı sıra Yahya Efendi Dergahı'nda kırk yıl zâkirlik, dört yıl da zâkirbaşılık yapmıştır (Serin, 2003, s. 224; Acar, 2004, s. 10).

3 Kabristandaki envanter numarası 343'dür. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah / Mevlid-i ihvan esalis-i şehriyari, Hazret-i / Mecidiye Cami şerifi hatibi ve imâmı evveli / ve müceddinden el-Hac Hafız Mehmet / Tevfik Efendi'nin ve kâffe-i ehl-i imanin / ervahına el-Fâtîha. / fi 21 Şa'banü'l-Azim yevm-i Cuma / sene 1315. / Ketebehü Nuri"

4 Kabristandaki envanter numarası 411'dir. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî / Eâzım-ı kudemây-ı ricâl-i Devlet-i Aliyye'den / olup a'yan-ı kiramdan / iken irtihâl-i dâr-ı bekâ / eden merhum es-Seyyid Ahmet / Tevfik Bey rûhi / çün el-Fâtîha / Sene 1290 / Yevm-i ehad 3 Rebû'l-âhir / Mısır"

5 Kabristandaki envanter numarası 401'dir. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Hüve'l-Bâkî / Arif billah Hazret-i Şemseddin / Muhammed Nuri Efendi binteyninden Dürrizâde / merhum Muhammed Dürrî Efendi'nin mahdumları olup / Bâb-ı Vâlây-ı Fetva mektûb-i kalemi mümîr-i sânis ve meclis-i meşâyih / ve tetkik-i müellifât heyeti başkatibi iken / irtihâl-i dâr-ı bekâ eden Hüsni Hayri Bey'in / rûhuna Fâtîha. / fi 29 Rebû'l-evvel Sene 1325 / yevm-i Pazartesi"

rindendir.⁶ Rik'a ile yazılmış olan kitabelere, Çorlulu Mahmut Celaledin Paşa'nın (ö. 1899) abidevî şahidelerini⁷ örnek olarak vermek mümkündür. Paşanın kabrinin iki şahidesi de kitabeli olup "Rik'acı İzzet" diye tanınan ve kendi kabri de burada bulunan Mehmet İzzet Efendi tarafından yazılmıştır. Kitabelerin bazı satırları istifli celî sülüs ile yazılmıştır. Kabristanın alt kısmında duvar dibinde, ta'lik yazısıyla dikkat çeken bir diğer kitabe Atiye Hanım'a (ö. 1901) aittir.⁸ Kabristanda birbirinden değerli celî sülüs kitabeler arasında Aziz Efendi'nin yazdığı Seyyid Şeyh Mehmet Nuri Efendi'ye⁹, Bakkal Arif Efendi'nin yazdığı Halil Efendi'ye (ö. 1888)¹⁰, Şevki Efendi'nin yazdığı Seyyid Yakup Paşa'ya (ö. 1862) ait kitabeler¹¹ istifli ve mükemmel harfleri ile nadir örneklerdir.

Başlı başına bir çalışma konusu olacak zenginlikteki serlevhaların çoğu istifli yazılmış olup müsenna ya da tuğra şeklindeki örnekleri görmek de mümkündür. İstifli serlevhalara örnek

- 6 Kabristandaki envanter numarası 864 olup kitabenin okunuşu şöyledir: "Bâki Ancak Allah'tır / Tüccardan Âzim Bey'in / vâlidesi Emine Behiye Hanım / medfundur. / Cenâb-ı Hak rahmet-i ilâhiyesine / mazhar kılsın. / fi 9 Şâban / Sene 1334 / 28 Eylül 1332 / 10 Haziran 1332 / Nemekahû Hulusi"
- 7 Çorlulu Mahmud Celaledin Paşa, Osmanlı Devleti'nin son devrinde yaşamış önemli devlet adamlarından-
dır. Aynı zamanda tarihçi, yazar ve şair olan paşanın kabri, kabristanda 398 envanter numaralıdır. Kitabelerin okunuşu şöyledir: "Hüve'l-Hallâku'l-Bâki / Eâzım- vükela ve saltanat-ı seniyyeden olup ticaret ve nafia / nazır iken alem-i fânîye vedây-ı ebedi eden Çorluluzâde / Mahmut Celaledin Paşa'nın kabridir. / Bu zat Bab-ı Ali'de perver-i şab feyz ve kemal olan / ekâbir-i erbab-ı kalemin en güzîdelerinden idi. / Pekçok hizmât-ı mühimme-i devlette ib-raz-ı ehliyet ve ru'yet / etmesinden mada, mecmua-i kavâniye ve nizâmât-ı devlet / olan düstura münderiç kâffe-i kavâniye ve nizâmât / ba kâmilen ve müşârun ileyhin hâme-i tahrir veya nasihatten / geçmiş ve yarım asra yakın bir müddet zarfında / devletçe ithaz olunan müfredat-ı islâhiyenin cümlesi / sayesinde vücud püzir icra olmuştur. / Tan-zimat-ı Hayriye memleketimize âb-ı hayat ve merhum müşârun ileyhin / kaleminden çıkan Konya nizamât ise o ab-ı / hayât-i memâlik-i Osmanî'de cereyan ettirmek / için birer münirât-ı terakkiyat idi. / Kitabet-i edebiyatta ne derecede latif dilnişine ise / kavâniye ve nizâmatta ol derecede miftah ve münibe / olduğu gibi zât-ı hususi müsahebetde ne derecelere / hoşhal ve dilşikâr idiyse umûr-u devlette ol kadar / faâl ve sâhib-i iktidar idi. Hasılı devlet / ve malının bir hazîne-i iktidar ve irfânı burada medfun. / Innallahi ve inna ileyhi raciun"

Taşın Yan Tarafındaki Kitabe: "Oku bir Fâtîha ey ehl-i dil zâir bu merhûme / ki kadr-i devlet ve milletçe pek muhannet bâlâdır. / Eder hep esdikây-ı mülk ve devlet hâkine hürmet / Bu kabrin sahibi Mahmut Celaledin Paşa'dır. / fi 7 Ramazan Sene 1316 / İzzet"

- 8 Kabristandaki envanter numarası 812'dir. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Ey Zair! / Kitabe-i seng-i mezarına ihale-i / nazar-ı rikkat ettiğin merhûm / Cezayir bahr-ı sefid vâlisi / Osman Paşa merhûmun kerîmesi / ve Tophane-i Amire müşîri devletlû / Zeki Paşa Hazretleri'nin kayın / vâlidesi Atiye Hanım'dır. / Bir Fâtîha ile ruhunu şad et ki / sen dahi böyle hidâye ile / taltife müstehak olacaksın. / fi 17 Ramazan yevm-i Cumartesi / Sene 1319"
- 9 Kabristandaki envanter numarası 25'dir. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Hüve'l-Bâki / İstanbul pâyelilerinden / Mekteb-i Meşîhat-ı ulya muâvini / Şeyh Hasan Efendizâde / es-Seyyid eş-Şeyh Mehmet Nûri Efendi / el-Kadirî rûh-i şerîfi-çün / el-Fâtîha / 27 Ramazan 1327 / 24 Eylül 1325 / Yevm-i Salı / Ketebehû Aziz"
- 10 Kabristandaki envanter numarası 321'dir. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Hüve'l-Hayyü'l-Kayyûm / Kutbü'l-Arifin Yahya / Efendi türbedarı Mehmet / Nuri Şemsettin Efendi / Hazretleri müridi es-Seyyid / el-Hac Halil Efendi'nin / rûh-i şerîfi-çün el-Fâtîha / fi 17 Muharremü'l-Haram Yevmü'l-Ehad / Sene 1306 / Ketebehû Arif"
- 11 Kabristandaki envanter numarası 467'dir. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Allah / Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah / Rumeli Beylerbeyi pâyelilerinden / esbak su nâzır merhum ve mağfûrun leh / el-muhtac ilâ rahmeti Rabbihi'l-Gafûr / es-Seyyid Yakup Paşa'nın rûhi-çün Fâtîha. / fi 15 Zî'l hicce Sene 1278 fi 5 Haziran Sene 1278 / Ketebehû Şevki"

olarak, Şerife Fatımatü'z-Zehra Hanım'ın (ö. 1886)¹² ve Hattat Ahmet Efendi'nin (ö. 1847) mezar taşlarındaki celi sülüs serlevhalar gösterilebilir. "Emin Yümnî" imzalı Naile Hanım'ın (ö. 1864) kitabesi¹³, müsenna şeklinde yazılmış, Mevlevî sikkesi şeklinde istiflenmiştir. Bazı serlevhalar kabartma veya oyma tekniği ile yapılmış sikke veya kitap üzerinde sade bir şekilde yer almaktadır. "Mahmud Cemaleddin" imzalı Muhsine Hanım'a (ö. 1875) ait kitabenin serlevhası tuğra formundadır.¹⁴ Mustafa Vasfi Paşa'nın kitabesinin¹⁵ kûfi serlevhası sıra dışı bir örnektir. Kabristanda istifli, müsenna, tuğra ve sikke biçimindeki gösterişli serlevhaların yanı sıra, sade ve mütevâzi serlevhalar da vardır. Bazı serlevhalar oval pano, yarım daire, gerdanlık ve su damlası gibi değişik formlarda tasarlanmıştır.

Kabristanda yer alan seksen adet imzalı kitabe, başlı başına bir çalışma olabilecek değerdedir. Hepsı birbirinden kıymetli imzalı kitabelerin çoğu on birer imza ile Bakkal Arif Efendi'ye (ö. 1909) ve Beşiktaşlı Nuri Korman'a (ö. 1951) aittir. Arif Efendi'ye ait kitabelerin hepsi celi sülüs ile yazılmış olup dokuz tanesi erkek, iki tanesi hanıma aittir. Bunların içinde en eskisi 1277/1860 tarihli olup "Ahmet Rifat" isimli bir beye¹⁶, en yenisi ise 1316/1898 tarihli "Mahmut Efendi" isimli bir zata ait kabir kitabesidir.¹⁷ Nuri Korman'ın imzasını taşıyan kitabelerin ise on tanesi celi sülüs, bir tanesiyse celi ta'lik ile yazılmış olup altı tanesi hanım, beşi ise erkek mezarına aittir. Bunların en eskisi 1313/1895 tarihiyle Fatıma Hanım'a¹⁸, en son yazılanı

12 Kabristandaki envanter numarası 377'dir. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Küllü Men Aleyhâ Fân / Şuray-ı Devlet-i Tanzimat / Dairesi reisi Mahmut Paşa'nın / vâlidisi Şerife Fatmatü'z-Zehra Hanım / rûhi-çün Fâtîha / fi 10 Şâban Sene 1303"

13 Kabristandaki envanter numarası 904'dür. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Lâ İlâhe İllallah Muhammedün Rasûlullah / Vali-i esbak Silistre müteveffa.../Aktarzâde Sâdik Paşa'nın kerimesi / Mazhar Bey halîle-i muhteremesi olup / mehabbe-i hânedân-ı Ehl-i Beyt.."
Diğer Şahide: "Ya Hû / Söyledin tarihini bir harfle her kavle / Rahmet-i Rahman'a nail oldu hakka Nâile./ 2 Ramazan Sene 1280 / Nemekahû Emin Yümnî"

14 Kabristandaki envanter numarası 323'dür. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Hüve'l-Bâkî / Hademe-i Hâssa-i Şâhâne / onbaşılardan Kılıç Ali'li / el-Hac Hafız Mehmet / Efendi'nin zevcesi / merhûme Muhsine Hanım'ın / rûhi-çün el-Fâtîha. / Ramazan Sene 1292 / Mahmut Cemaleddin."

15 Kabristandaki envanter numarası 1185'dir. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Hüve'l-Bâkî / Yaverân-ı Hazret-i / Şehriyariden ressam / ve çini Fabrika-i / Hümâyûn'unda memur / Topçu mirlivası / Mustafa Vasfî/ Paşa'nın rûhuna / el-Fâtîha. / Yevm-i Pazar / 7 Rebîü'l âhir Sene 1323/29 Mayıs 1321"

16 Kabristandaki envanter numarası 876 olan bu kitabenin okunuşu şöyledir: "Hû / Lâ İlâhe İllallah Muhammedün Rasûlullah / Şeyh Muhammed Râşid / Efendi kayınbirâderi / Tahrir-i Nüfus müdürü / Ahmet Rifat Bey / rûhi-çün Fâtîha. / fi 29 Şevval Sene 1277 / Ketebehû Arif"

17 Kabristandaki envanter numarası 1733 olan bu kitabenin okunuşu şöyledir: "Hû / Lâ İlâhe İllallah / Muhammedün Rasûlullah / Tarikat-ı Aliyye-i Kâdiriyye'ye / müntesip Teşrif-i Hümâyûn / müdürü merhum el-Hac / Mahmut Efendi'nin / rûhi-çün el-Fâtîha / fi 13 Şevval 1319 Yevm-i Pazar / 21 Kânûn-ı sâni 1316 / Ketebehû Arif"

18 Kabristandaki envanter numarası 1831 olan bu kitabenin okunuşu şöyledir: "Ah Mine'l-Mevt / Kutbü'l Arifin Mehmet Nûri Şemseddin / Efendi kuddise sırrahu'l-âli Hazretleri'nin / bendeleri Hâce Hafız Abdullah / Efendi'nin halîle-i merhûmesi Fatma / Hanım'ın rûh-ı şerifi-çün rızâen lillâhi/ el-Fâtîha / 11 Şevval Sene 1313/ Pazar gecesi / Ketebehû Nuri"

ise 1339/1920 tarihi ile bir paşaya aittir.¹⁹ Bundan sonra kabristandaki kitabelerde en fazla imzası bulunan hattat, sekiz imza ile Mısırîzâde olup bu şahidelerden dördü hanım dördü erkek mezarına aittir. Aziz, Mısırîzâde, Mısırîzâde Ali ve Mısırîzâde Ali Rıza²⁰ şeklinde değişik imzaları bulunan hattatın en eski kitabesi, Safinaz Hanım'a ait 1287/1871 tarihli mezar kitabesidir.²¹ En son imza attığı kitabe Fahriye Hanım'ın kabrine ait olup 1252/1837 tarihli dir.²² Aziz Efendi, Sâmî Efendi, Şefik Efendi, Şevki Efendi, Hulusi Efendi, Mustafa Vasfî ve Halim Özyazıcı başta olmak üzere otuz üç farklı hattatın daha imzalarının bulunduğu mezar taşları ile bu kabristan adeta hat müzesi gibidir.²³

Tezîyat ve Taş İşçiliği Bakımından Yahya Efendi Kabristanı Mezar Taşları

Osmanlı döneminden günümüze ulaşan mezar taşlarının büyük kısmında olduğu gibi kabristandaki şahidelerin çoğu da, XVIII. yüzyıla ait olup barok üsluptadır. Bununla beraber, klasik dönemin sonları ile tarihlenen veya son döneme ait olup klasik üslubun unsurları ile bezenen şahideler az sayıda da olsa mevcuttur. Lale devriyle beraber dönemin mezar taşları da adeta çiçek bahçesine dönmüş klasik dönemin ağır başlı ve vakur ifadesi değişmiştir. Bu devre ait mezar taşlarında taşın her yanını kaplayan, aşırı girift, bitkisel tezîyat kullanılmış, bazı örneklerde yazı aralarına da motif yerleştirildiği görülmüştür. Çoğu zaman ayak taşları baştan aşağı tezîyat edilmiştir. Örneklerin birçoğunda vazo içinden çıkıp taşın saran çiçekler kullanılmakla beraber, asma dalları, Tuba ağacı, hurma ve servi ağacı da sık rastlanan motiflerdendir. Şahide alınlıklarında sepet içinde meyveler görülür.

- 19 Kabristandaki envanter numarası 1732 olan bu kitabenin okunuşu şöyledir: *"Lâ İlâhe İllallah Muhammedün Rasûlullah / Şûrâ-yı Devlet âzâsından / Gâzi Mihâl Bey ahfâdından / merhum Fâzîl Bey'in mahdûmu / ve Teşrif-i Hümayun müdürü / Hacı Mahmut Efendi'nin / dâmâdı Hacı Cemil / Paşa'nın rûhi-çün Fâtîha / 6 Cemâziye'l-evvel 1342 / 14 Kânun-ı evvel 1339 Cuma / Ketebehû Nuri"*
- 20 Mısırîzâde Ali Rıza Bey (Üsküdarî) 1815-1905 yılları arasında İstanbul'da yaşamış olup rik'a ve ta'lik ustasıdır. Bursa eşrafından mutasarrıf Şerif Ağa'nın oğlu olan Ali Rıza Bey, II. Mahmud, Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid dönemlerinde çeşitli devlet kademelerinde çalışmış olup sadrazam Yusuf Kamil Paşa'nın eşi Mısırlı Prenses Zeynep Hanım'a bağlılığından dolayı Mısırîzâde lakabını almıştır. (İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, 1957) Üsküdar'da Şeyh Mustafa Devatî türbesinin celi ta'lik onarım kitabesi (XIX. yüzyıl), Cihangir Camii'nde II. Abdülhamit'in yaptırdığı onarımı belgeleyen celi ta'lik kitabe, Silivrikapı'daki Bâlâ Külliyesi'nin tekke kitabesinin celi ta'lik yazıları ve Üsküdar Selimiye'deki Çiçekçi Camii'nin haziresinde yer alan kendi mezar taşının yazısı kendisine aittir. (Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul 2001)
- 21 Kabristandaki envanter numarası 933 olan bu kitabenin okunuşu şöyledir: *"Ah Mine'l-Mevt / Yandı canım ah ciğerparem sana. / Emr-i Hak'tır Hak sabır versin bana. / Bilmezem ben nice şekva eyledim. / Affedüp isyanım ya Rab-bena. / Safînaz'ın Cennet eyle meskenin. / Rûhu şad olsun bi-hakkı enbiya. / İşte bu mahzun mükedder mâdere, / Ola yardımcı Cenab-ı Kibriya. / Çıktı üçler söyledî tarihini; / Safînazdır çâr kutbû'l-itkiya. / rûhi-çün rızâden lillâh Fâtîha. / fi Muharrem Sene 1288 / Mısırîzâde Ali Rıza."*
- 22 Kabristandaki envanter numarası 1020'dir.
- 23 Kitabelerdeki imzalarda şu hattat isimleri okunur: Abdullah, Ali Rıza, Aliyyûs-Sabri, Aziz, (Bakkal) Arif, Celaled-din, Cemil, Cevdet, Emin Ebvabî, Hasan Sırrî, Halim Efendi, Hulusi (Yazgan), İzzet, Mahmud Celaled-din, Mahmud Cemaled-din, Mahmud, Mısıri, Mısırîzâde, Mısırîzâde Ali, Mehmet Emin, Mehmet Nuri, Mustafa Vasfî, Nedim, (Hacı) Nuri (Korman), Rifat, Sâmî (Efendi), Siracîzâde, Şâdi, Şefik (Bey), Şevki (Efendi), Tefvik.

XIX. yüzyılın Türk rokoko ve barok üslubunu gösteren mezar taşlarında taşkın ve aşırı girift bezemeler kullanılmış, şahidelere işlenen çiçek motifleri tabiattaki ile aynı şekilde katmerli olarak yapılmaya başlamış, adeta heykel haline gelmiştir. Rokoko üslubunun en belirgin özelliği olan kıvrılıp dolaşarak şahidenin etrafını saran ve uçuşan kurdeleler ve çelenklere burada sıkça rastlamak mümkündür. Bu üslubu temsilen fiyonklar, çelenk ve çiçeklerle bezenmiş 1265/1849 tarihli şahide²⁴ ve Ahmet Cavit Bey'e ait şahide²⁵ örnek verilebilir. Bütün unsurları ile barok üslubu temsil eden Zernigül Kalfa'nın 1282/1866 tarihli şahidesi aynı zamanda iyi bir taş işçiliği örneğidir. Armudî bir şekle sahip olan şahidenin göbek kısmı, iri tohumlu ve kabarık çiçeklerle doldurulmuş ve dış sınırlar kenger yapraklarıyla çevrilmiştir. Bu yapraklar şahidenin daralıp yükseldiği yerde kıvrılarak gerdanlıkla birleştirilmiş olup tepe kısımlarda aynı tarz çiçek buketleri vardır. Kusursuz taş işçiliği dikkat çekmekle beraber, bu yoğunlukta bir bezeme abartılı görünüp gözü yormaktadır.

Gündelik hayatta meslek sınıflarının başlık ile ayırt edilmesiyle beraber şahideler de serpuş, sikke ve üzerlerindeki diğer simgeler sayesinde, ölen şahsın cinsiyeti, ait olduğu zümre, meslek, tarikat, bölük ve unvanı ile kitabesi okunmadan da anlaşılacak şekilde yapılmaya başlanmıştır. Erkek şahideleri üzerinde kullanılan başlıklardan bazıları kallavî, mücevveze, kafesî, katibî, üsküf, destar, taç, fes ve çeşitleri olarak sıralanabilir (Ertuğ, 1999, s. 224). Kadın mezar taşlarında tepe kısmına oturtulmuş sepet içinde çiçekler görülür. Türbe girişinin sağ tarafında, ön kısımda yer alan Reisü'l-Hattatın Ali Haydar Bey'e ait şahidenin serpuşu, ilmiye sınıfının kullandığı destarlı kavuk örneği olup güzel işçiliği ile dikkat çekmektedir²⁶. Önceki bölümlerde rik'a kitabesinin güzelliği ile bahsettiğimiz Çorluluzâde Mahmut Celaleddin Paşa'nın lahdi, son derece güzel ve temiz bir işçilikle yapılan serpuşunun alışılmışın dışında feslik üzerinde yer alması ile de istisna bir örnektir. Kabristanda görülmeye değer bir diğer serpuş, nakkaş başının torununa ait olduğunu tespit ettiğimiz dantel gibi işlenmiş bir zerrin başlıktır.²⁷ Kabristandaki örneği de, üzeri küçük motifler ile boş yer kalmayacak şekilde tezyin edilmiştir.²⁸

24 Kabristandaki envanter numarası 328 olan bu kitabenin okunuşu şöyledir: "Hüve'l-Bâkî / Gel efendim nazar eyle şu mezarım taşına. / Âkil isen gâfil olma aklını al başına. / Salınıp gezer iken gör ne geldi başıma. / Âkıbet turab oldum taş dikildi başıma. / İsmetlü Âdile Sultan aliyetü's-şan / Hazretleri'nin çeşnigir ustası / Fersal Usta'nın rûhi-çün / rızâen lillâhi Teâla el-Fâtîha. / Sene 1266"

25 Kabristandaki envanter numarası 356 olan bu kitabenin okunuşu şöyledir: "Sâbikan Bursa kadısı Kamil Efendizâde / es-Seyyid Mehmet Salih Beyefendi'nin mahdûmu / Tarik-i Nakşibendî'den ve Hâcegân-ı Dîvan-ı Hümâyûn'dan Sadr-ı Âli / Mektûbi hüla fâlarından es-Seyyid el-Hac Ahmet Câvit Beyefendi'nin / rûhi-çün el-Fâtîha."

26 Kabristandaki envanter numarası 137'dir. Ali Haydar Bey, meşhur hattat Sami Efendi'nin hocasıdır. Ali Haydar Bey'in Sami Efendi tarafından yazılan kitabesinin tarihi 1871'dir.

27 Bu serpuş, sarayın has oda hizmetlilerinin, enderun mensuplarının ve harem ağalarının başlarına taktıkları serpuş olup mezar taşlarından tesbitle III. Selim'den II. Mahmud'a kadar bolca kullanılmıştır (İşli, 2009, s. 94; Berk, 2006, s. 28).

28 Kabristandaki envanter numarası 752'dir. Tersane-i Amire Nakkaşbaşı Seyyid Ahmed Ağa'nın mahdumu, Hazine-i Hümâyûn Ağalarından Seyyid Ali Ağa'ya aittir. Şahidenin tarih kısmı toprağa gömülmüştür.

XX. yüzyıl mezar taşlarının bazılarında taşın ve sandukanın her yanı süslenmiş olduğu gibi, bazen kitabe etrafını çeviren bordürlerin içi, baş taşının arkası ve pehle üzerinin de tezyin edildiği görülmektedir. Sanduka kapakları alabildiğine kıvrımlı yaprak ve çiçek motifleri ile doldurulmuştur. Sıra dışı bezemesi ile kabristanda dikkati çeken mezar taşlarına, Semai Hanım'a ait şahideler²⁹ örnek verilebilir. Ağır bir işçilik gösteren bu şahidelerin üzerindeki motifler üç boyutludur. Dönemin mezar taşlarının çoğunda sade bir silmeden ibaret olan kitabe bordürü burada boşluk kalmayacak şekilde çiçekle doldurulmuştur. Alttan kurdele ile bağlı kenger yapraklarının damla formunda yukarıda birleşmesiyle pano haline gelen baş kısımları, adeta dışarı taşan çiçeklerle doldurulmuştur. Aynı üslubun diğer örneklerinden farklı olarak baş kısmının arkası boş bırakılmayarak aynı şekilde tezyin edilmiştir. Bu dönemde mihrabı andıran formda mezar taşları da sık görülmektedir.

Mimaride olduğu gibi mezar taşlarında da zaman zaman birçok üslubun bir arada kullanıldığı eklektik üslup görülmektedir. Barok mimarinin taşkın buketleri ile rumî motifleri, Orta Asya'nın soğan kubbeleri ile mukarnaslarını, at nalı mihrabiyeleri ve nişleri aynı şahide üzerinde görmek mümkündür. Yahya Efendi Kabristanı'nın girişinde yer alan ve dikkat çekici süslemeleri bulunan "Adeviyye Rabia" Hanım'ın lahiti³⁰ bu gruba örnek olarak gösterilebilir (R. 33). Şahidelerde ve lahit üzerinde hem klasik dönem tezyini unsurlarını hem de barok üslubu müşahade etmek mümkündür. Sandukanın birbirine çatılmış kapakları nişlerle çevrilmiştir. Burmalı sütunçelerle sınırlanan şahidelerin üzeri yarım şua motifiyle tamamlanmıştır. Köşe kısımları, rumî ağlarla dolu köşebentler tezyin eder. Üst kısımda sarkıtlı mukarnaslar yer almış, bunun üzerinden dendanlı alınlık yükselmiş ve bu alan da rumî motiflerle tezyin edilmiştir. Ayak taşının ortasında barok bir bitki motifi yükselmektedir.

Meşrutiyet sonrası başlayan neoklasik dönem üslubunda şahideler abidevi bir görünüm almışlardır. Mukarnaslar, rumî ağlar ve güneş motifi, bu dönem mezar taşlarında sıkça kullanılmıştır. Kabristanda medfun, Saray-ı Hümayun Bekçiler ve Tuyûrat müdürü el-hac Abdülhamid Bey'in şahideleri³¹ bu akıma örnek gösterilebilir. Bu kabrin ayak taşı tamamen iç içe geçmiş simetrik rumî motifiyle tezyin edilmiştir.

29 Üzerinde envanter numarası bulunmayan bu şahide, 935 numaralı şahidelerin hemen arkasında yer alır. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Ah Mine'l-Mevt / Dirîğa Saliha Sultan mahdumu ve Hamid Bey kim / Anın bu sût karındaşı idi güller gibi soldu / Hiram eyler iken servi misali bağ-ı ismette / Uçup bülbül gibi Kasr-ı Cinâne âşıyan buldu / Minnur çehresin bâd-ı ecel berk-i hazân etti / Fedây-ı han edup derd olmadan şimdi kurtuldu / O gitti gûş edenler yandı cümle nâr-ı hasretle / Husûsen mâderinin gözleri hep yaşla doldu / Kerim-i katre-i rahmetle yazdı fevt-i tarihin / Semai Hanım'a güzâr-ı Cennetden sefa oldu / fi 12 Recep Sene 1270"

30 Kabristandaki envanter numarası 235'dir. Kitabenin okunuşu şöyledir: "Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî / Muhtaç rahmet-i Ğufrân-ı Hakk'a / Sadr-ı esbak Kadri Paşa merhûmun / Halîlesi ve vükelây-ı saltanat-ı seniyyeden / Hekim İsmail Paşa'nın kerimesi merhum / ve mağfurun lehâ Adeviyye Rabia Hanım / rûhuna Fâtiha. / 20 Muharremü'l-Harem Sene 1318 / Ketebehû Hasan Sırrı"

31 Kabristandaki envanter numarası 1393'dir. Kitabesi h. 1880 tarihli.

Mezar taşlarında müşahade edilen hat ve süsleme sanatlarını gösteren, onları ön plana çıkaran muhakkak ki taş işçiliğidir. Kitabe ve motifler taş ustasının maharetli ellerinde yoğun olarak sanat eseri hüviyeti kazanır. Hata, kusur kabul etmeyen hat sanatını, hususiyetini bozmadan taşla hakketmek, en az hattat kadar ustalık ve sanatkârlık ister. Aksi takdirde kötü bir işçilikle bir eser mahvedilebilmektedir. Yahya Efendi Kabristanı'nda taş işçiliği açısından son derece güzel şahideleri görmek mümkündür. Bunların bir kısmı tam bir heykel gibi ve küçük detayları bile atlanmadan yapılmıştır. Yelken, halat ve direkleri ile gemi şeklinde yapılmış olan İstanbul Vapur-u Hümayun Amiri Osman Paşa'nın şahideleri ³² başarılı işçilik örneklerindendir. Bazı kitabelerin yazısı kaliteli olmasa da işçiliği onu ön plana çıkarmaktadır. Derviş Muhammet Efendi'nin m. 1815 tarihli kitabesi (Envanter No: 966) bu gruba örnek verilebilir. Osmanlı'nın son döneminde yoğun bezemeye sahip, işçilikleri ve heybetleri ile abidevî bir görüntüde olan lahitlere sık rastlanır. Kabristanda bu taş sandukaların birçok çeşidini görmek mümkündür. Genç yaşta vefat eden Hayri Paşa'ya ait lahit, üzerinde ve kapaklarında yer alan simgeleriyle oldukça ilginçtir (Envanter No: 788). Lahdin yan kapaklarında yer alan arma motifinin merkezine dünya heykeli oturtulmuştur. Bordürleri klasik motiflerle tezyin edilen lahdin üstünde ise kitap, dürbün ve rulo halinde bir kâğıt kompoze edilmiştir. Tarihi mezar taşlarının ekserisinde taş işçisinin imzasının bulunmayışı ile birlikte Yahya Efendi Kabristanı'nda imzalı iki örnek bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Miralay Mir Ahmet Davut Bey'in (Envanter No: 751) şahidesi altında "Üsküdarlı Taşçı Yordam" imzası okunmaktadır. Diğer örnek tütün tüccarı Hacı Hüseyinzâde'ye ait şahidedir (Envanter No: 1011). Kitabenin alt satırında "Ameli Kadri, İstanbul" yazmaktadır.

Sonuç

Yahya Efendi Kabristanı örneğinde tekrar müşahade ettiğimiz üzere devirlere göre değişen sanat anlayışlarını, sanatların gelişim seyrini mezar taşları üzerinden takip etmek mümkündür. XVI ve XVII. yüzyıla ait az sayıda şahideyle beraber ekserî XIX ve XX. yüzyılın ilk çeyreğine ait mezar taşlarının bulunduğu Yahya Efendi Kabristanı'nda, başta saray erkânı olmak üzere, paşalar, devlet ricâli, âlimler, şeyhler ve sanat erbabı medfundur. Buradaki mezar taşlarına hat sanatı zaviyesinden bakıldığında gerek celî sülüs, gerekse celî ta'lik ile kaleme alınmış kitabeler içinde istif yönüyle başarılı eserlere ulaşılmış, bununla birlikte kabristandaki muahhar şahidler arasında az sayıda celî rik'a örneklerine de rastlanmıştır. Burada bulunan imzalı kitabeler ayrı bir öneme sahiptir.

Osmanlı mimarisinde devirler içinde hangi üsluplar uygulama alanı bulmuşsa, bunların o dönemde ortaya çıkan mezar mimarisine aynen yansıdığı, Yahya Efendi Kabristanı örneği

32 Kabristandaki envanter numarası 2009'dur. Kitabesinin okunuşu şöyledir: "Ah! / Meşâhir-i umera ve kudat çer-ek-seden / Berâkizâde Gâzi İsmail Bey / merhûmun mahdûmu olup Mekteb-i Fünûn / Bahriye-i Şâhâne'den neşetle / sadâkat ve hizmeti mukâbinde / mir-livalık rûtesine kadar irtika / eden yâverân-ı Hazret-i Şehriyâriden/ İstanbul Vapur-u Hümayun'una memur Osman / Paşa merhûmun ruhuna Fâtiha" / fi 11 Eylül Sene 1310"

ile de müşahade edilmiştir. Nitekim klasik tarz yanında Osmanlı barok mimarisini, ampir ve rokoko üsluplarını Yahya Efendi Kabristanı'nda çok sayıda mezar örneğinde görmek mümkündür. Kabristandaki şahidelerde söz konusu olan taş işçiliğine gelince, heykeltıraşlara taş çıkartacak bir sanat anlayışının ve göz kamaştırıcı bir emeğin karşısında olduğumuzu açıkça belirtmek gerekecektir. Buradaki mezar taşlarının ekserisinin birinci sınıf işçiliğe sahip olup yüksek sanat değeri göstermesi, saray erkânı başta olmak üzere elit tabakadan birçok mühim şahsın burada medfun oluşuyla ilişkilendirilebilir. Bu eserlerde birkaç istisna dışında taşçı imzasının olmaması üzücüdür. Tarihi dokusunu büyük oranda muhafaza etmiş olan Yahya Efendi Kabristanı, koruma altına alınması gereken zengin sanat miraslarımızdan biridir.

Kaynakça

- Acar, Ş. (2004). *Ünlü Hattatların Mezarları-Gelimli Gidimli Dünya*. İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası.
- Açıkgözoğlu, A.S. (1995). *Eyüp ve Cıvırı Kabristanlarında İmzalı Mezartaş Kitabeleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Açıkgözoğlu, A.S. (1998). Hattat Sâmî Efendi'nin Mezar Taşı Kitabeleri. *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu* içinde (s. 128-139). İstanbul: AKSM.
- Açıkgözoğlu, S. (2009). Mezar Taşı Çalışmaları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 7 (14), 297-314.
- Ademoğlu, B. (2002). *Karacaahmet 8. Ada Mezartaş Kitabeleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Akar, A. (1974). Eski Türk Mezar Taşı Süslerine Dair. *Sanat Dünyamız*, 2, 18-19.
- Aksel, T. (1996). *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri* (C.1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Alparslan, A. (1992). *Ünlü Türk Hattatları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Arseven, C.E. (1983). Mezar Taşı, *Sanat Ansiklopedisi* içinde (C.2), 1318.
- Arseven, C. E. (1971). *Türk Sanatı Tarihi* (C.2). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Asa, M. (2003). Bir 16. yy Portresi; Beşiktaşlı Yahya Efendi. *Journal of Turkish Studies*, 27 (1), 131-160.
- Bakırcı, N. (2005). *Mevlevî Mezar Taşları*. İstanbul: Rumi Yayınları.
- Barışta, H. Ö. (2000). İstanbul-Eyüp Sultan Cafer Paşa Türbesi Kazısı ve Bitkisel Bezemeli Mezar Taşları Üzerine. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IV* içinde (s. 252-277). İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi.
- Başkan, S. (1996). *Karamanoğulları Konya Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Berk, S. (2000). Eyüp Sultan Sınırları İçerisinde Hattat Mustafa Rakım'a Ait Mezar Taşı Kitabeleri. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu III* içinde (s. 242-249). İstanbul.
- Berk, S. (2006). *Zamanı Aşan Taşlar (Zeytinburnu'nun Tarihi Mezar Taşları)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Bostan, İ. (1996). Ali Paşa, Güzelce. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C.14, s. 424-425). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Boydış, N. (1998). Plastik Değerler Açısından Bir Mezar Taşı. *9. Milli Mevlana Kongresi* içinde (s. 115-121). Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Bozkurt, N. (2004). Mezarlık. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (C. 29, s. 519-522). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Burhan, O. (1983). *Mezar Taşında Simgeleşen İnançlar*. İstanbul.
- Canca, G.E. (2004). Üsküdar Türbe ve Hazinelelerinde XVIII. Yüzyıla Ait Osmanlı Kadın Mezar Taşları. *Üsküdar Sempozyumu II* içinde (C. 2, s. 356-365). İstanbul.
- Çal, H. (2000). İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu III* içinde (s. 206-225). İstanbul.
- Çoktan, E. (1996). *Karacaahmet 9. Ada Mezartaş Kitabeleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Demir, İ. (1997). *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi ve Üveysilik*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Kültür ve Araştırma Vakfı.
- Emin, A. S. (1960). *Süreyya Divanı* (M.A. Özkardeş, Haz.). İstanbul: Yeni Matbaa.
- Ersoy, A. (2002). Eyüp'teki Mezar Taşlarında Servi Ağacı Kültü. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla V. Eyüp Sultan Sempozyumu* içinde (s. 90-95). İstanbul.
- Ertuğ, N. (1999). Osmanlı Mezar Taşları. *Osmanlı Kültür ve Sanat Ansiklopedisi* içinde (C. 9, s. 223-228). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Eyice, S. (1995). Mezarlıklarımız. *Türk Yurdu*, 242.
- Eyice, S. (1996). Mezarlıklar ve Hazineleer. *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri* (C.1). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Eyice, S. (1998). Tarihi Mezarlıklar ve Mezarlıklara Dair Notlar. *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu* içinde (s. 495-541). İstanbul.
- Eyice, S. (1999). Osmanlı Devri Türk Mimarisi. *Osmanlı Kültür ve Sanat Ansiklopedisi* içinde (C. 10, s. 79). Ankara.
- Eyice, S. (2002). Batı Sanat Akımlarının Değiştirdiği Osmanlı Dönemi Türk Sanatı. *Türkler* içinde. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Gülgen, H. (2011). Eyüp'te Sivasî Dergâhı Hazinesi ve Mezar Taşları. *İlim ve Kültür Tarihinde Sivasiler: Ulusal Sempozyumu* içinde (s. 307-335). Sivas: TSO Konferans Salonu.
- Güvelioğlu, İ. G. (2008). *Osmanlı Mezar Taşları, Zeynep Sultan Haziresi*. İstanbul: Türkiye Anıtlar Derneği İstanbul Şubesi Yayınları.
- Haskan, M. N. (2001). *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi.
- Işın, E. (1994). Mezar Taşları. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 5, s. 78-84). İstanbul.
- İnal, M. K. (1957). *Son Hattatlar*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- İşcan, N. (1980). *Anadolu Mezar Taşları Süslemeciliği*. Eskişehir: Ülkü Matbaası.
- İşli, H. N. (2009). *Osmanlı Serpuşları*. İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti.
- Karaçağ, D. (1994). *Bursa'da 14. ve 15. yy. Mezar Taşları*. Ankara: Övendir Danışmanlık H.
- Kazan, H. (2010). *Dünden Bugüne Hanım Hattatlar*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş.
- Kucur, S. S. (2003). Üsküdar Şemsi Ahmet Paşa Camii Haziresi Mezar Taşları. *Üsküdar Sempozyumu I* içinde. (C. 2, s. 26-58). İstanbul.
- Kumaracılar, İ. (1979). *Serpuşlar*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.
- Kuşoğlu, Z. (1984). *Mezar Taşlarında Hüve'l-Bâki*. İstanbul.
- Kutlu, H. (2005). *Kaybolan, Medeniyetimiz: Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'ndeki Tarihi Mezar Taşları*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Laquerur, H. P. (1997). *Hüve'l-Bâki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları* (S. Dilidüzgün, Çev.). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Olçay, A. (2010). Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi Külliyesi Onarım Çalışmaları. *Vakıf Restorasyon Yıllığı: Restorasyon, Konservasyon, Arkeoloji, Sanat Yıllığı*, 1, 33-44.
- Serin, M. (2003). *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı.
- Sevgen, N. (1965). *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi (Hayatı-Menkıbeleri-Şiirleri)*. İstanbul: Türkiye Basım Evi.
- Subaşı, M. H. (1996). Bir Kimlik Belgesi Olarak Eriyip Giden Mezarlıklarımız. *Dergâh* 7 (80), 20-22.
- Subaşı, M. H. (1994). Hat Sanatı ve Tarihi Açısından Eyüp Mezar Taşı Kitabeleri. *I. Eyüp Sultan Sempozyumu* içinde (s. 181-197). İstanbul.
- Sürün, M. (2006). *İstanbul Şeyh Vefa Camii Haziresi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şahin, H. (2014). XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Çok Yönlü Bir Âlim: Beşiktaşlı Yahya Efendi. *Osmanlı Araştırmaları*, 43, 125-144.
- Tanman, B. (1994). Yahya Efendi Tekkesi. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C. 7, s. 409-412). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2004). *Beş Şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yüce, İ. (1992). *Beşiktaşlı Yahya Efendi, Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Görüşleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Denizli Sarayköy’de Osmanlı Dönemi Mezar Taşları

Sedat Soyalp*

Öz: Sanat tarihi açısından büyük önem arz eden mezar taşları, aynı zamanda kültür tarihimizin de birer belgesi niteliğindedir. Yapıldıkları dönemin inanç sistemi, sosyal ve kültürel özellikleri hakkında da önemli ipuçları veren bu tarihi belgelere Anadolu’nun birçok yerinde (İstanbul, Edirne Konya, Akşehir, Kırşehir, Tokat, Erzurum, Sivas, Siirt, Van, Gevaş, Ahlat, Şanlıurfa, Manisa, İznik, Bursa, Bergama, Selçuk, Balat, Ödemiş, Babadağ, vb.) karşılaşmak mümkündür. Bu merkezlerden biri de Denizli Sarayköy mezarlıklarıdır. Bu çalışma konumuzda Sarayköy Mezarlığı’nda bulunan XVIII, XIX ve XX. yüzyıla ait Osmanlı mezar taşlarının tespit edilerek sanat tarihi disiplinine uygun bir şekilde incelenip tanıtılması amaçlanmıştır. Saha araştırmalarımız neticesinde yaklaşık olarak bine yakın Osmanlı Dönemi mezar taşı tespit edilmiştir. Bu mezar taşları içinden çalışma konumuz olan XVIII. XIX. ve XX. yüzyıllara denk gelen eserlerin kitabe içerikleri, süsleme programları ve ebatları göz önünde bulundurularak bir sıralama yapılmıştır. Sıralama neticesinde 14 adet mezar taşı incelemeye tabii tutulmuştur. Seçilen bu mezar taşlarının ölçekli fotoğrafları çekilerek klasörlenmiştir. Epigrafik çözümlemesi yapılan bu eserler, hicri tarihleri esas alınarak sıralanmıştır. İncelenen mezar taşları; malzeme, süsleme programı ve biçimsel özellikleri açısından birbirine benzer nitelikler göstermektedir. Saha araştırması sırasında, yüzyılların getirdiği bakımsızlık neticesinde mezarlığın metruk bir halde olduğu gözlemlenmiştir. İncelemeler esnasında mezar taşlarının bir kısmının kırıldığı, bir kısmının da zemin blokajlarının bozulması neticesinde eğim aldığı gözlemlenmiştir. Kırılan mezar taşlarının restore edilmesi ve eğim almış olanların zemin blokajları yapılarak yeniden dengeye alınması aciliyet arz etmektedir. Aksi takdirde gelecek nesiller bu kültür varlıklarımızı görmekten mahrum kalacaktır.

Anahtar kelimeler: Denizli, Sarayköy, Osmanlı, Mezar Taşı, Kitabe.

Giriş

Kültür ve medeniyet varlıklarımızın önemli bir kısmını teşkil eden mezarlıklar her geçen gün bilinçsizce yok edilmektedir. Meyyitin hatıralarını, dünyalık rütbesini, kimliğini tanıtmak gibi birçok fonksiyonu olan mezar taşları aynı zamanda birer sanat abidesidir. Bu sanat abideleri her geçen gün daha da azalmaktadır. Mezar taşlarındaki şiirsel ifadeler dönemin edebiyat diline bir nebze de olsa ışık tutarken, taşlardaki yazının istifi ve yazının mezar taşına hakke-dilmesi de sanatkarın ustalığını ortaya koymaktadır. Geçen yüzyılda gerek yol açma çalışmaları gerekse iskân yerleri açılması sonucu mezarlıklarımız tahribata uğramıştır. Mezar taşları bazen kapı veya pencere lentosu olarak kullanılırken, bazen ise yapıların temel malzemesi

DOI: dx.doi.org/10.12658/TLCK.5.3.B0017

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı.
E-posta: alpsoyledat@gmail.com

olarak kullanılmıştır. Saha çalışması yaptığımız mezarlıklardaki manzara ise içler acısıdır. Mezarlıkların etrafının açık olması, toplumun bilinçsizliği, mezar taşlarından haberdar olmaması ve olumsuz iklim şartları, yeni definlerin yapılması gibi nedenlerden ötürü mezar taşları büyük tahribata uğramıştır. Kimi mezar taşları parçalanmış, kimi ise aşınmış vaziyettedir. Saha çalışmalarımız esnasında tüm zorluklara rağmen mezarlıklardaki mezar taşı sayısı tahmini olarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada ele aldığımız mezar taşlarında sağlam ve temiz olanlara öncelik verildiği gibi taşların sanat yönü de belirleyici unsur olmuştur. Tarihin tozlu sayfalarındaki bu güzide eserler geçmiş ile gelecek arasında bir köprü vazifesi görmek ve Anadolu coğrafyasında Türk İslam medeniyetine ışık tutmaktadır.

Sarayköy İlçesi

Sarayköy, 1898 senesinde kayıtlarda adı "Saray Kazası" olarak geçmiştir ve Denizli ilmasına bağlıdır. (Kallimci, 2012, s.108) Kasabanın adı devrin kaynaklarında Hocaoglu, İbsili, Ezine veya Ezine-i Lazıkiyye, Ezine-i Abad, Kazaklı Pazar veya Eyner Pazarı, Saray ve Sarayköy olarak geçmektedir. Sarayköy, Ege bölgesinde bulunan Denizli Vilayeti'nin Denizli-İzmir yolu üzerinde küçük ve şirin bir ilçedir. Kaza merkezinin kurulu bulunduğu Büyük Menderes ovası doğudan Honaz Dağı, kuzey ve kuzeydoğudan Çökelez dağı, kuzeybatıdan Sazak dağı, güney ve güneybatıdan Babadağ ile çevrilmiş olup, rakımı 170 metre civarındadır. (Akin, 2001, s.1).

Mezar Taşları

Türk Tarihi'nin başlangıcından beri Türklerde ölü ve mezar geleneğinin varlığı da bilinmektedir. Günümüze kadar uzanan bu gelenek, değişik dönemlerde farklılıklar göstermekle beraber ana hatlarıyla aynı anlayışta devamlık da söz konusudur. Mezar geleneğinde en önemli aşama, diğer alanlarda da olduğu gibi Türk'-lerin İslamiyeti kabulü ile kendini gösterir. Anadolu'da Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemleri'-nde Anadolu Öncesi Türk Mimarisi'nin anıt-mezar fikri XIX. yüzyıl sonuna kadar, sayısı bine varan çok değişik örneklerle şekillenip gelişerek yayılmıştır. (Tuncel, 1989, s. 5-6). On asırlık coğrafyamızda, orijinali ile günümüze kadar gelebilen mezarlık sayısı, tahmin edilen rakamların çok altındadır. Doğuda Ahlat Mezarlığı ile, batıda İstanbul'un Eyüp Sultan çevresi ve bir kısım cami hazirelerindeki mezarlıklar olmasa, geçmişin izlerini tespit etmekte zorluklar yaşanacaktır. Klâsik mezarlarda, baş ve ayakucunda olmak üzere iki taş bulunmaktadır. Dikine konan ve üzerinde yazı ve süsleme bulunan bu taşlara "şahide" denmektedir. Bu taşlar, genellikle dikdörtgen prizma şeklindedir-. (Yardım, 2002, s. 50). Osmanlı insanı yazıya ayrı bir önem verdiği için mezar taşlarında kitabe ve hüsn-ü hat ön plandadır. XIX. yüzyıldan itibaren en nefis örneklerine rastladığımız celi yazılar, en meşhur hattatlarımız tarafından, yakın zamana kadar mezar taşı kitabelerinde icra edilmiştir. Sürekli sergide olan bir açık hava mü-

zezi durumundaki mezarlıklarımızda birçok sanatkârın imzasını görebilmek mümkündür. Selçuklu ve Osmanlı Dönemi mezarlıklar tezyinatımızın incelenmesine yarayacak binlerce eserin bulunduğu özel mekânlarımızdır. Süsleme sanatımız, tarihten günümüze bin bir çeşit nadide motif ve çiçek uygulaması ile bu mekânlarımız da sergidedir. İslami kaygılardan dolayı heykel yapmayı hoş görmeyen Osmanlı sanatkârı bütün maharetini mezar taşlarında göstermiştir. Ölüm gibi insanların duygularını derinden etkileyen kaçınılmaz gerçek, mezar taşı kitabelerinde; ayet-i kerime, hadis-i şerif, vecize, atasözü, nesir, şiir, temenni ve dua olarak yankı bulmuş, milletimizin hissiyatına asırlardır bu kitabeler tercüman olmuştur. (Sevim, 2012, s.12-14). Bugünkü Osmanlı mezar taşı tipolojisi fetihle beraber şekillenmeye başlamıştır ve 1925 yılına kadar bir takım evrimler geçirerek, kendine has bir model oluşturmuştur ve kendine özgü bu yapısı mezar taşlarını Osmanlı yapmıştır. (Sevim, 2010, s.75). Mezar taşı kitabelerinde üç önemli özellik, sanat göze çarpmaktadır. Taş işçiliği, yazı sanatı ve mezar taşlarında bulunan dini ve edebi ifadeler. Yapı olarak mezar taşları birbirlerine benzer özellikler göstermektedir. Ana farklılık erkek ve bayan mezar taşlarında görülür. Erkek mezar taşlarında ölünün statüsüne göre bir başlık bulunmasına karşın, kadın mezar taşlarında çiçek motifleri, başlık olarak yer alır. Bunun yanında mezar taşı kitabeleri, taş işçiliği olarak çok zengin örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Genelde, kadın ve erkek mezar taşı olarak iki grupta toplanan bu taşlar, kendi içinde de farklılıklar göstermektedir. Erkek mezar taşlarında, sosyal statü gereği başlıkları çok çeşitlidir. Erkek mezar taşları başlık taşımalarına karşılık, kadın mezar taşlarında daha çok kadın zarafetini yansıtan çiçek motifleri bulunmaktadır. Kadın olsun erkek olsun bir mezar taşı kitabesinin yapısı (farklı tasnifler yapılabilirse de) şu bölümlere ayrılabilir. Başlık, sembol, serlevha, kimlik, dua ve tarih. (Berk, 2006, s. 23-24). Mezar taşları üzerinde kişinin mesleğine ve uğraştığı işleri ait sembollere de rastlamak mümkündür. Cellât mezar taşları ayrı bir yerde bulunur ve ahalinin defnedildiği mezarlıklara gömülmezdi. Cellât mezar taşları üzerinde beddua edilmesini engellemek için herhangi bir bilgiye de rastlanmazdı. Haşhaş bitkisi ve çam kozalakları ebedi uykuyu ve cenneti temsil eder. Meyve motifi ölümsüzlük sembolüdür. Lale motifi ise, vahdet-i vücudu yani, Allah'ı sembolize etmektedir. (Şeyban, 2007, s.144-149).

Hacı Hüseyin Kızı Fatma Kadın'ın Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 1

İncelendiği Tarih: 30 Temmuz 2014

Mezar Taşı Tarihi: Hicri 1172 / Miladi 1759 / Rumi 1175

İncelediği Yer: Denizli Sarayköy İlçe Mezarlığı

Durumu: Şahide hafif sağa yatık vaziyette, yılların getirdiği tahribat maruz kalmış.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Sülüs Hat ile hakkedilmiştir.

Süsleme: Şahide başlığı geometrik motiflerle bezenmiştir.

Kitabe İçeriği:

Ziyaretten Murad olan duadır

Bugün bana ise yarın sanadır

El merhume Hacı Hüseyin

Kızı Fatma kadın ruhiçün

Fatiha Sene 1172

Tarihi hicri olarak 1172'dir. Mezar taşı Fatma isimli kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formlu, olup vefat tarihi en alt satırda yer almaktadır. Yazı karakteri sülüstür. İslam harfleriyle kabartmalı olarak hakkedilmiş, yazı satırları herhangi bir ayırma tabi tutulmamıştır. Taşın üst gövdesi omuz biçiminde bezenmiş, yarım daire formundaki güneş motifi de etrafı çevrelemiştir. Mermer malzemedен inşa edilmiştir ve taş, günümüzde bakıma muhtaçtır.



Fotoğraf 1: Hacı Hüseyin Kızı Fatma Kadın'ın Baş Şahidesi

Hacı Hüseyin'in Mezar Taşı:

İncelendiği Tarih: 6 Ekim 2015

Fotoğraf No: 2

Mezar Taşı Tarihi: Hicri 1187/ Miladi 1774/ Rumi 1190

İncelediği Yer: Sarayköy İlçesi, Hasköy Köyü Mezarlığı

Durumu: Baş şahidesi yıpranmış vaziyettedir.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Sülüs Hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Herhangi bir süslemesi yoktur.

Kitabe İçeriği:

1187 sene

El merhum

Ve el mağfur

El hacı Hüseyin

Ruhiçün fatiha

Sene 1187

Tarihi hicri olarak 1187'dir. Mezar taşı Hacı Hüseyin isimli kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formu olup vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüs olup, yazı meyillidir. 5 satır halinde kabartmalı olarak İslam harfleriyle, Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Taşın başlığı kavuk olup, sonradan eklendiği tahmin edilmektedir. Dik vaziyetteki taş, mermer malzemeden inşa edilmiş ve yüzeyi sağırdır.



Fotoğraf 2: Hacı Hüseyin'in Baş Şahidesi

El Hacı Hasan Zade Osman'ın Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 3

İncelendiği Tarih: 6 Ekim 2015

Mezar Taşı Tarihi: Hicri 1225/ Miladi 1810/ Rumi/ 1226

İncelediği Yer: Sarayköy İlçesi, Hasköy Köyü Mezarlığı

Durumu: Baş şahidesi yıpranmış vaziyettedir.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tip: Sülüs Hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Herhangi bir süslemesi yoktur.

Kitabe İçeriği:

Sene 1225

Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî

El merhum ve el mağfur

İlahi rahmete rabbihil gafur

El hac Hasan zade

Osman ruhuna (toprağa gömülü vaziyette) Fatiha

Tarihi hicri olarak 1225'dir. Mezar taşı Hacı Hasan zade Osman adlı kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formlu olup vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüs-tür. 6 satır halinde kabartmalı olarak Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Taşın başlığı düz sarık olup, zemin yüzeyi tahrip olmuştur. Dik vaziyetteki taş mermer malzemeden inşa edilmiş ve herhangi bir bezemesi yoktur. Taşın Fatiha kısmı toprağa gömüldür.



Fotoğraf 3: El Hac Hasan Zade Osman'ın Baş Şahidesi

Kos Osman'ın Fatma'nın Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 4

İncelendiği Tarih: 30 Temmuz 2014

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1233/ 1818/ 1234

İncelediği Yer: Sarayköy İlçe Mezarlığı

Durumu: Taş dik halde, alt satırlar kuma gömülmüş vaziyettedir.

Kullanılan Malzeme: Mermer malzeme

Yazı Tipi: Sülüs Hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Herhangi bir süslemesi yoktur.

Kitabe İçeriği:

Sene 1233

Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî

El merhume ve el mağfur lehe

El muhtaç ila rahmeti rabbihi

El ğafur kos Osman'ın

Ehli Fatma ruhiçün

Fatiha

Tarihi hicri olarak 1235'dir. Mezar taşı Fatma isimli kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formudur. Vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüstür. 7 satır halinde kabartmalı olarak İslam harfleriyle Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Taş başlığı hotoz olup, alt 2 satır toprağa gömülüdür. Geriye yatık vaziyetteki taş mermer malzemeden inşa edilmiş ve herhangi bir bezemesi de yoktur. Zemin yüzeyi kısmi olarak oksitlenmiştir.



Fotoğraf 4: Kos Osman'ın Baş Şahidesi

Hacı Hüseyin Oğlu Ahmed Bey Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 5

İncelendiği Tarih: 6 Ekim 2015

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1249/ 1834/ 1250/

İncelediği Yer: Sarayköy İlçesi, Hasköy Köyü Mezarlığı

Durumu: Baş şahidesi dik vaziyettedir.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Sülüs Hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Herhangi bir süsleme yoktur.

Kitabe İçeriği:

Sene 1249

Hüve'l-Hallâku'l-Bâki

El merhum ve el mağfur

El hacı Hüseyin oğlu

Ahmed Bey Ruhuna

Fatiha

Tarihi hicri olarak 1249'dur. Mezar taşı Ahmed Bey'e aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formudur. Vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüs'tür. 6 satır halinde kabartmalı olarak, İslam harfleriyle Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Taşın başlığı yoktur. Dik vaziyetteki taş, mermer malzemeden inşa edilmiş ve yüzeyi sağırdır.



Fotoğraf 5: Hacı Hüseyin Oğlu Ahmed Bey'in Baş Şahidesi

Monla Muhammed Oğlu Ali'nin Oğlu Ahmed'in Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 6

İncelendiği Tarih: 6 Ekim 2015

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1284/ 1868/ 1284

İncelendiği Yer: Sarayköy İlçesi, Hasköy Köyü Mezarlığı

Durumu: Baş şahidesi dik vaziyette, yılların getirdiği tahribata maruz kalmış.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Sülüs Hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Herhangi bir süslemesi yoktur.

Kitabe İçeriği:

Sene 1284

El merhum ve el mağfur leh

Molla Muhammed oğlu

Ali'nin oğlu Ahmed

Ruhiçün Fatiha

Tarihi hicri olarak 1284'dür. Mezar taşı Ahmed isimli kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formudur. Vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüs'tür. 5 satır halinde kabartmalı olarak, İslam harfleriyle Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları sağa meyilli olup silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Taşın başlığı fes'tir. Dik vaziyetteki taş mermer malzemenin inşa edilmiş herhangi bir bezemesi yoktur.



Fotoğraf 6: Monla Muhammed Oğlu Alişan Oğlu Ahmed'in Baş Şahidesi

Aşıklı Aşiretinden Hacı İbşir Beyin Kerimesi Emine'nin Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 7

İncelendiği Tarih: 6 Ekim 2015

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1290/ 1873/1289

İncelendiği Yer: Sarayköy İlçesi, Tosunlar Köyü Mezarlığı

Durumu: Baş dik konumunda olmayıp, seyyar vaziyettedir.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Sülüs Hat ile hakkedilmiş

Süsleme: Şahidenin baş kısmı bitkisel motiflerle bezenmiştir.

Kitabe İçeriği:

Sene 1290

Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî

Bu merkade her kim ederse dua

Ede mahşerde şefaât mücteba

El merhum ve el mağfur leha

Aşıklı aşiretinden hacı

İbşir Beyin kerimesi Emine

Ruhuna Fatiha

Tarihi Hicri olarak 1290'dır. Mezar taşı Emine isimli kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formludur. Vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüs'tür. 7 satır halinde kabartmalı olarak, İslam harfleriyle Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları sağa meyilli olup silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Baş taşı vazodan çıkan yaprak motifleri ile bezenmiştir. Seyyar vaziyetteki taş mermer malzemeden inşa edilmiş ve günümüzde ilgiye muhtaçtır.



Fotoğraf 7: Aşıklı Aşiretinden Hacı İbşir Beyin Kerimesi Emine'nin Baş Şahidesi

Kömürcü Oğlu Hüseyin Bin Ali'nin Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 8

İncelendiği Tarih: 6 Ekim 2015

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1305/ 1888/ 1304

İncelediği Yer: Sarayköy İlçesi, Tosunlar Köyü Mezarlığı

Durumu: Baş şahidesi dik konumunda olmayıp, sağ alt kısmı kırılmıştır.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Sülüs hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Herhangi bir süslemesi yoktur.

Kitabe İçeriği:

Sene 1305

Hüve'l-Hallâku'l-Bâki

Bu merkade her kim ederse dua

Ede mahşerde şefa'at mücteba

El merhum Kömürcü oğlu

Hüseyin (kırık vaziyette) bin Ali Ruhuna Fatiha

Tarihi hicri olarak 1305'dir. Mezar taşı Ali isimli kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formundur. Vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüs'tür. 5 satır halinde kabbartmalı olarak İslam harfleriyle Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları, silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Taş'ın başlık türü festir. Seyyar vaziyetteki taş mermer malzemeden inşa edilmiştir. Gövdenin alt kısmı kırılmış olduğundan taş ilgiye muhtaçtır.



Fotoğraf 8: Kömürcü Oğlu Hüseyin Bin Ali'nin Baş Şahidesi

Mahmut Oğlu El Hacı Muhammed Çavuş'un Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 9

İncelendiği Tarih: 6 Ekim 2015

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1312/ 1895/ 1311

İncelendiği Yer: Sarayköy İlçesi, Hasköy Köyü Mezarlığı

Durumu: Baş şahidesi hafif sola yatık vaziyette ve işlerliğini korumaktadır.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Sülüs hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Herhangi bir süsleme yoktur.

Kitabe İçeriği:

Sene 1312 Hüve'l-Bâki

İlahi ente süphani Ricani metlai gufrani

Vela tahaze bi asiyani ol tamam noksani

El merhum ve el mağfur leha

Mahmut oğlu el hacı

Muhammed Çavuş Ruhuna Fatiha

Tarihi hicri olarak 1312'dir. Mezar taşı Muhammed Çavuş adlı kişiye aittir. Taşın gövdesi dik-dörtgen formudur. Vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüs'tür. 6 satır halinde kabartmalı olarak İslam harfleriyle hakkedilmiş yazı satırları sağa meyilli olup silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Taşın başlık türü düz sarıktır. Dik vaziyetteki taş mermer malzemeden inşa edilmiş ve herhangi bir süsleme unsuru yoktur.



Fotoğraf 9: Mahmut Oğlu El Hacı Muhammed Çavuş'un Baş Şahidesi

Terzi Halil Usta Mahdumi Hüseyin'in Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 10-11

İncelendiği Tarih: 30 Temmuz 2014

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1328/ 1910/ 1326/

İncelediği Yer: Sarayköy İlçe Mezarlığı

Durumu: Baş şahidesi dik vaziyette işlerliğini hala korumaktadır.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Sülüs hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Baş şahidesinde herhangi bir süslemeye rastlanılmamıştır. Terzi Halil'e ait olduğunu sandığımız, ayak şahidesinde ise dikiş makinesi, endaze ve makas şekilleri yer almakta, medfunun sanatına atıfta bulunmaktadır.

Kitabe İçeriği:

Sene 1328

El merhum terzi

Halil usta

Mahdumi Hüseyin

Ruhuna Fatiha

Tarihi hicri olarak 1328'dir. Mezar taşı Hüseyin adlı kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formlu ve fes başlıklıdır. Vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüs'tür. 5 satır halinde kabartmalı olarak İslam harfleriyle Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları sağa meyilli olup silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Dik vaziyetteki baş taşı mermer malzemeden inşa edilmiş ve herhangi bir süsleme unsuru da yoktur.

Ayak taşı ise baş taşının karşısında yer almaktadır. Ayak taşının iç yüzeyi dikiş makinesi, endaze ve makas şekilleri ile bezenmiştir. Osmanlıca olarak da makine endaze ve makas yazılmıştır. Sarayköy mezarlığında bu şekilde bezenmiş mezar taşlarına çok az rastlanmaktadır.



Fotoğraf 10-11: Terzi Halil Usta Mahdumi Hüseyin'in Baş Şahidesi ve Ayak Şahidesi

Himmet Kızı Hanım'ın Mezar Taşı:

Fotoğraf: 12

İncelendiği Tarih: 6 Ekim 2015

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1329/ 1911/ 1327

İncelediği Yer: Sarayköy İlçesi, Hasköy Köyü Mezarlığı

Durumu: Baş Şahidesi hafif sola yatık vaziyette ve yılların getirdiği bakımsızlık şahide yüzeyinde görülmektedir.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Sülüs Hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Herhangi bir süslemesi yoktur.

Kitabenin İçeriği:

Sene 1329

Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî

El merhume ve el mağfur

Leha Himmet Kızı Hanım

Ruhiçün

Fatiha

Tarihi hicri olarak 1329'dur. Mezar taşı Hanım adlı kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formu ve hotoz başlıklıdır. Vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüs'tür. 5 satır halinde kabartmalı olarak İslam harfleriyle Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Sola yatık vaziyetteki taş, mermer malzemedan inşa edilmiş ve bezeme yönünden de zemin sağır tutulmuştur.



Fotoğraf 12: Himmet Kızı Hanım'ın Baş Şahidesi

Hasköylü Hacı Muhammed Oğlu Merhum Mustafa'nın Mezar Taşı:

Fotoğraf: 13

İncelendiği Tarih: 6 Ekim 2015

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1334/ 1916/ 1332

İncelediği Yer: Sarayköy İlçesi, Hasköy Köyü Mezarlığı

Durumu: Baş şahidesi geriye yatık vaziyette, yılların getirdiği tahribat gerek başlıkta gerekse yazı satırlarında görülmektedir.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Sülüs hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Satırların içerisi tirfillerle bezenmiştir.

Kitabe İçeriği:

Hüve'l- Muîn

Bu merkade her kim ederse dua

İde mahşerde şefaât mücteba

Hasköylü Hacı

Muhammed oğlu merhum

Mustafa ruhuna

Fatiha Sene 1334

Tarihi hicri olarak 1334'dür. Mezar taşı Mustafa isimli kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formlu olup, başlığı ise düz sarıktır. Vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri sülüstür. 6 satır halinde kabartmalı olarak İslam harfleriyle Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları sağa meyilli olup silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Geriye yatık vaziyetteki taş mermer malzemeden inşa edilmiş ve zemin yüzeyinde süsleme olarak tirfillere yer verilmiştir.



Fotoğraf 13: Hasköylü Hacı Muhammed Oğlu Merhum Mustafa'nın Baş Şahidesi

Merhume Tane Oğlu Meta ten Kerimesi Huriye'nin Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 14

İncelendiği Tarih: 13 Ekim 2013

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1347/ 1928/ 1344

İncelediği Yer: Denizli Sarayköy İlçe Mezarlığı

Durumu: Baş şahidesi dik vaziyette, işlerliğini hala korumaktadır.

Kullanılan Malzeme: Mermer

Yazı Tipi: Divani hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Bitkisel motifler görülmektedir.

Kitabe İçeriği:

1928

Yaşım otuz felek ayırdı Canım

Kan ağladı Validem ile kardeşlerim

Düşürdü akrabalarımı ahu figan

Merhume Tane oğlu

Meta ten Kerimesi Huriye

Ruhuna Fatiha

Taşın tarihi miladi olarak 1928 olmasına rağmen İslam harfleri ile de 1928 tarihi hakkedilmiştir. Mezar taşı Huriye isimli kişiye aittir. Taşın gövdesi dikdörtgen formlu ve üçgen başlıklıdır. Vefat tarihi serlevha kısmında yer almaktadır. Yazı karakteri divani hattır. 7 satır halinde kabartmalı olarak İslam harfleriyle Osmanlıca hakkedilmiş yazı satırları silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Sağlam vaziyetteki taş mermer malzemeden inşa edilmiştir. Sivri kemer formundaki tepelik iki yana doğru genişleyen bitkisel motifler ile bezenmiştir.



Fotoğraf 14: Tane Oğlu Meta ten Kerimesi Huriye'nin Baş Şahidesi

Kapancı Zade Ali Rıza Bey Mezar Taşı:

Fotoğraf No: 15- 18

İncelendiği Tarih: 3 Şubat 2016

Mezar Taşı Tarihi: Hicri Miladi Rumi 1347/ 1928/ 1344

İncelediği Yer: Sarayköy İlçe Mezarlığı

Durumu: Gerek sanduka gerekse şahide ve diğer yapı unsurları hala işlerliğini korumaktadır. Sanduka demir şebeke içerisine alınmış ve hala sağlam vaziyettedir.

Kullanılan Malzeme: Gerek sandukada gerekse baş şahidesi ve diğer yapı unsurlarının ekserisinde mermer malzeme kullanılmıştır.

Yazı Tipi: Rik'a (sürekli el yazısı) hat ile hakkedilmiş.

Süsleme: Yapı türü olarak sandukalı bir mezar yapısıdır. Sanduka dikdörtgen formlu ve kaide kısmından yukarıya doğru kademelenmiştir. Kareye yakın dikdörtgen formlu sandukanın her bir yüzeyi bitkisel ve geometrik motiflerle bezenmiştir.

Kitabe İçeriği:

Ey zair sahibi nefhi

Hubbu sıvadan meyli kesen

Dünyada kalmaz hiç kes

Allah bes baki heves

Her ten biter birer dert ile

Ki kerem ile ki ser ten ile

Uğraşmaz her fert ile

Değmez bu dünyaya ihsan

Dıl hasta oldum bir zaman

Tedric ile bitti tavan

Uçtu nihayet mürg-i can

Çünkü harap oldu kafes

Kapancı Zade Ali Rıza Bey

Ruhiçün Fatiha

1928 Nisan 28



Fotoğraf 15: Ali Rıza Kapancıoğlu Baş Şahidesi (Sarayköy Belediye Başkanı)



Fotoğraf 16: Kapancı Zade Ali Rıza Bey Sanduka güney cephe görünümü



Fotoğraf 17: Sanduka yüzeyi bitkisel ve geometrik motiflerle bezeli



Fotoğraf 18: Sanatkâr İmzası Ayak Taşı hizasında (İzmirli Galip Usta)

Sonuç

Bu çalışmamızda Sarayköy'e bağlı mezarlıklarda tespit ettiğimiz yüzlerce mezar taşından 14 tanesi incelemeye tabii tutulmuştur. İncelemeye tabii tutulan mezar taşlarında sağlamlık, okunabilirlik gibi esaslar ölçüt alınmıştır. İncelenen taşlar XVIII. XIX. ve XX. yüzyıllara aittir. Gerek Sarayköy İlçe Mezarlığı gerekse Sığma, Hasköy, Tosunlar, Acısu, Yakayurt köylerinin mezarlıklarının günümüze kadar kullanılması, bilinçsiz kişi veya kişilerin tahribatı, yol yapım çalışmaları, sulama kanalı açılması ve zamanın getirdiği tahribatla birlikte mezarlıklar ve mezar taşları tahrip olmuş, taşlarda kırılmalara ve parçalanmalara maruz kalmıştır. Sarayköy İlçe Mezarlığında yaptığımız saha çalışmalarında 300'e yakın Osmanlıca hakkedilmiş mezar taşı tespit edilmiştir. Tespit edilen mezar taşları, çevre köylerdeki mezar taşlarına göre daha iyi görünmektedir. Mezarlık alanında yapılan definler, yeni mezarların kepçe ile kazılması gibi durumlar taşlarda büyük tahribata yol açmakta ve bu güzide eserlerin kaybını kolaylaştırmaktadır. Yakayurt köyü sakinlerinden aldığımız bilgiler doğrultusunda mezarlık alanının tarla açma faaliyetleri sonucu tıraşlandığı ve mezar taşlarının büyük bir kısmının yok edildiği tespit edilmiştir. Sığma köyünde ise 3 tane mezarlık tespit edilmiştir. Ada Köyü istikametinde sol tarafta kalan mezarlığın; Çerkezlere ait olduğu tespit edilmiştir. Yavuz Yıldız'dan alınan bilgiler doğrultusunda geçmişte yalnızca Çerkezlerin bu mezarlığa defnedildiğini, günümüzde ise Çerkez mezarlığının kullanılmadığı bilgisini iletmiştir. Mezarlık alanının otlarla kaplı olması, mezar taşı sayısının tam olarak tespit edilmesini engellemiş; ancak tahmini olarak 10'a yakın Osmanlıca hakkedilmiş mezar taşı tespit edilmiştir. Sığma Köyündeki 2 mezarlığa hala defin yapılmaktadır. Tosunlar Köyü mezarlığında ise Yunus Azginoğlu'ndan mezarlık hakkındaki bilgileri alınmıştır. Mezarlık alanından sulama kanalının geçirilmesi mezarlık alanının 2'ye bölünmesine sebep olmuştur. Mezarlıkta 100'e yakın Osmanlıca hakkedilmiş mezar taşı tespit edilmiş, tespit edilen mezar taşlarının büyük bir kısmı sağlam vaziyette, okunabilir durumdadır. Mezarlık alanı, gerek sulama kanalı gerekse yıl-

ların getirdiği tahribat sonucunda büyük bir hasara uğramıştır. Hasköy köyü mezarlığında ise 200 civarında Osmanlıca ile hakkedilmiş mezar taşı tespit edilmiştir. Tespit edilen mezar taşlarının zemininin eğime maruz kaldığı ve mezarlık içerisinde yapılan kaldırım çalışmaları da mezar taşlarının yerlerinden alınıp başka yerlere taşınmasına sebep olmuştur.

Sarayköy mezarlıklarında tespit edilen mezar taşlarından en erken tarihli mezar taşı Miladi takvime göre 1759, Hicri takvime göre ise 1172 yılına tarihlendirilmiş olup günümüze en yakın tarihli olan mezar taşı ise Miladi takvime göre 1928 yılına aittir. Kalan 12 mezar taşı ise Miladi takvime göre 1774 ile 1928 yılları arasına tarihlendirilmiştir. Mezar taşlarında Osmanlıca Harfler kullanılmakla birlikte, harf değişiminin yapıldığı 1 Kasım 1928'de yapılan harf inkılâbı sonrasında ise günümüz harfleri kullanılmaya başlanmıştır. Kitabelerin yazı dili Osmanlıca, yazı türü ise ekseriyetle sülüs hattır. 14 mezar taşının tümü okunabilir vaziyettedir. İncelenen taşlar şekil, içerik ve süslemeleri esas alınarak değerlendirilmiştir.

Taşların kitabe içeriklerinde ekseriyetle edebi ifadelerle yer verilmiş, Ayet ve hadis'lere ise rastlanmamıştır. İçerik yönünden Sarayköy'deki Osmanlı dönemi mezar taşları zengin sayılmaz. Taşların serlevha kısmında genellikle Hüve'l-Bâki ve Hüve'l-Hallaku'l Baki ifadelerine yer verilmiştir. Yaygın olarak kullanılan manzum metinlerde şu ifadelerle yer verilmiştir. "Bu merkade/Her kim ederse dua/ Ede mahşerde şefaet mücteba." Ali Rıza Kapancıoğlu'nun mezar kitabesinde ise Farsça ifadelerle yer verilmiştir. "Allah bes baki heves, uçtu nihayet mürg-i can, dil hasta oldum bir zaman" gibi. Dua ifadesi içinde el- merhum ve el mağfur ifadelerine yer verilmiştir.

Sarayköy'de tespit edilen mezar taşları İzmir, Manisa, Bursa yörelerindeki mezar taşları kadar sanatlı değildir. Taşların ekserisi tipolojik olarak şahideli mezar taşları olmasına rağmen, 1 tane sandukalı mezar yapısına rastlanmıştır. Sandukalı mezar'ın ise 1911 ile 1913 yıllarında Sarayköy Belediye Başkanlığı'nı yapan Ali Rıza Kapancı Oğlu'na ait olduğu tespit edilmiştir. Kitabesinde Farsça, Arapça ifadelerle yer verilmiş olması kitabenin okunmasını zorlaştırmıştır. Kapancı oğlunun mezar sandukasının ayak hizasında sanatkâr imzası tespit edilmiştir. Sanatkâr imzasında yer alan ifade doğrultusunda sanatkârın İzmirli Galip Usta olduğu sonucuna varılmıştır. İncelenen mezar taşları içerisinde sanatkâr imzasının tespit edildiği tek mezar taşıdır. Sarayköy ve çevresi mezarlıklarında Ali Rıza Kapancı oğlu mezarı kadar abidevi ve sanatlı bir başka mezar yapısı tespit edilmemiştir. Terzi Halil Usta Mahdumi Hüseyin'in Baş şahidesinin 2. satırında terzi ifadesine yer verilmiştir. Ayak şahidesinde ise makine, endaze ve makas şekilleri hakkedilmiş, eski harfli olarak makine, endaze ve makas ifadelerine yer verilmiştir. Mezar taşlarında malzeme olarak mermer malzeme kullanılmıştır.

Sarayköy İlçe Mezarlığı; Hasköy, Acısu, Yakayurt, Tosunlar ve Sığma köylerine ait mezarlıklarda farklı tarihlerde mezar taşlarının tespiti ve tespit sonrasında incelenmesi için birçok

saha çalışması yapılmıştır. Saha çalışmaları kapsamında mezarlıklarda 100'lerce fotoğraf çekilmiş ve gerektiğinde taşların kayıtları tutulmuştur. Yapılan saha çalışmalarının tümünde gönüllülük esas alınmıştır. Bu çalışma kapsamında Sarayköy'ün demografik yapısına bir nebze de olsa ışık tutulmaya çalışılmış. Mezarlıklarda karşılaşılan manzara ise üzüntüye sebep olmuştur. Sarayköy mezar taşlarından istifade edilerek hazırlanan bu makale tam bir çalışma olmayıp, bizden sonra yapılacak olan çalışmalara bir nebze de olsa katkı sağlamayı hedeflemektedir

Kaynakça

- Akın, V. (2001). *Milli Mücadelede Sarayköy*. Denizli: Sarayköy Belediyesi Kültür Yayınları
- Berk, S. (2006). *Zamanı Aşan Taşlar Zeytinburnu'nun Tarihi Mezar Taşları*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
- Kallımcı, H. (2012). *Sarayköy Yazıları*. Denizli: Sarayköy Belediyesi Kültür Yayını
- Sevim, N. (2012). *Osmanlı Mezar Taşlarında Manzum Metinler*. İstanbul: Kitapdostu Yayınları.
- Sevim, N. (2010). *Medeniyetimizin Sessiz Tanıkları*. İstanbul: Kitapdostu Yayınları.
- Şeyban, L.(2007). *Osmanlı Dönemi Taraklı Mezar Taşları ve Kitabeleri*. Sakarya: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Tuncel, G. (1989). *Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yardımcı, A. (2002). *Alanya Kitabeleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

